

culpabilité et péché

sous la direction de
arthur mettayer et jacques doyon

33

héritage et projet

Collection

HÉRITAGE ET PROJET

COMITÉ DE DIRECTION

**André Charron,
Richard Bergeron, Guy Couturier**

Cette collection regroupe des ouvrages se situant à deux niveaux d'écriture: un niveau de rigueur scientifique en des champs de recherche qui correspondent aux requêtes de la société et de l'Église contemporaines; un niveau de vulgarisation rendant accessibles à un assez large public des matériaux et un contenu de réflexion théologique substantiels et pertinents. Elle est ouverte à la diversité des positions et des approches.

HÉRITAGE et PROJET rassemble en numérotation continue des ouvrages appartenant aux secteurs suivants: Foi chrétienne — Éthique chrétienne — Histoire chrétienne — Études bibliques — Pratique ecclésiale — Sciences humaines et Religion.

CULBABILITÉ ET PÉCHÉ

**ÉTUDES ANTHROPOLOGIQUES,
THÉOLOGIQUES ET PASTORALES.**

Données de catalogage avant publication (Canada)

Vedette principale au titre

Culpabilité et péché: études anthropologiques, théologiques et pastorales

(Héritage et projet; 33)

2-7621-1321-0

1. Péché — Congrès. 2. Culpabilité — Psychologie — Congrès. I. Mettayer, Arthur. II. Doyon, Jacques, 1931- . III. Collection.

BT715.C85 1986

241'.3

C86-096215-6

Dépôt légal: 2^e trimestre 1986, Bibliothèque nationale du Québec.

Composition et mise en pages: Helvetigraf, Québec.

Achévé d'imprimer le 16 juin 1986, à Montmagny, aux Éditions Marquis Ltée, pour le compte des Éditions Fides.

© La Corporation des Éditions Fides 1986.

Tous droits de reproduction, d'édition, d'impression, d'adaptation et de représentation, en totalité ou en partie, réservés en exclusivité pour tous les pays. La reproduction d'un extrait quelconque de cet ouvrage, par quelque procédé que ce soit, tant électronique que mécanique, en particulier par photocopie ou par microfilm, est interdite sans l'autorisation écrite de la Corporation des Éditions Fides, 5710, avenue Decelles, Montréal, H3S 2C5. Imprimé au Canada.

CULPABILITÉ ET PÉCHÉ

**ÉTUDES ANTHROPOLOGIQUES,
THÉOLOGIQUES ET PASTORALES.**

Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie
tenu à Montréal du 19 au 21 octobre 1984

Publié sous la direction de Arthur Mettayer
et Jacques Doyon

HÉRITAGE ET PROJET

33

fides

Liminaire

Les textes réunis dans ce livre proviennent du congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal les 19, 20 et 21 octobre 1984 sur le thème: *Culpabilité et péché*. Ces termes sont polyvalents, et appartiennent également à la psychologie, à la sociologie, à l'histoire, à la philosophie, à la théologie, à la pastorale, etc. La pratique de l'interdisciplinarité a toujours été une nécessité en théologie et en pastorale. Cette tâche est devenue particulièrement difficile aujourd'hui, vu les développements considérables survenus dans ces diverses disciplines, où chaque spécialiste utilise sa méthode particulière, et développe son vocabulaire propre plus ou moins hermétique. L'avantage d'un congrès et d'une publication comme celle-ci, c'est de faire découvrir que ces discours en apparence parallèles sont en fait complémentaires et convergents.

Pour la commodité du lecteur les textes ont été réunis en trois groupes, même s'ils sont, pour la plupart, interdisciplinaires.

Les textes du premier groupe proposent diverses *problématiques psychosociologiques*. Quelles sont les articulations possibles entre psychanalyse et théologie sur la loi, la culpabilité, le

péché? (M. Dansereau, R. Richard). Dans ce champ, L. Szondi présente une contribution originale analysée par J. Hofbeck. Qui les suicidants accusent-ils: eux-mêmes, ou la société? Éric Volant reprend cette question dans une perspective nouvelle, indépendamment de la thèse de Durkheim.

Les *approches* plus nettement *théologiques* sont réunies dans le deuxième groupe de textes. Elles explorent des données de la foi et de la tradition chrétienne, en utilisant des méthodes et des outils conceptuels empruntés à diverses sciences humaines: psychanalyse (A. Mettayer), exégèse historico-critique (M. Girard), philosophie existentielle et histoire de la pensée (J.-C. Petit, J. Richard), histoire et compte rendu (D. Pourchot, M. Dumais). Le signifiant «père», l'interdit, présent ou absent dans les textes dogmatiques sur le péché et la culpabilité, ont-ils une importance irremplaçable dans la constitution du sujet? (A. Mettayer). Que dit l'exégèse récente sur les textes de *Genèse* 2-3 concernant le péché d'Adam? M. Girard). Peut-on sérieusement affirmer que la mort est une conséquence du péché, plutôt qu'une nécessité naturelle? (J.-C. Petit et A. Naud). La femme a été lourdement accusée dans l'histoire du péché en régime judéo-chrétien (et ailleurs). Que dit une théologie féministe sur ce fait, et pour l'avenir? (M. Dumais, L. Melançon). D. Pourchot présente brièvement la riche pensée de Luther sur le pécheur et sa rédemption. Enfin la contribution majeure de P. Tillich sur la théologie du péché comme aliénation de l'homme est présentée avec nuance et maîtrise par J. Richard, avec une brève réaction de J.-P. Béland.

Viennent ensuite les *perspectives pastorales*. Deux sujets fondamentaux: la thèse existentielle de l'option fondamentale qui définit une existence, pour éclairer la notion de péché grave (P. Gaudette), et une définition plus explicite de la vraie culpabilité en tenant compte en particulier de l'apport de la psychologie et de la psychanalyse (G. Durand). Enfin deux textes plus proches de l'action pastorale elle-même, où l'on prend au sérieux la portée symbolique des paroles et des gestes proposés dans le rituel de la pénitence et de la réconciliation (G. Lapointe), et où l'on réfléchit sur diverses stratégies pour la lutte contre le péché qui n'ont rien à voir avec une exploitation de la peur qui a eu à cet égard des résultats plutôt négatifs (C. Ménard).

Chacun ira sans doute lire d'abord le texte qui répond plus immédiatement à son attente, mais de proche en proche, il décou-

vrira que ces diverses études se complètent et s'appellent l'une l'autre, et ouvrent même sur des perspectives encore plus larges auxquelles on n'a pas pu répondre ici.

Ce que nous proposons présente un bon bilan de la recherche actuelle par des chercheurs de chez nous, avec lesquels on peut toujours entrer en contact si on veut aller au-delà du texte.

Jacques Doyon, trésorier
Arthur Mettayer, président

PREMIÈRE PARTIE

**PROBLÉMATIQUES
PSYCHOSOCIOLOGIQUES**

La culpabilité, d'un point de vue psychanalytique

(origine du sens du péché?)

Michel Dansereau

«Pardonnez-moi mes pairs parce que j'ai péché.» Si je commence par cette paraphrase de la formule pénitentielle, c'est pour confesser ma gêne d'avoir accepté témérairement l'invitation, flatteuse pour moi mais redoutable, de lancer la réflexion de votre Congrès sur le thème complexe et pourtant essentiel du péché! Ma culpabilité me situe en plein cœur du sujet. Mais mon malaise ne fait que grandir en évoquant ce grand écrivain qui vient naturellement à l'esprit, Franz Kafka, qui fut tourmenté jusqu'à la fin de sa vie par un «Procès» de culpabilité interminable: «Quiconque, écrit-il, n'a pas à dire plus que ne dit la psychanalyse ne devrait pas avoir le droit de s'immiscer». Pardonnez la présomption d'un psychanalyste qui ose, après cette rebuffade cinglante d'un aîné prestigieux, répondre à la convocation et peut-être à la confrontation que Kafka lui-même n'a jamais cherché à éviter.

Deux réflexions légitiment peut-être ma présence parmi vous. D'une part le fait que la culpabilité joue un aussi grand rôle en psychanalyse qu'en matière religieuse; d'autre part il paraît souhaitable qu'une culpabilité dite «névrotique» qui relève de ma spécialité (nous verrons dans quelle limite) soit réduite pour accéder à la notion de faute que cherche à cerner toute morale authentique.

C'est un problème difficile en psychanalyse de démêler de quelle culpabilité il s'agit. S'il est facile de comprendre la culpabilité consciente qu'un homme ressent lorsqu'il a mal agi ou mal réussi une tâche, cela pose un véritable dilemme de constater souvent le même malaise lorsqu'il a bien agi et qu'il se sent mal d'avoir réussi. On parle alors de culpabilité névrotique qui renvoie à une dimension inconsciente.

Explicitons un peu ce terme. Nous ne voulons pas dire qu'il y a nécessairement inconscience de la culpabilité. Le sujet peut en éprouver le malaise typique fait de gêne ou de honte, mais il y a inconscience des motifs déterminants du malaise, il se sent coupable par exemple d'avoir enfreint la défense de dépasser le père. Dans d'autres cas l'inconscience peut englober la culpabilité elle-même, en ce sens que le malaise n'est pas éprouvé comme tel mais il est remplacé par un autre mal: par une maladie, par exemple, ou une conduite d'échec qui tend à annuler la réussite¹.

L'échec, une fois obtenu, peut entraîner secondairement un sentiment de culpabilité. On retrouve alors le premier cas qui nous avait paru simple à comprendre, mais on voit maintenant que le sentiment de faute peut renvoyer en réalité à une culpabilité inconsciente (dépasser le père). Le problème est donc complexe! Puisque les complexes sont notre boulot, essayons d'en retracer les origines.

Psycho-genèse de la culpabilité

Comme le livre de la Genèse qui parle du péché originel, nous aussi aurons à rendre compte, dans notre langage, de la genèse psychologique de la culpabilité.

Dans ses travaux sur le développement du jugement moral chez l'enfant, Piaget décrit deux stades: jusqu'à l'âge de latence, le sentiment de culpabilité n'est pas fonction de l'intention mais il dépend de la sanction². C'est une morale de dressage. On observe que la punition est non seulement une conséquence de la faute mais elle sert de critère à l'enfant pour porter un jugement moral: si Jean se sent coupable, il doit se faire punir, mais s'il se fait

1. Cf. S. FREUD, «Ceux qui échouent devant le succès», in *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, N.R.F., 1952.

2. J. PIAGET, *Le Jugement moral chez l'enfant*, Paris, Alcan, 1947.

punir, c'est qu'il est coupable, croit l'enfant. Insistons sur ce premier stade qui est comme l'embryogenèse de la culpabilité où le «névrosé» restera plus ou moins attardé.

Au commencement donc il y a l'autorité extérieure: le verbe des parents qui sanctionne. L'enfant ne se nourrit pas seulement de lait mais de toutes paroles qui sortent de la bouche de ses parents. Il intériorise cette autorité pour parvenir, après l'âge de latence, au deuxième stade plus autonome où la culpabilité sera fonction de l'intention. Nous n'insisterons pas sur cette deuxième morale de réflexion qui est votre spécialité! Mais revenons à la première. L'intériorisation de l'autorité extérieure contribue à la formation d'un précurseur moral qu'en psychanalyse on nomme le «sur-moi»: lequel procède par voie d'introjection et de projection. Cette nouvelle formation remonte génétiquement aux premières organisations dites «orale» et «anale» de la personnalité. Dans la psychose mélancolique par exemple, maladie par excellence de la conscience morale, le tableau clinique est précisément dominé par des composantes orales et anales.

L'autorité intériorisée est souvent plus exigeante que l'autorité extérieure. Le lavage compulsif des obsédés, par exemple, dépasse de beaucoup la propreté qu'on a exigée d'eux. Comment l'expliquer? C'est que la règle suscite de l'hostilité par la frustration qu'elle impose. La règle en s'intériorisant incorpore les «mauvaises» intentions de mal faire. L'enfant *projette* sur la règle qu'il *introjecte* sa propre agressivité en plus de l'autorité parentale avec laquelle il s'identifie; d'où formation d'un sur-moi sévère. Ce processus complexe est facilité du fait que l'enfant est en pleine symbiose avec l'adulte. Il se différencie peu du monde ambiant et confond encore le mal fait aux autres avec le mal à lui-même. Il pourra dire à sa mère: «si je me fais mal, c'est bien fait pour toi». Le retournement de l'agressivité contre soi est facilité par la symbiose. C'est sur cette *confusion* que s'élabore le sur-moi: loi apprise de l'extérieur à laquelle s'ajoute l'hostilité réactionnelle à la frustration, retournée contre soi et qui assurera l'autopunition.

La loi intériorisée est donc contemporaine de la culpabilité. La loi a créé la faute dira saint Paul, ou du moins la révèle. La pure obéissance à la loi ne peut suffire à effacer la culpabilité, à cause justement de cette surcharge d'hostilité réactionnelle dont elle s'est chargée. On aura beau obéir à la loi, la fuir ou chercher à

la contourner, on ne pourra se débarrasser de la culpabilité. Il y a là un conflit difficilement supportable pour la conscience qui tendra à refouler dans l'inconscient cette culpabilité; celle-ci n'en est pas pour autant détruite et continue à s'exprimer de façon détournée à travers des symptômes symboliques. Il n'y a plus de remords conscient mais il y aura des effets conscients qui n'épargneront personne; pas même ceux-là qui chercheraient à récuser la loi, soit par un scepticisme généralisé du type: il n'y a pas de loi, soit par un amoralisme radical. Ces effets se traduiront, par exemple, par des conduites d'échec, une maladie dite «psychosomatique» ou tout autre autopunition inexplicable pour le sujet car sa culpabilité lui est devenue inconsciente.

Parce qu'elle paraît inexplicable, l'autopunition sera souvent rationalisée en tant que malveillance venant du monde extérieur; ce qui n'est pas entièrement faux, car la frustration est effectivement venue du monde ambiant à travers le sur-moi. Un échec, par exemple, sera attribué à de mauvais professeurs, patrons ou employés, selon le cas! C'est le phénomène du bouc émissaire, si caractéristique dans tout processus de culpabilité, sur lequel nous aurons à revenir.

Essayons d'éclaircir les rapports privilégiés que la culpabilité entretient avec les réactions psychosomatiques qui peuvent paraître surprenantes à première vue. Si la culpabilité est bien liée aux sanctions ou aux peurs de reproches venant d'autrui, c'est d'abord à travers son corps dans les sensations cénesthésiques de «mal-être» non clairement identifiées, que l'enfant commence par la ressentir.

Françoise Dolto a montré comment une mère angoissée, obsédée par la peur de la maladie ou d'un accident, angoissera son enfant par suite du phénomène «vase-communicant» qui existe entre eux. Mais l'enfant ne saurait dire ce qui l'inquiète. Un vague malaise s'installe en lui devant toute expression de ses désirs qui pourraient tourmenter sa mère. Son *corps* et sa vitalité sont contaminés par la réaction maternelle; plus tard, il ne pourra prendre plaisir à la vie sans se le reprocher «car il s'est construit pour ne pas inquiéter ses parents, pour ne pas se sentir en faute, il s'est aliéné à la *vérité* de sa mère ou de son père»³.

3. F. DOLTO, *La Foi au risque de la psychanalyse*, Paris, J.P. Delarge éd., 1981.

Dolto a finement observé que l'enfant, lorsqu'il exprime un jugement moral par l'adverbe «bien ou mal», présente une mimique de crainte ou de révolte, à tout le moins une interrogation qui semble la recherche implicite d'une confirmation par un autre: l'adulte est-il content ou pas content? Il expérimente une *valeur vérifiée*. Au contraire, lorsque l'enfant déclare qu'une chose agréable est «bonne» ou qu'une chose désagréable est «mauvaise», il ne demande pas son avis à l'adulte; il peut même s'opposer à celui-ci sans se troubler, si on l'a laissé libre de s'exprimer. Il vit une *valeur ressentie*. Spontanément, l'enfant est toujours sûr de ce qu'il ressent comme «bon ou mauvais»; tandis qu'il n'est jamais sûr de ce qui est «bien ou mal», qui est relatif à l'adulte. Tous les besoins végétatifs qui sont satisfaits sont ressentis comme «bons». Une faim non apaisée peut disparaître de la conscience pour faire cesser le «mauvais» senti. Le «bon» peut ainsi perdre sa valeur⁴.

La psychologie devra tenir compte de la notion de *valeur* qui fait son apparition ici, sous peine de passer à côté d'un aspect essentiel de son objet d'étude: l'homme est littéralement un *être de valeur*, en quête de valeur. Scotomiser cette dimension sous prétexte qu'elle est difficile à cerner pour la science, relèverait d'une attitude peu scientifique. La recherche des valeurs nous introduit en plein drame existentiel que nous devons aborder à son niveau le plus modeste des débuts d'une vie.

Le premier rythme cardiorespiratoire est difficile à s'installer, même dans les conditions les plus favorables. Il peut laisser une trace durable que certains psychanalystes, comme Rank, ont eu tendance à privilégier en parlant du traumatisme de la naissance. On pourra assister à des troubles du rythme cardiaque ou à une inhibition du souffle dans des situations subséquentes d'anxiété. Une crise d'asthme, a noté Dolto, pourra traduire des émois associés à des sentiments de culpabilité qui réveillent un malaise à vivre affectif ou organique. J'ai été moi-même fort surpris de découvrir dans certains cas de tuberculose et d'arthrite une structure spécifique de culpabilité exprimée jusque dans la physiologie du malade⁵.

4. F. DOLTO, «Les Sensations cœnesthésiques de bien-être et de malaise, origines des sentiments de culpabilité», in *Psyché*, no 18-19, 1948.

5. M. DANSEREAU, «La Tuberculose du point de vue psychosomatique», in *Maroc méd.* no 331, 1952.

La genèse de la culpabilité, qui procède de la crainte d'un mal à subir, est donc vécue d'abord à travers le corps et pourra conserver ultérieurement des rapports privilégiés avec le corps. On comprendra mieux dès lors qu'on puisse se punir par la maladie et que le Seigneur qui guérit le paralytique puisse aussi bien dire: «Va, tes péchés te sont remis», ou «lève-toi, prends ton grabat et marche».

