

## PSYCHO-ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE

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

# LA CULPABILITÉ

### Sommaire

- Prise d'exemples
- Le langage de la culpabilité
- La culpabilité dans le champ psychanalytique
- Pistes bibliques et théologiques
- Péché et conversion
- Faute et aveu
- Le pardon comme réinscription dans le pacte
- Approche pastorale

### Avertissement

*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.*

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

## CAS DE « CLINIQUE PASTORALE »

### 1. LE CAS LOUIS

Louis est un homme d'une cinquantaine d'années, unanimement reconnu comme aimable, calme, socialement intégré et « bon père de famille ». Il est conseiller presbytéral depuis longtemps sans poser de problèmes.

Aux dernières élections, on a élu une conseillère presbytérale d'une trentaine d'années, très à la page dans son habillement, sa liberté de parole, etc. Elle intervient trop souvent mais de manière assez pertinente. Au bout de quelques séances, Louis prend systématiquement le contre-pied de ce qu'elle dit, de manière obstinée voire agressive. Très vite l'ambiance devient impossible et quelques conseillers demandent au pasteur d'intervenir en privé auprès de Louis.

Quatre rencontres ont eu lieu dont je rends compte caricaturalement :

- Première rencontre : ce n'est pas vrai, je suis normal avec elle.
- Deuxième rencontre : je la contredis parce qu'elle ne dit que des bêtises.
- Troisième rencontre : je la contredis parce qu'elle est provocante dans sa manière d'être et de s'habiller.
- Quatrième rencontre : c'est vrai, je la désire et je me sens coupable de la désirer d'où la réaction d'agression.

On peut reconstituer le trajet de la culpabilité, trajet largement inconscient :

désir pour la jeune femme ⇒ butée contre une soi-disant loi interdisant ce désir ⇒ culpabilité imaginaire ⇒ retournement en agression.

Le trajet de l'accompagnement pastoral a été inverse : remontée de la culpabilité imaginaire à la culpabilité réelle (la faute réside dans l'agression et non dans le désir), pardon sur cette faute réelle et restauration d'une relation normale.

### 2. LE CAS JACQUES

Jacques (24 ans) participe à un camp de voyage touristique-biblique. Au cours du trajet, on constate des vols multiples portant sur des objets insignifiants; mais le voleur laisse de tels indices qu'il est très facile de remonter jusqu'à Jacques. Celui-ci, démasqué, avoue tout de suite et réclame lui-même son exclusion du camp.

Pourquoi ces vols alors que Jacques ne manque de rien ? Pourquoi ce besoin d'être puni ? Mieux, cette véritable « quête » de punition ?

L'entretien met progressivement à jour une faute réelle : il avait jadis abandonné une « copine » enceinte de lui, pour ne pas devoir dire sa « faute » à ses parents qu'il craignait.

Le trajet de la culpabilité : faute réelle ⇒ faute imaginaire plus facile à avouer et à expier.

Le trajet de l'accompagnement pastoral a été inverse : remontée à la faute réelle, accueil et pardon, recherche de la jeune femme pour éventuellement l'aider (mais elle avait refait sa vie et était heureuse; il valait mieux s'abstenir dans l'intérêt de tous).

### 3. LE CAS MADELEINE

Jeune femme de 32 ans, ménage heureux, 2 enfants sans problèmes. Surgissement de troubles allant de moments dépressifs à des moments agressifs; accompagnement de symptômes psychosomatiques se déplaçant de la bouche au bas-ventre et réciproquement. Dans les entretiens, une affirmation revenait sans cesse sous des énoncés divers : « On ne peut pas traiter un enfant comme de la merde ». A ce stade, on pouvait comprendre comme allusion à sa propre enfance qui aurait pu être malheureuse. La suite montrera qu'il n'en était rien.

Au bout d'un certain temps, remontée à la mémoire d'un avortement pendant le temps des fiançailles. Elle avait exprimé ses doutes sur cette pratique: mais le psychologue et le pasteur avaient trop vite banalisé la chose et rassuré à bon compte.

Il ne s'agit pas ici de savoir si l'avortement est en soi une faute ou non; mais de comprendre comment la loi, dans son 2e usage, (cf plus loin dans le cours) agissait en Mademoiselle.<sup>83</sup> La culpabilité non verbalisée s'est déplacée de manière métonymique, l'enfant imaginaire circulant le long du tube digestif et étant ressenti comme évacué à la manière d'une « merde ». L'acte d'expulsion de l'enfant se jouait mais aussi celui de sa réintégration.

La mise à jour et la verbalisation d'une culpabilité réelle a produit un processus de guérison. (Cf le début du Psaume 32 à lire absolument ici).

## 5. LE CAS JEREMIE

Jérémie est un étudiant africain qui essaye de faire un Mémoire de Maîtrise sur l'esclavage. En fait il verse dans le pamphlet et non dans l'étude scientifique; il s'inscrit dans une morale sommaire des gentils (les noirs) et des méchants (les blancs).

Il accepte toutefois de réfléchir et la direction du Mémoire glisse souvent en accompagnement pastoral. Peu à peu des bribes de sa vie se donnent au langage : son père était musulman et avait plusieurs femmes (Jérémie est le premier chrétien de la famille); la saga familiale raconte que ses ancêtres avaient de nombreux esclaves, en achetaient et en vendaient aux blancs.

Héritier d'une tradition dont il se sentait coupable (type même de la culpabilité imaginaire), il ne pouvait assumer sa vie qu'en dérivant cette faute sur d'autres, les blancs esclavagistes d'abord, tous les blancs sensés être collectivement coupables ensuite.

L'accompagnement pastoral met en évidence qu'il n'a en rien à se repentir de sa lignée; que sa faute réelle est d'agresser les blancs en bloc et sans nuances.

## 6. LE CAS ARLETTE

On se reportera au récit et à l'analyse que j'en ai fait dans mon livre *Le dialogue pastoral*, Genève, Labor et Fides, 1987, p 103 ss.

## 7. QUELQUES REMARQUES FINALES

Ces cas ne sont évoqués ici que pour sensibiliser à la difficulté du problème, tant au niveau de l'analyse qu'à celui de la cure d'âme. On relèvera :

— Que la culpabilité est extrêmement mobile : elle peut partir d'un réel et se cacher derrière un imaginaire; elle peut partir d'un imaginaire et produire une faute réelle non repérée comme telle, etc. Au départ, elle est quelques fois prise en charge d'une culpabilité collective. Tout et le reste sont possibles.

— Les culpabilités imaginaires sont toujours le résultat de la pose d'une instance culpabilisante, toute-puissante, déguisant un désir de toute-puissance du sujet qui se sent coupable. Le travail du semestre accordera beaucoup d'attention à ce point où « la religion » peut aggraver la culpabilité.

— L'attitude pastorale me semble double :

- d'abord développer une prévention d'ordre théologique. Il est des théorisations théologiques qui portent dans leurs plis un accroissement de la culpabilité imaginaire.

- Ensuite, devant une culpabilité lourde déjà installée, ne pas se hâter dans l'annonce du pardon qui peut confirmer une culpabilité imaginaire; mais mettre en place une écoute qui permette d'isoler un noyau réel sur lequel le pardon agira comme libération.

<sup>83</sup> Comme dans I Corinthiens 8 et fin de 10, c'est la « conscience de l'autre » qui est au centre du processus. Lire et travailler ces textes.

## LE LANGAGE DE LA CULPABILITÉ

### I. GÉNÉRALITÉS INTRODUCTIVES

1. Chacun le sent déjà, avec un tel sujet *nous pénétrons au cœur de l'anthropologie* ; mais nous y accédons par l'une des voies les plus ambiguës : la culpabilité. Par elle, nous touchons l'homme dans quelque chose qui le constitue; mais par elle aussi nous pouvons assister aux grandes manœuvres des prises de pouvoir sur cet homme.

— La culpabilité est d'une certaine manière indépassable : la quasi unanimité des mythes renvoie à une faute originelle dont nul n'a jamais fini de payer le prix. A l'orée de notre siècle, en plein positivisme scientifique, Freud se voit contraint d'ajouter un nouveau mythe fondateur pour rendre compte du déjà-là de cette culpabilité.<sup>84</sup>

— Par ailleurs, la culpabilité est un trajet sûr pour prendre le pouvoir.<sup>85</sup> Jouer sur celle-ci reste encore la voie royale pour mobiliser l'homme vers le bien comme vers le mal; par elle, on évite l'usage de la force pour obtenir l'adhésion, voire la soumission.

Exemple : repérez l'utilisation de la culpabilité par la télévision pour mobiliser vers de « justes causes »; même remarque pour la prédication.

2. Notre analyse empruntera d'abord, et en ce chapitre, la voie de la *phénoménologie*, avec l'aide de P. Ricœur; nous y percevrons les grandes étapes de la verbalisation du « être coupable ». Mais d'emblée, deux remarques s'imposent qui vont nuancer cette route :

— Faute comme *souillure*, faute comme *transgression d'un pacte*, faute comme *bonne conscience*, les étapes paraissent se marquer selon un déroulement chronologique et ascendant, la deuxième semblant dire un « progrès » sur la première et ainsi de suite. En fait il n'en n'est rien, une étape ne chasse pas l'autre; tout au plus refoule-t-elle la précédente.

Plutôt que de dire des successions dans la chronologie, *ces étapes disent des couches dans la structure, comme un terrain sédimenté*. Dès lors les strates les plus archaïques peuvent à tout moment revenir à la surface à la faveur d'un cataclysme émotionnel, de telle manière que l'étape la plus primitive, *la faute comme souillure* peut refaire surface chez l'homme le plus intelligent, le mieux équilibré, le mieux intégré socialement.

— Par ailleurs, la voie de la phénoménologie ne peut que nous conduire à des observations de surface, à ce qui se passe à un niveau conscient directement observable. Aussi s'avèrera-t-elle vite insuffisante et serons-nous obligés de passer de Ricœur à Freud.

### II. LA FAUTE COMME SOUILLURE

Je l'ai dit, je me reporterai surtout à l'analyse de P. Ricœur qui, sur ce point, me paraît indépassable<sup>86</sup> :

<sup>84</sup> Cette allusion renvoie bien sûr au mythe de *Totem et tabou*.

<sup>85</sup> Cf. le beau livre de J. DELUMEAU, *Le péché et la peur, la culpabilisation en Occident du XII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 1983.

<sup>86</sup> *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960. Le volume I : *L'homme faillible* ; le volume II : *Finitude et culpabilité*. C'est au deuxième ouvrage que je dois l'essentiel de ce qui suit.

1. Celui-ci a d'abord affirmé fortement que la culpabilité touchant les racines les plus intimes de l'être, là où il n'y a pas de mot pour dire, *on ne peut la saisir qu'au niveau de l'aveu*, là où elle se confesse.<sup>87</sup> Or le premier niveau de cet aveu, sa dimension la plus archaïque, s'exprime dans le langage de la *souillure*.

— Le champ sémantique des mots utilisés tourne ici autour du concept de *saleté* : le fautif se sent sale, atteint dans sa peau. Cette infection quasi matérielle n'affecte pas que son corps mais aussi son psychisme. Il arrive d'ailleurs que « l'ordre naturel » bafoué se venge : taches sur le visage, lèpre, etc. Le mal est ici pré-éthique; il se donne dans les catégories de l'*impur*.

Du même coup la remise en ordre s'inscrit dans le même registre : le pénitent doit être frotté, lustré, lavé, baigné. Le liquide réparateur peut être de l'eau, du sang, une préparation magique. Mais dans tous les cas, les traces de la faute s'inscrivent dans la matérialité, il faut que le remède fasse de même.

Il faut aussi relever *l'aspect contagieux du phénomène* : une faute individuelle peut salir le clan entier mais aussi une lignée sur plusieurs générations; la punition peut tomber sur la vie du coupable mais aussi de ses proches, leurs biens, leurs récoltes, etc.

— L'interdit nous apparaît à première lecture comme totalement étranger à l'éthique (tabous). Ce n'est qu'une apparence : une étude minutieuse montre qu'au travers de déguisements complexes, de déplacements métonymiques de signifiants, il se relie à quelque chose de décisif pour l'ordre du monde : animal-totem comme ancêtre du clan, liens avec la transmission de la vie, avec le lieu magique où ciel et terre communiquent, etc.

— Il faut encore insister sur *la non dissociation de l'ordre éthique et de l'ordre cosmologique* déjà : la faute peut stopper la pluie et les cérémonies d'expiation la faire revenir. Mais du même coup se dessine un autre lien, *celui de la maladie et de la faute* : qui transgresse doit s'attendre à souffrir, qui souffre doit chercher sa faute ou celle de ses proches.

— Relevons encore la quasi automaticité du lien faute-sanction : la violation de l'ordre appelle la vengeance, que l'acte ait été prémédité ou non, volontaire ou non. Il importe alors d'entamer d'urgence les processus de purification. Remarquons que ceux-ci sont déjà un progrès sur la mort immédiate et atteste qu'un début de symbolisation de la faute permet d'établir des équivalences entre l'acte mauvais et sa réparation.

— Bien que tout le corps et même tout le cosmos puisse être atteints par ce type de compréhension de la faute, on note néanmoins la grande part attribuée à tout ce qui tourne autour de la sexualité et, plus généralement de la transmission de la vie : acte sexuel, menstrues, émission de spermatozoïdes, accouchement, lactation, etc.

— Il serait naïf de cantonner cette lecture de la faute aux groupes tribaux qui nous semblent les plus archaïques. Outre qu'elle peut ressortir en chacun, elle est à la base du comportement obsessionnel; Freud, dans *Totem et tabou*, a relevé les nombreux points de contact. Il n'est qu'à s'y reporter. Par ailleurs tout pasteur a entendu ce lien fait entre le mal et le malheur : « Qu'ai-je fait au bon Dieu pour que ... », etc.

2. La faute dite dans le registre de la souillure n'est pas absente de l'Ancien Testament : interdits sur le sang, angoisse de la lèpre, rejaillissement de la faute sur les générations qui suivent, peste comme punition, etc.

Il faut pourtant nuancer et nous le ferons avec le Psaume 51 :

— Le registre de la souillure y est patent, en particulier dans les moyens de réparation : « Lave-moi à grandes eaux... Purifie-moi... ôte mon péché avec l'hysope... », etc. Cf. la proximité avec la purification de la lèpre en Lévitique 14. Par ailleurs la faute est en partie liée à l'activité sexuelle de la mère (51/7); mais, malgré son aspect de fatalité, le psalmiste ne peut que la revendiquer comme sienne. Enfin la punition a touché le corps : ses os sont broyés. (Cf. aussi le Psaume 32). Ordre éthique et ordre cosmologiques sont bien liés.

— Mais il faut aussi remarquer que, dans ce psaume, le registre de la souillure se dépasse et n'apparaît peut-être plus que comme mémoire symbolisée d'un moment qui n'a plus de dimension existentielle :

- La faute n'est pas lue face à un interdit mais face à un Dieu personnel qui peut entendre. (51/5-6).

- La restauration de l'ordre bousculé n'est plus la seule consigne du pénitent; il faut que l'offensé fasse quelque chose; en définitive, Dieu seul peut rétablir la situation. À vrai dire, le pénitent ne répare pas, *il se repent*. (51/15-16). Nous sommes donc à un moment charnière.

<sup>87</sup> Nous touchons ici aux limites de Ricœur en tant que phénoménologue. Il va de soi qu'une lecture clinique prenant en compte l'inconscient soupçonnera ce langage de l'aveu comme pouvant cacher et révéler à la fois encore bien des choses. (Cf. les exemples pris dans notre première rencontre).

3. La lutte contre une verbalisation si archaïque n'est jamais terminée; le Nouveau Testament la mène à sa manière dans au moins deux traditions fort différentes :

— Luc 13/1 ss : Jésus refuse tout lien entre la mort des maçons ou celle des victimes d'Hérode et une faute particulière. Il relève seulement que les malheurs cosmologiques attestent une structure collective troublée par le péché. En face du malheur, il ne s'agit donc pas de se repentir d'une faute précise mais que tous se repentent du péché dont le malheur est symptôme.

— Jean 9/1 ss : la liaison faute-maladie est suggérée par les disciples et refusée par Jésus. Toutefois, le malheur étant là, dans la diversité de ses causes, Dieu peut y mettre en évidence sa volonté libératrice et donc manifester sa gloire. (Gloire,  $\text{קָדוֹשׁ}$  : densité de quelqu'un = qui il est en réalité, son identité).

4. Je l'ai dit et je veux insister encore : le langage de la souillure *ne témoigne pas d'un ordre aboli mais au mieux d'un ordre enfoui* . Il peut surgir à nouveau à l'occasion d'un malheur, d'une maladie, d'un deuil, d'une névrose, etc.

La prédication et la cure d'âme n'en ont jamais fini de désarticuler faute et malheur, infraction réelle et imaginaire, faute et sexualité, responsabilités collectives, etc. Mais pour aller jusqu'au bout de cette désarticulation, il nous faudra, avec Paul, obtenir le débranchement de la *faute morale* et du *péché* . Nous y reviendrons.

### III. LA FAUTE LÉGALE ou La dette en alliance

Il s'agit d'un niveau « supérieur » d'expression verbale de la culpabilité : le *devant une instance, par la loi, dans le cadre d'un pacte* .

Cette structure, importante en Israël ne lui est pas propre; nous la repèrerons aussi dans la Cité grecque.

1. En Israël, le pacte de l'Alliance Yahvé-Peuple joue un rôle fondamental.

— Cette alliance pose un préalable libérateur : « Je t'ai fait sortir d'Égypte, j'ai conclu avec toi un pacte, alors toi maintenant .... ». Certes, dans certains textes vétéro-testamentaires, on trouve trace d'un éthique liée à un ordre créationnel; mais rarement, sauf avec la Sagesse où un tel cadre retrouve vie. *Dès lors la faute se dit comme la rupture du pacte* .

— Cette structure conduit au développement d'un « dedans » de l'homme, d'une instance subjective d'évaluation, la conscience. Le registre de la souillure n'intériorisait que faiblement l'interdit. Ici nous sommes dans une situation médiane : *la mesure de la loi est extérieure* , le « devant l'instance » comme le « devant le frère » appellent aussi l'extériorité; mais la dimension d'absolu oblige à *activer un point intérieur d'évaluation* . Du coup cette instance délibérante ouvre sur un langage de louange, de confession de la faute, de reconnaissance, etc. On peut passer d'un non-dit à un langage.