Mais la maladie n'est pas l'unique forme que peut prendre la culpabilité; examinons-en les multiples facettes, ce qu'on pourrait appeler sa phénoménologie.

Phénoménologie de la culpabilité

La culpabilité qui provient d'une intériorisation de l'autorité extérieure, prendra des figures différentes selon les cultures où l'être s'est développé. Il faut voir quelle identification à autrui fut favorisée. Margaret Mead a décrit le loyalisme chez le Japonais, le conformisme du «qu'en dira-t-on» chez l'Indien d'Amérique, la fierté chez le Balinésien ou l'obéissance chez l'Allemand. On pourrait aussi évoquer le puritanisme anglo-saxon qui suivit la décapitation de Charles 1^{er} et le jansénisme qui a marqué nos origines québécoises, lesquels pourraient représenter un frein à nos aspirations d'homme libre. Le sur-moi n'a pas qu'une dimension individuelle, il a aussi une dimension collective qui permet de comprendre comment la culpabilité peut conduire à l'échec aussi bien des hommes, des familles que des peuples⁶.

La variété de ces conduites invite à rechercher les structures de culpabilité incarnées dans des comportements plutôt que décrites dans des consciences où la culpabilité serait explicitement avouée. Nous avons indiqué en introduction combien souvent la culpabilité restait inconsciente. Rares sont les Kafka conscients d'être aux prises avec une faute énorme et pourtant inconnue dans son contenu, sinon par de brèves intuitions d'avoir été condamné par son père! La plupart d'entre nous éprouvons plutôt des conflits plus ou moins culpabilisés qui se traduisent par une simple timidité générale ou sexuelle, une angoisse sociale devant

v. aussi «Le Syndrome d'adaptation et la médecine psychosomatique», in *Acta psychother*, no 3, 1955.

6. Cf. R. LAFORNE, *Au delà du scientisme*, Genève, Éd. du Mont Blanc, 1963.

autrui, telle le trac devant un auditoire! Il s'agit toujours d'un blâme, d'un refus ou d'un rejet anticipé de la part d'un public assimilé à l'autorité parentale, à quoi s'oppose un désir d'échange, de communication d'un message qui semble valable et auquel peut s'ajouter un désir d'exhibitionnisme culpabilisé (rivalité œdipienne ou de fratrie).

Plus souvent la culpabilité non ressentie est *agie*. L'individu se *comporte* comme un coupable: dur envers lui-même, toujours en train de s'expliquer ou de s'excuser, fuyant tout plaisir ou toute joie.

Un écho de cette culpabilité se retrouve dans la peur de l'engagement moral, la peur de prendre des responsabilités afin d'apparaître sans reproche: «je ne voudrais pas qu'on me dise que... ou qu'on pense de moi que...», entend-on souvent. Même s'il s'agit d'un acte d'entraide, on pourra craindre de se voir contester son dévouement. C'est la peur du «qu'en dira-t-on» qui conduit en plein conformisme social. La générosité naturelle et spontanée peut être refoulée par peur qu'elle ne se retourne contre soi; à tel point que beaucoup de médecins, particulièrement en Amérique, craignent de porter secours à un accidenté de la route: «Si je soigne ce malade et qu'il aille moins bien», rationalise-t-on dans la peur d'une poursuite judiciaire.

L'individu peut aussi se punir carrément par des échecs ou une maladie comme on l'a vu précédemment, mais il se punit pour des crimes que sa conscience ignore. Dans un effort pour sortir de son ignorance qui entretient un sentiment de fatalité incompréhensible, il pourra même chercher à se faire punir par la société: c'est le phénomène de délinquance de personnes soi-disant amORALES. Elles commettent des fautes pour se soulager en donnant un contenu précis à leur culpabilité confuse pré-existante. Comme Gribouille qui se jette dans l'eau pour fuir la pluie, elles s'arrangent pour être rejetées afin de fuir, par exemple, un sentiment pénible d'abandon.

Le criminel présente, comme tout homme, une prédisposition à la culpabilité ou à son corollaire inverse: l'accusation d'autrui, quand ce n'est pas un mélange des deux. C'est la position dépressive ou paranoïaque réactionnelle à l'angoisse humaine. Car la pathologie, si elle paraît excessive, ne fait qu'agrandir de façon caricaturale mais par là plus visible, la dynamique des soi-disant normaux! Il vaut la peine de s'arrêter sur la dimension

morale assez déroutante que présente la clinique du criminel, lequel n'est nullement dépourvu d'un certain sens éthique comme en témoigne sa fidélité à sa bande ou aux lois très particulières du milieu.

Avant même de commettre son crime, écrit Hesnard, on décèle chez lui une tendance justificative. Il cherche à se donner un droit. Il lutte rarement, comme on se l'imagine, avec la tentation de supprimer un gêneur ou de voler un objet. Il entreprend plutôt un travail mental d'auto-justification: «il est injuste, pensera-t-il, ce monde capitaliste où ce bracelet-montre désirable coûte si cher...» Sans doute, s'agit-il d'un égocentrisme moral, parfois constitutionnel ou venant d'une situation infantile de frustration et de révolte, mais qui tend à une sorte de justification morale. Enfin, quoique inconsciemment, il cherche souvent à se faire punir par la société. Après le passage à l'acte, loin de ressentir un romantique repentir, il est apaisé, d'une sérénité qui ressemble étrangement à une bonne conscience ⁷!

Tolstoï a magnifiquement décrit cette psychologie particulière:

On s'imagine volontiers que le voleur, le traître, l'assassin, la prostituée rougissent de leur métier, ou tout au moins, le tiennent pour mauvais. En réalité rien de tel. Les hommes que leur destinée et leurs fautes ont placé dans une situation déterminée, si immorale qu'elle soit, s'arrangent toujours pour se faire une conception de la vie où leur situation particulière puisse leur apparaître comme légitime et considérable. Et pour confirmer en eux cette exception, ils s'appuient instinctivement sur d'autres hommes, qui se trouvent dans la même situation qu'eux... Nous sommes étonnés de voir des voleurs s'enorgueillir de leur adresse, des prostituées de leur corruption, des meurtriers de leur insensibilité ⁸.

Toute distance que prend l'individu par rapport à son groupe d'appartenance (son sur-moi) est générateur d'un malaise qui peut aboutir à un sentiment de faute. Copernic qui hésita trente-six ans avant d'oser publier ses observations révolutionnaires, en est un cas exemplaire ⁹. Inversement voyons-nous le criminel bien intégré et supporté par son groupe relativement à

7. A. HESNARD, *Morale sans péché*, Paris, P.U.F., 1954.

8. L. TOLSTOÏ, *Résurrection*, Paris, N.R.F., 1951.

9. Cf. H. KESTEN, *Copernic et son temps*, Paris, Calmann-Lévy, 1951.

l'abri de la culpabilité ressentie. Pour comprendre ces conduites «morales» qui peuvent paraître paradoxales, il nous faut entrer dans la dialectique des pulsions.

Nous le ferons brièvement en essayant d'être le plus clair possible malgré la difficulté inhérente à leur origine au plus obscur de nous-mêmes!

Point de vue psycho-dynamique

Le moraliste doit tenir compte de l'exigence de satisfaction que comporte une pulsion: elle tend à passer à l'action. Et ça (v. le ça freudien) malgré les refoulements ou les résistances que peuvent lui opposer le *moi*, le *sur-moi* ou la réalité ambiante! C'est cependant d'un objet, plus précisément d'une personne *extérieure*, que la pulsion cherche à obtenir satisfaction. Si le but biologique de la faim est la satisfaction d'un appétit, le but ou le moyen psychologique mis en action est une *relation* ou une liaison avec un objet qui en assure la satisfaction: la mère nourricière par exemple. C'est l'origine du phénomène d'attraction: ce qui satisfait les besoins attire. Il y a là comme un début de clivage entre un moi primitif qui cherche une satisfaction interne et un monde extérieur qui attire.

L'attraction qu'exerce le monde extérieur se différencie peu à peu du besoin étroit de soulagement; ce qui n'implique pas que la satisfaction et l'attraction ne puissent pas coïncider mais ils ne coïncident pas inéluctablement. En d'autres termes, on s'intéresse autant à ce qui satisfait: c.-à.-d. au monde extérieur, qu'au soulagement lui-même: c.-à.-d. au monde intérieur. Les pulsions ne sont plus de pures fonctions biologiques dès le moment où, grâce à elles, se noue un lien avec autrui. Il y a là une première valorisation des pulsions qui pourront évoluer en sentiment d'amour: prototype des valorisations futures où l'objet sera aimé pour lui-même et non plus seulement pour soi-même¹⁰.

Au début lorsque l'enfant est en pleine phase symbiotique, la valeur de l'objet reste très confondue avec la valeur de satisfaction qu'il représente pour le sujet; il s'agit d'un amour narcissique auquel il peut rester plus ou moins fixé; mais c'est quand même

10. Cf. C. ODIER, *Les Deux Sources consciente et inconsciente de la vie morale*, Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1947.

un amour *valable*! Ce qu'il faut remarquer c'est que la satisfaction que procure un objet est d'abord vécue comme une preuve d'amour; l'insatisfaction est vécue comme une épreuve, un manque (d'amour), une condamnation ou une méchanceté de la part du dit objet. C'est dire que l'inassouvissement n'est pas vécu comme une pure sensation organique; il est plutôt perçu comme une injustice venant d'une personne extérieure tenue pour responsable, ou comme une absurdité du monde ambiant. D'autant plus que c'est souvent l'objet même de la pulsion qui en interdit la satisfaction: la mère ou le père qui se refuse à la phase œdipienne.

La psychanalyse a beaucoup exploré les différentes étapes de l'évolution des pulsions dites *orales*, *anales* et *génitales*. Mais on n'a peut-être pas suffisamment souligné le caractère *relationnel* de ces stades qui ne se réduisent pas à un simple plaisir du corps. Françoise Dolto observe que ces termes disent un mode de rencontre avec autrui associé à ces lieux du corps qui sont devenus source d'excitation sexuelle. Le désir y est toujours ressenti comme manque. Ces lieux du corps «ont crié notre manque physique et affectif dans notre enfance; par nos appels, nous espérons d'un *autre* un apaisement (oral, anal ou génital). Ce sont les endroits privilégiés du corps autour desquels se tissent des liens affectifs. Le désir s'y exprime toujours insatisfait... Plaisir toujours recherché, souffrances souvent rencontrées, mais parfois aussi... la joie»¹¹.

Par suite de cette insatisfaction relative inéluctable, l'objet convoité attire autant de haine qu'il inspire d'amour. C'est la fameuse ambivalence des sentiments amour-haine qui sera source de culpabilité. On trouve chez l'animal comme une ébauche de ce conflit pulsionnel. C'est ainsi que Pavlov a pu engendrer des névroses expérimentales chez le chien. Après avoir créé deux réflexes conditionnels contraires, respectivement à un cercle et à un ovale, et qu'il eût modifié progressivement la forme des stimuli en sorte que le cercle tende vers l'ellipse, il arrive un moment où l'animal ne peut plus faire la discrimination. Brusquement, il perd alors sa capacité de différenciation acquise au cours des semaines précédentes: il devient enragé, arrache les appareils de laboratoire, refuse toute nourriture ou tombe soudain endormi.

11. F. DOLTO, *La Foi au risque de la psychanalyse*, op. cit. p. 76.

Pavlov a répété ce genre d'expérience avec le même résultat sur un chien qui n'arrivait plus à discriminer s'il devait sauter sur quelqu'un qui s'attaquait à Mme Pavlova ou s'il devait prendre la nourriture qu'on lui offrait. Ces expériences montrent la naissance d'une conduite autopunitive: tout casser, se priver de nourriture ou s'isoler, s'endormir. Cette conduite provient d'un conflit d'ambivalence entre deux tendances qui n'ont pas à première vue de signification morale: l'animal est partagé entre son désir de nourriture et son amour pour Mme Pavlova. Sa réaction autopunitive, lorsqu'il réalise son incapacité à performer et qu'il est en dessous de l'expectation, lorsqu'il ne sait plus ce qu'il *faut faire*, montrerait qu'il a développé un certain sur-moi. La culpabilité renverrait bien à un conflit d'ambivalence des pulsions par rapport à autrui: ce conflit «*surmoïque*» est le précurseur des conflits de *valeurs* amour-haine qui prendront toute leur expansion avec le développement éthique de l'homme.

C'est ainsi qu'un individu qui ne sait pas ce qu'il *doit* faire (notion de devoir qui implique déjà une structure de culpabilité) développe souvent un comportement d'autopunition qui n'est pas nécessairement conscient. Par exemple, il ne fera rien alors qu'il *voudrait* agir: c'est l'équivalent de s'endormir; ou bien il agira intempestivement comme l'animal de laboratoire, en faisant la mauvaise chose, un acte manqué qui l'amène à l'échec ou à la maladie. L'angoisse de ne pas savoir quoi faire suscite de la culpabilité dans la mesure où elle réveille une hésitation, une ambivalence ancienne engendrée par un désir d'agir associé à une crainte du résultat: par exemple encourir le mécontentement des parents.

Le sentiment de culpabilité provient d'une insécurité fondamentale: la peur de perdre l'amour, et s'accompagne d'une tendance à retrouver la relation amoureuse perdue ou qu'on a craint de perdre. Il est fonction d'un désir libidinal insatisfait ou qui risque de l'être: *il provient de l'amour frustré*.

Le mot «conscience», bonne ou mauvaise, veut dire connaître: «naître avec», qui renvoie à un lien à l'autre. La personne coupable se sent isolée, seule, exclue de la communauté et en souffre (cas de Copernic). Elle cherchera à rétablir le lien mais comment?, sinon en renonçant au moins partiellement à la gratification libidinale, ce qui est très peu plaisant! C'est ainsi qu'un enfant pourra renoncer à son biberon ou à sa sucette pour ne pas

déplaie à sa mère, mais cela suscite une colère contre elle. C'est l'agressivité retournée contre lui qui va faciliter le renoncement. *L'autopunition* qui se développe ainsi *provient de l'agressivité* qui, transposé sur le sujet lui-même, exprime une intention réelle ou fantasmée de destruction d'un objet d'amour.

Le besoin de punition peut donc être distingué du sentiment de culpabilité, quoique ordinairement il l'accompagne et en dérive¹². En effet *le sentiment de culpabilité provenant de l'amour frustré* cherche à rétablir l'amour perdu. Tandis que *le besoin de punition est une réaction agressive* ou un moyen parmi d'autres en vue d'opérer ce rétablissement; ce dernier pourrait aussi bien se réaliser par la réparation, la séduction, la câlinerie ou le pardon. La culpabilité représenterait le pôle positif amoureux, elle relèverait d'un sens érotique de la réalité. Le besoin de punition en serait le pôle négatif, il relèverait d'un sens agressif de la réalité.

Armé de ces quelques notions psychodynamiques, nous pouvons nous attaquer à la *relativité* des «bonnes» mœurs et essayer de comprendre les conduites «morales» ou «immorales» souvent paradoxales!

Paradoxes de la vie morale

Le besoin de punition n'est donc pas tout à fait l'équivalent de la culpabilité mais plutôt une conduite d'adaptation à celle-ci. C'est un essai plus ou moins réussi de la surmonter comme on l'observe par exemple dans le sadomasochisme: l'individu frustré qui se sent coupable cherche à devenir le souverain, le maître d'œuvre de ce que Hesnard appelle *l'Univers morbide de la faute*¹³. Comme pour la culpabilité, le besoin de punition peut demeurer inconscient alors que c'est la peur de la punition qui est consciente (masochisme moral). Les deux phénomènes peuvent paraître antithétiques mais Freud a bien montré qu'une peur recouvrait un désir. Le besoin inconscient de punition est *une* solution à la peur de perdre l'amour. Les énergies amoureuses frustrées ou menacées de l'être pourront investir la peur: nous

12. Cf. H. NUNBERG, «The Sense of guilt and the need for punishment,» v. aussi «The Feeling of guilt,» in *Practice and theory of psychoanalysis*, N. Y., Nervous and mental disease monographs, 1948.

13. A. HESNARD, *L'Univers morbide de la faute*, Paris, P.U.F., 1949.

disons alors qu'elle est érotisée. Le sadomasochiste pervers tentera d'érotiser l'agressivité en recherchant la punition. Il en va de même pour beaucoup de malades «psychosomatiques» qui éprouvent un grand contentement lorsqu'on s'occupe d'eux: ils retrouvent l'amour perdu!

La distinction entre culpabilité et besoin de punition permet en outre de comprendre quelque chose de la vie spirituelle. Un mystique comme saint Ignace pourra cesser de se punir, renoncer plus ou moins à l'ascèse au cours de son évolution, sans pour autant ne plus éprouver de culpabilité face à sa «médiocrité» devant l'appel d'amour qu'il ressent. Il a renoncé à l'autopunition mais non au sens du péché! Le mystique aurait un sens érotique de la réalité, alors que le simple ascète en aurait plutôt un sens agressif: l'énergie hostile sert de carburant à l'autopunition. Il faut aimer quelqu'un pour développer de la culpabilité. Il faut haïr quelqu'un pour se punir!

Plus un enfant aime ses parents, plus il développe son sens des valeurs et de leurs exigences, mais plus aussi pourra-t-il être accablé par la conviction que ce qu'il *est* ou ce qu'il *fait* est impropre ou criminel, dépendant de l'idéal du moi qu'a favorisé l'ambiance. On peut être sadique en éducation sans frapper physiquement mais simplement par des attitudes doucereuses qui, sous prétexte d'idéal, ne tiennent pas compte de la nature bouillonnante d'un enfant¹⁴. Toute affirmation de soi qui nécessite une certaine agressivité, peut engendrer une culpabilité dans la mesure où le climat familial y voit une négation des autres. Il s'agit d'un conflit d'ambivalence entre s'affirmer, peut-être faire pleurer ou inquiéter sa mère, et le courant d'empathie pour les autres.

L'enfant sans famille a peut-être moins de chance de développer un sens de culpabilité mais il aura aussi moins l'occasion d'*affiner* son sens des valeurs affectives. Il sera plus enclin par ailleurs à un comportement d'autopunition, par suite de la prédominance de l'agressivité réactionnelle à sa situation frustrante. Chaque fois que baisse l'empathie ou que se perd le contact affectif, on observe un sentiment de perte de valeur et d'auto-dépréciation. C'est ainsi que dans la période de détumescence,

14. Cf. P. JURY, «La Fessée de Jean-Jacques Rousseau,» in *Psyché*, no 4, 1947.

après l'orgasme, se produit souvent une réaction dépressive de type: «je suis sale ou vilaine».

Il y a tant de situations pour attraper la culpabilité qu'on ne saurait trouver un seul innocent! Même si les parents sont tendres, l'hostilité inévitable éprouvée pour un parent aimé engendre la culpabilité et un sur-moi plus ou moins tyrannique qui fait de nous des tourmentés ou des névrosés en puissance. Car il n'y a pas d'éducation sans frustration pulsionnelle!

La pulsion qui ne cesse de demander satisfaction peut alors devenir revendicatrice. Elle mène en thérapie comme autrefois au confessionnal pour assurer une réparation qui s'avère une entreprise fort difficile. Car l'excès de satisfaction pulsionnelle, tout comme son défaut, contribue à rendre les besoins plus exigeants et insatiables. Tant qu'il est fortement imprégné d'exigences pulsionnelles, le besoin d'aimer ou d'être aimé est d'autant plus exposé à la déception!

Aussi longtemps qu'il n'y a pas réparation, l'agressivité domine les relations avec le monde et se rallume à la moindre privation, même si celle-ci est valable ou objectivement motivée. Il s'agit souvent d'une véritable structure revendicatrice, ou dépressive si l'agressivité est retournée contre soi, qu'il faut soigner pour pouvoir la surmonter. Certains cas de masturbations compulsives, par exemple, où se trahit une forte agressivité, traduisent une pulsion frustrée à recevoir des caresses passives: une structure qu'on appelle en clinique un narcissisme phallique insatisfait. La frustration pourra vicier les relations sociales et sexuelles par la revendication insatiable qu'elle implique. L'individu devra réparer son narcissisme «crampé» avant de pouvoir évoluer vers un amour plus objectal.

Les revendications peuvent prendre différentes formes parfois paradoxales. Elles peuvent éclater directement en griefs multiples, sautes d'humeur, interprétations persécutrices où le sujet peut être injuste sans toujours le vouloir; c'est sa façon de montrer sans qu'il le sache qu'on a été injuste à son égard. Il y a là une *inconscience relationnelle entre son moi et son sur-moi*. Une autre façon de revendiquer est le *passage à l'acte*. Le sujet agit ses pulsions dans des crises passagères où il se donne des satisfactions comme s'il n'y avait jamais eu d'interdictions (éclipse du sur-moi). Il peut aussi de façon passive retourner le passage à l'acte sur lui-même: il se renferme et s'isole pour convaincre qu'il ne

revendique rien, *il boude!* Le refus apparent pour toute réparation cache des besoins violents mais déçus qui se défendent contre de nouvelles frustrations. Il cherche à punir l'entourage en se punissant lui-même de manière masochiste. La bouderie enfantine du type: «je me passe de dessert et tant pis pour vous», illustre bien cette dynamique pulsionnelle qui peut devenir tragique lorsqu'un être n'arrive plus à reconnaître son besoin de nourriture, comme dans l'anorexie, ou son besoin d'amour trop longtemps frustré! Il s'agit alors d'une *inconscience relationnelle entre son moi et ses pulsions*. Le travail du psychothérapeute, comme celui d'un confesseur, devra tenir compte de cette inconscience relationnelle pour rétablir et rendre conscient le plus grand nombre possible de relations abolies.

Les diverses prises de conscience souvent perturbées donnent naissance à ce qu'Odier nomme des consciences pseudo-morales; il en décrit une qui est fort intéressante pour le moraliste et qu'il appelle le «*bilanisme*»: une bonne action donnerait le droit d'en commettre une mauvaise équivalente¹⁵! Cette conception proviendrait du fait que l'enfant, ayant constaté qu'après avoir été puni, ses parents pouvaient se montrer plus gentils qu'auparavant, il en concluait que la punition infligée permettait ensuite de faire des sottises jusqu'au prochain épisode. Il se persuaderait, non sans raison si l'on tient compte de l'ambivalence de parents plus ou moins culpabilisés, que l'autorité elle-même envisagerait ainsi les choses: le sur-moi peut donc devenir source paradoxale de corruptibilité¹⁶.

De toute façon, note Odier, une frustration qui n'est pas suivie d'une réparation équitable ouvre la voie à des pulsions vengeresses avec souvent la conscience d'un véritable droit: se procurer en abusant de son pouvoir, de circonstances favorables ou de ruse ce que «l'autorité refuse». C'est la voie de la délinquance qui révèle un rapport ambigu que la culpabilité entretient avec l'action et sur lequel nous aimerions insister.

Le sentiment de faute accable très souvent des inoffensifs névrosés ou rêveurs aliénés dans leur capacité d'agir, alors qu'il ne semble pas atteindre les habitués de l'acte coupable. Un enfant

15. C. ODIER, *op. cit.*

16. Nous en avons donné des exemples dans un article sur la névrose familiale, in *Critère*, no 33, 1982.

pourra se sentir d'autant plus misérable devant ses désirs qu'il s'engage moins dans leur exécution satisfaisante. Une des conséquences fâcheuses du sentiment de culpabilité, constate Hesnard, est de faire de son adepte un déserteur de l'action¹⁷. La psychodynamique des pulsions permet de comprendre ce paradoxe. L'insatisfaction pulsionnelle provoque de l'angoisse diffuse qui entretient un jeu d'images d'autant plus vives qu'elles sont dépourvues d'efficience: c'est le cas particulièrement dans la riche fantasmagorie sadomasochiste qui combine agressivité et sexualité. En d'autres termes le refoulement crée l'angoisse (première théorie freudienne). Mais à son tour l'angoisse de faute provoque le refoulement de l'action qui entretient l'état d'insatisfaction (deuxième théorie freudienne). L'angoisse est autant l'effet que la cause du renoncement à la joie de vivre¹⁸.

Lorsque le foisonnement d'images entretenues dans l'imaginaire passe à la réalisation, le résultat confirme par le contraire le paradoxe: la satisfaction vécue tend à faire disparaître le sentiment pénible de culpabilité, laissant tout au plus quelques remords plus ou moins difficiles à confesser mais relativement heureux! On constate une sorte d'effacement de la culpabilité en pensée par la culpabilité en action, note Hesnard. Rappelons pour l'illustrer le jeune homme de *One flew over the cuckoo's nest*. Il est accablé de culpabilité devant ses désirs interdits face aux femmes, éprouvant la masturbation indigne de lui, qui se sent soudainement libéré comme nulle thérapie ou confession n'aurait su le faire, par un passage à l'acte avec une jeune prostituée. Son soulagement est proportionnel, non pas au degré d'une soi-disant normalité de la conduite car il aurait pu s'agir aussi bien d'un désir homosexuel, mais le soulagement de culpabilité est plutôt fonction de la satisfaction ressentie. Celle-ci en effet réduit l'hostilité réactionnelle à la frustration qui nourrissait l'angoisse de faute dans une conduite d'autopunition.

Ce soulagement de l'immoralité subjective par l'immoralité active rejoint la sérénité qui nous avait frappé dans l'attitude du

17. A. HESNARD, *Morale sans péché*, op. cit.

18. Le refoulement sexuel crée l'angoisse, avait d'abord pensé Freud qui corrigea par la suite: l'angoisse crée le refoulement. cf. S. FREUD *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, P.U.F., 1951. En réalité les deux théories freudiennes de l'angoisse seraient à maintenir.

criminel après son crime. Cela peut étonner le moraliste, mais confirme pour le psychanalyste les ravages causés par la culpabilité. Nous avons vu qu'elle pouvait conduire à l'échec ou à la maladie quand ce n'est pas au crime. Mais la pratique ascétique de la loi qu'elle détermine souvent n'est pas moins dommageable par suite de l'hostilité redoutable qu'elle recèle. Elle peut *décourager* l'individu par retournement de la *rage* contre lui-même, devant ses efforts stériles pour éviter une faute que la pure obéissance à la loi n'arrive pas à effacer. Elle peut même engendrer une conduite immorale de dissimulation pour tenter de se nier elle-même comme on le rencontre chez le pharisien ou le puritain. Fuir par le crime ou la vertu est souvent équivalent d'un point de vue psychologique.

La culpabilité est décevante dans nos espoirs lorsqu'elle nous fait renoncer à nos vices ou à nos faiblesses, pour nous permettre d'évoluer vers une plus grande moralisation ainsi que le note Hesnard. Un sentiment intense de culpabilité ne garantit même pas l'existence d'une conscience morale supérieure, comme le laisserait penser les apparences d'une sensibilité pathétique hyperesthésiée; au contraire ce sentiment relève souvent de la pathologie, car une conscience morale évoluée se caractérise par le sens du relatif, le sens de la relation. Une conscience morale autonome ne se sent coupable que lorsque le mal est voulu consciemment, volontairement, en pleine connaissance et liberté. Ce n'est pas à des théologiens que je l'enseignerai, puisque c'est d'eux que je l'ai d'abord appris! Mais comment parvenir à cette morale évoluée, ou comment éviter si possible les paradoxes des pseudo-morales où l'on reste trop souvent englué?

Prévention ou guérison de la culpabilité?

C'est dans la psycho-genèse de la culpabilité qu'on pourrait espérer liquider dans l'œuf le développement d'une culpabilité *névrotique*. Cela nécessite chez l'éducateur beaucoup de disponibilité et de lucidité sur lui-même, une grande souplesse devant la réalité psychologique de l'enfant comme devant la réalité du monde extérieur avec lequel chacun aura à se confronter.

L'enfant devrait être libre de ressentir ses expériences du *bon* et du *mauvais*. Françoise Dolto l'a bien dit: il y a de *bons* cris pulsionnels et des *mauvais* comme dans les coliques. On doit essayer de les comprendre sans y ajouter notre agressivité qui blâ-

merait l'enfant. S'il n'y a pas danger mortel, les risques naturels doivent être courus sans trop d'intrusion parentale sous peine de voir s'installer une culpabilité intempestive. Si une attitude de peur ou de reproche est adoptée, l'enfant développe une culpabilité inconsciente: l'adulte *méchant* venant confirmer et aggraver un malaise initial dû à une circonstance extérieure plus ou moins fortuite, telle une infection ou un feu brûlant que l'enfant a voulu explorer.

Un bon exemple de prophylaxie est fourni par Dolto dans les réactions dites de jalousie à la naissance d'une puînée¹⁹. Il illustre mieux que toute théorie une *bonne* façon de faire et de sentir. N'oublions pas que l'enfant qui aime tend à s'identifier à l'objet d'amour par suite de la symbiose initiale dont nous avons déjà parlé. Aimer un plus petit cependant peut être ressenti comme dangereux pour lui, en représentant une tentation de régression à un stade qu'il a déjà dépassé. Le refus du nouveau né n'est donc pas forcément mal; l'attaquer afin de se défendre peut même lui paraître bon, mais le mal qu'il lui fait lui fera aussi mal par identification au puîné.

Voici donc Gricha qui veut manger sa petite sœur. L'enfant aime manger ce qu'il aime. Il la mord mais s'effraie aussitôt de la douleur qu'il provoque, regarde l'adulte avec inquiétude. Mme Dolto prend les deux bébés dans ses bras et dit: «la petite sœur est contente d'avoir un frère si fort!». Gricha se rassure mais ajoute: «peut-être aussi elle a un peu mal», car la petite hurle. Gricha la console et ne la mord plus. Un geste issu d'une bonne intention du point de vue végétatif: manger l'objet d'amour, a été ressenti comme *mauvais* parce qu'il fait pleurer la petite sœur à laquelle il s'intéresse par identification. Si Dolto s'était fâchée intempestivement, le geste de Gricha, parti d'une incitation bonne, eut été associé à l'idée qu'il était méchant. Gricha s'est senti malheureux par empathie mais non coupable. Il a de bonnes chances d'évoluer vers la responsabilité en expérimentant le malaise à vivre inhérent à la condition humaine. Et cela dans la mesure où il a été soutenu dans cette épreuve par un adulte qui a su créer une ambiance de confiance et de liberté «surveillée». Chacun, mère incluse, a pu s'exprimer dans son élan de vie comme dans sa souffrance: affective pour Gricha ou physique pour la petite sœur. La

19. F. DOLTO, «Les Sensations cœnesthésiques de bien-être»..., *op. cit.*

morsure n'acquiert pas une valeur morale prématurée qu'elle pourra prendre ultérieurement. Gricha aura vécu une valeur: ne pas mordre son prochain mais elle ne lui aura pas été imposée de toute pièce de l'extérieur. Parce qu'il a *mordu* la petite, il ne développera pas nécessairement de *re-mords* névrotique et pourra même évoluer vers un sens érotique de la réalité.

Hélas! la plupart des êtres humains ont été aux prises avec ces sanctions injustes venant des parents ou d'une dure réalité. Pour se débarrasser de la culpabilité qui en découle, ils la refoulent mais se font punir par l'angoisse ou tout autre symptôme que nous avons énuméré et qui leur paraissent inexplicables dans la mesure où le malaise initial a été refoulé. Ne pouvant trouver la bonne explication à leur malheur, ils se l'imaginent là où elle n'est pas: c'est la recherche d'un bouc émissaire sur lequel agir qui représente la tentative classique pour guérir de la culpabilité.

Le bouc émissaire peut être cherché dans l'entourage plus ou moins proche: un étranger, une épouse ou un enfant, mais il peut aussi être trouvé dans un trait de caractère de l'individu lui-même. «Je suis un coléreux, un paresseux ou un mauvais administrateur», pourra-t-il se dire dans sa tentative d'expliquer ses échecs. Il découvre une cause de culpabilité qui sans être fautive est rarement déterminante à elle seule: passant ainsi à côté de sa culpabilité inconsciente, laquelle provient par exemple d'un désir œdipien de réussir condamné dès son enfance. En réalité, la paresse qu'il se donne comme excuse, de même que ses échecs autopunitifs, procèdent tous deux de cette ancienne culpabilité; mais parce que celle-ci est mal localisée, elle continue à exiger son rachat malgré les punitions qui s'entassent. L'agressivité réactionnelle à chaque frustration s'accumule pour perpétuer le cercle vicieux. Il est devenu un persécuté — persécuteur de l'entourage ou de lui-même! Fortes sont les chances qu'il développe un sens agressif de la réalité qui en fera un bon adepte de la «chasse aux sorcières».

La psychosociologie du bouc émissaire, savamment étudiée par Girard, montre qu'il repose toujours sur l'illusion persécutrice²⁰. Les bourreaux comme les victimes croient en la culpabilité du bouc émissaire: au moyen âge, par exemple, chacun est persuadé de l'efficacité de la sorcellerie, de sorte que nous ne sommes

20. R. GIRARD, *Le Bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.

en rien débarrassés de la culpabilité, qu'elle soit reconnue en soi-même ou projetée au dehors!

On connaît le pessimisme de Freud qui a bien vu que la culpabilité viendrait de toute façon, qu'on ait tué le père ou non²¹. Au point qu'on peut se demander s'il vaut mieux se résigner à vivre avec, sans se punir «névrotiquement» si possible de fautes irréelles? Ou s'il vaut mieux refuser de l'accepter? Encore qu'il faille avoir la lucidité de la reconnaître là où elle est, ne serait-ce que pour la relativiser. Bref un refus radical de l'accepter serait une pure négation «névrotique» mais l'expiation confusément à travers des souffrances évitables n'est pas plus sain (saint?).

Il semble que nous ne pouvons nous libérer de tout sentiment de culpabilité qui tient à l'ambivalence de notre nature, à moins de renoncer aux valeurs affectives qui naissent de l'amour. C'est tuer symboliquement ou réellement l'objet d'amour, pas n'importe quel objet, qui engendre une vraie culpabilité.

En pratique psychanalytique, lorsqu'on réussit à résoudre l'œdipe, c'est-à-dire lorsque l'agressivité œdipienne diminue au profit de la sympathie, la culpabilité a tendance à diminuer. Lorsqu'une angoisse névrotique est guérie, telle une phobie, apparaît l'angoisse «normale» de notre condition d'homme qui ne peut éviter le malheur et la destruction. S'il existe un faux drame hystérique, c'est par rapport à un vrai drame. Beaucoup d'analysés en cours de traitement arrivent à distinguer entre ce qui leur apparaît maintenant leur vraie culpabilité, par rapport à leur fausse culpabilité antérieure. On ne peut parler de chose fausse sans référence à une vraie. Toute caricature renvoie à un modèle véritable. La faute qu'on dit *mal localisée* mais qu'on retrouve partout, doit renvoyer à une dimension fondamentale de l'être humain!

Cette dimension de culpabilité qui tendrait peut-être vers l'absolu (l'Autre) mais qu'il faudrait discerner du relatif (la relation à l'autre) est du ressort du philosophe ou du théologien. Le psychanalyste ne peut que la constater puisqu'il s'y heurte sans cesse, depuis ses racines biologiques les plus primitives!

21. S. FREUD, «Malaise dans la civilisation», in *Revue française de psychanalyse*, no 4, 1934.

Perspectives religieuses

Pour un grand nombre de freudiens, toute culpabilité est suspecte et devrait être dissipée. Cette tendance est bien représentée par Hesnard qui, malgré ses descriptions excellentes d'une structure éthique qu'il retrouve dans chaque entité nosographique de l'*Univers morbide de la faute*, ne propose finalement que l'alternative un peu mince d'une *Morale sans péché*. Cette solution rationalisante, qui n'est pas sans courage, vide l'existence humaine de son drame passionnel qu'on ne saurait évacuer sans appauvrissement grave de l'affectivité!