Cette dimension linguistique s'augmente par le fait que le « devant Dieu ou le frère » de l'éthique et de la faute inclut la dimension du dialogue. Il n'est pas jusqu'au concept de « colère de Dieu » qui n'entre dans ce cadre : un Dieu en colère c'est encore un Dieu qui parle, qui ne met pas fin au dialogue. Ce qui marque la fin de l'alliance, ce n'est pas la colère de Dieu mais son silence.

— Le progrès étant évident, repérons pourtant un risque majeur : quand l'éthique se vit devant un Dieu infini qui a fait un don gratuit et infini, *l'exigence devient alors infinie et la dette insurmontable* .

Ce risque a été quelque peu atténué en Israël par la décomposition de l'exigence en commandements diversifiées et donc assumables. (Cf. la casuistique rabbinique). Une tension se met en place entre le prophète qui proclame l'infini de la sainteté et le lévite qui la monnaie dans un nombre de commandements concrets et finis. Le mythe adamique fonctionne alors comme carrefour où l'universalité de la faute et le caractère concret du commandement se rejoignent; mais justement, il s'agit d'un mythe et cela traduit assez le caractère tangentiel de ce point d'équilibre.

Le fractionnement n'est pas sans effets pervers s'il va jusqu'à la casuistique rabbinique. En face d'elle, on peut finir par se croire en règle, comme Paul (Philippiens 3/6).

Le « devant Dieu » tire l'éthique et donc la culpabilité vers l'infini de l'exigence et l'infini de la Dette; inversement, l'aspect concret du commande tire vers la casuistique et la perte de l'exigence dans un fondement de soi par les bonnes œuvres .

— Il y a plus grave : plus la notion de Dieu est comprise comme libération, Parole, amour, plus augmente la Dette. En régime chrétien, l'exigence d'amour, parce qu'elle n'est pas monnayable en ordonnances précises et universellement fixées, ouvre sur un Dette impitoyable.

Plus Dieu fait un don infini, plus grande est son *dyann*, plus je suis en retrait par rapport à la réponse satisfaisante. Le pardon ne change rien car il augmente encore la Dette.

M. Bellet a bien décrit les effets ravageurs d'une prédication inattentive de l'amour de Dieu : cet amour fonctionne dans l'inconscient de manière perverse, « son amour est mon enfer » : « Il ne me reste plus, pour justifier Dieu, qu'à me haïr moi-même enfin sans réserve, c'est-à-dire à me damner. Que je me fasse enfer puisque je ne sais vivre son amour que comme perte. Le seul chemin qui me reste est de m'emmurer dans cette folie ». <sup>88</sup>

— On semble alors pris entre d'une part une *structure perverse* prônant l'infini de l'exigence et qui fait de Dieu le grand culpabilisateur des hommes et, d'autre part, dans une *structure obsessionnelle* où la loi pulvérisée en détails divers polarise l'attention et conduit à une culpabilité émiettée et à des gestes réparateurs quasi compulsifs.

Nous verrons comment Paul puis Luther marqueront ce processus d'un point d'arrêt. En attendant, on mesure avec quelle prudence il faut parler de l'amour de Dieu et de l'exigence d'amour pour les hommes. La prédication de l'amour peut devenir le point de départ de ce que Hesnard a appelé une « névrose chrétienne ».

2. La Cité grecque ne sera pas étudiée ici en détail bien qu'elle ne soit pas sans intérêt pour comprendre l'homme occidental moderne. Nous ne relèverons que quelques différences avec la situation précédente.

— L'éthique grecque classique se constitue aussi dans un dépassement qui l'inscrit dans l'ordre d'un pacte. La faute est alors un « devant » même si celui-ci implique davantage une Cité qu'une personne divine. La dimension infinie de l'exigence n'est toutefois pas absente, les philosophes appelant à déchiffrer le désir du Bien derrière les biens, du Beau derrière la sexualité, etc. Certes la loi est présente qui appelle le concret, la dimension du juridique, les personnes compétentes, etc; mais l'homme est appelé à aller au-delà de ce concret, vers une conformité à son essence raisonnable.

— Toutefois, parce que le « devant » n'appelle pas un être personnel mais une instance neutre, la faute est mesurée davantage comme échec de soi, comme dévalorisation de soi que comme offense. Être coupable c'est se diminuer, ne pas coïncider avec son essence. Du coup le tribunal s'intériorise; être coupable n'appelle pas un pardon mais une réparation, un dépassement : plus je suis faible, plus ce qui m'est demandé est alors grand, la demande normale se voyant alourdie par le paiement du déficit.

3. Freud va se situer au carrefour de ces deux grands courants. Il ne s'agit pas de l'étudier ici au niveau de sa prise en compte de l'inconscient; nous le ferons plus tard; mais dans sa lecture de la faute éthique.

— Dans le mythe de la horde primitive de *Totem et tabou*, l'éthique apparaît comme un pacte entre les frères après que ceux-ci, ayant assassiné leur père, mesurent la fragilité de leur vie commune. (Pose de l'exigence de l'exogamie). Il s'agit bien d'un pacte pour enrayer l'engrenage infini de la violence. Plus tard, dans *Malaise dans la civilisation*, il inscrira encore, mais de manière non mythologique, l'exigence éthique comme paiement d'un tribut appelé par le *mit-leben*, le « vivre ensemble ».

— Toutefois il ne s'agit pas pour lui de rétablir la rationalité de la Cité grecque; Freud ne croit pas à la transparence de la raison et de l'homme à lui-même : le Père mort revient hanter les hommes par le *surmoi*; celui-ci s'approprie les règles de l'éthique, les énonce en son nom, en alourdit l'exigence. *Tout échec éthique se transforme alors en agression vis-à-vis du Père et réanime les vieux conflits infantiles*. La conscience coupable ne peut pas vivre la faute de manière transparente : une figure mythique vient sans arrêt s'interposer entre le réel de la faute et le vécu de la conscience coupable.

— Dès lors Freud se situe au croisement : du monde grec, il hérite la priorité du *mit-leben* de l'éthique, structure nécessaire pour que vive la Cité. Mais du monde juif, il hérite du « coupable devant quelqu'un ». Certes, pour Freud, ce « quelqu'un » est purement imaginaire; il n'est que le produit de la mégalomanie du désir qui, se voulant infini, pose une instance infinie qui puisse lui donner l'infinitude.

Parce que le désir narcissique n'arrête pas de poser l'homme en candidat à la toute-puissance, le désir doit sans cesse projeter une toute-puissance mythique. La culpabilité est donc toujours croissante et la dette infinie. Nous sommes dans le cercle vicieux de la culpabilité : plus j'observe la loi, plus ma conscience s'aiguisé, plus l'exigence augmente et plus je suis coupable.

<sup>88</sup> *Le Dieu pervers*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979, p 17.

#### 4. Concluons sur la culpabilité en alliance

— C'est une étape indépassable (en tout cas « hors de la foi »).

— Elle représente un plus par rapport à dimension de souillure : elle se vit dans la relationalité et non dans le cosmos et l'interdit; elle accède au registre de la parole; elle élargit le champ de la subjectivité en posant un Moi délibérant et ce, parce qu'elle a posé un Autre et des autres comme des Moi.

Mais elle oscille sans cesse entre la perversité d'une exigence infinie de l'Autre et la fuite dans l'obsessionalité de la casuistique. *Elle est créatrice d'une dette que rien ne peut éteindre car elle ne peut réduire la faute à sa dimension réelle* : la soif d'infinitude narcissique ne peut que projeter un juge infini. Ce jugement, et même le pardon issu de cette instance, sont créateurs de dette.

*Toutefois l'éthique humaine ne peut aller au-delà* ; tout au plus peut-elle alléger, éclairer, rationaliser; mais sans sortir de la culpabilité devant la loi et donc d'un salut par la loi. Nous sommes dans ce que Luther appelait le *règne du monde*, par opposition au *règne du Christ*.

Aller au-delà suppose un basculement de l'économie de la faute et sa distinction d'avec le péché. Paul nous aidera à saisir ce mouvement, et ce n'est donc que plus tard que nous lirons le troisième volet ricœurien, « la faute comme bonne conscience ». En attendant, il nous faut approfondir la dimension inconsciente de la culpabilité.

## LA CULPABILITÉ DANS LE CHAMP ANALYTIQUE

Il va de soi que nous ne pourrions ici que poser des généralités sans entrer dans une analyse fine. Je dégagerai deux approches :

A. La culpabilité dans l'histoire du sujet

B. La culpabilité comme « toujours déjà-là », comme précedence absolue, à quelque moment que l'on saisisse la vie d'une personne.

Dans le premier cas, la culpabilité est accidentelle, liée à des avatars d'une vie; dans le second, elle est un effet de structure indépassable du fait que l'homme est langage et qu'il vient s'inscrire dans une généalogie, une histoire faite d'entrelacs de béné-dictions et de malé-dictions.

### A. LA CULPABILITÉ COMME HISTOIRE INDIVIDUELLE

#### I. LA CULPABILITÉ ET LA MÈRE

La décomposition que je vais faire entre l'étape où le sujet est face à la Mère (étape pré-œdipienne) et celle où il se heurte à la loi du Père est purement typologique; elle n'existe pas de fait : en effet, si la mère est *genitrix*, corps muet de jouissance reliée au sujet par le cordon ombilical, vouée d'une certaine manière à l'enfant par les liens du besoin et donc de la demande, elle est aussi sujet qui parle, *mater*, donc Mère (la majuscule indique une fonction signifiante). De ce fait elle occupe la fonction Père,<sup>89</sup> fonction de parole, de coupure, de témoignage rendu à la loi. Dès lors, par la double fonction de la mère, le sujet n'est jamais sans Père.

*Thèse : La culpabilité imaginaire naît de la « volonté » de protéger l'intégrité narcissique du sujet. Pour préserver cette intégrité de toute-puissance, totalement mythique par ailleurs, le sujet retourne l'agressivité contre lui-même.*

Il y a, « au départ », conflit entre le narcissisme, amour que le sujet porte à une image sphérique de lui-même, autosuffisante, autonommante, toute-puissance, et la réalité qui renvoie au sujet une image de lui-même faite de dépendance, d'incomplétude, de mutilation (perte de l'enveloppe foetale, du sein, des excréments, etc). Dès lors la stratégie de l'imaginaire va consister à reposer sans cesse l'enfant dans un statut mythiquement perdu de toute-puissance par des *demandes* adressées à la Mère (qu'elle donne ce qu'il n'a pas) ou, ensuite, par l'*offre* faite à la Mère (être ce qu'elle n'a pas).

On mesure alors que tout ce qui peut faire que la Mère se détourne de l'enfant et désire aussi ailleurs qu'en lui va être perçu comme catastrophique et déclenchera l'agressivité contre cette Mère. *Toutefois, cette agressivité étant perçue comme risque de perdre l'amour, l'enfant va la retourner contre lui-même pour se garder la possibilité de retrouver un statut mythique de toute-puissance.*

Exemples :

— Au miroir, l'enfant prend conscience de l'unité de son corps mais, en même temps, de la dépendance et donc de la faiblesse de sa vie. La clinique montre que cette dernière prise de conscience s'accompagne d'agressivité contre la génitrice qui a « si mal fait » le sujet. Toutefois, cette agressivité risquant de faire perdre l'amour, doit se transformer en auto-accusation. Le « Je t'en veux » devient un « je suis méchant ». La culpabilité relève ici d'une stratégie de la séduction.

<sup>89</sup> Si la *genitrix* est donc une fonction spécifique, les fonctions *mater* et *pater* sont presque synonymes.

— Le sevrage est vécu comme mutilation, le sein faisant partie du corps fantasmé de l'enfant; il s'accompagne donc d'agressivité contre la mère sevrante. La transformation en un « je suis sevré parce que je suis méchant » permet, dans l'imaginaire de l'enfant, de conserver l'amour de la mère.

— Même chose pour toutes les occasions d'agressivité : refus d'une demande, jalousie lors de l'arrivée d'enfants plus jeunes, etc.

Toutefois il faut faire un pas de plus : non seulement l'agressivité est intériorisée sous la forme inversée de la culpabilité, mais encore la Mère est aussi intériorisée sous la forme du *surmoi*. On sait que Freud avait repéré cette instance psychique après l'œdipe, comme intériorisation du Père. Le travail incessant de l'analyse, à la lumière de la clinique, a permis de faire remonter cette figure aux origines de la vie : la mère en tant que Mère, en tant que *Mater*, fonctionne comme Père porteur de la loi. Il y a donc un triple mouvement :

- Déplacement de l'objet agressé (de la génitrice vers soi).
- Déplacement de la pulsion agressive en auto-agression.
- Introjection de l'instance *Mater* en une instance, le surmoi, totalement imaginaire et toute-puissante.

Mais il importe de le noter, la culpabilité s'inscrit ici pleinement dans l'imaginaire : ce n'est pas l'enfant réel qui est en jeu car il n'a jamais été tout-puissant; ce n'est pas la mère réelle qui fonctionne comme instance accusatrice ou qui monnaie son amour suivant les réactions de l'enfant; c'est une Mère Imaginaire toute-puissante qui n'existe pas.

La culpabilité est ici isolée comme culpabilité imaginaire et non réelle. C'est elle qui va, dans la vie de l'adulte, parasiter totalement la prise en compte de la faute et transformer tout *repentir* (registres réel et symbolique) en *remords* (registre imaginaire).

## II. LA CULPABILITÉ FACE AU PÈRE

1. Il faut d'abord rappeler les 3 moments de l'œdipe, en n'oubliant pas que cette décomposition est typologique, les chevauchements étant de règle.

— L'enfant perçoit le désir de la mère pour le père; c'est donc qu'elle n'est pas toute-puissance. Il s'offre alors pour être ce qui manque à la mère (le phallus) afin que le binôme « Mère + fils/fille » reconstituent à deux une entité toute-puissance, sphérique, autosuffisante.

— La mère continuant à désirer le père, celui-ci advient dans l'espace de l'enfant qui doit le prendre en compte : « si le Père attire ainsi le désir de la mère, c'est qu'il a ce qu'elle n'a pas, le phallus ». L'enfant entre alors dans un rapport de rivalité-séduction avec le Père afin d'obtenir de ce dernier le statut de toute-puissance qu'il demandait à la mère. Il faut bien voir alors que le Père ne peut combler la quête narcissique que s'il est posé en *Père Imaginaire* (le tout-puissant) : le Père tout-puissant est donc projection du désir narcissique de toute-puissance.

— L'enfant accède à la castration symbolique du Père : il n'est Père que parce qu'il s'est inscrit dans la finitude, qu'il a lui-même un propre Père, qu'il désire à partir de son manque. Il n'est pas l'auteur de la loi interdisant la fusion avec la mère mais le témoin. Cette loi ne préserve pas jalousement les privilèges d'un Père Imaginaire mais se donne comme servante incontournable du désir du fils/fille : en effet, si la Mère n'était pas interdite, le fils s'abîmerait dans un face à face suicidaire avec la Mère. Le Père est ici *Père symbolique* (le *συμβολον* est signe de l'ordre du pacte et donc du langage); *un Père symbolique est un Père inscrit dans la finitude*.

Accédant à la finitude du Père, l'enfant peut s'inscrire à son tour dans le pacte du langage, entrer en culture et désirer ailleurs que dans la Mère.

2. Ce que j'ai présenté comme diachronique est en fait synchronique; il ne s'agit pas d'une succession de moments mais d'un étagement de couches : rien n'est dépassé mais tout peut être refoulé. Quelque part subsiste toujours la deuxième étape : le Père tout-puissant qu'il faut séduire ou tuer pour accéder à la toute-puissance que quête le narcissisme. D'où un certain nombre de conséquences pour la question qui nous occupe :

— *Le Père Imaginaire est introjecté en surmoi*. À noter que ce n'est pas le Père symbolique inscrit dans la finitude qui est introjecté en surmoi, mais le Père Imaginaire tout-puissant.

— Le drame de la culpabilité imaginaire réside ici : j'ai besoin d'un Père tout-puissant pour accéder à la toute-puissance; mais s'il est tout-puissant, son exigence est infinie et donc ma dette est impayable car je suis toujours en retrait vis-à-vis de cette exigence.

La culpabilité imaginaire est le prix à payer quand je rêve d'un statut quasi divin; *la dette lourde n'est que l'envers de ma demande d'infinitude*. Dépasser la culpabilité imaginaire c'est renoncer à la figure du Père tout-puissant; mais cela implique que je renonce aussi à être « comme des dieux ». Or je préfère souffrir sous le poids d'une dette impayable plutôt que de renoncer à ce rêve. Freud a bien perçu la résistance de ses malades à liquider cette figure grimaçante d'un Père Imaginaire écrasant.<sup>90</sup>

3. Il faut remarquer que, dans les étapes œdipiennes, *la loi que pose le Père n'est pas morale mais structurale* : il ne s'agit pas de faire ou de ne pas faire ceci ou cela mais de s'inscrire dans un statut de finitude afin de sauver le sujet et son désir.<sup>91</sup>

Toutefois, et c'est là l'effet de la structure, tant que je ne m'inscris pas dans la finitude, le surmoi transforme les règles morales en loi fondamentale : *tout échec éthique est vécu comme offense au Père imaginaire*, c'est-à-dire comme risque de porter atteinte au sujet dans son être. (C'est, de manière isomorphique, le drame du salut par les œuvres).

Expliquons-nous un peu plus : la vie en commun implique des règles morales qui protègent l'espace des autres et leur unicité. Il y a évidemment des échecs; ceux-ci devraient idéalement conduire à une *culpabilité réelle* qui repère des fautes réelles et conduise à un *repentir* en vue d'une meilleure inscription dans la morale et, si possible, une réparation réelle. *Mais, dans la mesure où le rêve narcissique de toute-puissance continue à laisser filtrer un Père Imaginaire, tout échec sur le plan moral est lu comme « offense à ce Père que je dois séduire »*. Cette offense met en cause mon élévation à un statut mythique comparable à celui de ce Père imaginaire. Du coup, il y a angoisse et *remords* (agressivité contre soit, acte de *se mordre*).