Telle n'est pas, nous semble-t-il, la réponse qu'offre la religion, particulièrement celle du *Nouveau Testament*. L'entreprise de déculpabilisation qu'elle opère et que poursuit à sa façon la psychanalyse, pourrait servir de modèle exemplaire et s'avérer la solution la plus radicale qu'on puisse apporter au problème posé²².

Pour ce faire, la religion aussi va chercher à comprendre la genèse de la culpabilité. «Là où il n'y a point de Loi, il n'y a pas non plus de transgression», dit saint Paul (*Rm* 4, 15). L'interdiction a créé le péché, la mauvaise conscience et la révolte. Le péché au sens large du terme — je ne saurais le distinguer pour le moment de la culpabilité — est un mal. Il parle d'un manque originel que porte tout homme. C'est un peu la même caractéristique qu'on a reconnu au désir: lui aussi renvoie à un manque. Dans une situation où le manque occupe une large place comme dans le cas des origines, que ce soit celui du monde ou celui d'un enfant, on peut considérer ce manque comme l'équivalent biologique de l'interdiction qui amène de la frustration.

Dans un milieu d'interdiction, l'enfant acquiert tellement l'habitude de la mauvaise conscience qu'il ne sait plus quand il est réellement en faute; il peut se croire continuellement en faute! Le mensonge, l'hypocrisie ou la ruse peuvent être ses seuls moyens de défense pour sauvegarder son équilibre psychique et la spontanéité de ses *envies* multiples. C'est l'entrée dans la névrose avec le

22. Nous avons déjà abordé la question des analogies de la démarche psychanalytique avec la religion pour opérer la guérison d'une culpabilité que la psychanalyse n'arrivait pas à réduire, en particulier dans le phénomène de «la réaction thérapeutique négative». Cf. M. DANSEREAU *Freud et l'athéisme*, Paris, Desclée et cie, 1971.

dédoulement typique admirablement décrit dans les personnages complexes de Dostoïevsky, partagés entre une attirance pour la pureté et la générosité suivie d'un attrait aussi grand vers la bassesse et l'humiliation. Saint Paul le résume plus fortement encore quand il avoue: «je fais le mal que je ne veux pas, je ne fais pas le bien que je veux» (*Rm 7, 19*)!

Pour guérir de la névrose, Freud propose la prise de conscience des désirs inconscients et de la culpabilité profonde. Saint Paul décrit cette prise de conscience par l'intermédiaire pédagogique de la loi qui révèle nos désirs: «je n'aurais pas connu la convoitise si la Loi n'eût dit: tu ne convoiteras pas», écrit-il (*Rm 7, 7*). Le pécheur se reconnaît pécheur en péchant. En termes psychanalytiques on pourrait dire que le sur-moi «interdicteur» et les pulsions doivent être d'abord reconnues pour être dépassées. L'instrument psychanalytique peut permettre d'aborder analogiquement le processus de la rédemption. Non pas son mystère d'amour incroyable (ou plus justement objet de foi) mais la façon dont il opère pour réparer la faute ou libérer de la culpabilité qu'on a vu inscrite tout au long de notre histoire humaine.

L'être humain en désarroi, souffrant d'une culpabilité souvent inconsciente, se présente donc au thérapeute. Déjà la confiance au cabinet de consultation comme au confessionnal, opère un soulagement de la solitude où l'avait enfermé sa culpabilité. Il s'accuse ou accuse les autres, particulièrement ses parents qui servent de boucs émissaires. Il attend du guérisseur mer et monde. Un peu comme Jésus au désert qui n'a pas succombé à la tentation magique, le thérapeute frustre cette attente. Il propose un dur cheminement de renoncement implicite au paradis perdu pour faire face à la réalité intérieure comme extérieure. Cette démarche qui frustre les désirs d'omni-puissance, réactive l'angoisse et la rage primitive de l'enfant impuissant. Le patient est en plein transfert: il accuse le thérapeute d'être un démon-tentateur qui l'encouragerait au dévouement, ou encore il lui reproche de se prendre pour un autre en se faisant «Tit-Dieu-connaissant-tout»; son autorité est contesté. Jésus a connu les mêmes avatars en se faisant traiter de démon qui se prenait pour Dieu!

Le thérapeute ne réplique pas mais continue d'accompagner son patient sans jamais lui lancer la pierre. Il cherche à rétablir, grâce à la loi de la libre association de tout dire, la prise de conscience du plus grand nombre possible de relations abolies entre

moi, sur-moi, pulsion et réalité. Progressivement, à travers l'analyse et la liquidation du transfert (mort symbolique du thérapeute), le patient peut récupérer ce qui est à lui. Avec l'assouplissement du sur-moi, il accède à sa liberté en apprenant à faire face à ses contradictions et à son ambivalence sans interdit ni tabou. Là où était le *ça* advient son *moi*, en ayant accès à ce qu'il découvre en lui et qui mortifie la fausse image qu'il avait de lui-même. La faute n'est pas retenue car il ne savait pas ce qu'elle était. Il prend conscience de la bonté des désirs qui l'habitent: ses pulsions sont *valables* mais elles avaient besoin de se développer pour s'orienter harmonieusement; elles ont révélé leur quête d'un amour vrai²³. Le bouc émissaire lui-même pourrait être innocent²⁴!

Nous voilà très proche de saint Paul: «Mais maintenant nous avons été dégagés de la Loi... il n'y a plus aucune condamnation pour ceux qui ont acquis la liberté des enfants de Dieu» (*Rm* 7, 1-6). La Loi a perdu son aspect contraignant; elle est intervenue pour que la faute abonde, mais où le péché avait abondé la grâce a surabondé. Toute la prédication de saint Paul, note Beirnaert, invite à l'*action* de grâce qui s'adresse toujours à quelqu'un: on rend grâce à ... celui-ci ou celle-là qui m'a aidé à voir clair²⁵. Ce besoin d'*action* de grâce rejoint la nécessité d'agir qu'on a reconnu à la pulsion ainsi que le lien à l'autre qu'elle appelle. La grâce est une énergie qui vient par cet autrui qui a su rompre les barrières de nos prisons névrotiques où l'on était enfermé. La grâce permettrait la sublimation des pulsions!

Un peu comme pour le sur-moi des psychanalystes, la Loi, reconnaît saint Paul, si elle pouvait révéler nos pulsions, ne pourrait rien conduire à son achèvement. Il parle de «la servitude de la Loi» (*Gal* 4, 21-24), L'analogie avec l'enfant sous l'autorité parentale s'impose: l'interdiction œdipienne lui permet de pren-

23. Cf. M. DANSEREAU, «Les Sources de la quête spirituelle aujourd'hui», in *Critère*, no 32, 1981.

24. Cf. M. DANSEREAU, «La Névrose familiale», *op. cit.* Nous terminons par la nécessité de reconnaître que les entraves qu'ont pu mettre les parents à l'épanouissement de leurs enfants sont un mal dont on ne peut leur tenir rigueur.

25. L. BEIRNAERT, «Péché et libération chrétienne chez saint Paul», in *Psyché*, no 18-19, 1948.

dre conscience de sa pulsion amoureuse mais elle ne permet pas son achèvement. Celui-ci ne peut s'opérer que par le transfert amoureux sur un autre être qui par la *grâce* de sa présence libère l'amour et rend libre la pulsion retenue par l'interdiction.

Dans la dynamique de libération de la loi (la rédemption), la mort de Jésus est le moment capital où saint Paul établit une équivalence avec notre propre mort au péché. En psychanalyse aussi, après la mort symbolique du thérapeute, c'est le renoncement à la pulsion œdipienne (la mort de la pulsion) qui en permet la sublimation, ce qu'on pourrait appeler sa «résurrection» dans un amour plus grand que celui qui maintenait une fixation aux parents! De toute façon la difficulté d'aimer doit être reconnue lucidement et ne peut devenir une bienheureuse faute (*felix culpa*) que si elle permet au sens érotique de la réalité de l'emporter sur son sens agressif; c'est-à-dire si nos erreurs de parcours nous valent la grâce d'une rencontre libérante, homme ou femme, telle la rencontre d'un sauveur qui permet à l'espoir de renaître et de l'emporter sur le remords qui nous guette par rapport à cet idéal divin dont nous porterions l'effigie!

Cette liberté nouvelle n'est cependant pas sans règle, a noté Beirnaert. Un psychanalysé affranchi d'un sur-moi rigide comme d'une loi tyrannique, pourrait retomber dans la culpabilité s'il se fermait à l'écoute du meilleur de lui-même, s'il ne réalisait pas le Royaume qui est au-dedans de soi. «Tout est à vous, dit saint Paul, mais vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu» (1 Co 3, 22-23)

Nous entrevoyons ici une distinction possible qui verrait la culpabilité névrotique comme une perversion de la liberté, non imputable personnellement: faire ce qu'on ne veut pas. Tandis que le péché serait la liberté donnée à la perversion: faire le mal qu'on aurait la liberté de ne pas commettre! On pourrait risquer de dire, à la suite de Dolto²⁶, que la culpabilité est un Désir freiné par l'assouvissement d'un désir partiel, et donc partiellement faux, qui risque de paralyser l'élan du Désir. Être sans péché ou être pardonné, serait guérir de nos paralysies, ne plus être pétrifié dans notre passé, ne plus s'hypnotiser sur nos erreurs de parcours. En d'autres termes, aller en avant selon la nouvelle traduc-

26. F. DOLTO, *La Foi au risque de la psychanalyse*, op. cit.

tion des Béatitudes que propose Chouraqui: en avant ceux qui ont soif, ceux qui ont faim ... bienheureux l'homme de désir qu'accueille le Dieu de l'apocalypse (Ap. 22, 17).

D'une manière beaucoup plus radicale que la psychanalyse qui a entrevu la stérilité de la recherche d'un bouc émissaire, les Évangiles qui rejettent toutes les illusions persécutrices, ruinent à jamais la croyance en la culpabilité de la victime, comme l'a magistralement démontré René Girard²⁷. Si persistent des persécuteurs, ils ne peuvent qu'être honteux d'eux-mêmes. Le récit de la Passion ne cesse de montrer l'innocence de la victime. Dans ses activités de guérisseur, Jésus redit inlassablement: tes péchés te sont remis, je te délie de ta culpabilité, je ne m'y arrête pas, va, marche, tu es aimé de Dieu. L'aveugle-né lui-même ne serait pas aveugle à cause d'une faute personnelle, parentale ou ancestrale... mais afin qu'éclate la puissance amoureuse de Dieu (Jn 9, 1-3).

L'accusateur, c'est-à-dire Satan en hébreu, est continuellement récusé, rejeté, chassé dans le néant de sa propre existence. Girard note que le Démon n'a jamais assez d'être pour exister en dehors de ceux qu'il peut posséder; et surtout de nous-mêmes qui, par suite de notre *manque* fondamental, sommes des êtres prématurés pleins d'envies et de jalousies les uns pour les autres; homicides dès le début, maîtres du mensonge qui dissimulons nos désirs, experts à nous leurrer en singeant une puissance que nous n'avons pas (tel le désir de toute-puissance infantile). Notre désir de posséder comme celui complémentaire d'être possédé, procède de notre inachèvement initial qui cherche à accaparer ou à se laisser accaparer par un autre: le viol sous toutes ses formes témoigne de cette angoisse. Toujours la possessivité enchaîne démoniaquement, alors que seul l'amour non possessif libère. Être possédé de Satan, l'adorer, écrit Girard, c'est aspirer à la domination du monde, entrer avec autrui dans des rapports mensongers d'idolâtrie et de haines secrètes réciproques qui engagent dans les voies multiples de la violence et de l'illusion: pouvoir de l'argent, pouvoir politique, pouvoir sexuel.

L'épître aux Hébreux, selon Girard, n'autoriserait en rien une lecture privilégiant les franges sacrificielles qu'on retrouve chez les martyrs en tant que nouveaux boucs émissaires. Saint

27. R. GIRARD, *Le Bouc émissaire*, op. cit.

Paul, en effet, présente la mort du Christ comme le sacrifice parfait et définitif qui rendrait tous les autres caducs, donc toute entreprise sacrificielle postérieure irrecevable. Ce ne serait pas le sacrifice que voudrait Dieu — les prophètes l'avaient déjà annoncé — mais la libération que révèle son amour. Quand l'Écriture affirme que le Christ est à la place de toutes les victimes, il n'y aurait pas là pur sentimentalisme, mais ce serait historiquement et mystiquement vrai, en ce sens que les hommes ont fini par comprendre que leurs victimes multiples étaient innocentes grâce à cette grille qui les firent percevoir à la place du Christ. Ce ne serait plus la référence explicite à Jésus qui compterait désormais mais notre attitude concrète vis-à-vis des victimes à libérer ou du moins à soulager (cf. *Mt 25, 31-36*). La mort même de Jésus, ajoute Girard, ne s'est pas seulement décidée au cri de: «crucifiez-le» ce bouc émissaire mais aussi dans le cri complémentaire: «libérez Barrabas», témoignant ainsi que le sacrifice de l'Innocent par excellence libère du même coup le criminel lui-même.

Conclusions existentielles

La culpabilité était inévitable dès notre naissance. Vivre c'est choisir, dit-on, c'est se couper de quelque chose. En naissant on devient coupable, ne serait-ce que dans la nécessité de se couper du cordon ombilical. Il faut souffrir pour vivre: c'est la position dépressive, ou que d'autres souffrent: c'est la position persécutrice qui cherche un bouc émissaire. Les douleurs de l'accouchement pour le bébé comme pour la mère illustrent bien ce dilemme. C'est le péché originel de tout existant! Accorder la vie à un désir, c'est plus ou moins la refuser à d'autres qui réclament virtuellement leur droit à exister: mal qui s'exprimera entre autres dans le malaise de la contraception et de l'avortement ou dans l'angoisse de castration caractéristique de la culpabilité œdipienne. L'homme est trop faible pour réaliser tous ses désirs. C'est l'ambivalence d'Hamlet entre «être et n'être pas» ou ne pas *naître*. Du moment qu'on *naît*, on est coupable, c'est-à-dire coupé du tout.

La prématurité humaine, qui nous rend si vulnérable, fait de nous des êtres plein d'envies qui nous plongent dans la contradiction du péché de vouloir être tout, c'est-à-dire Dieu, ou la faute de ne pas l'être, c'est-à-dire parfait comme Lui. Coupable voudrait bien dire: coupé de Dieu! Chose certaine, on ne naît pas Dieu,

même si le petit homme se prend souvent pour un dieu. Peut-être sommes-nous appelés à le devenir, selon Bergson qui voit l'univers comme «une machine à faire des dieux»²⁸. Mais nous n'avons pas d'emblée cette connaissance qu'Il aurait Lui du bien et du mal! Nous parvenons à peine à discerner où est le vrai péché et s'il est distinct de la culpabilité, malgré l'effort louable des moralistes qui cherchent à en donner des définitions claires. La culpabilité, disent-ils parfois, est inconsciente mais nous avons vu qu'elle ne l'était pas nécessairement, tandis que le péché serait conscient mais le péché du monde, dont on a pu parler aussi, pourrait bien être inconscient: «ils ne savent pas ce qu'ils font» (Lc. 23, 34)!

Le père Mailloux a déjà proposé une excellente discrimination. La culpabilité serait une conséquence de l'angoisse humaine. Or dans l'angoisse il y a indétermination, c'est l'émotion du possible, elle est antérieure à l'acte et souvent l'appelle, comme on l'a vu chez le criminel. Tandis que le péché, expliquait-il, serait postérieur à l'acte et entraînerait un remords précis déterminé, différent du malaise diffus de la culpabilité²⁹. Sans doute est-il rassurant pour l'esprit de penser que la culpabilité est subie dans une sorte de passivité, alors que le péché serait un acte voulu de l'homme. Mais si l'on réfère au péché d'omission ou au «péché originel», antérieur à nos actes coupables, on se retrouve devant la même passivité qu'on rattachait à la culpabilité, sans compter que le sentiment d'être pécheur est lui aussi porteur d'angoisse, donc de culpabilité. De sorte que la distinction proposée devient plus aléatoire, compte tenu que le péché «voulu» suppose la liberté qui comporte des degrés fort délicats à apprécier. Oui, nos connaissances du bien et du mal sont très problématiques et l'individu concret se laisse difficilement cloisonner par nos définitions rationnelles! C'est dire que nous ne pouvons aspirer à être Dieu prématurément. Peut-être faut-il accepter de croître d'abord et développer toutes nos potentialités que l'Esprit de Dieu, selon son Désir, a inscrit en nous à travers nos désirs

28. H. BERGSON, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, P.U.F., 1948.

29. N. MAILLOUX, Communication au congrès des psychothérapeutes catholiques à l'abbaye du Bec, janvier 1948.

multiples. En d'autres termes, il faudrait manger abondamment de l'arbre de la vie!³⁰

Cette longue croissance ne peut se faire sans errements qui nous plongent en pleine culpabilité. La psychanalyse propose une lecture de ce drame qui renvoie à une culpabilité inconsciente. La religion en fait une nouvelle lecture spirituelle qui décèle en nous une couche encore plus insondable d'offense à Dieu que serait le péché contre l'Esprit (*Mt.* 12, 31-32). Si la religion, comme la psychanalyse, révèle la culpabilité profonde qui nous habite, si elle l'organise en l'augmentant parfois, elle ne la crée pas de toute pièce. Toute guérison doit passer par la «conscientisation» mais l'espoir de la rédemption ne peut liquider une culpabilité historique existentielle qu'en se déroulant historiquement. Lire Freud n'est pas suffisant pour guérir, a remarqué Maryse Choisy, il faut faire un cheminement difficile où s'opère un transfert sur un analyste vivant. Le transfert sur Jésus pourrait servir de modèle exemplaire!

Pour faire ce chemin nous avons besoin de soutien et de pardon dans nos erreurs de parcours. Hélas! lorsque nous avons du mal à nous comprendre, lorsque nous nous sentons coupés les uns des autres, nous sommes portés à nous accuser d'ésotérisme, de manque de clarté ou de franchise. Nous ne savons souvent pas ce que nous faisons, c'est-à-dire que nous cherchons encore un bouc émissaire dans nos propres difficultés à comprendre comme dans celles des autres à se faire comprendre, alors que nous aurions besoin de nous pardonner des offenses que nous faisons sans toujours les vouloir!

«Alors Pierre s'approche de lui et dit: Seigneur combien de fois pardonnerai-je à mon frère lorsqu'il péchera contre moi? Irai-je jusqu'à sept fois?» Jésus lui répond: «Je ne te dis pas jus-

30. Notre prétention à nous faire le seul maître tend à réduire l'autre (l'Autre) à rien: il devient ma possession, ma fantaisie. Cette prétention refuse la loi en ce que celle-ci signifie qui est précisément la présence et le droit de l'autre. La Genèse en fait le péché originel: vouloir «connaître le bien et le mal». C'est beaucoup plus qu'apprendre à les distinguer, car il était permis, sinon nécessaire, de distinguer les fruits des arbres divers. Le péché serait de *vouloir dominer* par notre savoir du bien et du mal, se faire Dieu pervers à l'image illusoire de Dieu que propose Satan. Ainsi, Dieu pourrait être le contraire d'un juge grimaçant! (cf. M. BELLET, *Le Dieu pervers*, Desclée de Brouwer, 1979).

qu'à sept fois, mais jusqu'à septante fois sept fois» (Mt. 18, 21-22). Serait-ce seulement cela la réponse, en théorie comme en pratique, à la question que pose la culpabilité?

Parvenu au terme de cette réflexion, devant notre manque fondamental inéluctable, c'est cette vérité si simple qu'elle en paraît aveuglante qui nous éblouit: pour nous parachever, c'est de *dons* que nous avons besoin de nous faire les uns *par* les autres. Pardon des offenses par le don de l'amour et de la compassion qui nous habite: pardonner un nombre incalculable de fois parce qu'il n'y a pas d'homme qui ne soit coupable!

Au début de mon exposé, j'ai confessé mon malaise à commettre le péché de ma communication, qui n'a pu éviter ni l'obscurité ni la longueur d'un sujet difficile. Vous m'avez fait *don* de votre attention, j'ai essayé de vous donner aussi certaines connaissances... Mais je me pose la question et je vous la pose: notre congrès ne relève-t-il pas d'une entreprise quasi diabolique s'il prétend connaître le péché que Dieu seul est en mesure de juger? J'ai envie de la finir comme elle commence ma romance en insistant cette fois, non pas sur le péché commis mais sur sa quête initiale, telle qu'elle peut être formulée communautairement: Pardonnons-nous mes pairs!

La culpabilité
Problématique frontière en
psychologie de la religion

Réginald Richard

Cette vieille question de la culpabilité a été écoutée dans la culture par une double oreille, soit celle de la cour et celle du confessionnal. La gestion légale avait comme objet de déterminer la culpabilité objective dans le but de faire payer la dette à la société. L'intervention religieuse par ailleurs entendait le vécu de la culpabilité pour redonner à la conscience un équilibre permettant au pénitent de se libérer intérieurement de sa faute. La lecture religieuse et la lecture légale de la culpabilité ne visaient pas les mêmes registres d'intervention. Si celle-ci pouvait reconnaître l'innocence du sujet ou sa culpabilité dans une décision juridique, celle-là, par ailleurs, se trouvait souvent prise dans des effets de remords qui étaient parfois longs à s'effacer de la conscience. De même l'intervention légale ne considérait pas comme nécessaire la reconnaissance de la culpabilité par l'accusé tandis que dans la logique religieuse la reconnaissance de sa faute était une condition essentielle à la conversion. Si la cour voulait établir les preuves de la culpabilité, le confessionnal s'en tenait au sentiment de culpabilité qu'il fallait éveiller, reconnaître et faire passer à la

parole. Malgré leur différence, l'un et l'autre interprétaient la culpabilité comme un rapport inadéquat du sujet à la loi sociale ou divine et la résolution de la culpabilité exigeait une transformation du sujet.

Le développement de théories d'interventions en psychologie, surtout avec l'élaboration par Freud de la psychanalyse, a rendu possible, dans la culture, une troisième écoute de la culpabilité qui s'est inscrite en confrontation avec le légal et le religieux. Michel Foucault a bien montré dans *Naissance de la clinique* comment la pratique clinique s'est inscrite dans le champ du vécu comme concurrente aux gestionnaires de la loi sociale et divine, en développant une écoute de la culpabilité non plus dans le rapport du sujet à la loi, mais comme symptôme du rapport à lui-même. En tendant une oreille «clinique» au vécu de la culpabilité comme rapport à soi, la lecture «psy» a par là modifié les autres lectures de ce sentiment. Je mentionnerai ici deux transformations majeures de ce déplacement :

1) La gestion religieuse et légale a, la plupart du temps, ramené le sentiment de la culpabilité à un signal, à une trace dans la subjectivité de la transgression d'une loi. La culpabilité était ce rappel d'un conflit avec une loi qui s'inscrivait soit comme divine, soit comme constitutive de la société, soit comme naturelle. Or la psychanalyse a déplacé les directions de l'écoute; elle a voulu entendre la pulsion — faire parler la jouissance —, en fonction de sa logique même; par là elle a porté à l'analyse le sentiment de culpabilité comme symptôme d'un blocage de la pulsion. Du religieux à la psychologie, il y a eu un déplacement de l'écoute, de la loi au désir. Donner des mots au corps, au désir et au feeling ou donner les mots à son interdit dans une logique du bien et du mal, telle a été la question de Freud dans *Malaise dans la civilisation*.

2) La pratique religieuse en Occident a longtemps misé sur la culpabilité comme point d'ancrage du religieux dans l'expérience humaine. La logique de la culpabilité et du pardon a été constitutive de toute une «religiologie» qui a longuement maintenu une écoute morale du sentiment de culpabilité. Le sexe a été le lieu principal de cette inscription religieuse qui, au lieu de promouvoir un art érotique, a développé cette expérience dans un rapport à la morale. Partant de cette logique, Freud a été tenté de repérer la question religieuse comme névrose obsessionnelle collective,

comme parti pris de l'exclusion de la pulsion dans une obsession de la loi. La névrose chrétienne dont a parlé Savignac marquait cette tendance de la logique religieuse à ne pouvoir rendre possible un «ouïr du désir». Autour de cette question de la culpabilité s'est donc ouvert tout un débat entre psychologie et religion. À la suite de Freud, beaucoup de théoriciens et de praticiens se demandaient s'il fallait lire la culpabilité comme symptôme d'une logique névrotique ou comme lieu d'ancrage d'une conscience religieuse. Telles ont été les rencontres difficiles entre psychanalyse freudienne et religion dont *Totem et tabou* et *Moïse et le monothéisme* portent trace.

Dans la confrontation de la psychologie et de la religion, il y a un problème sérieux dont il ne faudrait pas masquer les écarts en «pastoralisant» la psychologie ou en «psychologisant» la religion. Problème d'une double écoute de la culpabilité dans la culture: écoute religieuse qui tenait du confessionnal et se donnait comme point d'ancrage de la religion dans une subjectivité en quête de mots pour dire sa culpabilité et à qui on offrait le pardon; écoute psychanalytique ou psychologique qui tenait du divan («clinicos»)... proche de la médecine) et entendait la culpabilité comme symptôme d'une subjectivité incapable de donner des mots à sa pulsion. D'où le dilemme: «Quand je me sens coupable dois-je aller chez le prêtre ou le psychologue?». Le prêtre inscrira cette culpabilité dans une logique du pardon donnant une nouvelle chance à la pulsion. Le psychologue élucidera ou «guérira» cette culpabilité où le religieux fait son lieu d'inscription religieuse... frontière du confessionnal et du divan avec douaniers de part de d'autre.

En voulant élucider les rapports entre psychologie et religion, le psychanalyste et le théologien ont eu parfois tendance à considérer l'oreille «clinique» comme une écoute de la culpabilité malade tandis que le théologien moraliste en ferait une écoute plus normale d'où il pourrait élaborer un lieu d'inscription pour l'expérience religieuse. Arrêtons-nous maintenant aux difficultés épistémologiques d'une telle approche.

La culpabilité: pathologique ou normale?

Santé et culpabilité apparaissent de prime abord comme des paramètres contradictoires. La psychologie depuis Freud nous a appris à analyser le vécu de la culpabilité sur le fond d'une problé-

matique psychique proche de la névrose obsessionnelle avec toute la latitude qu'il a donnée à ce concept. Pour Freud, les vécus de l'anxiété, les idées obsédantes et la répétition trouvent leur motivation dans un sentiment de «culpabilité inconsciente». À celle-ci de même, se trouve ramené tout un ensemble de conduites repérées comme symptômes de la névrose obsessionnelle: remords, comportement d'échec, auto-dépréciation, mélancolie, deuil, etc. On pourrait allonger la liste en y intégrant même l'apparition de la conscience morale comme déplacement du sentiment de culpabilité inconsciente. la culpabilité dans cette première lecture se rapproche davantage de la névrose que de la santé.

La religion judéo-chrétienne a structuré, par ailleurs, son anthropologie de l'homme et de l'histoire à partir d'un mythe de péché originel. Ce mythe ouvre sur toute une histoire religieuse qui fonde le rapport de l'homme et de la femme à la loi tout en reconnaissant aussi les transgressions qui les rendront coupables et l'assurance du pardon de Dieu qui rétablit l'équilibre. Cette histoire religieuse — dite de salut — se joue dans une structure à trois éléments fondateurs. La reconnaissance de sa *culpabilité* ou de son état de pécheur est la condition *sine qua non* de l'affirmation de son *rapport à la loi* de Dieu d'une part et de la reconnaissance du *pardon* de Dieu d'autre part. La culpabilité paraît essentielle dans la structure de l'anthropologie juive. Comment aurait-il été possible pour Israël de reconnaître le pardon de Dieu s'il n'avait pas préalablement admis la culpabilité dans laquelle l'avait entraîné sa transgression de la loi. La culpabilité, dans cette logique religieuse — «cette religiologie» — n'est plus symptôme à mettre sur le «mendéléévisme» de la névrose mais élément structural d'un salut ou d'une santé.

Cette mise en relation de la logique psychologique et de la logique religieuse sur la question de la culpabilité fait surgir tout un ensemble de questions qui constituent notre problématique. Faut-il situer les rapports entre psychologie et religion concernant la culpabilité dans la logique du normal et du pathologique? La logique «psy» analyserait-elle les errances de la culpabilité tandis que l'anthropologie religieuse en cernerait ses élans constructeurs et dynamiques? Une telle analyse est-elle pertinente pour rendre compte de la problématique de la culpabilité telle qu'elle fut étudiée par Freud? Si celui-ci a posé la culpabilité dans *Totem et tabou* comme instauratrice de l'histoire humaine, il en a aussi traqué dans la vie psychique les effets aliénants. Par ailleurs, la logi-

que religieuse, si elle considère la culpabilité comme normale, a toutefois de la difficulté à soumettre bien des culpabilités religieuses dites normales au bon pardon de Dieu. Le normal et le pathologique (pour étudier la culpabilité, même si cela peut avoir un intérêt pour l'analyse de la question), ne nous apparaissent pas rejoindre le fond des rapports entre la logique religieuse et la logique de la psyché.

De là surgit une question frontière entre psychologie et religion sur la façon de gérer ce vieux problème de la culpabilité. En laissant au discours «psy» les errances de la culpabilité, le discours religieux risque de s'enfermer dans les limites de plus en plus étroites de la subjectivité et de référer à un concept qui ne tient pas compte de ses effets dans le corps. Les moralistes ont été assez impressionnés par la théorie de Kohlberg qui se présente comme une génétique du développement de la conscience morale. Si l'appel à la psychologie de Kohlberg a donné l'impression que l'on pouvait sortir sans trop de frais de la théorie freudienne, cette psychologie pose par ailleurs, à l'étape finale du processus, une culpabilité dite authentique et adulte complètement coupée de sa genèse. La morale, fascinée par le point d'arrivée kohlbergien, a trouvé en psychologie la part de normal où pourrait à nouveau fonctionner la culpabilité, cette fois-ci adulte, laissant aux psychologues ses traits moins authentiques. En voulant s'épargner Freud, elle est tombée dans un rationalisme étapiste qui masque l'histoire de l'objet où elle avait voulu se placer. Désormais la morale pourra, sur le pavé du développement linéaire de Kohlberg, parler à des adultes. Restera à savoir s'il existe des adultes kohlbergiens.

La psychologie introduite par Kohlberg pour étudier la question de la culpabilité ne nous permet pas d'analyser les rapports entre psychologie et religion, car elle laisse supposer que celle-là a comme champ une morale immature tandis que celle-ci pourrait alors fonder sa lecture sur une telle maturité. Cette articulation ne fait que transférer la dichotomie du normal et du pathologique. Pour rendre compte de l'articulation entre psychologie et religion concernant la question de la culpabilité, nous formulons plutôt l'hypothèse suivante: *De la théorie de la psyché à partir de Freud, à l'anthrologie religieuse, il y a une articulation différente du désir et de la loi.* La culpabilité qui structurellement en découle s'instaure de façon opposée dans la logique religieuse

et la logique psychique. Il y a ici un problème fort intéressant de la confrontation entre religion et psychologie.

D'une logique de l'absolu au négociable

Tant pour la psychologie que pour la religion, la culpabilité surgit de l'articulation du désir et de la loi. Notre hypothèse sur la différence entre les deux approches vient de la façon radicalement différente dont elles articulent les rapports du désir et de la loi.

La logique religieuse se fonde sur un absolu concernant l'origine de la loi. Le mythe adamique illustre bien cette position de la loi venant de Dieu; tout questionnement sur l'origine de cette loi est impensable. Désirer connaître l'origine du bien et du mal est l'interdit primitif constitutif de l'état des choses, de la société et de la culture juive. L'interdit de la connaissance de l'origine du bien et du mal est le mythe primitif en anthropologie juive qui permet de stopper la question de l'origine. Dieu étant à l'origine, il devient alors impensable de poser la question de l'origine de Dieu. C'est l'axiome à partir duquel se construit toute l'anthropologie religieuse en tradition judaïque. Il y a probablement là une structure anthropologique probablement constitutive des sociétés et des cultures qui, en posant au départ une croyance, rend possible la formation du groupe. Tout animateur sait bien, par expérience, qu'il faut, pour qu'un groupe produise, établir dès le départ les règles qui vont présider à ce qui est possible (bien) et à ce qui est impossible (mal). La garantie réside dans un président, un animateur ou un thérapeute. Pour que le groupe fonctionne, il est désormais impossible de remettre en question cette référence sans remettre en question la dynamique même du groupe et la place de chacun. L'arrêt de la question de l'origine dans une croyance et l'interdit de sa remise en question serait constitutive du groupe. La loi, en ce sens, devient nécessaire et absolue puisqu'elle est constitutive du groupe. Sur cet interdit de poser la question de l'origine de la loi constitutive des groupes en posant la loi comme venant de Dieu, la logique religieuse a eu tendance à transférer ce mythe d'origine à l'ensemble des lois qui régissent les interactions à l'intérieur du groupe. En mémoire d'une longue histoire qui la distancie de son mythe d'origine, la logique religieuse a eu tendance à rapporter à Dieu un ensemble de lois qui régissent ses interactions sans pouvoir toujours dire ce qui

relève de son origine en Dieu et de sa pratique conjecturale. Le latin n'est-il pas apparu dans la religion populaire comme langue des dieux, l'ordination des femmes, comme exclue des projets de l'absolu, l'infailibilité du pape, comme privilège de l'autorité suprême. Le mythe constitutif s'est déplacé sur un ensemble de représentations qui deviennent au cours des âges les lois des dieux. Dans la logique religieuse, la loi a tendance à se vêtir d'un caractère d'absolu dont la seule logique pour le désir est de transgresser cette loi et par là de faire naître la culpabilité devant Dieu. La dynamique religieuse tenant compte de cette éventualité de la transgression et donc de la culpabilité, a rendu possible des rites de réconciliation avec les dieux, de manière à payer la dette. Telle est la logique à trois termes dans laquelle se négocie la subjectivité dans le champ religieux qui est le nôtre: absolu de la loi, possibilité d'une transgression, réconciliation dans le pardon. Toute loi à l'intérieur du champ religieux, a tendance à enclencher le programme dont les pratiques les plus perfectionnées se rapprochent du scrupule ou de la névrose obsessionnelle. C'est sur ce fonds que se sont constituées l'entreprise de Marx et celle de Freud, ces deux autres Juifs, qui, à l'instar du mythe adamique, ont ouvert la question de l'origine de la loi présidant à l'organisation psychique et sociale en Occident et dont la logique culturelle contemporaine a retenu les accentuations de fond.

Si la logique religieuse a eu tendance à poser la loi dans son caractère d'absolu en transportant par là le mythe adamique dans l'histoire, la psychanalyse a voulu analyser le rapport de la loi et du désir, sous le rapport d'une négociation entre le ça et le surmoi ou le désir et les interdits. Par là elle ne situe plus la loi dans son caractère d'absolu mais dans sa relativité sociale et culturelle.

L'intention de Freud est d'instaurer dans l'épistémologie, à la suite de Darwin, un nouveau mythe de la culture et de la loi. Si celui-ci a tenté de faire éclater le mythe du corps humain dans une théorie de l'évolution à partir des organisations animales, Freud a tenté de montrer comment pour comprendre l'origine de la culture, il fallait situer la question dans son complexe d'émergence. Dans *Totem et tabou*, il entend comprendre la question de l'origine sur le fonds du désir du meurtre du père en négociation avec la loi de l'autre. Il fait éclater par là le caractère d'absolu que l'histoire religieuse avait donné à l'origine. Poussant jusqu'au bout sa logique, il brise le mythe adamique en interrogeant l'ori-

gine de l'idée de Dieu qu'il repère comme idéalisation du père mort. À sa suite, le rapport du désir et de la loi ne se pose plus en terme d'absolu, mais comme une structure ou un complexe d'émergence.