### III. REMARQUES CONCLUSIVES

— La culpabilité imaginaire s'enracine donc dans le refus de la finitude; elle se nourrit de la mégalomanie du narcissisme; elle vit de la confusion entre le Père Imaginaire et le Père symbolique, entre la loi structurante et les normes morales. Elle enferme dans le cercle vicieux de la compulsion.

— Mais ces processus, décrits ici typologiquement, sont en fait plus complexes : par des jeux de signifiants qui se déplacent, se condensent, s'inversent, tout un déguisement inconscient se met en place. (Relire ici les exemples que j'ai donnés lors de notre première rencontre).

— Il faut également prendre en compte que les *symptômes* qui en résultent se donnent comme des *compromis* : d'une part ils répètent les actes « interdits » par l'instance imaginaire; ils produisent donc de la jouissance; mais, d'autre part, ils font cela de manière déguisée, afin de ne pas « offenser » cette figure toute-puissante; ils protègent contre la perte de l'amour. La souffrance du symptôme s'inscrit ici.

On mesure alors les difficultés à remonter les chaînes signifiantes pour en arriver au noyau dur de la culpabilité.

## B. FREUD ET LE TOUJOURS DÉJÀ-LÀ DE LA CULPABILITÉ

### I. REPÈRES HISTORIQUES

1. Freud vient à Paris où Charcot était en train de bouleverser la compréhension de l'hystérie, vaste phénomène culturel du XIX<sup>e</sup> siècle impliquant surtout les femmes. Cette hystérie avait été

<sup>90</sup> On repèrera sans peine les isomorphismes avec les situations théologiques. Nous y reviendrons de manière explicite.

<sup>91</sup> Si on fait le parallèle avec la théologie, la loi structurale serait : « tu ne te feras pas d'idoles par lesquelles tu te poserais "comme des dieux" ». Il ne s'agit pas de commandements moraux.

médicalisée, supposée liée à des accidents provoqués par une hérédité contaminée par des maladies vénériennes. Charcot, grâce à l'hypnose, constate que les malades qui parlent sont soulagés.

Freud va vite dépasser son maître en rejetant l'hypnose et en s'ouvrant à une clinique entièrement centrée autour des associations libres. Il pense alors que l'hystérie s'origine dans un *traumatisme réel* provoqué par un essai de séduction sur la fillette par un proche (père, médecin, etc).

En 1897-98, Freud va se passer de la nécessité d'un traumatisme réel en mettant à jour l'autonomie des pulsions : le phénomène hystérique peut tout aussi bien se mettre en place par *le désir de la fillette d'être séduite par son père ou un autre comparable*, alors même que rien, dans le réel, ne confirme ce désir. Dès lors tout est en place pour réduire la maladie à l'autonomie de *l'appareil psychique individuel*. L'hystérie peut être comprise et traitée sans aucunes références externes telles des agressions advenues au sujet. (Cela n'exclut pas des faits réels, mais seul comptent les jeux d'investissements et de refoulements intrapsychiques).

2. Vers la fin du XIX<sup>e</sup> et le début du XX<sup>e</sup>, l'attention de Freud est attirée par un autre type de névrose, *l'obsessionnalité*. Il va s'y attaquer avec les méthodes expérimentées sur l'hystérie.<sup>92</sup> Pourtant quelque chose va résister : si la méthode analytique naissante permet de remonter assez loin dans l'histoire du sujet et le discernement des processus culpabilisants, *un reste échappe à l'analyse*, reste qui semble antérieur au destin individuel, qui paraît être toujours déjà-là quand commence l'histoire d'un être. C'est à partir de ces observations que Freud va construire son mythe des origines.

## II. « PRIMITIFS » ET MYTHE DES ORIGINES

Le texte de Freud, *Totem et tabou* est d'une lecture indispensable pour tout étudiant en théologie.<sup>93</sup>

1. Freud est intrigué par le comportement des « primitifs » décrits par les ethnologues, comportements qui lui semblent très proches de ceux des obsessionnels qu'il observe : pose d'interdits gratuits en apparence, moyens de purification tout aussi arbitraires, adoration de l'animal-totem posé comme Père Imaginaire du clan, fête où l'on tue et mange cet animal-totem à la fois adoré et craint, etc.

Freud baignait alors dans un contexte scientifique positiviste qui pensait capturer le réel en remontant au « commencement » et en établissant la loi permettant de passer d'une étape historique à une autre, (cf. Rousseau, Engels, Darwin, etc). Il croit alors tenir en ces primitifs un maillon ancien lui permettant de rendre compte de l'actualité de la névrose et de la culpabilité.

2. C'est alors qu'il pose l'hypothèse de la *horde primitive* : un père archaïque privait ses fils de toutes les femmes qu'il se réservait. Les fils finirent par le tuer puis, voyant qu'ils allaient s'entre-déchirer pour ces femmes, ils posèrent la règle de l'exogamie : tabou, premier pacte moral.

Toutefois le père mort finissait par peser sur la conscience de manière plus lourde que de son vivant ! Pour se réconcilier avec lui, il en firent un dieu : totem comme première forme religieuse.

Néanmoins, lors de certains repas extraordinaires, on mangeait ce totem : le symptôme est un compromis qui unifie la transgression (manducation du Père) mais aussi la réconciliation (adoration du père).

Ne passons pas trop de temps sur les « faits » que Freud tenait à maintenir comme réels. Son combat désespéré contre l'évolution de l'ethnologie traduisait son désir de poser la psychanalyse naissante dans les règles « scientifiques » de l'époque. Par ailleurs ce débat trahissait peut-être quelque chose du conflit de Freud avec ses propres instances parentales. Ce qui importe c'est qu'un mythe peut être davantage porteur de vérité qu'un récit historique; *celui de Freud traduit l'exigence de la clinique et éclaire la structure*, même si nous ne pouvons plus le prendre comme un savoir sur les « commencements » chronologiques.

<sup>92</sup> De cette époque on peut lire : « Les psychonévroses de défense » in *névrose, psychose et perversion* ; « Obsession et phobie » in *ibid.* Mais le cas d'obsession le plus célèbre est celui de « L'homme au rats » in *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1954, p 199-261. C'est ce texte de 1909 qu'il faut lire en priorité si l'on veut serrer de plus près l'obsessionnalité dans ses conséquences culpabilisantes.

<sup>93</sup> Paris, Petite bibliothèque Payot n° 77, 1970.

3. S'il en est ainsi, toute vie commune repose sur des soubassements fautifs qu'il s'agit de contrôler et de médiatiser. L'éthique et la civilisation médiatisent car supposent une culpabilité collective devenue inconsciente.

Comme toute formation symptomatique, l'éthique inclut des comportements réparateurs (le culte du père divinisé) et doit tolérer des défoulements occasionnels (carnavals, fêtes transgressives, etc).

4. L'éthique n'y suffit d'ailleurs pas; il y faut la religion. Le père mort est déifié : ainsi la culpabilité se compense, la dette se paye, le père est proclamé grand et les fils l'adorent. Mais, précaire équilibre, la religion comme formation symptomatique apaisante doit aussi comporter sa part de jouissance; aussi les cérémonies répètent-elles le meurtre sous forme de manducation et donc d'incorporation de la toute-puissance paternelle.

5. Dès lors la culpabilité n'est pas enfermée dans des névroses obsessionnelles individuelles; elle est générale; elle est signe que la rencontre de la loi et du désir ne peut se faire sans conflits. La névrose obsessionnelle est un accident individuel quand la culpabilité générale ne peut être assumée ou que des avatars de l'histoire personnelle alourdissent le processus. Mais en soi, chaque homme naît coupable et porteur d'une dette.

Voyez le cas de l'*Homme aux rats*<sup>94</sup> : dans une première partie, Freud se situe au niveau d'un savoir psychanalytique; il interprète, comprend, explique, fort de sa certitude qu'il peut mettre à nu le conflit. Dans une deuxième partie, il devient plus prudent et comprend que la psychanalyse est le témoin d'une partielle relecture des éléments en conflit, d'un déplacement de la structure; mais qu'elle ne peut reconduire à un état d'innocence qui n'a jamais existé chez son client.

### III. FREUD, LA CULPABILITÉ ET LA RELIGION

1. Freud n'a jamais accusé la religion de créer *ab ovo* la culpabilité pour en vivre et faire prospérer ses fonctionnaires; il se sépare donc d'une polémique classique en son temps. Il voit bien que la culpabilité précède la religion et que celle-ci se contente de la gérer avec plus ou moins de bonheur.

Autrement dit, et pour lui, la religion reproduit le double mouvement du totémisme :

— Elle contribue à payer la dette due au père pour calmer celui-ci. Ce père, qu'il soit préhistorique ou post-œdipien, est projeté dans le ciel et adoré.

— Elle permet que se réalise quand même le désir primitif de meurtre du père : capture de la force du père dans le repas totémique (allusion à l'eucharistie catholique qu'il comprend plus ou moins bien), Dieu comme bouche-trou du savoir, etc.

En ce sens elle est comparable à la névrose obsessionnelle individuelle : réparation mais aussi, discrètement, réalisation du désir.

2. Il faut rester un moment sur cette définition de la religion que donne Freud et qui a été l'objet de trop de malentendus : *névrose obsessionnelle universelle*. Cela ne peut apparaître injurieux que pour qui lit la nosographie psychanalytique comme une nosographie médicale; or c'est très différent :

— un psychiatre-médecin connaît des états normaux et des états pathologiques; s'il ne sait pas bien les frontières, du moins les pose-t-il théoriquement.

— Pour un psychanalyste, le « normal » n'a pas de sens : tout homme gère des conflits entre la loi et le désir; il ne peut opérer cette gestion que dans une structure, quelle soit hystérique, obsessionnelle ou phobique (dans le cas habituel des névroses); mais il faut qu'il les gère d'une certaine manière ou d'une autre. S'inscrire dans une structure n'est donc pas en soi signe de pathologie. Ce qui l'est davantage, c'est quand, dans cette inscription, on souffre beaucoup ou on fait beaucoup souffrir les autres.

Dès lors, lorsque Freud pose la religion comme *névrose obsessionnelle universelle*, il ne l'inscrit pas dans la pathologie mais repère la manière qu'elle a de gérer le conflit loi-désir, en l'espèce de manière comparable à celle des obsessionnels.<sup>95</sup> Il va même plus loin lorsqu'il affirme que cette névrose universelle permet souvent d'éviter des névroses individuelles lourdes.

<sup>94</sup> Cf. note 10.

<sup>95</sup> On peut par contre contester techniquement cette lecture uniquement centrée sur l'obsession. Lacan repèrera d'autres structures possibles du religieux, y compris perverses.

3. Dans le fond, Freud reproche à la religion de mal gérer le conflit de la culpabilité, de l'alourdir au lieu de la calmer.

Dans *Moïse et le monothéisme*, écrit à la fin de sa vie, il reprend la genèse de la religion comme dans *Totem et tabou* mais en appliquant la procédure au monothéisme : Moïse, disciple égyptien du pharaon monothéiste Ikhnaton, fuit la persécution avec quelques disciples. Mais sa morale est si lourde que ses disciples le tuent. Ceux-ci font alors alliance avec les Madianites, refoulent le Dieu d'Ikhnaton et adoptent le dieu terrible et jaloux, Yahvé, qu'adoraient leurs nouveaux alliés. Mais ce meurtre connaît à son tour le retour du refoulé et les prophètes attribuent de nouveau à ce Yahvé les qualités du Dieu de Moïse.

Freud met en avant les progrès considérables que ce processus a dégagé dans l'histoire des civilisations, de l'individualisation, de l'éthique, etc. Ce qu'il va reprocher au christianisme, ce n'est pas alors de gérer le conflit, mais d'opérer un retour en arrière : nouveau meurtre du père en la personne de son représentant Jésus; mais aussi revanche des fils qui prennent la place du père en la personne de leur représentant qui est aussi Jésus. Il y a donc pour lui un retour en arrière par rapport au compromis obsessionnel établi par Israël.

Que Freud n'ait rien compris au christianisme et à Paul, c'est certain ! Mais il est intéressant de noter, ici encore, qu'il ne reproche pas à la religion de créer la culpabilité mais de la mal gérer. A-t-il toujours tort ?

#### IV. CONCLUSION

1. Je crois que Freud a manqué le cœur du problème religieux et qu'il n'a vu que ses possibles pathologies. Mais à qui la faute ? Ce qu'il voyait dans la Vienne sulpicienne de 1900 pouvait-il se prêter à une autre lecture ? Il appartient à la réflexion théologique, à la prédication, etc, d'être attentif à cette question : la vie religieuse sert-elle de déguisement à des types de conflits créant de la culpabilité imaginaire ? Dans la pratique, elles doivent se demander si telle ou telle forme religieuse ne sert pas de facteur alourdissant ou au contraire refoulant (mais le refoulement appelle un retour encore plus difficile). Dans ce contexte, le « pasteur », comme aussi le théologien, ne peut que surveiller le langage dans lequel il théorise la foi : le Dieu posé est-il susceptible d'alourdir la culpabilité ? Comment dire Dieu sans qu'il ne soit capturé dans les plis du théisme universel classique et commun à tous les hommes, théisme fabriqué justement comme compensation, pièce maîtresse créée *ex nihilo* par le désir en conflit avec la loi ?<sup>96</sup>

---

<sup>96</sup> Je vous renvoie à trois conférences que j'ai faites à Montpellier et qui furent éditées, sous forme de brochure : *Sans coupables que reste-t-il de Dieu ? Théologie chrétienne et culpabilité imaginaire*, Montpellier, éditions du SCJI, 1988.

## APPROCHE DE QUELQUES PISTES BIBLIQUES ET THÉOLOGIQUES

Il ne s'agit évidemment pas de faire un parcours exhaustif mais de se livrer à un sondage, poursuivi plus tard jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, sans que pour autant les théologiens postérieurs aux écrivains bibliques ne soient placés dans un même statut que ces derniers.

Le projet de ce parcours : mettre en évidence que la culpabilité devant Dieu liée au *péché* n'est pas assimilable à la culpabilité devant les hommes liée à la *faute*. Il ne s'agit pas d'un « plus ou moins grave » mais d'un rapport différent à la loi.

### I. TYPOLOGIE VÉTÉRO-TESTAMENTAIRE

Je vous invite à vous reporter à la littérature spécialisée en matière de théologie biblique. Je me contenterai de poser trois articulations constituant trois moments typologiques :

1. Deutéronome 5/9-10 est à prendre comme un moment-base, la culpabilité passant d'une génération à l'autre. On a essayé d'émousser la pointe de ce texte en précisant que trois ou quatre générations maudites c'est peu en regard des plus nombreuses générations bénites; le texte voudrait alors dire que « la volonté de bénédiction est chez Yahvé sans commune mesure avec sa capacité de malédiction ».

Sans vouloir gommer cette lecture, il importe de se souvenir du « cas Jérémie » étudié dans l'introduction : c'est une vérité cliniquement éprouvée que beaucoup de « fils » viennent assumer la culpabilité de leurs « pères ». Il y a une vérité profonde de ce texte qu'il convient d'entendre. Ce qu'il y a par contre de théologiquement difficile dans ces versets, c'est qu'une loi de culture et de langage soit posée comme volonté divine.

2. Ezéchiel 18/5-20, surtout ce dernier verset, constitue une réaction rationalisante. Il va de soi que dans un règlement de comptes au niveau de la justice publique, le texte d'Ezéchiel marque un progrès, nul n'ayant à payer pour la dette d'un autre, y compris de son proche. Toutefois, sur le plan de la culpabilité, en tant qu'elle travaille l'homme dans ses profondeurs, cette rationalisation est alors intenable en première lecture.

Ce texte prophétique atteste donc d'une réflexion théologique qui fait évoluer positivement la conception que l'on se fait de Dieu mais qui devient du même coup difficilement intégrable pour qui prend aussi en compte la clinique analytique.

3. Le livre de Job se donne comme le lieu où se débranche enfin tout lien, au niveau du langage théologique, entre la faute et le malheur. Ce dernier n'est pas punition immédiate d'une faute; il peut y avoir malheur sans une faute précise.

Il est important, pour la pastorale, de noter que sont rejetées les lectures des amis de Job :

— *Discours d'Eliphaz* qui pose une rétribution automatique : parce que Dieu est saint et l'homme impur, la souffrance est naturelle. Le repentir de Job attirera le don du bonheur par Dieu.

*Réponse de Job* : je ne suis pas plus (mais pas moins) pécheur qu'un autre; d'où vient ce surcroît de malheur ?

— *Discours de Bildad* : ne regarde pas que ton péché; c'est peut-être celui de tes enfants qui est puni sur toi. La rétribution est cohérente.

*Réponse de Job* : non, car dans ce cas Dieu serait arbitraire. Il faut s'opposer un tel Dieu qui n'aurait aucun arbitre au-dessus de lui.

— *Discours de Sophar* : on est devant une sagesse insondable; on ne peut pas comprendre; il vaut mieux se repentir pour être restauré.

*Réponse de Job* : si Dieu est ainsi que tu le dis, alors il faut plaider contre Dieu.

Le livre de Job rejette donc les apologétiques classiques en face du malheur : tu as péché et tu es puni; c'est la faute de tes proches qui tombe sur toi; c'est un mystère insondable, Dieu sait ce qu'il fait, etc.

Il n'y a pas de réponse théorique au pourquoi de la souffrance; mais, à partir du chapitre 13/20 ss, Job obtient ce qu'il veut : que Dieu ne reste pas silencieux mais dialogue avec lui.

## II. LE RENVERSEMENT PAULINIEN DE LA CULPABILITÉ

Ricœur nous a appris à distinguer le langage de la faute comme *souillure* puis comme *rupture dupacte d'alliance*. Il dégage une troisième étape que je vous invite à lire et qui serait franchie par Paul lequel établirait la faute comme *bonne conscience*.<sup>97</sup>

Nous allons faire une lecture de Paul un peu différente mais qui ne contredit en rien celle de Ricœur et étudier l'apôtre comme celui qui a débranché *péché* d'une part, *faute morale* de l'autre, et qui a posé le premier comme *idolâtrie* et comme *bonne conscience devant la loi*.<sup>98</sup>

Nous allons le suivre dans l'Épître aux Romains :

*Sommaire* :

Point de départ et résumé : le concept de « justice de Dieu » doit être compris comme « justification du pécheur » et non comme sentence d'une cour de justice; cette justification se donne par la foi et non par la loi. (1/16-17).

*Tous ont péché* :

— Les païens : culte des idoles (ἰδωλεῖα) d'où les fruits que constituent les ἄδικαια. (1/18 et 24 ss). Ils ont péché sans la loi; mais ce n'est qu'une apparence : les structures sociales intériorisées leur servaient de loi. Ils sont dans la même situation que les juifs. (2/12, 15).

— Les juifs : ils ont la loi mais l'ont violée (2/17); bien plus, ils se sont servis d'elle pour se sauver par leurs œuvres; or la loi fait abonder le péché (5/20 mais aussi 10/2). Ils ont donc péché par un mauvais usage de la loi.

— Donc tous pécheurs (3/19); mais tous peuvent être sauvés par la foi (2/21).

*Annulons-nous la loi ?*

— Elle n'a jamais sauvé personne (4/1 ss).

— Elle garde une fonction herméneutique indépassable (déjà 3/20) :

- Le péché était là depuis toujours; mais il régnait sur un « moi » endormi qui ne pouvait en prendre acte. (7/9).

- Quand vient la loi, le péché est désigné par son nom; il passe d'un état de latence à un état vif (7/8). Dès lors, je me perçois comme mort mais aussi comme *un* mort. Ce *un* indique que la loi me fait passer du statut d'un *on* accablé à un *moi* coupable.

- Passant d'un état de latence à un état éveillé, grâce à la loi, je me trouve plongé dans le drame obsessionnel de la culpabilité (7/14 ss).

*Le basculement de la structure obsessionnelle*

— Ne plus être mesuré par la loi mais par la foi (fin de 7 et début de 8 qui est un retour au sommaire 1/16-17).

— Cela devrait impliquer que l'Autre soit posé dans sa finitude. Le *ἐν χριστῷ* de Dieu est certes présent dans les Romains; mais Paul l'avait surtout développé en I Corinthiens 1/18-2/5.

— ce basculement ouvre sur un vie « en Esprit » qui me permet de trouver Dieu comme Père en-dehors de tout règlement de comptes.

<sup>97</sup> Cf. son ouvrage déjà cité à la note 4 ci-dessus.

<sup>98</sup> Ces termes de *péché* et de *faute* ne sont pas de Paul. J'introduis un vocabulaire étranger à l'apôtre pour mieux cerner son vouloir dire.

— Description d'une filialité adulte déjà vue en Galates 4. (8/12 ss).

### III. REMARQUES SUR LE TOURNANT PAULINIEN

On l'a vu, quelque chose a basculé chez l'apôtre, (mais déjà Philippiens 3/4-9); même s'il n'a pas toujours mesuré son tournant et s'il n'a pas été sans se contredire quelques fois, Paul n'ayant pas toujours pu théoriser jusqu'au bout cette aventure du discours théologique :

1. Le rapport à Dieu et à l'éthique tendent à se dissocier et à se constituer en champs sémantiques différents, le premier appelant négativement une *ἀσβεια* (non-piété, non-foi), le second une *ἀδικια* (inconduite morale).

Certes ces deux structures ne sont pas sans rapports : le champ éthique sert de symptôme au champ de la foi : c'est parce que Dieu n'est plus nommé ou pas nommé en Christ que les structures humaines se dérèglent et que l'éthique bascule dans la faute. Le passage de l'analyse de l'*ἀσβεια* à celle de l'*ἀδικια* en Romains 1/24 est décrit par un *διω*, un « c'est pourquoi » : l'*ἀσβεια* est donc de l'ordre de la cause et les *ἀδικια* de l'ordre de la conséquence; on pourrait dire aussi que les secondes sont symptômes de la première.

Il faut être plus précis : quand la relation à Dieu est vécue pathologiquement (idole des païens, salut par la loi des juifs), alors la relation religieuse et la relation éthique se mélangent : l'inéluctable échec éthique qui suit est vécu comme offense à un Dieu tout-puissant qui mettrait en question la vie même et l'identité filiale de l'homme. (Cf. le drame de Romains 7/13 ss). Inversement, quand le champ religieux se met en juste place, — salut par la foi donné par un Dieu inscrit dans la croix du Christ —, la faute éthique devient regrettable mais elle ne met pas en question le statut et l'identité de l'homme. On peut alors l'aborder, sans angoisse, avec une culpabilité réelle et non imaginaire.

2. Toujours chez Paul, on assiste à un glissement encore incomplet : *ἁμαρτια*, le péché, s'arrache progressivement du champ éthique pour ne plus désigner qu'une attitude fautive vis-à-vis de Dieu (*ἁμαρτανω* = manquer la cible en tirant à l'arc).

*ἁμαρτια* tend donc à signifier, *non la faute morale* mais *l'incrédulité païenne* ou *la volonté de se faire un nom par la loi* (mais c'est aussi une idolâtrie car celle-ci implique de poser un « Dieu tout-puissant qui règle les comptes » et qui n'est en rien le Dieu manifesté en Christ.

Luther et Bultmann ont donc eu raison de définir le péché comme *unglaube* (incrédulité); mais Käsemann pointe aussi quelque chose de juste en l'appelant *aberglaube*, (anti-foi).

*Le péché est donc l'attitude qui me sépare de Dieu; la faute, l'attitude qui me sépare des hommes.*

3. Paul bouleverse la fonction de la loi : celle-ci n'a pas principalement pour tâche de dire le bien ou le mal à faire ou à éviter dans l'éthique; elle montre à l'homme qu'il est en état de péché et doit donc chercher son salut par la foi. C'est maintenant une fonction herméneutique. Ainsi comprise, la loi appelle non à l'obéissance de son contenu mais à une *μετανοια* (un demi-tour imposé à sa visée intentionnelle par rapport à la fautive visée qu'était l'*ἁμαρτια*). La théologie parlera plus tard d'un 2° usage de la loi (la loi comme instance où je lis ma situation pécheresse).

Toutefois il faut remarquer que ce que Paul appelle « Évangile » (salut par la foi) se donne d'abord (cf. la place de Romains 1/16-17). Si bien que l'ensemble loi-péché-mort demeure certes *logiquement* premier; mais il n'est pas automatiquement *chronologiquement* premier. Ce n'est qu'après « le chemin de Damas » que Paul a pu reconstituer le trajet loi-péché/foi. Le péché fonctionne donc souvent dans sa pensée comme *mémorial* de ce dont il a été libéré; mais cet acte de mémoire est indispensable pour que, sans cesse, l'homme s'inscrive à nouveau en Christ. Le couple loi-péché fonctionne donc, non comme instance culpabilisante, mais comme moyen herméneutique pour déchiffrer la réelle situation de l'homme devant Dieu.

Parallèlement, Paul va fonder le comportement interne du chrétien, non sur la loi mais sur le baptême (« vous êtes morts maintenant il vous faut mourir »), l'eucharistie (« on ne peut communier au Christ et au diable en même temps »), la christologie (« vivez comme si Christ vivez en vous »), la pneumatologie (« n'attristez pas l'Esprit qui habite en vous », l'eschatologie (« les temps sont courts, agissez », etc).

Néanmoins, alors que le comportement interne du chrétien n'a plus la loi pour modèle, son comportement externe et public reste lié à la loi en tant qu'elle régit aussi la Cité (Romains 13). La théologie parlera plus tard d'une absence de 3<sup>e</sup> usage de la loi (la loi régulant le comportement dans l'alliance en Christ) mais d'une présence du 1<sup>er</sup> usage de la loi (la loi en tant que régissant la vie des hommes dans la Cité).

4. Il faut bien voir que si un tel cheminement s'est fait en Paul, c'est parce que déjà quelque chose s'était renversé : sa compréhension de Dieu. Inscrit dans ce qu'on appellera une « théologie de la croix », ce Dieu avait cessé d'être une instance infinie, toute-puissante, jugeante et culpabilisante (c'est-à-dire dévouée au service du narcissisme de ses adorateurs), pour devenir *une instance nommante à même la finitude de son Fils*. Le renversement paulinien du processus de la culpabilité n'a été possible que par un renversement de la visée théologique de base.

#### IV. PAUL ET LE PÉCHÉ TOUJOURS DÉJÀ-LÀ

Freud, devant la clinique de la culpabilité, avait été contraint de poser une faute toujours antérieure à chaque transgression humaine. Des observations comparables avaient déjà conduit la théologie à poser un *péché originel*. Il n'est pas inutile de s'y arrêter pour le repérer ensuite chez Paul. Il va de soi que ce détour n'est pas théorique mais a pour projet de préciser davantage le cheminement de la culpabilité et son dépassement.

Avant d'entrer dans une étude de fond, il importe d'apporter une introduction sémantique et historique sur la notion de *péché originel*.

1. La perte de l'usage du latin nous a fait oublier une nuance, la distinction scolastique entre *peccatum originans* et *peccatum originatum*. Le *peccatum originans* est le péché particulier et personnel d'Adam qu'il était censé avoir commis à un moment précis de l'histoire. Le *peccatum originatum* est le fait que j'advienne au monde dans la rupture avec Dieu et hors du lien avec lui. Ce *peccatum originatum*, à l'inverse du précédent, ne se rapporte pas à l'origine de l'histoire mais à l'origine de ma vie. Certes la théologie classique établissait un lien entre les deux, lien qui variait suivant les temps et les écoles; mais la distinction traditionnelle mérite d'être retenue : seul le *peccatum originatum* nous intéresse ici.

2. Je rappelle d'entrée la lecture de Ricœur car elle a l'avantage de joindre le point de départ, c'est-à-dire la formulation de la doctrine chez Augustin (IV<sup>e</sup> siècle) et un point contemporain de la réflexion.<sup>99</sup>

— Ricœur part de la *Confession de foi de La Rochelle* : « Nous croyons que toute la lignée d'Adam est infestée de cette contagion qui est le péché originel et un vice héréditaire... ». (Article 10). Et « Nous croyons que ce vice est vraiment péché et qu'il suffit pour condamner tout genre humain, jusqu'aux petits enfants au ventre de leur mère... ». (Article 11). Disons ici, entre parenthèse, que ce texte fait écho au dire augustinien selon lequel les enfants participent de la *massa damnationis*. La théologie catholique fonctionnait dans le même registre et l'Encyclique *Humani generis* insistera sur le fait que ce péché se transmet par l'acte sexuel : « Le péché originel provient d'un péché réellement commis par un unique Adam et transmis à tous par génération (*Generationem in omnes transfusum*) ».

— Revenons à Ricœur dont le projet est clair : se défaire de la rationalisation mais garder le sens qui, à son avis, est indépassable. Il remarque que cette notion se forme chez Augustin en deux moments de la lutte théologique, un coup sur sa droite un coup sur sa gauche :

- La notion commence à se préciser dans la lutte anti-agnostique : contre les manichéens, Augustin devait garder le sens éthique du péché. En effet, pour un agnostique, le mal est pure extériorité dans lequel l'homme est plongé; il vient du dehors, de la matière, du corps, du cosmos, autant de réalités qui, pour des gnostiques extrêmes, ont été créées par un antidieu méchant. Dès lors, pour eux, confesser sa faute c'est en quelque sorte fuir le monde, le corps, l'histoire.

Contre la gnose, Augustin devait donc maintenir très fort que l'homme entier est le lieu d'émergence du péché; que ce dernier était surtout de l'ordre d'un mal faire et non d'un mal être, qu'il est de l'ordre accidentel de la chute et non de l'ordre ontologique de la création. Le mythe adamique

<sup>99</sup> Texte dont je conseille vivement la lecture, « Le péché originel, étude et signification », in P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969.

est mobilisé à cet effet. Cette première défense contre la gnose insiste donc pour originer le péché dans un acte de la volonté de l'homme, dans un *defectus*, dans un mouvement existentiel, dans une *aversio a Deo* qui est l'envers de la *conversio*.

- Le même Augustin va rencontrer plus tard Pélagie, un penseur très rationaliste, pour qui l'homme est transparent à sa raison : le péché est un acte libre car chacun peut librement choisir.

Dès lors Augustin devra insister dans l'autre sens et mettre en évidence l'épaisseur d'obscurité de l'acte transgressif, la précédence de la rébellion adamique. Il lui faut sauver tout à la fois le fait que Dieu condamne avec justice tout homme qui n'est pas en Christ et le fait qu'aucun homme n'est une sorte de dieu créant le péché *ex nihilo*. Pour cela, Augustin va procéder à une lecture distordante de Romains 5 et rattacher le péché personnel au péché adamique par un lien historique et causal. Or le seul lien qu'il connaisse alors entre les générations est l'acte sexuel d'engendrement. Du coup ce dernier va être posé comme le véhicule qui fait hériter, en même temps que de la vie, d'une culpabilité et d'un péché digne de mort.

C'est ici qu'Augustin rationalise et construit une sorte d'antignose qui est à son tour une gnose, une rationalisation contre le rationalisme de Pelage.

— Toutefois Ricœur insiste pour que l'on ne jette pas le bébé avec l'eau du bain et pour que ne triomphe pas un rationalisme de type pélagien : *le péché n'est pas réductible à mon acte transgressif car j'y fais aussi l'expérience d'une puissance qui me précède et qui me tient captif*. Autrement dit, il y a un toujours déjà-là du péché et ma transgression n'est pas inaugurale. En fait, « c'est dans la volonté même qu'il y a de la quasi-nature : le mal est une sorte d'involontaire au sein même de la volonté ... c'est pourquoi Augustin a combiné monstrueusement le concept juridique d'imputation pour que ce soit volontaire et un concept biologique d'héritage pour que ce soit involontaire ... ». On ne peut donc conserver le discours mais on doit garder le sens car c'est indépassable.

— Face à Ricœur je ferai trois remarques :

1°. Je crois aussi que, d'une certaine manière, le concept de péché originel est indépassable; on le retrouve d'ailleurs sous diverses formes, rationalisées ou mythiques, dans beaucoup de cultures, ce qui atteste d'une solide expérience humaine.<sup>100</sup> Se poser comme origine du péché c'est se diviniser dans l'ordre du démoniaque.

2°. Mais Ricœur me semble placer à tort l'acte transgressif dans une lourdeur de la volonté. Augustin n'avait pas tort, pour prendre au sérieux la précédence, de chercher un lien entre les générations; même si la biologie ne peut être ce lieu. La structure du langage et le concept lacanien de « discours de l'Autre » permettent aujourd'hui de théoriser avec moins de lourdeur.

3°. Enfin on aura noté le constant glissement de Ricœur entre le concept de péché et celui de faute éthique. Il y a confusion entre l'ordre du devant-Dieu (péché) et du vivre-ensemble (faute).

Il va de soi que ces réserves n'annulent en rien le retournement positif qu'opère Paul Ricœur.

### 3. Revenons à Paul et recentrons-nous sur la question.

— Comment l'apôtre est-il amené à réfléchir sur ce toujours déjà-là de la rupture avec Dieu ?

- d'une part il pose l'universalité de la condition pécheresse : « Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu »; ce point est établi en vue de la suite du raisonnement : « Tous sont gratuitement justifiés par sa grâce par le moyen de la rédemption qui est en Christ ».<sup>101</sup>

- d'autre part Paul, (seul dans le NT ?) pose la question du lien entre l'universalité du péché et la transgression adamique. C'est ce deuxième aspect de la question qui fait problème et qui doit nous conduire à mieux lire les textes :

*1 Corinthiens 15/20-23* : « Comme tous meurent en Adam tous recevront la vie en Christ ». Ce texte ne me semble pas tirer un lien de cause à effet mais poser une typologie descriptive : Christ est le prototype d'une lignée au même titre qu'Adam fut le prototype d'une autre lignée (Cf. dans les Galates les « fils de l'esclave » et les « fils de la femme libre », (Galates 4/ 21 ss)).

*Romains 5/12-21* : la logique du texte est ici comparable à la précédente, quoique plus difficile en raison de nombreuses incidences. Paul raisonne sur fond de spéculations rabbiniques qui étaient censées être connues de tous et qui faisaient d'Adam le représentant générique de l'humanité : celui-ci a inauguré une histoire dans laquelle chaque humain participe au péché qui y règne (constatation de fait); il y participe en y acquiesçant activement. L'homme n'est pas condamné ou culpabilisé par

<sup>100</sup> Même dans l'Hindouisme. Cf. R. PANIKKAR, « La faute originante... » in COLLECTIF, Sous la direction de CASTELLI, *Il mito della pena, Roma*, Instituto di studi filosofici, 1967, p 64 sq. (L'article est en français).

<sup>101</sup> Romains 5/23.

la faute d'Adam (rien de cela dans le texte); par contre il arrive au monde précédé par la puissance régnante d'ἀναρχία et de θανάτος .

Il importe de noter que Paul ne se propose pas de décrire cette situation qu'il reçoit mais de mettre en évidence la situation nouvelle qui est créée par la venue du Christ : *dans le crucifié, s'inaugure en positif ce qui s'était inauguré en négatif chez Adam* .

— Cela conduit à au moins 3 réflexions :

1°. Il ne me paraît pas sérieux de poser un transfert de culpabilité ni un transfert de sentence. (On retomberait dans le registre de la souillure qui est une manière très pathologique de vivre la culpabilité).

2°. Par contre ces textes ne nous permettent pas d'adhérer à une lecture humaniste et rationaliste de l'homme comme être transparent, maître de soi, autonome dans sa raison et sa volonté. (Cf. le débat entre Luther et Erasme).

3°. Il faut remarquer que Paul décrit le « en Adam » ou le « en Christ » sur le seul plan de la relation à Dieu et non sur le plan de l'éthique. Nous sommes renvoyés à l'anthropologie du *coram* (devant) : l'homme ne se définit pas en soi mais en fonction de Celui devant qui il se tient : *coram se* ou *coram Deo* ; ἐκ διαβολου ou ἐκ θεου (Jean 8). Le basculement d'une situation de péché originel en une structure de foi ne relève pas tellement de celle d'un choix transparent que de celle d'un acte de libération.

Autrement dit, le péché originel n'est pas tant une transgression dont j'aurai à me repentir qu'une capture qui me rend esclave, que Dieu prend en pitié en posant les actes libérateurs et qui appelle un μετανοία , une *conversion* .

\*

Arrivés à ce stade, constatons synthétiquement que le champ sémantique et existentiel de la transgression se scinde en deux :

— Le *péché* désigne la rupture d'avec Dieu, l'*incrédulité* (salut par les idoles et salut par les œuvres de la loi). Il traduit une situation de capture et appelle une *conversion* .