Autant Darwin avait-il donné une histoire au corps à partir des premières formes du vivant, autant Freud a-t-il tenté de situer l'émergence de la culture humaine à partir d'un fonds biologique du désir et du besoin. Il a tenté de donner vie au texte d'origine de la tradition juive et de mettre en forme ce que l'écrit avait nommé «tohu bohu». Par là la culture s'inscrit dans un passé biologique, pré-verbal, d'avant la parole — même celle des dieux — et la *gestalt*, sur laquelle se fonde la culture, change radicalement par rapport à l'anthropologie biblique. Freud inscrit un nouveau mythe sur l'origine de la culture à partir de la théorie de l'évolution, mythe qui a donné lieu à d'autres mythes dont les plus récents sont celui de René Girard dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde* et des astronomes avec le «*big bang*» primitif.

La psychanalyse freudienne en plus de poser la question des origines de la culture a ouvert toute une pratique individuelle dont l'objectif est de refaire l'histoire des relations du désir et de la loi dans le complexe familial. Dans la subjectivité se dessine tout un registre pré-langagier et pré-culturel qui ne trouve pas à se dire et forme des images et des fantasmes qui surgissent dans les trous de la conscience: lapsus, rêves, actes manqués, rêveries et souvent *acting out*. Si les traditions religieuses en ont fait la voix des dieux, Freud en a ramené la source à des formations qui n'ont pu trouver dans les représentations langagières un accès à la conscience et à la culture. Ces représentations pré-langagières, renvoient à une problématique de la pulsion et du désir en rapport à une loi du discours qui ne leur a pas permis la représentation et qui ont dû se constituer en formations soit fantasmatisques, soit imaginaires, donc pré-langagières. En ce sens, Freud a ouvert une longue pratique de la conscience pour que soit possible la mise en mots et en paroles du désir inconscient et qu'il devienne par là négociable avec la loi constitutive du groupe. Ce voyage individuel qu'est la psychanalyse entend retracer cette origine et cette histoire de la loi qui a constitué le sujet dans sa structure familiale pour que désormais elle ne garde plus le caractère de puissance qu'elle a quand elle fonctionne de façon inconsciente. En lui donnant place dans la conscience, elle devient loi humaine, donc négociable. Dans cette logique, la culpabilité n'apparaît plus

comme signe de la transgression d'une loi, mais symptôme du conflit entre un désir en quête d'émergence et une loi n'ayant pas encore accédé à une humanisation de son origine. La culpabilité inconsciente renvoie toujours, pour Freud, à cette incapacité d'humaniser la loi, de la relativiser (relatif aux frères) et de pouvoir y négocier son désir et sa jouissance. Le mythe du «meurtre symbolique du père» exprime bien cette rupture par rapport au porteur de la loi, meurtre qui doit avoir lieu pour que s'exerce un commerce avec sa loi. Par là Freud, à la suite de Marx, remet en question un rapport à la loi selon son modèle patriarcal pour resituer celle-ci dans la négociation avec les frères. La loi relève dorénavant du consensus.

Dans cette logique de la psyché où se situe la psychologie suite à l'entreprise freudienne, la culpabilité n'est désormais plus lue comme trace d'un rapport équivoque ou moral, mais comme symptôme à l'intérieur d'une logique de la connaissance. Elle fait trace dans l'organisation psychique d'un refus ou d'une résistance à amener à la conscience une histoire des liens de l'enfant à celui qui a été dénommé comme porteur de la loi, le père symbolique. La psychanalyse en retraçant cette histoire entend faire la vérité pour que la loi s'instaure non plus sur l'aura du personnage paternel, mais dans un commerce avec l'autre et avec soi.

La culpabilité dans une dialectique psychologie et religion

Les rapports entre psychologie et religion concernant la question de la culpabilité ne peuvent pas délimiter leur champ propre en terme de névrose et de santé puisque l'une et l'autre logique renvoient à des façons particulières d'envisager les articulations du désir et de la loi. Ces oppositions renvoient à notre avis à la même opposition que celle qui existe entre la subjectivité et le collectif, entre le corps individuel et le corps social. La logique religieuse, en posant au départ un absolu de la loi, s'inscrit d'emblée dans un mythe d'origine qui instaure une anthropologie du social, du peuple ou de la communauté, laissant par là la pulsion et le corps en reste. Par ailleurs la logique psychologique, en rendant possible un langage de la pulsion, renvoie le sujet à sa radicale particularité et à sa solitude fondamentale, laissant au sujet le risque de son rapport au social. Si dans la première théorie c'est le désir qui est renvoyé à sa radicale relativité, dans la seconde, c'est la loi formant société et culture qui est en manque de crédibilité. Si la pratique du religieux a su rendre crédible «l'être avec»

en demandant à la subjectivité de donner priorité à l'autre, elle a par le fait même rendu difficile et parfois même conflictuel le rapport à soi et à son corps. En s'inscrivant dans une logique morale de la transcendance de l'autre — qu'elle a dénommée charité — elle s'est alors coupée de l'éros, rendant essoufflante la jouissance du corps. En donnant priorité à la culpabilité dans la gestion de la subjectivité, elle n'a pu mettre en mots les multiples sensations du rapport à soi et à son corps. La psychologie est née sur ce manque, sur ce laissé-en-reste, sur ce trou de la gestion religieuse. Elle s'est inscrite par là dans l'expérience, subjectivité en mal d'une longue histoire religieuse. Elle a rendu possible un voyage dans la pulsion, le feeling, le vécu et l'expérience, reste de notre longue histoire sociale. Si la psychologie a voulu tenir cette particularité de la subjectivité, elle a par ailleurs eu du mal à articuler ses rapports au social et à la culture. Le vieux mythe d'une articulation de Freud et de Marx reste encore en chantier et les associations de psychologues ou de psychanalistes n'ont pas échappé à la mise en école avec toutes les exclusions, tous les anathèmes et toutes les orthodoxies proches de la gestion religieuse. Si la psychologie a donné voix à la pulsion, elle en a renvoyé les effets dans la vie privée, modèle de l'univers clos du cabinet d'analyse ou de psychothérapie. En soulageant de la culpabilité par un «comment je me sens» elle n'a donné comme tout référent à la subjectivité que le rapport à soi sans pouvoir analyser les relations sociales qui conditionnent, en rendant possible ou impossible le désir, le vécu et la parole. En cela religion et psychologie s'inscrivent dans leur champ propre en accentuant la rupture entre le privé et le public, le subjectif et le social.

Cet examen des rapports entre psychologie et religion nous porte à formuler certaines hypothèses concernant cette question frontière qu'est le sentiment de culpabilité.

1) La logique religieuse peut-elle se passer du concept de culpabilité religieuse? Que l'on réponde oui ou non, nous pensons qu'elle devra en limiter les contours en délimitant les lois constitutives de la communauté religieuse et celles qui sont relatives à des contextes historiques donnés. Toute la question est de se demander ce qui est nécessaire pour rendre possible le comme-un et ce qui est laissé au voyage de l'expérience du corps et à la particularité de l'individu. Si l'on me permet un peu d'humour, il y a lieu de se demander si, pour former communauté, il est nécessaire que

tous utilisent les mêmes contraceptifs? En voulant rendre obsessionnelles les lois du comme-un, le champ religieux va se rendre de moins en moins crédible même si l'émergence de la culpabilité ramène certains au bon pardon de Dieu. Il y a toute une pratique de la morale conjugale, de la pratique du pouvoir, du contrôle des savoirs et des discriminations personnelles qui ne peuvent avoir d'autres effets que de rendre incroyable tout le champ religieux lui-même, en maintenant un champ de culpabilité inutile.

2) La logique religieuse doit-elle faire de la culpabilité son lieu principal d'ancrage dans la subjectivité? Si c'est là son choix et sa nécessité, elle devra faire face à toute une déculpabilisation de la pratique humaine depuis trente ans au Québec et qui a des racines plus anciennes. La naissance de la psychologie, surtout freudienne, et à sa suite les autres approches humanistes, existentielles, ont tendance à repérer la culpabilité comme symptôme d'un blocage dans la représentation qui ne rend pas toujours possible l'apprivoisement ou l'humanisation des pulsions ou des tendances les plus antisociales, pour les rendre constructives. La reconnaissance de la culpabilité est passée du signal d'une conversion à un mécanisme de défense contre un désir inconscient. De même les psychologues ont observé que la culpabilité ne portait pas uniquement sur l'acte, mais encore sur sa représentation imaginaire ou symbolique; encore plus profondément la culpabilité porte souvent sur la tendance elle-même. En ce sens, elle ne fonctionne plus uniquement comme signal d'un acte, mais comme dynamique interne à la psyché même si elle n'est le signal d'aucun acte précis. C'est en cela qu'elle est symptôme et compromis de blocage de la représentation du désir. Parallèlement à la pratique de la psychologie, les pratiques politiques et syndicales n'analysent plus les effets de leurs actes en terme de culpabilité. Le défi à la loi ne se lit plus comme une transgression mais un acte politique d'intervention. Les mouvements révolutionnaires et les analyses marxistes nous ont appris à lire le fonctionnement de la loi à partir de la domination des classes dans l'organisation du système. Quand la loi ne peut plus être ramenée à un personnage ou à un pouvoir personnifié, mais à une organisation de classes, il faut s'attendre à ce que la transgression de la loi ne fasse plus effet de culpabilité. De même la sexualité, lieu principal de l'introduction du religieux dans le corps par l'intermédiaire de la culpabilité, a retrouvé son droit à la jouissance. Toute la question revient à se demander si la religion doit continuer à s'instituer en morale ou

bien maintenir un espace de l'Autre dont la morale n'est qu'une trace parmi d'autres. Les psychologies et la psychanalyse qui se sont intéressées à la question religieuse, ont trouvé beaucoup plus dans la mystique un lieu d'ancrage que dans les contours de cette jouissance qu'a voulu tracer la morale. Si la morale a insisté sur les frontières de la jouissance, la mystique en a fourni des arts faisant éclater ses lois.

3) La logique religieuse, en délimitant l'envergure de la fonction de la culpabilité comme condition du rapport à l'autre et à la communauté, n'ouvrirait-elle pas un lieu d'où pourrait émerger dans la solitude un inouï et un in-entendu? Toute la question revient à se demander si la logique religieuse doit réserver des lieux pour l'expérience subjective, tel ce lieu privé inaliénable où se situe le rapport à l'autre et au social, en retrait du rapport éthique. La logique religieuse peut-elle accepter le psychique comme irréductible à toute appropriation communautaire? Quel espace la logique religieuse veut-elle donner au «sentiment de culpabilité» et, en conséquence, à une intégration sociale? Voilà toute la question.

Si une sociologie de la religion trouve appui dans le rapport à l'autre et à l'Autre qu'affirme l'espace religieux, la psychologie, pour sa part, renvoie le sujet à cet irréductible de la subjectivité dans son rapport à l'autre. La culpabilité reste une défense de ce rapport à l'irréductible que la psychologie entend démontrer.

Culpabilité, psychanalyse et théologie: la contribution de Szondi

Joseph Hofbeck

Il nous semble que le théologien moraliste peut enrichir son discours sur la culpabilité de différentes manières: par un approfondissement théologique en anthropologie chrétienne, surtout en reprenant certaines notions classiques comme celle du péché originel ou de la concupiscence; par un dialogue soutenu avec les théologiens d'autres dénominations chrétiennes ou même d'autres religions où la culpabilité n'est pas toujours vécue et conçue de la même façon; par une confrontation des concepts et théories théologiques sur la culpabilité avec les formes concrètes sous lesquelles elle est ressentie et vécue tous les jours dans les dimensions personnelles et sociales; et par l'écoute attentive et critique des découvertes faites par d'autres disciplines, comme par exemple la sociologie ou la psychologie.

Notre exposé se situe dans cette dernière perspective interdisciplinaire. Nous examinerons l'analyse du destin de Léopold Szondi pour en dégager, dans les grandes lignes, la conception originale de la culpabilité que nous trouvons chez ce célèbre psychologue et psychiatre suisse. Fidèle à la grande tradition psychanalytique, Szondi place la culpabilité dans les profondeurs de l'inconscient; mais contrairement à bien d'autres, il la consi-

dère comme un élément indispensable pour la maturation de la personne humaine. Pour Szondi, il n'y aurait pas d'éthique véritable sans la fonction positive de la culpabilité fondamentale. Et pour que la culpabilité puisse jouer son plein rôle de passeur entre le Caïn et le Moïse, qui se trouvent en chacun de nous, nous devons nous laisser entraîner dans les courants profonds d'une foi authentique. Le théologien n'aura certainement pas de mal à entrer dans ces perspectives pourvu qu'il ne veuille pas baptiser trop vite cette vision et qu'il ait la patience de suivre les échafaudages parfois compliqués du système englobant de Szondi.

Puisque nous ne présumons pas que notre auteur soit très connu ici, nous présenterons d'abord Szondi lui-même, sa vie, ses œuvres et son impact, avant de développer, pas à pas, la conception szondienne de la culpabilité, à partir du système pulsionnel de l'analyse du destin. La dynamique de cette pensée nous amènera, d'elle-même, sur le terrain de l'éthique et de la religion. Nous nous limitons à une présentation sympathisante et aussi fidèle que possible de la pensée de Szondi en espérant qu'elle amorcera un débat fructueux durant ce congrès et dans des interventions ultérieures.

I

LA VIE, L'ŒUVRE, ET L'IMPACT DE SZONDI

Ceux qui écrivent sur Leopold (ou Lipot) Szondi s'intéressent plus à son œuvre qu'à sa personne. Ainsi n'avons-nous pu recueillir que peu de données sur sa vie¹:

Le *Who is Who in World Jewry* 1972 présente Leopold Szondi comme «psychologue, psychiatre, auteur et éducateur Suisse». Vue de l'extérieur, sa vie se divise en deux parties d'après les lieux où elle se déroule.

1. Les premiers cinquante ans se passent en Hongrie. Il est né le 11 mars 1893 à Neutra, en Hongrie, l'avant-dernier de treize enfants. Son père était un artisan juif. Quand Leopold a quatre

1. Pour ce résumé biographique nous utilisons *Who is Who in World Jewry*. A Biographical Dictionary of Outstanding Jews, édité par I.J. CARMIN KARPAN, 1972, p. 897. Nous nous référons aussi aux indications fournies dans l'article de J. SCHOTTE, «Présentation du docteur Leopold Szondi» dans *Revue de psychologie et des sciences de l'éducation*, vol. 6, no. 4, 1971, p. 419-427.

ans, ses parents déménagent à Budapest. C'est là qu'il fait toutes ses études jusqu'au doctorat en médecine qu'il reçoit, en 1919, de l'Université de Budapest. Pendant la première guerre mondiale, on le trouve au service de santé de l'armée de son pays. Cette expérience de la guerre semble avoir profondément marqué «son développement personnel et celui de ses conceptions, notamment à propos de ce que son dernier livre sur le personnage Caïn nomme les figures du mal et leur rôle dans l'humanité»². De 1923 à 1926, il est directeur de département à la Polyclinique Graf Alber Apponyi de Budapest. En 1926, il se marie avec Lili Radvanyi avec qui il a deux enfants: une fille et un garçon. De 1929 à 1941, il est directeur d'un laboratoire pour la recherche en psycho-pathologie dont il est lui-même le fondateur. Il enseigne aussi comme professeur à l'École supérieure d'orthopédagogie de sa ville. Lorsque, pour des raisons raciales, il est privé de son enseignement, il continue, néanmoins, ses recherches. En 1944 il est déporté au camp de Bergen-Belsen, d'où il peut, heureusement, gagner la Suisse.

2. Et c'est ici que commence la deuxième période de sa vie. À 51 ans, il s'installe à Zurich comme psychiatre et y développe l'œuvre qui le rend célèbre. À nouveau, il regroupe des chercheurs autour de lui, et, à partir de 1951, il préside une commission d'étude pour la recherche en diagnostic des pulsions et en psychologie du destin. En 1952, il devient président du Séminaire de psychologie expérimentale des pulsions et du destin, à l'Institut de psychologie appliquée de Zurich. En 1959, il devient citoyen de la ville de Zurich. Pour ce qui est de l'enseignement, il faut qu'il attende le semestre d'hiver de 1962 à 1963, pour donner une série de conférences à la Faculté de Philosophie de l'Université de Zurich. Elles seront publiées plus tard dans le livre *Introduction à l'analyse du destin*³. Le 14 mai 1970, la Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Éducation de l'Université de Louvain, lui confère le doctorat *honoris causa*.

* * *

2. J. SCHOTTE, *Ibid.*, p. 420.

3. L. SZONDI, *Introduction à l'analyse du destin*, traduit par C. VAN REETH, *Psychologie générale du destin*, Tome I, Louvain, Paris: Béatrice, Nauwelaerts, 1972.

Dans la production de l'œuvre de Szondi nous pouvons distinguer trois époques.

1. La première est l'époque d'entre les deux guerres; c'est l'époque «*de préparation*» comme dit Jacques Schotte, un excellent connaisseur de Szondi⁴. Nous y trouvons un grand nombre de publications dans les domaines psychologique, pédagogique, médical, psychiatrique et psychanalytique⁵. Ce sont surtout les travaux sur la «constitution» et sur les relations généalogiques qui ont amorcé le pas vers l'époque suivante⁶.

2. La deuxième époque est celle des cinq grands ouvrages sur l'*analyse du destin*, elle s'étend de 1937 à 1962. Rétrospectivement, Szondi⁷ en fait le commentaire suivant:

Par la suite, nous avons réussi, pendant les années 1937-1962, à fonder, sur des bases strictement médicales et psychologiques, une discipline unique, l'*analyse du destin*, comportant une génétique, une science diagnostique, une pathologie, une doctrine du moi et une thérapeutique spéciales.