— La *faute* désigne la rupture avec les autres hommes. Elle n'est pas sans rapport avec le péché puisqu'elle en est le symptôme. Elle appelle le *repentir* .<sup>102</sup>

## V. LA RELECTURE DE PAUL PAR LUTHER

Il faut bien le dire, la théologie paulinienne s'est très tôt enlisée dans l'oubli : les écrits des premiers Pères manifestent un réinscription de la foi dans le champ de la morale et de la loi.

A quelques théologiens près, dont Augustin, Luther est sans doute le premier à avoir retrouvé la veine paulinienne, sur ce point en tout cas. Je ne dirai pas que Luther a simplement répété Paul; mais qu'il l'a radicalisé et en a tiré toutes les conséquences pour le donné culturel de son temps.

1. Par sa *Théologie de la croix* , il arrache Dieu du champ de la toute-puissance pour l'inscrire dans celui de la Parole nommante. La paternité divine se retrouve à nouveau placée dans le *champ symbolique de la parenté* (parole qui nomme et donne une identité) et non plus dans celui du pouvoir.

Toutefois, parce que l'homme vit dans l'économie de la chute, l'œuvre de Dieu lui paraît se réfracter en deux bandes rationnellement inconciliables :<sup>103</sup>

<sup>102</sup> Je rappelle que ces concepts de *péché* et de *faute* ont été introduits par moi pour essayer de clarifier les notions pas toujours explicites mais présentes.

<sup>103</sup> Sur la *théologie de la croix* , lire LUTHER, « Dispute de Heidelberg », in *Œuvres* I, p 125-126 (thèses 18-28) et l'explication de celles-ci p 135-137. Cf. aussi le texte et la bibliographie du Mémoire de Maîtrise de J-D. CAUSSE in Bibliothèque.

— *Opus proprium Dei* (œuvre propre de Dieu) : c'est ce qu'il opère par le Christ. Dans cette rencontre, il ne se donne pas comme la figure absolue du Dieu du théisme mais comme un Dieu faible, mort, réduit à la parole de proclamation de l'Évangile. La théologie est ici compétente puisqu'elle s'appuie sur la Parole même du Dieu qui se communique.

— *Opus alienum Dei* (œuvre étrangère de Dieu) : c'est ce que Dieu fait dans le mystère de son en-soi : garde du monde, providence, etc. La théologie est ici incompétente : il n'y a de révélation qu'en Christ; avec l'*opus alienum*, nous sommes alors hors du Christ et rien ne peut être dit.<sup>104</sup>

J'insiste sur le fait que Luther ne pose pas un *dualisme* en Dieu mais une *dualité* dans le discours sur Dieu, *dualité strictement épistémologique* : en ce monde coupé de Dieu, je ne peux inscrire dans un savoir homogène l'unité de Dieu et de son plan d'amour pour nous.

2. Le point développé ci-dessus nous conduit à distinguer les deux manières par lesquelles Dieu règne :

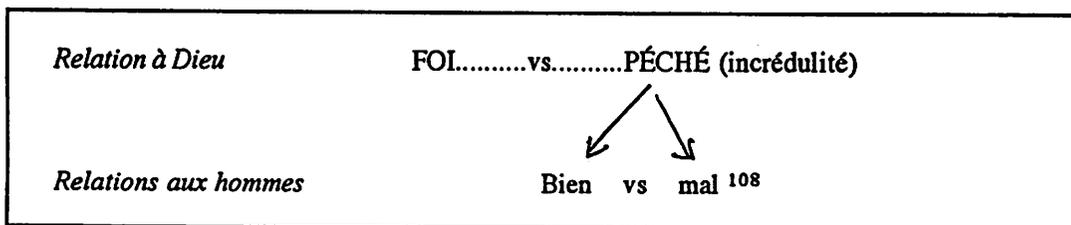
— *Le règne de Dieu par Christ* : la loi est ici sans cesse vécue comme fermant la route du salut par les œuvres (où je construis ma propre identité au lieu de la recevoir de Dieu); son action ne cesse pas car je n'ai jamais fini de me *convertir* au Christ. Elle ne dit pas le bien et le mal éthique à faire mais m'éclaire comme radicalement pécheur devant Dieu et donc m'oblige à rejoindre le Christ par la foi et non par les œuvres.<sup>105</sup>

C'est ici que se discerne le péché comme idolâtrie, *non-foi*, révolte fondamentale (et non comme mal éthique). Luther, pour distinguer le *péché* (au singulier) des *péchés* (que nous avons appelés *fautes éthiques*) parle de *péché-tison*.<sup>106</sup> On comprend alors certaines phrases qui ont choqué : « Le mal (éthique) dans la foi ce n'est pas le péché tandis que le bien (éthique) hors de la foi c'est le péché » : si le péché c'est la non-foi, la non-relation avec Dieu, il n'est pas défini par le bien/mal comme la faute éthique mais par le couple foi/non-foi.

— *Le règne de Dieu dans le monde* : ici l'action de Dieu passe mystérieusement par les structures du monde (État, école, famille, morale, etc); mais on ne peut pas relier directement les valeurs éthiques à Dieu. Celles-ci se donnent comme préservation de la convivialité, d'un *mit-leben* (vivre ensemble). Dès lors la faute éthique est faite contre les hommes mais non offense immédiate à Dieu; la culpabilité réelle issue d'un mauvais comportement éthique n'entraîne pas que je tremble devant une instance toute-puissante imaginaire qui pourrait, en punition, effacer mon identité de fils.

Autrement dit, devant Dieu je suis pécheur et sauvé en Christ; devant les hommes je peux être fautif et je dois mettre en œuvre des comportements de repentir et de réconciliation.

On pourrait résumer par le schéma ci-dessous : <sup>107</sup>



<sup>104</sup> Sur cette distinction et les importantes conclusions épistémologiques qu'elle appelle, lire M. LUTHER, « Serf arbitre », in *Œuvres V*, p 109-111 et « Commentaire à la Genèse », *Œuvres XVII*, p 300-303. On peut vous demander de commenter ces deux textes à l'oral.

<sup>105</sup> On dit que la loi est ici utilisée dans son *deuxième usage* (pédagogique ou théologique) et non dans son *troisième usage* (normatif). Pour préciser ce point, pour approfondir la portée de la loi chez Luther, lire J. ANSALDI, « Le concept de loi dans la théologie de M. Luther et dans la réflexion psychanalytique française contemporaine », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1983/1, p 143-154.

<sup>106</sup> Du latin *fomes*, brindilles qui servent à allumer le feu. Ce péché-racine a été étudié par lui dans son « Commentaire aux Romains », *Œuvres XI* et *XII*. Je vous invite à chercher dans les tables finales du volume *XII* le terme *tison* (p 353), et de vous reporter dans le textes aux références désignées : vous comprendrez mieux ce concept fondamental de la pensée de Luther.

<sup>107</sup> Sur la distinction des champs sémantiques entre *sainteté* et *bonté*, cf. J. ANSALDI, *Éthique et sanctification*, Genève, Labor et Fides, 1983. Sur le fait que le couple bien/mal est enfermé dans le champ du péché et de la chute, cf. D. BONHOEFFER, *Éthique*, Genève, Labor et fides, 1949, p 1-3.

<sup>108</sup> Le sigle « vs » veut dire « contre, opposé à... », du latin *versus*.

3. Luther va tirer les conséquences de cette dualité (et non dualisme) en donnant son enseignement sur les *deux justices*.<sup>109</sup>

Le texte de base se trouve dans le *Commentaire aux Galates* du Réformateur.<sup>110</sup>

— Pour comprendre l'enjeu de ce texte, il importe de rappeler que pour le Réformateur, l'homme est essentiellement défini, fondé en identité, par *celui devant qui il se tient* : il s'agit de l'identité du *coram* (devant). Autrement dit, l'identité est choc en retour de la parole nommante devant celui que je pose comme père. (Cf. finale de Jean 8 : « devant le Père de Jésus-Christ » ou « devant le diable ».

— Du même coup se dessine deux champs sémantiques de la *justice* :

- « Devant Dieu », je suis déclaré juste *par la foi sans les œuvres de la loi*. La justice que j'obtiens est une justice passive; elle vient d'un lieu de parole qui est situé hors de moi. « Mais l'autre est la justice la plus excellente, savoir celle de la foi, que Dieu nous impute par le Christ, sans les œuvres ... une justice purement passive ... Car ici nous ne faisons rien, nous ne rendons rien à Dieu mais nous recevons seulement ... un autre opère en nous : Dieu ».<sup>111</sup>

Devant cette justice qui nous justifie, la loi dans son 2<sup>o</sup> usage dit notre péché, lequel n'appelle pas *repentir* mais *conversion*. La culpabilité ne peut être ici qu'imaginaire car le péché est une situation de capture et non de libre décision; il est comparable à une mélodie déjà écrite depuis longtemps par d'autres, même si nous l'interprétons individuellement.

- « Devant les hommes », je suis déclaré juste par mes œuvres, sans qu'ici justice ou injustice ne puisse porter atteinte à mon statut devant Dieu puisque, devant celui-ci, seule la foi de Christ opère.

Cette situation de justice devant les hommes implique la loi dans son 1<sup>er</sup> usage (*usus politicus*). « Dans le monde, en revanche, il faut insister sur la loi et les œuvres, comme s'il n'y avait ni promesse ni grâce ... Ce que l'on demande ici au chef de famille sage et prudent, c'est de régler l'application de la loi de telle sorte qu'elle soit contenue à l'intérieur de ses propres limites. Car si j'entendais enseigner aux hommes une loi par laquelle ils seraient justifiés devant Dieu, je dépasserais déjà les limites de la loi et je confondrais les deux justices ... La justice chrétienne concerne l'homme nouveau; la justice de la loi concerne vieil homme qui est né de la chair et du sang ... La justice de la loi est terrestre, elle concerne les choses de la terre et c'est par elle que nous faisons de bonnes œuvres ».

Par contre, dans la justice passive obtenue par la foi, « On ne voit plus là de péché et nulle terreur, nul remords de conscience ne se fait plus sentir. Car le péché ne peut pas survenir dans la justice chrétienne. Il n'y a là aucune loi, il n'y a là aucune transgression. Puisque le péché n'y trouve pas de lieu, il n'y a là assurément pas de conscience accablée, pas de peur, pas de tristesse ... Mais si la conscience (accablée) est là, ou la peur, c'est un signe que cette justice est dérobée au regard, que la grâce est perdue de vue et qu'un voile cache Christ à nos yeux ».<sup>112</sup>

— Ainsi un double champ sémantique se dégage qui va nous permettre peut-être de surmonter l'impasse que Freud avait constaté : la faute éthique s'alourdit jusqu'à l'impasse d'une culpabilité malsaine quand elle est vécue comme « offense à une instance parentale imaginaire et toute-puissante », quand elle est arrachée à son sol de réalité pour être inscrite dans celui de la parenté imaginaire qui inclut des rapports de pouvoirs, de séduction, d'agression, etc.

On pourrait ainsi résumer la distinction des deux justices :

JUSTICE PASSIVE DEVANT DIEU	JUSTICE ACTIVE DEVANT LES HOMMES
Par la foi La loi montre l'incrédulité (péché) 2 <sup>ème</sup> usage de la loi L'échec est ici <i>péché</i> Le péché appelle la <i>conversion</i>	Par les œuvres de la loi La loi dit l'œuvre à faire 1 <sup>er</sup> usage de la loi L'échec est ici <i>faute</i> La faute appelle le <i>repentir</i>

<sup>109</sup> On se reportera à la très bonne étude de P. BÜHLER, « La doctrine des deux justices d'après Luther », in P. BÜHLER et COLLECTIF, *Justice en dialogue*, Genève, Labor et Fides, 1982, p 35-58.

<sup>110</sup> M. LUTHER, « Commentaire aux Galates » in *Œuvres XV*, p 21-28.

<sup>111</sup> *Ibid.* p 21.

<sup>112</sup> *Ibid.* p 24-25. C'est moi qui souligne.

Il ne faut toutefois pas transformer ce tableau : il dit une *dualité épistémologique* et non un *dualisme ontologique*. Nous avons vu, en travaillant Romains 1, que *péché* et *faute* ne sont pas sans rapports l'un l'autre : la faute est symptôme de la séparation d'avec Dieu, comme le meurtre de Caïn attestait que la séparation Adam-Dieu était accomplie. On pourra dire alors que la faute est symptôme du péché comme la fièvre peut l'être de la typhoïde).

## VI. TRANSITION

1. Nous avons posé un double lieu d'errance possible :

- Le lieu théologique du « devant Dieu ».
- Le lieu éthique du « devant les hommes et le monde ».

Il va de soi que ces deux lieux doivent être distingués mais non radicalement séparés :

- Le second devient symptôme du premier : quand le lien à Dieu est coupé, l'éthique devient désordonnée.
- Quand le lien à Dieu est coupé, la culpabilité éthique est vécue pathologiquement devant une instance imaginaire toute-puissante.

2. Cette distinction nous permet de délimiter un double traitement de la culpabilité :

— L'angoisse liée au péché vient de ce que la loi (2<sup>ème</sup> usage) qualifie l'errance en rupture de l'alliance. Cette culpabilité appelle une *conversion* au Dieu du Christ qui nous réconcilie par la foi en se désignant comme Père (symbolique), instance de langage et non de pouvoir à agresser ou à séduire. (Nous allons y revenir).

— La culpabilité liée à la faute qui reste devant la loi (1<sup>er</sup> usage). Elle se dédouble :

- de manière saine : la rupture du pacte entre les hommes produit du *repentir* et donc des comportements de recentrement, de réconciliation, etc.

- de manière malsaine en culpabilité imaginaire : la rupture du pacte entre les hommes est vécue comme offense à un Père imaginaire tout-puissant qui menace le coupable au niveau de son identité. Une telle culpabilité produit des *remords* et des comportements inadaptés de type obsessionnel.

Le risque religieux réside dans le fait que ce champ tend à fournir cette figure imaginaire avec un poids de toute-puissance très grand. Étant infini, la dette est colorée d'infini.

L'acquis de la réflexion de Paul et Luther (entre autres) est d'avoir sorti Dieu des cadres du théisme et donc du registre de la toute-puissance : le Dieu qui me rencontre est un Dieu-Parole inscrit dans la finitude et la mort du Christ. Il est aussi dans le fait d'avoir noué, avec ce Père symbolique en Christ, des rapports de gratuité (salut par la foi) et non des règlements de comptes.<sup>113</sup>

Il va de soi qu'une telle théologie relève des sommets : Paul a été très vite oublié ; les luthériens ont très vite rétabli le troisième usage de la loi (Formule de Concorde), Calvin a moralisé à nouveau le péché, etc... La culpabilité imaginaire fait sans cesse retour sous la pression du narcissisme.

Une théologie de la croix, qui peut seule recentrer sainement la culpabilité, est sans cesse à arracher car le désir narcissiquement capturé produit inlassablement de la toute-puissance et la projette dans des figures idolâtres.

<sup>113</sup> S'il n'y a pas de 3<sup>o</sup> usage de la loi (*usus normativus*) chez Luther, alors qu'il y en a un chez Calvin, c'est que celui qui est réconcilié avec Dieu est renvoyé dans le champ du monde (citoyen, enseignant, père de famille, etc) et non à des comportements spécifiques dans le champ de l'Église. Dans celle-ci, la *liberté chrétienne* est de règle.

## PÉCHÉ ET CONVERSION

Nous venons de distinguer les champs respectifs du *péché devant Dieu* et de la *faute devant les hommes*. Comment préciser un peu plus la culpabilité dans l'un et l'autre champ ? Ce chapitre tentera d'y répondre un peu pour ce qui concerne le *péché*, tandis que le chapitre suivant se centrera davantage sur la *faute*.

La « mauvaise conscience » s'est souvent traduite, dans la théologie protestante et pour ce qui concerne le péché, dans le concept d'*angoisse*. Avant donc d'avancer, il nous faut essayer de préciser cette dernière notion.

### I. LE CONCEPT D'ANGOISSE

1. KIERKEGAARD : nous commencerons par l'analyse qu'en fait Kierkegaard.<sup>114</sup>

— Celui-ci distingue trois stades de l'existence :

- *Le stade esthétique* : l'individu, se fuyant lui-même, s'adonne à la jouissance immédiate. Ici la conscience de soi est réduite à presque rien, la subjectivité se perdant dans l'immédiateté. (Ce stade me semble proche de ce que Paul nous dit de l'étape « avant » la loi. Romains 7/8b-9a).

- *Le stade éthique* : l'individu s'assume comme devoir d'accomplir la loi. Le péché est compris comme externe (échec éthique) et l'angoisse vient aussi de l'extérieur. (Comparable à ce que Paul développe dans la deuxième partie de Romains 7).

Kierkegaard me semble connaître un redoublement de ce *stade éthique* avec le *stade du religieux A* : la loi est dictée par un Dieu qui se donne comme auteur et garant de la loi éthique. L'échec et l'angoisse sont simplement amplifiées par le poids d'infini de celui qui exige la loi.

- *Le stade du religieux B* : l'homme renonce à se sauver lui-même et entre dans l'existence du *devant Dieu par la foi*. (Comparable à ce que Paul développe dans la première partie de Romains 8).

On passe d'un stade à l'autre par un saut qui implique la crise.

— Dans *Le concept d'angoisse*, Kierkegaard étudiait l'entrée dans le monde comme acte de la liberté fascinée; il définissait alors l'angoisse comme vertige devant l'infini des possibilités qui s'offre à la liberté (il s'agissait alors d'une « angoisse objective »; dans *La maladie à la mort*, le péché est lu comme état de fait et se manifeste symptomatiquement, quand il est repéré en tant que tel, comme désespoir. Celui-ci est en lien avec l'« angoisse subjective » liée à la synthèse intérieure du Moi.

Ce désespoir est lui-même susceptible d'une double lecture : le Moi se reconnaissant en impasse face à Dieu, peut se raidir dans un désespoir-défi qui cherche à le consolider les œuvres; ou, au contraire, se précipiter dans un désespoir-fuite qui tente de revenir vers une position d'oubli de la conscience, une replongée dans le stade esthétique en quelque sorte.

L'individu ne peut se sortir de ce désespoir qu'en vivant le scandale du *devant Dieu en Christ* en tant que là seulement a lieu la remise du péché.

2. FREUD : il est intéressant de s'arrêter aussi sur le père de la psychanalyse pour repérer sa compréhension de l'angoisse. Son analyse a par ailleurs varié avec sa clinique.

— En 1926, Freud constate le tournant pris par lui dans la théorisation de l'angoisse : « La conception de l'angoisse présentée dans cet essai s'éloigne quelque peu de celle qui me semblait jusqu'ici exacte. Autrefois je considérais l'angoisse comme une réaction générale du moi soumis aux conditions de déplaisir ... j'admettais ... qu'elle était due à ce que la libido (de l'excitation sexuelle), qui était détournée ou n'était pas utilisée par le moi, trouvait une décharge directe sous la forme de l'angoisse ...; tandis que la conception précédente tendait à considérer la libido de la motion sexuelle refoulée comme la source de l'angoisse, dans la nouvelle conception

<sup>114</sup> Nous nous reporterons à *Le concept d'angoisse* (1844) et *Le traité du désespoir* ou *La maladie à la mort* (1849).

c'était, au contraire, le moi qui devait rendre compte de cette angoisse ». <sup>115</sup> Autrement dit, Freud tire les conclusions de sa nouvelle topique : l'angoisse est une formation du Moi et non du Ça pulsionnel.

— Freud théorise maintenant sa nouvelle conception de l'angoisse comme *signal de danger*. Mais danger de quoi ? Dans ses *Addenda*, il précise qu'elle est angoisse face à quelque chose, donc qu'elle l'est devant un objet. Il ajoute : devant un *objet inconnu* ce qui pourrait laisser comprendre comment la tradition existentialiste a toujours posé l'angoisse comme étant sans objet, contrairement à la peur.

— Une dernière étude de Freud consacrée au terme allemand de *Das Unheimlich* va nous aider à préciser : <sup>116</sup>

Ce concept était utilisé en esthétique pour désigner un trouble angoissant que provoque une œuvre d'art. Freud se propose d'approfondir ce thème par une double voie : une étude sémantique d'abord, une lecture clinique de contes et de cas ensuite. La première voie nous intéresse particulièrement car elle peut éclairer latéralement l'angoisse.

Le cœur de ce terme se situe bien sûr dans le *Heim* qu'il faut rapprocher du *home* anglais en tant que ce dernier se distingue du *house*. (*Heim* = à la maison, chez soi).

*Heimlich* semble donner lieu à deux séries de dérivations :

- La première : familier, intime, tranquillité, animal apprivoisé c'est-à-dire pouvant vivre au foyer. Cette série va de soi.

- La deuxième : secret, caché, parties honteuses du corps, surnois, conspirateur. Cette série est déjà plus problématique car tendant à dire le contraire de la première, encore qu'une certaine logique de dérivation peut l'expliquer.

Freud se sent interrogé quand il se met à serrer de plus près ce qui devrait être son contraire, *Unheimlich*. Ce dernier terme est largement attesté comme fournissant le contraire de la première série : étranger, non familier, etc. Mais les dictionnaires semblent résister devant la négation de la deuxième série qui serait alors « non secret, parties montrables du corps, en plein jour, etc ». Mieux que cela, Freud constate que c'est *Heimlich* qui se dérive jusqu'à vouloir dire le contraire de familier, intime, rassurant, attaché au foyer, etc. Ainsi, à partir de « secret », ce terme se dérive en « connaissance mystique, action cachée et menaçante d'un dieu ( ce que nous traduisons par « numineux » ), un visage fermé et donc inquiétant, etc ».

Freud constate alors : « Le sens du caché, du dangereux, qui ressort du numéro précédent, se précise encore plus si bien que *Heimlich* prend le sens qu'a d'habitude *Unheimlich* ». Il prend ici un exemple littéraire tiré du théâtre de Klinger : « Je me sens parfois comme un homme qui marche dans la nuit et qui croit aux revenants; pour lui chaque recoin est étrangement inquiétant (*Heimlich*) et lugubre ». Et Freud de poursuivre : « Ainsi *Heimlich* est un mot dont le sens se développe vers une ambivalence jusqu'à ce qu'enfin il se rencontre avec son contraire *unheimlich*. *Unheimlich* est, d'une manière quelconque, un genre de *Heimlich* ». <sup>117</sup>

Il est alors en état de comprendre une phrase de Schelling qui l'avait intrigué : l' *Unheimlich* est quelque chose qui aurait dû demeurer caché et qui s'est à nouveau manifesté. Autrement dit, le flottement déjà observé entre *Heimlich* et *Unheimlich* s'explique : ce qui est maintenant *Unheimlich* et donc déclencheur d'angoisse était autrefois *Heimlich* ; mais entre les deux il y avait eu refoulement. (« Mais le préfixe <un> placé devant ce mot est la marque du refoulement »). <sup>118</sup>

Ainsi l'angoisse actuelle implique une double manœuvre : le refoulement d'une crainte ancienne, la menace de castration liée à la présence familière du Père tout-puissant imaginaire revenant sous des déguisements divers : déplacement de cette menace sur une figure extérieure actuelle qui réveille la crainte ancienne. Ce déplacement-déguisement fait que le nouvel objet menaçant est à la fois familier (le père) et pourtant étranger puisque la substitution d'objet rend ce Père non repérable. D'où le flottement du concept d'*Heimlich* qui peut signifier « familier » et son contraire « étranger ».

— On ne peut conclure sans aller au-delà de Freud grâce à Lacan :

- D'une part, Freud a bien relevé que sur un plan clinique, les analysants névrosés étaient malades de la toute-puissance du Père et que, pourtant il résistaient au maximum à déconstruire ce Père archaïque. C'est que, constatait-il justement, en renonçant à la toute-puissance du Père, on renonce à la poussée narcissique de soi-même et au désir qu'elle porte : devenir le tout-puissant comme le Père ou à la place du Père. Autrement dit, l'angoisse est le prix à payer pour se tenir

<sup>115</sup> *Inhibition, symptôme, angoisse*, Paris, Seuil, 1951, p 89-90.

<sup>116</sup> in S. FREUD, *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1971, p 163 ss.

<sup>117</sup> *Ibid.* p 174-175.

<sup>118</sup> *Ibid.* p 200.



: l'accusation est partout ». <sup>121</sup> Cette angoisse a en vue le salut et vise à décourager tout homme de se sauver par ses propres œuvres. Le Réformateur a du mal à imaginer son absence dans une vie spirituelle; écrivant à Mélanchton, il lui donne ce conseil pour nommer des nouveaux prédicateurs dans les Églises : « Lorsque tu examines chaque esprit en particulier, recherche s'ils ont éprouvé ces angoisses spirituelles et ces naissances divines, ces morts et ces enfers. Si tu apprends que tout en eux est doux, tranquille, dévot et religieux, et même s'ils disent avoir été enlevés au troisième ciel, ne donne pas ton approbation [...] Comme si la majesté divine pouvait familièrement parler avec le vieil homme sans l'avoir auparavant tué ». <sup>122</sup> L'homme sous la loi projette une image de Dieu, Père Imaginaire tout-puissant; quand la loi révèle le déficit, l'angoisse vient dire l'échec à se sauver soi-même.

— *L'expérience de Dieu c'est ensuite celle de l'Évangile* : « La foi est une assurance du cœur et un ferme assentiment par quoi Christ est saisi [...] Christ est présent dans la foi. La foi est donc connaissance et ténèbres, elle ne voit rien. Et cependant, saisi par la foi, Christ se tient dans ces ténèbres [...] Christ, quelques profondes que soient les ténèbres qui le cachent à notre vue, n'en est pas moins présent. Mais il n'est pas possible de concevoir de quelle manière il est présent ». <sup>123</sup>

La foi est donc le début, le milieu et la fin du trajet spirituel, car la foi est rencontre, union avec le Christ au-delà duquel plus rien ne peut être demandé. <sup>124</sup> On ne peut aller plus loin dans la communion avec Christ car il n'y a pas d'au-delà de la foi, celle-ci étant comprise comme rencontre du Seigneur : « Dans mon cœur en effet ne règne qu'un article unique : c'est la foi de Christ. C'est de là que découle toute ma méditation théologique, c'est par là qu'elle passe et c'est là qu'elle débouche ». <sup>125</sup>

Ainsi, la spiritualité luthérienne s'inscrit dans un double mouvement qui ne cesse pas : plus je prends conscience de mon péché et je désespère de me sauver moi-même, plus je vis le désespoir angoissant décrit plus tard par Kierkegaard; mais plus aussi je peux entendre l'Évangile me dire que ce n'est plus moi qui vit mais Christ qui vit en moi. Les deux moments, logiques (et encore une fois non chronologiques), sont en interaction constante : celui qui désespère sur sa condition de pécheur « sait » qu'il est déjà réconcilié en Christ avec Dieu; celui qui se réjouit de la communion avec son Seigneur « sait » que cette *unio cum Christo* ne vient pas de ce qu'il n'est plus pécheur mais justement de ce qu'il demeure dans cet état et qu'il le confesse. *Simul peccator, simul justus* ! « À la fois pécheur et justifié » : tel est le cœur de l'expérience spirituelle de la Réforme naissante. <sup>126</sup>

3. Autrement dit, la spiritualité mis en place par Luther, après Paul, spécifie une culpabilité particulière au péché, non applicable telle quelle à la faute éthique :

— Les fautes éthiques servant de symptômes, j'arrive, grâce à la loi, à verbaliser une situation plus profonde de péché, de mort devant Dieu.

— *L'Anfechtung* est au moment le plus bas de ce processus qui traduit la peur d'un Dieu tout-puissant irrité, la peur d'abandonner ce chemin légal d'autosalvation malgré les impasses dans lequel il me met.

— L'audition de l'Évangile inaugure une libération à plusieurs niveaux : le Dieu devant qui tu te tiens est inscrit dans la finitude en Christ; il n'attend pas de toi la perfection mais la foi, c'est-à-dire un lien de reconnaissance mutuelle; en Christ, Dieu te pose comme fils adoptif bien que tu demeures en réalité incapable de t'assumer ce statut dans ta vie.

<sup>121</sup> *Resolutiones de indulgentiarum virtute*, traduction partielle de R-H. ESNAULT, in « Les 95 thèses du 31 octobre 1517 sur les indulgences, commentées et expliquées par Martin Luther dans les *Resolutiones* », *Études théologiques et religieuses*, 1968/1-2, p 20.

<sup>122</sup> « Lettres », *Œuvres VIII*, p 84.

<sup>123</sup> « Commentaire aux Galates », in *Œuvres XV*, p 142-143. Ce texte a été longuement commenté par J. ANSALDI, *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, Paris, Cerf, 1991, p 14 ss.

<sup>124</sup> J. Calvin définira aussi la foi comme union mystique au Christ : « J'élève donc en degré souverain la conjonction que nous avons avec notre chef, la demeure qu'il fait en nos cœurs par la foi, l'*unio mystica* par laquelle nous jouissons de lui [...] Je ne dis pas que nous devons considérer Jésus-Christ de loin ou hors de nous, afin que sa justice nous soit allouée : mais parce que nous sommes vêtus de lui et entés en son corps, bref parce qu'il a bien daigné nous faire un avec lui ». (*Institution chrétienne*, III, XI, 10).

<sup>125</sup> « Commentaire aux Galates », *op. cit.* p 13.

<sup>126</sup> Cette expérience du se tenir devant Dieu est plus amplement développé dans J. ANSALDI (en collaboration), *Se tenir devant Dieu dans la lecture des Écritures*, Valleraugue, Sentiers de Villeméjane n°3, 1993.

La culpabilité devant le péché est donc surmontée par un deuil du désir narcissique d'autofondation dans un statut de « comme des dieux »; par un deuil de la toute-puissance d'un Dieu imaginaire à séduire ou à agresser pour obtenir de lui ce statut. Par delà ces deuils, il est possible de recevoir le pardon qui est ici restitution d'un statut filial adoptif.

## FAUTE ET AVEU

### I. INTRODUCTION

Nous avons posé une distinction typologique entre *le péché devant Dieu* et *la faute éthique devant les hommes*, tout en tissant un lien entre les deux.

Nous avons vu que le *péché* n'appelait pas un *repentir* mais une *conversion* : verbalisation de l'errance grâce à la loi (2<sup>o</sup> usage), repérage de l'idole par le moyen de laquelle je construisais jusque-là mon identité, appel à un Dieu pleinement inscrit dans la finitude en Christ incarné, puis en Christ présent par la Parole prêchée. *Le traitement du péché relève donc de la prédication publique et personnelle*.<sup>127</sup> Mais la *conversion* ne peut être acquise une fois pour toute : la loi doit sans cesse dénoncer mon péché, la foi doit sans cesse ressaisir le Christ, Dieu doit sans cesse être arraché du registre imaginaire de la toute-puissance pour être inscrite dans celui de la paternité symbolique.

La culpabilité liée à la *faute* n'est pas sans être affectée par la conversion : celle-ci, en sortant Dieu des cadres du théisme, permet de recentrer la culpabilité dans sa vraie dimension : le tort fait aux hommes et au pacte qui les lie. Du même coup, elle prend à contre-pied la culpabilité imaginaire qui se nourrit d'une transformation de la faute en une offense à un Père Imaginaire tout-puissant susceptible de porter atteinte à l'identité du fautif.

La faute ouvre donc sur une culpabilité qui peut prendre deux dimensions à explorer dans ce chapitre :

- Une forme de *remordss* enfermée dans l'imaginaire.
- Une forme de *repentir* qui permet une évolution positive.

Il importe toutefois de retarder l'analyse pour jeter un regard sur l'arrière-fond culturel de notre Occident.

### I. L'OCCULTATION DE LA CULPABILITÉ

Notre monde occidental contemporain semble, à première lecture, se caractériser par un refus de la culpabilité ou au moins par son déplacement.

#### 1. La culpabilité semble refusée au niveau individuel :

— Pour Nietzsche, par exemple, elle affaiblit la vie; elle est une invention des faibles pour miner de l'intérieur la force des forts et pour se défendre ainsi contre leurs initiatives.<sup>128</sup> Pour Francis Jeanson, le refus de Dieu n'est rien d'autre que le refus de la culpabilité.<sup>129</sup> Chaque semaine, une armada d'intellectuels de secondes zones viennent dans les émissions culturelles de la télévision condamner la culpabilisation due au « tabous judéo-chrétiens ».

— Pour rejeter la culpabilité, il faut rejeter *ipso facto* l'instance qui en est le témoin, le Père et tous les réels qui peuvent venir occuper ce lieu. Pour ce faire, il arrive que le témoin soit transformé en accusé et que la culpabilité soit dirigée vers lui. Par exemple la paternité est arrachée du registre symbolique de la parenté (instance marquée par la finitude et qui dit le nom de chacun) pour être inscrite dans le registre de l'avoir-pouvoir (instance imaginaire). Ainsi le père est paternaliste, le maître est mandarin, le pasteur est clérical, etc.

<sup>127</sup> Mais aussi d'une prévention au niveau de la théologie, de l'éthique théologique et de la prédication : ne pas nourrir la tendance humaine à fabriquer de la toute-puissance.

<sup>128</sup> F. NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, Paris, Paris, UGD 10/18 n° 886, 1974.

<sup>129</sup> F. JEANSON, *La foi d'un incroyant*, Paris, Seuil, 1963.

Ce renversement, qui n'a pas été sans trouver alliance dans des comportements effectivement pervers de ces instances, réussit à renverser la culpabilité en un point tel que ces positions paternelles ont souvent introjecté l'accusation jusqu'à ne plus oser assumer la fonction de témoin.

— Le résultat paraît grave : la culpabilité, une fois verbalisée, lève l'angoisse. Lorsque le sujet ne s'assume plus comme un coupable devant quelqu'un, il reste dans l'angoisse, c'est-à-dire dans une situation pré-verbale. On assiste alors à l'extension d'un malaise diffus, d'un spleen indéfinissable et générateur de dépression possible si ce n'est quelques fois pire. Par exemple, la culpabilité non verbalisée peut tourner en agression contre soi; toutefois, lorsque celle-ci devient trop forte, elle peut redevenir agressivité contre d'autres, voire violence gratuite.

— La culture laisse alors suinter des remèdes en sourdine pour parer à ces difficultés :

- Fourniture d'une vaste panoplie d'anxiolytiques.

- Renversement de la culpabilité autour de la sexualité : le coupable, c'est celui qui ne se conforme pas à la règle d'être sans règle (Cf. les dénonciations quasi liturgiques des « tabous judéo-chrétiens » déjà citées).

- Déviation de la culpabilité sur la politique : celle-ci n'est plus alors confrontations d'idées divergentes mais combat manichéen entre les gentils et les méchants.

- Déviation de la culpabilité sur des culpabilités de luxe, là où aucune réparation concrète n'est possible : les médias nous culpabilisent sur des événements très lointains, là où nous ne pouvons poser que des signes réparateurs qui ne nous coûtent pas grand chose. Ou encore sur nos ancêtres : nous sommes sans cesse culpabilisés sur le fait que nos pères ont fait ceci ou cela, etc.

- Les effets destructeurs de la culpabilité sont aussi canalisés par des explications psychologisantes ou sociologisantes primaires : c'est la faute aux parents, aux HLM, à la société; bref, il n'y a plus de coupables mais *rien que des malades* ! On ne mesure pas que ce faisant on détruit l'homme comme sujet.

— On peut alors se demander pourquoi les discours dominants, devant les ravages provoqués par l'occultation de la culpabilité, continuent à aller dans le même sens. Et si, par delà la culpabilité, c'était du surgissement d'un homme-sujet qu'ils avaient peur ?

En effet, avouer sa faute, c'est verbaliser l'angoisse. C'est donc advenir comme sujet; mais qui devient sujet le devient partout et pose des questions aux pouvoirs politiques, intellectuels, etc. Avouer sa faute sainement, c'est avouer sa faute contre quelqu'un. C'est du même coup recréer le lien intersubjectif et une relation de solidarité qui fait peur. En effet ce qui coupe les liens ce n'est pas tellement la faute que son non-aveu.