...Après avoir publié en 1937 une brève introduction générale à la nouvelle méthode de recherche génétique sur le destin humain, sous le titre *Analysis of marriages*, dans les *Acta Psychologica* (Vol III, no 1)⁸, nous avons abordé, sur une large base l'examen des différents facteurs particuliers qui conditionnent le destin. Cinq ouvrages ont paru successivement:

4. J. SCHOTTE, *Revue de psychologie et des sciences de l'éducation*, vol. 6, no. 4, 1971, p. 420.

5. Les titres de ces publications révèlent l'orientation caractéristique de cette période: «Schwachsinn und innere Sekretion», 1923; Schwachsinn, 1925; «Wachstumsstörungen und innere Sekretion», 1926; «Zur Psychometrie der Tests», 1929; «Revision der Neurastheniefrage», 1929; «Über Art und Wert der Konstitutionsanalyse bei Schwachsinnigen», 1930; «Studien zur Theorie und Klinik der Endokrinen Korrelationen», 1931; «Konstitutionsanalytische Beiträge zur Revision der Neurastheniefrage», 1931; «Konstitutionsanalyse von 100 Stotterer», 1933; «Die Rolle der Vererbungslehre in der Praxis», 1936; «Die Neurotiker im Lichte der Psychoanalytischen, Neuroendokrinen und Erbpathologischen Forschungen», 1936. (cf. *Who is Who in World Jewry*, 1972, p. 897).

6. L. SZONDI, «An Attempt at a Theory of Choice in Love» in *Acta psychologica*, vol 3, p. 1-80, 1937.

7. L. SZONDI, *Introduction à l'analyse du destin*, Louvain, Paris: Béatrice, Nauwelaerts, 1972, p. 3.

8. Ouvrage mentionné dans la note 6.

Le *premier*, intitulé «*Schicksalsanalyse*» (Analyse du destin)⁹ résume la génétique du destin par rapport au choix en amour et en amitié, au choix qui décide de la profession, de la forme de maladie et du genre de mort.

Le *deuxième*, intitulé «*Lehrbuch der experimentellen triebdiagnostik*» (Diagnostic expérimental des pulsions)¹⁰, nourrit le diagnostic du destin.

Le *troisième* intitulé «*Triebpathologie*» (Pathologie des pulsions)¹¹ tente d'élucider, par une méthode clinique et expérimentale, la psychopathologie des névroses, des psychopathies et des psychoses.

Le *quatrième*, intitulé «*Ich-Analyse*» (Analyse du moi)¹², place déjà le moi au centre de l'analyse du destin. Les problèmes du destin y sont désormais présentés comme des actions de libre choix, c'est-à-dire comme «*destin-de-liberté*», en opposition au «*destin-contrainte*» héréditaire. Une fonction supérieure a été mise au jour dans la vie du moi: l'activité «pontifex», qui choisit librement parmi les possibilités d'existence données à l'individu et structure le destin personnel propre.

Le *cinquième* et dernier ouvrage de la série, intitulé «*Schicksalsanalytische Therapie*» (Thérapeutique selon l'analyse du destin)¹³, est un manuel qui discute d'une part des différents traitements analytiques passifs des névroses traumatiques et propose d'autre part la thérapeutique active des troubles héréditaires des pulsions et du moi.

3. La troisième époque est celle des ouvrages plus généraux destinés au grand public. On y trouve la pensée *humaniste et éthi-*

9. L. SZONDI, *Schicksalsanalyse. Wahl in Liebe, Freundschaft, Beruf, Krankheit und Tod*, Bâle: Schwabe, 1944 (1ère édition), 1948 (2e édition).

10. L. SZONDI, (*Lehrbuch der*) *experimentellen Triebdiagnostik*, Bern: Huber, 1947 (1ère éd.), 1960 (2e éd.).

11. L. SZONDI, *Triebpathologie. Elemente der exakten Triebpsychologie und Triebpsychiatrie*, Bern: Huber, 1952.

12. L. SZONDI, *Ich-Analyse. Die Grundlage zur Vereinigung der Tiefenpsychologie*, Bern: Huber, 1956. Cet ouvrage constitue le deuxième volume de la *Triebpathologie*.

13. L. SZONDI, «Grundriss der schicksalsanalytischen Therapie» in *Beiträge zur Diagnostik, Prognostik und Therapie des Schicksals* (= *Beiheft zur Schweizerischen Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen*, Nr. 43), connu aussi comme *Szondiana III*, 1962.

que de Szondi. Ce sont d'abord les conférences que Szondi a données comme chargé de cours à la Faculté de philosophie de l'Université de Zurich pendant le semestre d'hiver 1962-63 sous le titre «*Introduction à l'analyse du destin*»¹⁴. Il y a ensuite les deux célèbres articles «*Der Weg zur menschwerdung*» (Le chemin vers l'humanisation)¹⁵ et «*Thanatos und Kain*» (Thanatos et Caïn)¹⁶. Vient ensuite le volume *Liberté et contrainte dans le destin des individus*¹⁷ qui en fait n'est qu'une collection d'articles parus auparavant dans des ouvrages collectifs ou dans des revues. Et finalement, nous avons les deux traités qui concernent tout particulièrement notre sujet: l'un est consacré à ce que Szondi appelle le «*complexe de Caïn*»¹⁸, et l'autre au «*complexe de Moïse*»¹⁹. Le plus récent livre de Szondi que nous avons vu date de 1980²⁰.

* * *

Selon la phrase désormais célèbre de Jacques Schotte, Szondi est «celui qui est sans doute, parmi les psychiatres et les psychologues cliniciens dignes de s'appeler vraiment post-freudiens, le plus grand des encore méconnus et le plus méconnu des grands»²¹. Qui donc s'intéresse à Szondi?

14. L. SZONDI, *Introduction à l'analyse du destin*, traduit par Claude van Reeth, *Psychologie générale du destin*, Tome I, Louvain, Paris: Béatrice, Nauwelaerts, 1972.

15. L. SZONDI, «*Der Weg zur Menschwerdung*» in *Mensch, Schicksal und Tod* (= *Beiheft zur Schweizerischen Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen*, Nr. 46), connu aussi comme *Szondiana IV*, 1963.

16. L. SZONDI, «*Thanatos und Kain*», in *Neue Züricher Zeitung*, 2 mai 1965. Traduction anglaise dans *The American Image*, vol 21, nos 3-4, Fall-Winter 1964, p. 52-63 sous le titre «*Thanatos und Cain*».

17. L. SZONDI, *Freiheit und Zwang in Schicksal des Einzelnen*, Berne: Huber, 1968 Traduction française: *Liberté et contrainte dans le destin des individus*, Desclée De Brouwer, 1975.

18. L. SZONDI, *Kain. Gestalten des Bösen*, Berne, Stuttgart, Wien: Hans Huber, 1969.

19. L. SZONDI, *Moses. Antwort auf Kain*, Berne, Stuttgart, Wien: Hans Huber, 1973.

20. L. SZONDI, *Die Triebentmischten*, Berne: Huber, 1980).

21. *Revue de psychologie et des sciences de l'éducation*, vol. 6, no 4, 1971, p. 420.

À Montréal, le Père Conrad Cimon S.J. a essayé de faire connaître le test Szondi dès 1952²². Il s'était inspiré du livre de Susan Deri, *Introduction to the Szondi Test*²³, une excellente élève et collaboratrice de Szondi dans les premiers temps; elle a su adapter le test de Szondi à la mentalité américaine. La littérature sur le test de Szondi n'a pas cessé de s'accumuler jusqu'à nos jours. Mais à Montréal, il n'y a pas eu de suite, ni dans le reste du Canada d'ailleurs, sauf quelques rares exceptions. Il suffit de consulter les bibliothèques, même les mieux fournies, pour se rendre compte à quel point la pensée de Szondi est ignorée dans ce pays.

Le plus grand cercle d'intérêt s'est formé évidemment en Suisse autour du maître. Ce cercle a laissé ses traces dans la *Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen*, la revue officielle de la Société Suisse de Psychologie et de Psychologie appliquée, et surtout dans les cahiers spéciaux de cette revue, consacrés à la pensée de Szondi sous le nom de *Szondiana*; ce sont pour la plupart les actes des colloques internationaux sur la recherche sur l'analyse du destin²⁴.

Un autre centre d'études szondiennes s'est formé *en Belgique* à la Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Éducation de

22. C. CIMON, S.J., «Étude et application clinique du test Szondi», travail écrit pour l'obtention de la licence en Psychologie à l'Université de Montréal, 1952.

23. D. SUSAN, *Introduction to the Szondi Test*, New York: Grune & Stratton, 1949.

24. Les deux premiers volumes des *Szondiana* n'ont pas de titre spécial, ils paraissent tout simplement comme les numéros supplémentaires 21 (1953) et 26 (1955) de la *Schweizerischen Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen*. Les *Szondiana* suivants ont chacun un titre particulier: *Szondiana 3*: Beiträge zur Diagnostik, Prognostik und Therapie des Schicksals (= SZPA no 43, 1962); *Szondiana 4*: Mensch, Schicksal und Tod (= SZPA no 46, 1963); *Szondiana 5*: Festschrift Leopold Szondi (= SZPA no 47, 1963), *Szondiana 6*: Beiträge zur Psychotherapie, zu Ichstörungen und Ichentwicklung und zum sozialen Verhalten (= SZPA no 50, 1966); *Szondiana 7*: Kriminalität, Erziehung und Ethik (= SZPA no 51, 1967), *Szondiana 8*: Bericht über das 5. Kolloquium der Internationalen Forschungsgemeinschaft für Schicksalspsychologie (= SZPA no 54, 1971); *Szondiana 9*: Schicksalsanalytische Beiträge zur Psychopathologie (= SZPA no 57, 1974); *Szondiana 10*: Beiträge zur Anwendung des Szonditestes bei Alkoholikern, Drogenabhängigen, ausländischen Arbeitnehmern, Kindern und Jugendlichen und bei Theologie-Studenten (= SZPA no 58, 1974).

l'Université catholique de Louvain avec Jacques Schotte. Ce cercle a tenté de développer davantage les idées de Szondi vers une dialectique des pulsions²⁵. C'est ici que Leopold Szondi a reçu, en 1970, le titre de docteur *honoris causa*. La même année, la faculté lui a consacré tout un numéro de la *Revue de psychologie et des sciences de l'éducation*²⁶.

En France, il y a une équipe au Centre psychopédagogique Claude-Bernard de Paris qui s'inspire des conceptions szondiennes dans la *psychothérapie par la socialisation des pulsions*. Ce groupe qui connaît Szondi depuis 1946, se plaint de l'accueil peu chaleureux que les idées de Szondi ont reçu en France²⁷.

Les théologiens, surtout de langue allemande, ne pouvait évidemment pas se désintéresser de la pensée de Szondi, qui, contrairement à Freud, prend très au sérieux l'ouverture sur Dieu. C'est ainsi qu'on trouve un article sur l'analyse du destin dans le *Lexikon für Theologie und Kirche*²⁸, ainsi qu'un bon nombre d'articles et de livres théologiques et éthiques qui traitent de Szondi et de ses concepts de Dieu, de la foi, et de la liberté. Parmi eux, il y a Gottlieb Gut, Werner Huth, Werner Lauer et Armin Beeli²⁹. Particulièrement intéressante pour notre sujet est la dis-

25. Cf. par exemple J. MELON, et P. LEKEUCHE, *Dialectique des pulsions*, Les cahiers des archives Szondi no 2, Louvain-la-Neuve: Cabay, 1982.

26. *Revue de psychologie et des sciences de l'éducation*, vol 6, no 4, 1971, p. 417-540.

27. R. PRUSCHY et R. STORA, *Socialiser les pulsions. Nouvelles voies pour la psychothérapie et la pédagogie*. Préface du Dr. André Berg, postface du Dr. Jacques Rudrauf, Paris: Fleurus, 1975. Ces auteurs estiment que, en France, les critiques de Szondi contiennent des attaques mal fondées, basées sur des considérations politiques et affectives; il déplore que «la France se trouve en retard de trente-cinq ans par rapport aux pays de langue allemande, anglo-saxonne, espagnole et japonaise» (p. 3-4).

28. A. BEELI, «Schicksalsanalyse» in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg: Herder, vol. 9, 1964, 399-400.

29. G. GUT, *Schicksal in Freiheit. Versuch der Grundlegung einer integralen Theorie des Schicksals*, Freiburg, München, 1965; W. HUT, «Freiheit und Zwang im Schicksal des Einzelnen. Zum System der Schicksalsanalyse Leopold Szondis», in *Stimmen der Zeit*, H. 11, 1968; W. HUT, «Der Mensch in der Sicht der Schicksalsanalyse. Lipot Szondi zum 80. Geburtstag am 11. März», in *Stimmen der Zeit*, 191, 1973, p. 157-170; W. HUT, «Das Ich und der Glaube im Licht der Schicksalsanalyse Lipot Szondis», in *Stimmen der Zeit*, v. 191, 5 1973

sertation de Werner Lauer³⁰, qui évalue et compare, du point de vue de l'éthique chrétienne, les deux approches au phénomène de la culpabilité: celle de l'analyse du destin de Szondi et celle de l'analyse de l'existence de Binswanger et Boss. Szondi a écrit une préface à cet ouvrage de Werner Lauer.

II

LE SYSTÈME DES PULSIONS DANS L'ANALYSE DU DESTIN

On peut classer la psychologie du destin de Szondi parmi les différents courants de la psychologie des profondeurs. Au centre de sa préoccupation se trouve la notion du «destin», conçu non pas comme une fatalité toute-puissante, mais comme le produit de 6 facteurs³¹ qui sont:

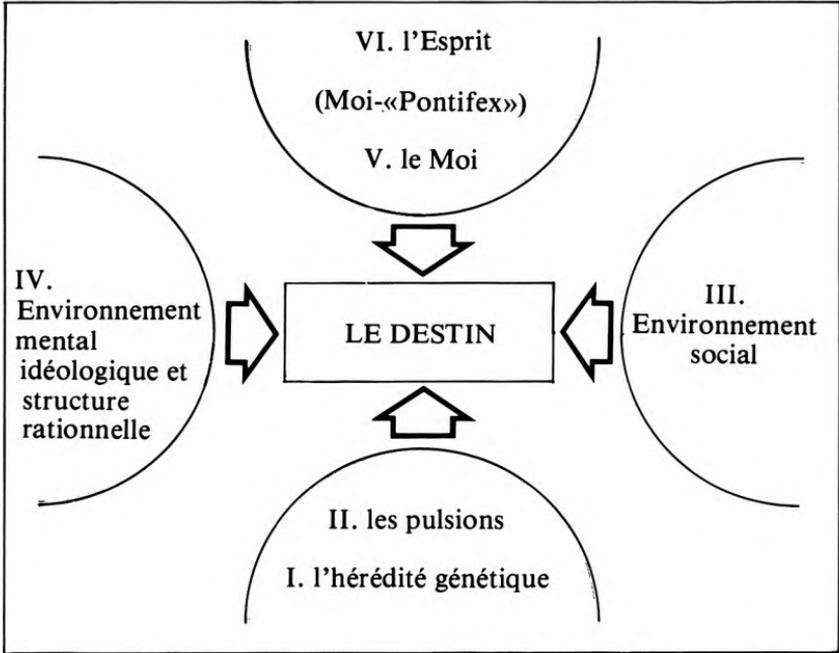
1. l'hérédité des gènes,
2. les pulsions et les affects,
3. l'environnement social,
4. l'environnement mental, c'est-à-dire la conception du monde dans lequel la personne est née inévitablement,
5. le Moi et
6. l'Esprit.

p. 318-326; W. LAVER, «Glaube und Menschliches Schicksal. Zum Glaubensverständnis der Schicksalsanalyse Szondis» in J. Gründel, F. Rauh, V. Eid (ed.), *Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen*, Düsseldorf, 1972; A. BEELI, «Erziehung vom religiösen Aspekt aus gesehen» in *Szondiana VII: Kriminalität, Erziehung und Ethik. (Beiheft zur Schweizerischen Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen, no 51, 1967, p. 136-144).*

30. W. LAVER, *Schuld — das komplexe Phänomen*. Ein Vergleich zwischen schicksals — und daseinsanalytischem Schuldverständnis im Lidhte christlicher Ethik. Mit einem Gleitwort von L. Szondi, Kevelaer: Butzon & Bercker, 1972.

31. Nous nous appuyons ici sur les différents écrits de Szondi et de ses commentateurs pour résumer le plus fidèlement possible le système pulsionnel que l'analyse du destin utilise. Cf. par exemple I. SZONDI, *Introduction à l'analyse du destin*, Louvain, Paris: Éditions Nauwelaerts, 1972, p. 27, p. 46, p. 134-135, p. 144-147; L. SZONDI, *Liberté et contrainte dans le destin des individus*, Desclée de Brouwer, 1975, p. 28, p. 82-83; R. PRUSCHY et R. STORA, *Socialiser les pulsions. Nouvelles voies pour la psychothérapie et la pédagogie*, Paris, Fleurus, 1975, p. 19-21.

Szondi aime les présenter dans le schéma suivant:



Les quatre premiers facteurs constituent le «*destin-contrainte*», imposé à l'homme, tandis que le Moi et l'Esprit déterminent, d'une façon autonome et libre, le «*destin de libre choix*». Szondi accorde une importance capitale au moi, ce porteur du choix libre face aux contraintes multiples venant de l'intérieur (pulsions, et capacités intellectuelles) et de l'extérieur (environnement) et face aussi à l'Esprit. Il est le *pontifex oppositorum* qui «socialise et sublime, individualise et humanise toutes les oppositions de la nature pulsionnelle de l'homme... il est à la jonction entre Dieu et l'homme»³². Par cette insistance sur la liberté et par l'ouverture vers l'Esprit et la transcendance, Szondi se distingue nettement de Freud. Il diffère, en outre, des grands classiques en introduisant, dans son système de psychologie des profondeurs, la notion de l'inconscient *familial*. Freud parle de l'inconscient *individuel*, et C.G. Jung de l'inconscient *collectif*.