Ainsi, face à ce déferlement de « libération des tabous » qui fabrique simultanément de prétendus victimes et de prétendus malades, on peut discerner une entreprise, certes largement inconsciente, de dépersonnalisation voire de déshumanisation.<sup>130</sup>

### III. LE CHEMIN DE L'AVEU

1. Faisons un bout de chemin avec Jean Lacroix qui nous aidera à analyser un peu plus le cheminement :<sup>131</sup>

— Le sentiment de culpabilité renvoie toujours au passé.

- Ce passé peut être occulté, la faute et sa culpabilité se déplaçant alors métonymiquement sous divers déguisements et parvenant à la surface comme répétition.

- Il peut appeler une prise en charge responsable à partir d'une culpabilité recentrée et ouvrir sur l'avenir du rétablissement du pacte mis à mal par la faute.

On mesure sans peine que ces deux démarches ne sont pas équivalentes quant à la libération de l'homme coupable. Le christianisme n'a pas toujours été innocent de la confusion des genres, lui qui a souvent appuyé sur la pédale de la culpabilisation malsaine pour « vendre Dieu ».

— La distinction *remordss / repentir* que reprend Lacroix peut nous aider à repérer ces deux dimensions de la culpabilité :

- *Le remordss est un « se mordre soi-même » : le coupable se centre sur lui-même et vit dans le passé qu'il remâche sans cesse*. Il affecte l'homme du scrupule, plongé indéfiniment dans l'univers de la faute avec qui il n'a qu'un rapport imaginaire. Dans le fond, le remordss c'est le refus de la culpabilité réelle par la fuite dans un passé qui ne peut plus être modifié et qui, de ce fait, est répété de manière incessante.

<sup>130</sup> Cf. sur ce point J-C. SAGNE, *Tes péchés ont été pardonnés*, Lyon, Chalet, 1977.

<sup>131</sup> J. LACROIX, *Philosophie de la culpabilité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977.

Le remordss enferme l'homme dans une histoire close, l'image qu'il a de lui-même ou qu'il a donné de lui-même ne pouvant varier. C'est alors l'angoisse selon Sartre où le regard de Dieu ou d'autrui fige le coupable en objet. Au lieu de regarder en face la faute réelle, on la dérive en une faute imaginaire inexpiable et on se lamente du tort qu'elle va nous apporter par les mains vengeresses d'une instance imaginaire toute-puissante.

Comment assumer son passé sans le transformer en un destin impitoyable qui attribue une place fixe à l'homme culpabilisé ? Au fond le coupable enfermé dans le remordss n'a d'autre issue que de se mordre encore et toujours ou de s'enfermer dans l'oubli nietzschéen. Mais cet « oubli » engendre-t-il une nouvelle innocence ou un refoulement qui s'associe toujours à un retour du refoulé en des lieux et des formes encore moins maîtrisables ?

- *Le repentir vit la culpabilité à partir de l'avenir alors même que le remordss ne pouvait se détacher du passé; il est centré sur l'autre qui a été offensé et non sur les malheurs qui peuvent advenir à soi en tant qu'offenseur*. La vie humaine est une histoire fléchée où l'avenir peut transformer ce qui est issu du passé ou du présent. Se repentir c'est donc se libérer des déterminismes du passé pour une tâche à accomplir.

— Dès lors, si le remordss appelle la *honte* et l'enfermement, le repentir appelle l'*aveu*. Or celui-ci manifeste l'existence de la communauté humaine, la présence d'autrui offensé ou lésé et du coup me renvoie comme sujet à mon tour. L'aveu est donc force de reconstitution de la communauté que la faute avait contribué à affaiblir. L'aveu permet au coupable de s'assumer à nouveau comme membre de la communauté humaine et de s'ouvrir pour une nouvelle étape vers l'avenir.

Nous sommes bien sûr ici au niveau des principes. Tout est-il avouable à n'importe qui et même à n'importe quel offensé ? Certes non; tout dépend des temps et des moments, du degré de maîtrise de soi de l'offensé, etc. Il est possible que l'aveu de la faute doive être faite à un tiers qui n'était pas lésé directement. Nous sommes pour l'instant sur des principes, la réflexion pratique devra suivre. En effet, même si l'aveu est fait à un tiers, sa fonction créatrice reste la même.

— Récapitulons sous forme d'un tableau :

REMORDS	REPENTIR
- Registre imaginaire	- Registre symbolique
- Fixation sur le passé	- Ouverture sur l'avenir
- Fixation sur le faire : « Tu n'aurais pas dû faire cela »	- Fixation sur l'être : « Tu aurais dû être un autre homme »
- « Que vais-je devenir pour avoir fait cela ? »	- « Que va devenir autrui d'avoir été offensé par moi ? »
- Répétition du même	- Production de l'aveu
	- Création d'espace neuf
- L'Autre est mon juge	- L'Autre peut me pardonner et me reconnaître à nouveau comme partenaire du pacte

L'utilisation d'un tel tableau impose l'humour d'une lecture typologique car jamais on ne se retrouve dans une seule case à l'état pur.

## LE PARDON ET SES EFFETS CRÉATEURS

Rappelons notre distinction sémantique qui n'est absolue que pour les besoins de l'analyse, la réalité étant beaucoup plus entrelacée :

Péché (incrédulité, rupture avec Dieu)	----->	Justification
Faute (péchés au pluriel, rupture interhumaine)	----->	Repentir
	----->	pardon

Dans cette optique, le pardon est donné par l'homme offensé et non par Dieu. Nous verrons que cette affirmation doit être maintenue avec une nuance de taille : Dieu est partie prenante de tout pardon échangé entre les hommes.

### I. ÉLÉMENTS SÉMANTIQUES

— Le grec du Nouveau Testament connaît plusieurs termes pour signifier le pardon, le principal étant le verbe ἀφίημι et ses dérivés. Dans le grec classique, ce verbe peut se traduire par : envoyer, laisser, laisser libre. (Παρῆμι, laisser tomber). Il est très présent dans le langage juridique sans s'y réduire. Dans le Nouveau Testament, ce verbe est largement utilisé dans ses sens classiques et variés. Il prend toute fois une sens spécifique de « pardon » :

- Dans ce cas, il est la plus part du temps associé à *péchés* au pluriel : pardonner les péchés. (Marc 2/5 ss, Luc 7/47 ss, etc). Rappelons que nous traduisons ce terme de *péchés* au pluriel par *fautes*, réservant celui-ci de péché au singulier à ce que Luther appelait le *péché-tison*.

- Il a dans ce cas presque toujours Dieu ou Christ pour sujet.

- Il se donne comme tellement extraordinaire qu'il apparaît comme un signe eschatologique (Luc 1/77).

- Il implique une confession des péchés (Jacques 5/16, I Jean 1/9).

— En français, le terme est relativement récent et n'apparaît dans les langues romanes que vers les années 400.

- En latin classique *donare*, *condonare*, *demittere*. Ces verbes apparaissent encore pour traduire « pardonner » dans les traductions de la Bible.

- *Perdonare* n'émerge donc dans le langage populaire que vers les années 400. Pendant très longtemps, il est resté inutilisé par les théologiens et les juristes et s'est cantonné dans la langue du peuple pour dire *le rétablissement du lien intersubjectif*. (Nous reviendrons sur cette expression en italique).

### II. LES PARDONS INADÉQUATS

— Nous commencerons par une définition du pardon que nous donne Alain Gouhier : « ... pardonner signifie sauver la possibilité de communication avec celui ou ceux qui paraissent, selon les normes actuelles de l'information axiologique, avoir aboli, abolir ou devoir abolir demain, les conditions de possibilité d'une communication interhumaine légitime, réelle ou nécessaire ». <sup>132</sup>

— Encore faut-il que la notion de pardon soit en harmonie avec cette définition. Il faut alors la distinguer de l'oubli, de l'effacement, de l'excuse.

- Le sous-ensemble sémantique de l'*oubli* (effacement, amnistie, etc) se distingue du pardon en ce qu'il laisse le coupable à sa culpabilité. On renonce à se venger ou à poursuivre l'exécution de la peine, mais le coupable est laissé à lui-même dans le tête-à-tête avec sa culpabilité. L'offensé ou la société fait « comme si ... », mais rien ne vient rétablir le coupable dans l'estime de lui-même. Les effets de l'amnistie ne sont alors pas toujours positifs sur ce coupable qui, restant pris dans la mauvaise conscience, ne se sauve de celle-ci que dans son retournement en agression.

<sup>132</sup> A. GOUHIER, *Pour une métaphysique du pardon*, Paris, Épi, 1969, p 69. (C'est lui qui souligne).  
Pour la suite de ce chapitre, je m'inspirerai beaucoup de cet auteur.

- Un autre sous-ensemble sémantique peut aussi être mis en œuvre qui est celui de l'*excuse* (le coupable est un malade, il est le résultat de ses conditions familiales ou sociales d'existence, etc). L'arrêt de la sentence se légitime alors par une démarche qui prive le coupable de sa responsabilité et donc d'une large partie de son humanité.

Ici, « j'éprouve l'impossibilité d'accepter le pardon. Car "être pardonné" signifie une définition préalable de moi-même qui équivaut à une négation de moi-même. Me pardonner c'est me définir en me niant ... Il me connaît d'une connaissance que je ne puis reconnaître car il m'aime sans me reconnaître comme son égal ... La responsabilité apparaît ici comme un droit. Le droit à la responsabilité définit le droit de répondre de mon être et de mon faire ...». <sup>133</sup> Nous sommes évidemment appelés à la prudence dans nos prises de positions politiques vis-à-vis de la justice : excuser par la maladie physique, psychologique ou sociologique méconnaît la revendication de justice des victimes mais n'aide en rien le coupable. <sup>134</sup>

On peut toutefois se demander si le champ de la vie collective, dont le pacte ne peut inclure le Dieu de Jésus-Christ, a une place pour le pardon. Un tel pacte est fondé sur une notion de justice-équité-équilibre : il y est possible d'amnistier ou de pathologiser le coupable; mais les références semblent bien absentes pour le pardon qui ne peut alors se vivre que dans la relation intersubjective, là où au moins l'un des termes du binôme offensé-offenseur participe d'une alliance de la foi.

— Nietzsche, par contre, nous interroge sur le pardon en tant que pris dans une relation intersubjective : l'homme est habité par un véritable désir de puissance qui ne doit pas être compris comme désir de domination brutale mais désir de laisser s'épanouir la vie en lui. Le fort peut laisser s'exprimer cette force vitale; mais le faible ne peut que se réfugier dans le *ressentiment* et essayer de vaincre le fort en lui posant des interdits moraux qui empoisonnent sa tête. Lorsqu'il doit s'incliner, le faible ne peut accéder à une estime suffisante de soi *qu'en retournant sa faiblesse ou sa lâcheté en vertu*. Dans cette morale d'esclaves, « La faiblesse, sous la vertu du mensonge, devient mérite ... et l'impuissance qui renonce aux représailles devient bonté; la bassesse la plus craintive (devient) humilité, la soumission à ceux qu'on hait (devient) obéissance ». <sup>135</sup>

Il ne faut pas évacuer trop vite l'interpellation de Nietzsche car elle vise bien des comportements « généreux » de notre vie personnelle et celle de nos États contemporains. Le pardon, s'il ne fait que traduire la capitulation, la paresse ou la crainte, ne produit pas d'effets créateurs chez le coupable. « Le pardon est une possibilité mais c'est une nécessité pour lui d'émaner d'un vouloir créateur ». <sup>136</sup> Dès lors il ne peut pas rester un pardon alibi, un pardon souffrant mais au contraire devenir un pardon militant voire triomphant.

### III. LA SOCIÉTÉ FRATERNELLE

Le pardon, dans son authenticité, implique le rétablissement du coupable dans le pacte interhumain, la restitution de sa qualité de *frère*. Mais ce qualificatif va-t-il de soi ?

— La fraternité entre les hommes a été souvent fondée en l'absence d'un Père :

- Le rationalisme pose la fraternité entre les hommes par la commune participation de chacun à la raison rationnelle. Mais cette raison met en lumière les différences les plus radicales : inégalités dans l'intelligence, non-harmonie de la notion de rationalité entre les diverses cultures, existence de « fous », etc.

- Le romantisme a essayé de fonder cette fraternité sur l'identité de l'émotion, la communauté dans la couleur du sang, le fait que tous les hommes sont capables de souffrir pareillement devant le deuil d'un proche, etc. Pourtant la réalité est là qui fait que les solidarités se nouent dans les proximités familiales, raciales, économiques, idéologiques, etc.

Bref, le donné de fait montre que les hommes ne sont pas frères mais tout juste appelés à le devenir par diverses théorisations culturelles. Comment fonder une fraternité des hommes sans une parole paternelle qui déclare « frères » des êtres humains qui ne le sont pas par nature ?

— En suivant des analyses différentes, la psychanalyse, l'ethnologie et la sociologie ont mis en évidence que le passage de l'état de nature (humaine) à l'état de culture impliquait le Père posant la loi de l'interdit de l'inceste et donnant une identité par le nom. « Le Père reconnaît par

<sup>133</sup> *Ibid.* p 85-86.

<sup>134</sup> Ce qui ne signifie pas que la « connaissance » n'a pas sa place dans une analyse de la situation.

<sup>135</sup> F. NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, op. cit., 1974, p 153.

<sup>136</sup> A. GOUHIER, op. cit. p 256.

sa parole ce qui vient de naître. Il affirme l'être de ce qui est né et le pose comme sien. Cette "affirmation originaire" authentifie, garantit une conscience de soi ». <sup>137</sup>

La psychanalyse repère la « forclusion du Nom du Père » comme source de la psychose; l'ethnologie lit dans cette « forclusion » une force entropique telle que le clan ne peut que s'éteindre dans la répétition du même. Parce que la fraternité n'est ni de raison ni de sang mais d'alliance, « il doit exister une fonction paternelle permanente capable de recréer continuellement une humanité oublieuse ou négatrice de sa structure fraternelle, mais aussi une telle fonction doit représenter une puissance indestructible, une force qu'aucun meurtre n'atteint, pour pouvoir rétablir continuellement la fraternité que les meurtres détruisent ». <sup>138</sup>

Toutefois, deux nuances doivent être apportées ici qui permettent d'éviter des malentendus :

— Il s'agit bien d'une *fonction paternelle* (d'un Père et non d'un père). Cette fonction peut être remplie par des réels très divers : papa occidental, maman occidentale, oncle maternel, cérémonie totemique, pasteur, etc.

Pourquoi cette métaphore de Père et non de Mère ? C'est que toute métaphore implique un refoulement du premier signifié du mot, et ce refoulé reste menaçant au niveau d'un retour du refoulé, or le refoulé de « mère » est « génitrice », continuité biologique et non instance de parole et de rupture.

La métaphore pourrait se matérialiser comme suit :

$S_1$ ----- $s_1$	----->	$S_2$ ----- $S_1$ ----- $s_1$	<p>S = signifiant s = signifié</p> <p>Le signifiant <math>S_1</math> se change en <math>S_2</math>. Toutefois le signifié refoulé <math>s_1</math> reste menaçant dans un possible retour contaminant.</p>
-------------------------	--------	---	--

Or le signifiant Mère, *mater*, reste connoté à la dimension d'enfantement et donc de *genitrix* : c'est le lieu des fantasmes de toute-puissance, d'identité par le sang, par la corps à corps non médiatisé par la parole. Le Père n'est Père que par un acte de parole qui, prononçant l'adoption, inclut dans un pacte fraternel.

C'est pourquoi il vaut mieux parler de *fonction paternelle*, même si cette celle-ci est mise en œuvre par une femme. <sup>139</sup>

— Un autre lieu de malentendu doit être pointé pour débrancher la fonction *paternelle symbolique* de son *fantasme imaginaire*. Il n'y a de parole de reconnaissance et de pose de la loi que dans l'inscription du Père dans la finitude. Le père tout-puissant est projection du fils, projection d'une instance à séduire ou à agresser afin d'obtenir en retour ce statut. C'est peut-être pour cela que l'Ancien Testament a fortement résisté à la désignation de Dieu comme Père, contrairement au Nouveau Testament où Dieu est sans conteste posé dans sa finitude en Christ. <sup>140</sup>

Il importe donc d'arracher le concept de Père du champ de l'avoir-pouvoir pour l'inscrire tout entier dans celui de la *parenté adoptive*.

— La constitution d'un champ fraternel implique donc l'existence d'une fonction paternelle. Cette dernière est multiple dans ses manifestations et s'exerce à des niveaux très différents de sociabilité (famille, clan, Église, etc). Les espaces de fraternité sont donc aussi différents et s'emboîtent au mieux vers de plus en plus d'universel. Hors d'un champ fraternel, le pardon au sens strict n'a pas de place mais seulement ses succédanés tels que l'oubli, l'amnistie, l'excuse, etc.

C'est pourquoi le pardon, au sens précis et néo-testamentaire du sens, ne peut réellement être posé comme non limité par le nombre (77 fois 7 fois), par le temps, par l'espace (pardon des ennemis) que dans un lieu où le champ fraternel est posé à un niveau universel par un Père reconnu comme ayant un projet filial pour tout homme.

<sup>137</sup> *Ibid.* p 151.

<sup>138</sup> *Ibid.* p 161.

<sup>139</sup> Il appartient à certaines théologies féministes d'étudier les effets de la réintroduction de la fonction maternelle en Dieu; pour ma part, je la crois néfaste..

<sup>140</sup> Cf. J. ANSALDI, *La paternité de Dieu, Libération ou névrose ?*, Montpellier, in Cahier hors-série d'Études théologiques et religieuses, 1980, à 87-89.

L'invitation à pardonner ne peut donc retentir que là où l'alliance avec le Dieu de Jésus-Christ est acceptée dans la foi. Il est normal qu'en-dehors de cette alliance, l'exigence de pardon ne puisse être comprise et même provoque le scandale.

#### IV. LE PARDON COMME CRÉATION DE FILIALITÉ

Le pardon est donc un acte qui réinscrit le coupable dans le pacte fraternel et lui restitue le Père en tant que fondateur et garant de ce pacte. (Le Père doit être compris ici avec toutes les nuances produites dans le paragraphe antérieur).

— Dans ce sens, quiconque donne une parole de pardon engendre comme le Père. Il est Père pour celui à qui il s'adresse.

La paternité créatrice du lien fraternel inter-humain est certes unique puisque ce lien a une visée eschatologique universelle. En ce sens, le seul Père est celui de Jésus-Christ. Toutefois cette fonction paternelle se diffuse en tous ceux qui portent la Parole de réconciliation. Parce que la parole de pardon recrée le coupable en son humanité fraternelle et le reconnaît à nouveau comme membre du pacte, elle restitue à ce coupable une dimension filiale et se donne bien comme parole paternelle.<sup>141</sup>

Où, plus exactement, elle est parole paternelle par délégation en ce sens qu'elle fait écho à la parole du seul Père. Il s'ensuit que toute parole de pardon authentique, de pardon réintégrateur, est prononcé au nom du Père de Jésus-Christ.

— Ce pardon ne peut être donné en droit strict que par l'offensé et c'est vers lui que le coupable doit se rendre pour dire l'aveu.

Nous verrons que dans de très nombreux cas, une telle démarche est soit impossible, soit nuisible.<sup>142</sup> Dès lors le Dieu de Jésus-Christ, en tant que fondateur et garant du pacte, en tant que portant tous les frères dans son unique amour peut et doit être le destinataire de l'aveu et l'auteur de la parole de pardon. Tout membre du pacte fraternel peut et doit en être le médiateur qui aide le coupable à trouver le chemin de la prière d'aveu et qui, au nom du Seigneur, peut transmettre la réconciliation créatrice.

— Je l'ai dit plusieurs fois, le pardon est créateur d'identité chez le coupable.

En effet, toute faute est de l'ordre du symptôme avons-nous dit plus haut; elle est de l'ordre d'une ἀδύκτα qui manifeste l'antériorité d'une ἀσχηβεία, d'un rapport faussé à Dieu. Dans le mythe yahviste de la création et de la chute, c'est le mauvais rapport à Dieu qui est antérieur et qui se traduit par un mauvais rapport à soi (honte de la nudité), au conjoint (ce n'est pas moi, c'est elle), au frère (Abel et Caïn), au monde (dureté du travail et résistance du sol), etc.

Le pardon est alors témoignage rendu à la fraternité des hommes mais, du même coup à Celui qui fonde cette fraternité par sa Parole paternelle. L'image que le coupable se faisait de Dieu peut basculer (passage du juge, du garant de l'ordre et de la loi) à celle d'un Père; or quand bascule l'image de Dieu, bascule aussi la compréhension que l'on a de soi-même et qui n'est que choc en retour de celle que l'on se fait de Dieu. La parole de pardon qui dit « tu es mon frère » implique celle que Dieu prononce « Tu es mon fils ».

— Ce qui vient d'être dit fait rebondir une question : le pardon créateur et restituant le Père peut-il devenir la règle de la loi sociale ?

- Nous mesurons l'impossibilité de répondre par l'affirmative : les divers pactes sociaux reposent sur le Droit et la convivialité minimale qui impliquent certes des dieux (idéologies fondatrices) mais pas le Dieu de Jésus-Christ. La seule règle qui s'impose est alors celle de l'équité, de la justice distributive. Il peut exister certes un pardon mais qui ne renvoie pas au Père car il fonctionne dans le cadre de l'amnistie ou de l'excuse.

Bien des auteurs l'ont montré, le pardon évangélique comme règle sociale détruirait la société elle-même et favoriserait le règne des forts et des violents.

- Le lieu spécifique du pardon évangélique est certes l'Église car offenseurs et offensés font référence à une paternité unique, reconnue, célébrée et aimée. Dans ce contexte, le pardon construit l'offenseur et l'offensé mais aussi la communauté.

<sup>141</sup> « ... en te délivrant par mon pardon, je serai pour nous le sauveur de notre existence fraternelle, le défenseur de lien filial à une parole paternelle qui t'a manqué et qui me manquerait si je ne te pardonnais; en te pardonnant, je deviens pour toi ce père que tu n'as pas été pour ta victime, pour tes victimes. Je te restitue un savoir authentique sur toi, je te redonne ton identité ... En te refusant le pardon, par conséquent en t'excluant de la communauté fraternelle des hommes, je renierais la parole du père qui affirme l'humanité de chaque homme et ne veut la mort d'aucun de ses enfants ». (A. GOUHIER, *op. cit.* p 165).

<sup>142</sup> Cf. chapitre suivant.

- La situation mixte (offensé chrétien-offenseur non chrétien) est plus délicate : l'offenseur n'a aucune raison de poser le pacte de la fraternité; *l'offensé peut le poser dans sa dimension eschatologique* : il est caractéristique que le Nouveau Testament n'appelle du nom de « frère » que les membres de l'Église; on a aussi constaté que l'Évangile et les Épîtres de Jean n'invitent à l'ἀγάπη que pour ceux qui habitent dans la même foi. Inversement, le croyant est encouragé à anticiper la victoire eschatologique du Christ, le jour où Dieu sera tous en tous. La fraternité universelle des hommes est à la fois constatée absente (par absence de la foi) et pourtant promise.

La situation est donc complexe : le croyant reconnaît aux autres citoyens le droit à la justice et à la réparation; il peut même y travailler en tant que fonctionnaire public. Inversement, comme l'y invite Luther, il peut pour ce qui le concerne personnellement renoncer ce droit et pardonner.<sup>143</sup> Il s'agit ici d'un discernement personnel : le pardon ouvre-t-il sur plus de convivialité ou sur plus de désordre et de violence ? La situation doit être appréciée dans le concret de chaque situation.

Ainsi, le pardon offert renvoie au Père et devient donc créateur de filialité et donc de fraternité.

L'humanisme connaît des formes partielles (excuses, amnisties) qui permettent une meilleure convivialité sociale. Mais entre ces formes et le pardon évangélique, le passage n'est pas de l'ordre d'un plus mais d'un autrement. Il implique le saut de la foi.

---

<sup>143</sup> Le Réformateur conclut tout un paragraphe sur ce sujet par : « Nul chrétien ne doit porter le glaive ni faire appel à lui pour lui-même et pour ses propres affaires; mais lorsqu'il s'agit d'un autre, il peut et doit le porter et faire appel à lui afin que la méchanceté soit réprimée et la piété protégée ». (« De l'autorité temporelle ... »), in *Œuvres IV*, p 29.

## CONCLUSION UNE PASTORALE DE LA CULPABILITÉ

Dans ce dernier chapitre, je collecterai des remarques diverses qui, directement ou indirectement, tendent vers une meilleure compréhension de la culpabilité et son accompagnement pastoral.

On ne s'étonnera pas de trouver des thèmes dogmatiques dans la mesure où cette dernière commande largement l'appréhension d'une pratique vis-à-vis de la cette culpabilité qui nous a occupés un semestre.

### I. UN RECENTREMENT DOGMATIQUE

Une thèse : le pasteur devrait aller aussi loin que possible sur la route de l'athéisme démystificateur pour retrouver le Dieu de Jésus-Christ au-delà du théisme.

— Une partie de l'ouvrage de M. Bellet nous servira ici de guide : <sup>144</sup>

« Dieu est amour; il a donné tout, il se donne jusqu'à en mourir... Dieu aime tant qu'il exige tout, veut pour lui seul notre désir... À quiconque voudrait échapper à son amour implacable, Dieu oppose la menace terrible de la perte absolue... Et comme ce désir est trop fort en nous pour s'effacer devant l'amour, aimer Dieu c'est se haïr, c'est vouloir la mort de soi... Mais alors il ne nous aime pas du tout... ».

Mais s'il en est ainsi, « ... le Dieu bon n'est pas bon mais cruel. Despote arbitraire, père indigne, surveillant mesquin et odieux, sadique avide de notre douleur... *Découverte interdite* car c'est ce qu'il ne faut pas dire, ni se dire à soi-même. Ce blasphème serait la faute irréparable qui nous ferait perdre l'amour de Dieu, c'est-à-dire perdre tout... Il ne me reste plus, pour justifier Dieu, qu'à me haïr moi-même enfin sans réserve, c'est-à-dire me damner. Que je me fasse enfer puisque je ne sais pas vivre son amour sinon comme une perte? Le seul chemin qui me reste est de m'emurer dans cette folie ».

J'ajouterai un couplet à ces quelques lignes de Bellet que je viens de citer : Oh combien de pasteurs, combien de théologiens ont voué leur vie à justifier Dieu face au malheur, à la maladie, à l'angoisse, à la force contraignante de la culpabilité imaginaire ou réelle qui accablent les hommes ! Dire la parole ou écrire le texte qui innocente Dieu en accablant l'homme malheureux ou coupable ! Comment ne pas penser à la figure du « prêtre ascétique » dont parle Nietzsche ?

Car justifier Dieu, c'est construire la théodicée à l'image des amis de Job : c'est ta faute, c'est la faute de tes pères ou de tes enfants, c'est le fruit d'une sagesse insondable que tu ne pourras comprendre que plus tard. Depuis les justificateurs de Dieu ont figolé et sont allés vers du plus subtile. Le projet n'a pas varié : il faut que l'homme soit très coupable pour que Dieu soit totalement innocent. En toutes circonstances.

Ne faut-il pas tuer ce Dieu qui ne se nourrit que de nos échecs ? Le pasteur ne doit-il pas devenir athée de ce Dieu-là avant de se mettre à l'écoute de la culpabilité d'autrui ?

— Dans presque toutes les cultures et presque toutes les religions, un Dieu se donne qui, à des détails folkloriques près, est partout le même : être immatériel, impassible, immobile, tout-sachant, tout-voyant, tout-puissant, tout-déterminant. Deux explications sont possibles pour rendre compte de cette universalité de cette figure :

- Il s'agirait d'une *révélation générale* que Dieu aurait faite à tous les hommes et que ceux-ci auraient gauchies. Mais comment cette révélation se transmet-elle ? Où en sont les témoins ? Où en est le document ?

- cette universalité du théisme rend compte de l'universalité en l'homme de la structure du narcissisme : le Dieu tout-puissant du théisme sert à maintenir, au-delà des deuils qu'impose la vie, une réserve de toute-puissance pour l'homme. Pour garder le rêve infantile de totalité, une

<sup>144</sup> M. BELLET, *Le Dieu pervers*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979.

figure totalitaire est mise en place : le prix à payer en est lourd, comme l'a montré Bellet, mais les bénéfices secondaires ne sont pas négligeables.

— Il est donc indispensable que Dieu soit posé par le pasteur en deçà ou en delà du théisme :

- *Un Dieu à la limite de la christologie* : « Je n'ai pas eu la pensée de savoir parmi vous autre chose que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié ». <sup>145</sup> Ce Dieu est folie pour le grec qui cherche la toute-puissance par la maîtrise rationnelle du monde; il est scandale pour le religieux qui cherche la toute-puissance dans la capacité toute-puissante d'un Dieu à accomplir des miracles. Ici Dieu se donne comme Père de Jésus-Christ : il n'a ni puissance ni savoir à donner mais il donne une identité de fils.

Dès lors tout savoir préalable sur Dieu devient suspect : « Ce sont des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, qui ne sont pas montées du cœur de l'homme ... L'homme naturel n'accepte pas les choses de l'Esprit de Dieu car elles sont folies pour lui ». <sup>146</sup> Autrement dit, tout savoir sur Dieu en dehors de la prédication de la croix est suspect; le concept de Dieu ne peut être considéré comme pré-connu avant la rencontre du Christ dans la foi. « C'est en se détournant des formes où Dieu s'enveloppe, de Dieu en son incarnation, et en cherchant Dieu dans sa réalité nue, que les hommes font le premier pas sur le chemin de l'erreur ». <sup>147</sup>

Donc un Dieu au-delà du théisme, un Dieu dans l'athéisme, un Dieu qui ne se laisse connaître que comme limite de la christologie, au centre de la justification du pécheur. Disant cela, nous n'innovons pas mais nous nous inscrivons au cœur de la Réforme naissante.

- *Une christologie recentrée* : une christologie non libérale qui ne fasse pas du Christ un surhomme, un héros moral, religieux ou politique, héros qui dirait le triomphe de l'homme et la revanche des fils.

Une christologie non perverse qui ne soit pas l'occasion pour Dieu de régler un problème sado-masochiste en lui : la croix comme conciliation entre le désir de vengeance contre le péché et le désir d'amour pour le pécheur, le conflit se résolvant sur le dos d'un tiers innocent !

Une christologie non obsessionnelle qui ne fasse pas du Christ le lieu où la loi rebondit et s'aggrave. Un Christ qui haïrait assez la vie pour appeler « bonheur » ce que les hommes ont l'habitude d'appeler « malheur ».

La liste est longue de ces christologies qui sont construites à la suite de nos désirs englués, en déplacement métonymiques de nos symptômes.

- *Un Dieu en Christ inscrit dans le langage et non dans l'occulte* : Dieu n'est pas celui qui vient agir en secret dans les causalités physiques, psychologiques ou sociales; il parle par le Christ, par la prédication, et cette parole est toujours *παρησια*, en clarté. Il n'est pas *pour nous* ailleurs que dans ce qu'il dit en Christ.

Du même coup, c'est un Dieu qui est au-delà du bien et du mal

- Une *ἀγαπη* qui est au-delà de l'altruisme et de la philanthropie :

Rien n'est plus culpabilisant que de faire de l'*ἀγαπη* une loi normative. L'*ἀγαπη* est d'abord l'amour du Père pour le Fils et réciproquement; par extension, il est l'amour que Père et Fils portent au monde. Pour nous, nous sommes capables d'altruisme et de philanthropie; mais l'*ἀγαπη* ne nous est possible que comme libération, acte de l'Esprit, action du Seigneur en nous et par nous. Elle ne peut donc devenir loi; son absence ne peut être culpabilisée.

Autrement dit, radicale altérité et *infini* ne sont pas synonymes, pas plus que transcendance et toute-puissance. Retrouver Dieu au-delà du théisme est une condition pour le pasteur qui souhaite conduire la culpabilité de sa dimension imaginaire à son aspect réel. Il ne s'agit pas de déculpabiliser, mais d'aider à discerner *faute* et *péché*, *remords* et *repentir*, etc. pour que le cheminement puisse devenir constructeur.

## II. L'ACCOMPAGNEMENT DE LA CULPABILITÉ

Sans nous déplacer sur un enseignement spécifique de la cure d'âme qui a lieu par ailleurs, posons simplement quelques principes de base :

<sup>145</sup> I Corinthiens 2/2.

<sup>146</sup> *Ibid.* 2/9 et 14.

<sup>147</sup> M. LUTHER, « Commentaire à la Genèse », in *Œuvres XVII*, p 302.

— La culpabilité, nous l'avons vu, est le lieu par excellence des déplacements les plus complexes : une faute imaginaire peut en cacher une également imaginaire; une faute réelle peut se cacher derrière une faute imaginaire avouée; une faute réelle peut cacher une autre faute réelle, etc. Il faut donc longuement écouter, clarifier le trajet, désigner le péché et donc la conversion, la faute et donc le pardon

— Il est important d'opérer ces repérages : en effet, *annoncer le pardon sur une faute imaginaire, c'est la confirmer* et donc enfermer le fidèle dans un lieu d'inauthenticité.

— La faute réelle se donne rarement à l'état pur; elle n'est peut-être jamais isolable de l'imaginaire. Elle est mise à mal du pacte convivial entre frères. Elle appelle tout un travail de langage et sur le langage pour que s'amorce le déplacement du *remordss* en *repentir* (du centrément sur soi au centrément sur l'autre offensé).<sup>148</sup>

— L'inscription linguistique du repentir doit-il conduire le pasteur à encourager l'aveu à la personne offensée ? La prudence s'impose : la personne lésée est-elle en état de répondre de manière constructive ? Sa réaction augmentera-t-elle la convivialité du groupe ou débouchera-t-elle sur un plus grand désordre ? La réponse ne peut donc être générale et automatique mais dépend essentiellement des circonstances concrètes. Il peut et doit arriver que le pasteur prononce lui-même le pardon au nom du Seigneur et au nom du groupe humain lésé, sans que ce dernier n'en sache rien à tout jamais.

— Il ne faut pas oublier que la faute ( $\alpha\delta\iota\kappa\iota\alpha$ ) et symptôme d'un péché ( $\alpha\sigma\eta\beta\epsilon\iota\alpha$ ). Le travail sur la *faute* est donc occasion d'un déplacement sur le *péché* et donc vers un recentrement possible du rapport à Dieu. Celui-ci n'appelle alors pas tant le *repentir* que la *conversion* ( $\mu\epsilon\tau\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ ).

— Sur un plan pratique, quelques remarques doivent être faites :

- L'essentiel, dans un tel travail, est de faire produire du discours. Le pasteur parlera donc le moins possible, reformulera, pointera les mots importants dit par l'autre et évitera les longues explications dogmatiques.

Dans cette écoute, le pasteur ne fonctionne pas comme un miroir qui, à la manière d'un thérapeute rogerien, reformule des signifiés et de l'affect. Son attention doit rester concentrer sur les mots plus que sur le sens, pour laisser au fidèle l'occasion d'associer les signifiés et le sens qui lui sont propres.

- Le pasteur ne s'impliquera jamais au niveau de sa propre personne : il est bien possible que lui aussi soit un grand pécheur et un grand coupable, qu'il ait vécu ou qu'il vive telle tentation; mais cela n'a rien à voir dans la situation concrète de l'accompagnement. Toute confiance de sa part briserait la dynamique du mouvement.

- Le pardon ne peut être attesté que quand un degré de clarté suffisant aura été obtenu afin de ne pas confirmer de l'imaginaire. Ceci étant dit, on ne peut attendre une situation idéale qui n'existera jamais.

- Il importe que sur un tel sujet, plus que sur d'autres, le pasteur passe autant de temps à s'écouter qu'à écouter : il repèrera alors que les aveux croustillants de l'autre l'intéresse bien trop, que telle demande de détail n'est en rien utile à dire pour l'autre, etc.

- S'il faut savoir commencer, il importe aussi de savoir arrêter. Les rencontres seront brèves (3/4 d'heure au plus), même si elles laissent le « coupable » sur sa faim. Il est nécessaire de laisser du temps pour que le langage fasse son effet et que la prochaine rencontre parte sur une étape supérieure à la dernière.

Par dessus tout, le pasteur sait qu'il n'est que le porteur d'une parole qui ne lui appartient pas et que le projet n'est pas d'enfermer le fidèle dans une dépendance cléricale mais de lui restituer le libre accès de Dieu dans la prière et dans le culte.

<sup>148</sup> Cf. le tableau de la page 72 qui a un débouché immédiat sur la pratique.