32. L. SZONDI, *Liberté et contrainte dans le destin des individus*, Desclée De Brouwer, 1975, p. 103.

Szondi se situe entre les deux en portant son attention sur l'étude des arbres généalogiques pour éclairer l'inconscient pulsionnel en référence à l'hérédité génétique. Il établit l'hypothèse que des pulsions spécifiques ou des profils de pulsions sont transmis héréditairement par des gènes spécifiques (génotropisme). Pour notre propos, nous pouvons laisser de côté cette hypothèse génétique fortement discutée. Par contre, il nous faudra suivre le cheminement par lequel Szondi établit son système des pulsions, un système beaucoup plus diversifié que celui de Freud.

Szondi part du principe que les pulsions peuvent être étudiées le mieux là où elles apparaissent dans des formes extrêmes, c'est-à-dire chez les malades mentaux. Il prend comme base de sa taxonomie les quatre groupes de maladies mentales héréditaires dont chacune se présente sous deux variantes ce qui nous donne les huit formes suivantes:

A.	les maladies sexuelles avec	
	(1) l'hermaphrodisme	(h)
	(2) et le sadisme	(s)
B.	les maladies paroxysmales avec	
	(3) l'épilepsie	(e)
	(4) et l'hystérie	(h)
C.	les maladies schizoformes avec	
	(5) la schizophrénie catatonique	(k)
	(6) et la schizophrénie paranoïde	(p),
D.	les maladies circulaires avec	
	(7) les états dépressifs	(d)
	(8) et les états maniaques	(m)

À ces quatre groupes et huit formes de maladies mentales héréditaires correspondent donc, dans l'hypothèse de Szondi, les quatre pulsions et les huit facteurs ou besoins pulsionnels suivants:

A.	les pulsions sexuelles «S» avec
	(1) le facteur «h» (d'après le mot hermaphrodite) de l' <i>éros</i> , de la féminité, du sentiment maternel
	(2) et le facteur «s» (sadisme) de l' <i>agression</i> , de la destruction, de la virilité, du sentiment paternel,
B.	les pulsions paroxysmales «P», de surprise, de crises, avec

- (3) le facteur «e» (épilepsie) d'*accumulation* des affects brutaux (de rage et de haine, de colère et de désir de vengeance, d'envie et de jalousie),
- (4) le facteur «hy» (hystérie) de l'*exhibitionnisme* avec le besoin de se donner en spectacle, de se valoriser,
- C. les pulsions du Moi «Sch» (schizophrénie) avec
- (5) le facteur «k» (de l'allemand *Katatonie*), le facteur *systolique*, du resserrement du moi, du moi qui prend possession, avec son besoin d'*avoir*,
- (6) le facteur «p» (paranoïde), le facteur *diastolique*, de l'expansion du moi, du moi spirituel de l'*être*,
- D. les pulsions du Contact «C» avec
- (7) le facteur «d» (dépression) avec son besoin de toujours *chercher* quelque chose d'autre
- (8) le facteur «m» (manie) avec son besoin de *s'accrocher*, telle une plante grimpante

Ces huit facteurs ou besoins pulsionnels qui se trouvent, d'une façon exagérée, chez les malades, se rencontrent aussi chez l'individu normal, mais dans des proportions qui peuvent varier d'une personne à l'autre ou d'une période à l'autre dans la vie d'une même personne. Ils déterminent, d'une façon inconsciente, le destin et se glissent comme un fil conducteur «dans tout choix effectué en amour et en amitié, quant à la profession, la forme de maladie et le genre de mort»³³. Une des tâches principales de l'analyse du destin consiste à mettre en lumière le profil pulsionnel pour que l'individu puisse avoir plus de prise sur le destin par des choix libres et conscients.

Szondi a créé le célèbre *Test de Szondi* pour analyser le fonctionnement et le profil pulsionnels de l'individu. On présente au candidat six séries de huit portraits de personnes qui manifestent indubitablement les huit maladies mentales héréditaires. Sans connaître l'identité clinique des malades, le candidat choisit les portraits qui lui sont sympathiques et rejette ceux qui ne l'attirent

33. L. SZONDI, «La Nature du destin» in *Introduction à l'analyse du destin*, Louvain, Paris: Éditions Nauwelaerts, 1972, p. 15.

pas. Szondi postule que les pulsions des malades se révèlent dans leur physionomie, donc aussi à travers leur portrait, et qu'ils exercent une attraction sur les personnes chez qui la même pulsion domine le profil. Par contre les personnes qui rejettent un portrait donné indiquent, par ce choix, qu'ils ont une tendance pulsionnelle contraire à celle exprimée par le portrait. En répétant ce processus assez fréquemment, l'analysant arrive à établir le profil pulsionnel du candidat.

Outre l'intérêt pratique pour le diagnostic et la thérapie, cette méthode montre des avantages théoriques importants puisqu'elle permet également de raffiner le système des pulsions. Car si, de prime abord, un candidat peut accepter ou rejeter une pulsion représentée dans un portrait, il a la possibilité d'exprimer, par ce choix, une tendance positive ou négative face à la tendance présentée. On peut donc introduire la distinction théorique entre les tendances positives et les tendances négatives. C'est ainsi que Szondi arrive aux 16 tendances pulsionnelles suivantes:

A. pour les pulsions sexuelles:

1. h + : tendance à être aimé dans l'amour d'une personne
2. h- : tendance à aimer dans l'amour universel pour l'humanité
3. s + : tendance au sadisme, à l'activité, à l'agression vers l'extérieur
4. s. - : tendance à la passivité, au masochisme, à l'agression vers l'intérieur

B. pour les pulsions paroxysmales:

5. e + : tendance vers le bien, la justice, la tolérance, la piété, vers la conscience éthique (les traits d'Abel)
6. e- : tendance vers le mal, vers l'accumulation de rage et de haine, de colère et de désir de vengeance, d'envie et de jalousie, vers l'injustice (les traits de Caïn)
7. hy + : tendance à se montrer
8. hy- : tendance à se cacher, à être pudique, tendance vers la conscience morale

C. pour les pulsions du Moi:

9. k + : tendance à enrichir le moi par l'introjection, tendance à l'incorporation, à l'autisme, narcissisme, égocentrisme,
 10. k- : tendance à diminuer le moi par la négation, le renoncement,
 11. p + : tendance à élargir le moi par l'inflation, tendance à former des idéaux du moi, à répandre son moi spirituel,
 12. p- : tendance à déléster le moi par la projection, la participation, l'union avec l'autre, la foi

D. pour les pulsions du contact:

13. d + : tendance à aller à la recherche, à l'infidélité
 14. d- : tendance à ne pas chercher, au renoncement, au conservatisme, à la fidélité,
 15. m + : tendance à s'accrocher à l'objet (à la personne, aux choses), tendance à la sécurisation, à l'hédonisme,
 16. m : tendance à la séparation, au détachement, à la solitude.

Voyons maintenant comment se situe la culpabilité dans ce système pulsionnel de Szondi.

III

LA PLACE DE LA CULPABILITÉ DANS LA PSYCHOLOGIE DU DESTIN

Pour le théologien moraliste qui conçoit la culpabilité comme la conscience face à un acte mauvais commis en connaissance de cause et en pleine liberté, la culpabilité est à l'intérieur de la psychologie de la *conscience* (*Bewusstseinspsychologie*); il relègue à l'inconscient seulement le «sentiment de culpabilité». D'autres qui voient dans la culpabilité principalement un concept légal, placent la culpabilité dans un acte de jugement en dehors de l'individu: en Dieu, juge suprême, ou dans un de ses intermédiaires, le tribunal, une autorité, un ami ou un événement heureux ou malheureux. Si l'individu ressent la culpabilité en lui-même, c'est

la voix de ce juge externe qui se manifeste dans la profondeur de son être. D'autres encore placent la culpabilité à la jointure entre l'individu et la société civilisatrice, dans une dialectique entre la nature et la culture.

Fidèle à l'orientation générale de sa psychologie, Szondi situe la culpabilité avant tout dans une psychologie des *profondeurs*, dans l'inconscient. Il suit en cela les grands courants de la psychanalyse pour qui la culpabilité fait partie de la vie au même titre que la peur ou la douleur. Parfois on tente même de l'enraciner dans les couches biologiques ou de la rapprocher du comportement de différentes espèces animales³⁴. Avec son hypothèse de la transmission génétique des pulsions, Szondi n'est certainement pas loin de cette orientation. Sans entrer dans ce débat entre les généticistes et les environnementalistes, entre une explication des phénomènes psychiques en référence à la nature et celle qui met en lumière l'apport de la culture, nous constatons que, pour Szondi, la culpabilité est ancrée dans les profondeurs de l'individu, en-deça de la vie consciente, aux limites inférieures de l'inconscient.

En outre, Szondi met la notion de culpabilité en relation avec celle de la mort et du meurtre. Il s'explique à ce sujet dans la préface qu'il a écrite pour l'ouvrage de Werner Lauer, *Schuld — das komplexe Phänomen*³⁵.

Déjà l'*étymologie*, dit-il, nous confirme cette relation. Le mot allemand «Schuld» (faute, coulepe, culpabilité, *guilt*, en

34. Cf. I. RAMZY, «Guilt: Psychoanalytic Theory» dans *International Encyclopedia of Psychiatry, Psychology, Psychoanalysis, and Neurology*, ed. by Benjamin B. Wolman, New York, 1977, vol 5, p. 294 «...feeling of right and wrong basically developed in the child in order to gain the sustenance and protection of its parents and elders. Because of the long period of dependency of the human child on its family and on the wider community they live in, guilt is usually considered as an emotional experience peculiar to man. Some students of animal behavior, however, ascribe various manifestations of guilt to several gregarious species and to certain domesticated animals, especially those who live in close contact with human beings».

35. L. SZONDI, «Geleitwort», dans Werner Lauer, *Schuld — das komplexe Phänomen*. Ein Vergleich zwischen schicksals — und daseinsanalytischem Schuldverständnis im Lichte christlicher Ethik. Mit Geleitwort von L. Szondi, Kevelaer: Butzon & Bercker, 1972. Cette préface est reprise en partie dans L. SZONDI, *Moses Antwort auf Kain*, Bern, Stuttgart, Wien: Huber, 1973, p. 140 sqq.

anglais) est, d'après Grimm (et à sa suite d'après Meringer), relié à un groupe de mots qui signifient: «couper, fendre, avoir tué, être obligé, devoir, être débiteur parce qu'on a tué». Szondi y voit donc une relation entre tuer — culpabilité — devoir, obligation.

Il croit trouver un autre indice de cette relation en explorant l'*origine historique de la conscience*. À l'aide de l'orientaliste James Breadsted³⁶, il montre que lorsque le concept de conscience morale est apparu pour la première fois dans l'histoire humaine (au milieu du quatrième millénaire avant notre ère dans la vallée du Nil, à Memphis), c'était déjà en conjonction avec le concept de la mort: Dieu donne la *vie* à celui qui fait le bien, et la *mort* à celui qui fait le mal; et celui qui fait le mal est celui qui a tué.

Et finalement il cite longuement un passage du livre de C.G. Jung *Psychologie et éducation*, où Jung met clairement la culpabilité en relation avec la tendance homicide. Szondi veut ainsi montrer qu'il est en bonne compagnie avec ce rapport culpabilité — mort.

Pour Freud, la conscience (morale) et la culpabilité ont leur origine dans l'intériorisation de l'agressivité (de la pulsion de mort, l'autre des deux pulsions du système de Freud). Szondi en pense autrement. Non seulement conçoit-il un système de pulsions plus compliqué, comme nous venons de voir, mais encore, la culpabilité a, pour lui, son origine dans le *besoin pulsionnel d'expiation de la tendance meurtrière* qui est pulsionnelle, elle aussi.

La culpabilité se situe donc, pour Szondi, fondamentalement, dans le facteur «e» des pulsions paroxysmales, dans ce facteur pulsionnel qui, dans sa version négative «e-» (Caïn), est caractérisé par l'accumulation des affects brutaux de rage et de haine, de colère et de désir de vengeance, d'envie et de jalousie. Mais ce facteur contient aussi son contraire, dans sa version positive «e + » (Abel, Moïse): avec sa tendance au bien, à la justice, à la tolérance, à la piété. Et c'est dans l'entre-deux de ces tendances «e-» et «e + » que la culpabilité a sa place première et c'est là qu'elle peut jouer un rôle indispensable pour l'individu comme pour l'humanité tout entière permettant à «Caïn» de devenir «Moïse».

36. J.H. BREADSTED, *The Dawn of Conscience*, New York: Scribner's, 1933.

IV

LA CULPABILITÉ COMME FORME D'EXISTENCE
PROTECTRICE

Pour montrer le rôle positif dans la pensée de Szondi, il faut que nous revenions au système des pulsions avec ses facteurs, tendances et besoins pulsionnels. Puisque Szondi place ces pulsions, pour ainsi dire, dans des zones sous-humaines, il doit se poser ensuite la question de savoir comment on peut «humaniser» ces pulsions.

D'une façon générale, l'analyse du destin nous indique que les besoins pulsionnels se manifestent, cherchent à se satisfaire et trouvent des «portes de sortie» par le choix d'une profession ou d'un partenaire en amour, par le caractère qu'on se forge, par les maladies physiques ou psychiques qu'on subit, par la fixation ou régression à un stade infantile, par la criminalité, mais aussi par la sublimation dans la création artistique, scientifique ou mystique³⁷.

Le test de Szondi permet d'établir le profil pulsionnel d'un individu. Il nous renseigne également sur l'échelle proportionnelle des diverses *formes d'existence*. Ces formes d'existence indiquent «la *possibilité* suivant laquelle la personne en question pourrait, en fonction des circonstances, réagir caractériellement de telle ou telle manière, être atteinte cliniquement de telle mala-

37. Un individu chez qui le facteur «e» est prédominant peut, par exemple, satisfaire les besoins pulsionnels rattachés à ce facteur à des niveaux différents: au niveau *animal*, par le réflexe de la mort, au niveau *pathologique* (choix de maladie), par de l'épilepsie essentielle et des équivalents: migraine, bégaiement, vasonévroses, asthme, eczéma, la kleptomanie, la pyromanie, le meurtre passionnel; au niveau du *type de suicide* choisi par la chute dans le vide, la défenestration, le saut d'une tour, d'un pont, d'un train, la mort par le feu; au niveau de la *socialisation par la profession* de forgeron, infirmière, pompier, boulanger, des professions «à explosifs», des professions sacerdotales, religieuses; au niveau de la *socialisation par le caractère*, dans le cas d'un «e + » par la miséricorde, bonté, douceur, ingéniosité, pitié, bienveillance, tolérance, scrupules, piété, sens aigu de la vérité, désir d'éthique; dans le cas d'un «e-» par la malveillance, rage, la haine, l'envie, la jalousie, la colère, le désir de vengeance, la tendance à se délecter du malheur d'autrui, l'absence de pitié; au niveau de la *sublimation* par la religion, l'humanisme religieux et éthique. Cf. Tableau 3 dans L. SZONDI, *Introduction à l'analyse du destin*, Louvain, Paris: Nauwelaerts, 1972, p. 148-149; aussi L. SZONDI, *Diagnostic expérimental des pulsions*, Paris, P.U.F., 1952, Tableau 2.

die, ou encore socialiser ou sublimer de telle façon»³⁸. Szondi classe ces formes d'existence en deux catégories: a) les formes d'existence dites de *danger* (les formes extrêmes relatives à la sexualité, aux affects brutaux, au moi, à l'humeur ou au contact) b) les formes d'existence de *protection et de préservation*. Ce qui nous intéresse ici c'est le fait qu'une de ces quatre formes protectrices est justement le «*besoin de culpabilité et de punition, c'est-à-dire la conscience morale*» (les trois autres formes étant 2. la *contrainte*, la maîtrise de soi; 3. l'*adaptation* par la socialisation des dangers pulsionnels dans une profession; et 4. la *sublimation* qui fournit aux exigences pulsionnelles les buts et objets les plus élevés)³⁹.

Dans ses deux livres sur Caïn et sur Moïse⁴⁰, Szondi nous donne des indications précieuses sur le fonctionnement de cette forme d'existence protectrice qu'est la conscience de la culpabilité.

V

L'ÉTHIQUE, UNE HUMANISATION PAR LA CULPABILITÉ

Du point de vue de l'exégèse biblique proprement dite, Szondi semble n'être qu'un amateur, comme le remarque Yitzhak Ahren⁴¹. Mais de toute façon, les travaux de Szondi sur Caïn et Moïse ne veulent pas être des ouvrages d'exégèse biblique telle que nous l'entendons en théologie. Szondi se préoccupe moins du destin réel de ces deux personnages bibliques que de leur significa-

38. L. SZONDI, *Introduction à l'analyse du destin*, Louvain, Paris: Nauwelaerts, 1972, p. 31.

39. *Ibid.* p. 33.

40. L. SZONDI, *Kain. Gestalten des Bösen*. Bern, Stuttgart, Wien: Huber, 1969; Cf. aussi L. SZONDI, «Thanatos and Caïn» in *The American Image* vol. 21, nos 2-4, p. 52-62; Fall/Winter 1964. L. SZONDI, *Moses, Antwort auf Kain*, Bern, Stuttgart, Wien: Huber, 1973; Szondi avait publié la deuxième partie de ce livre sous le titre «L'homme Moïse à la lumière de l'analyse du destin» dans *Revue de psychologie et des sciences de l'éducation*, vol. 6, no 4, 1971, p. 428-445.

41. Y. AHREN, «Leopold Szondi — Antwort auf Kain. Verlag Hans Huber, Bern, Stuttgart, Wien, 1973», recension dans *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte* 28, no 2, p. 175-176, 1976.

tion symbolique. «Caïn» est l'incarnation et le symbole de la tendance pulsionnelle «e-». Il est la figure originaire du mal dont la nature est marquée par le manque de conscience, la volonté de tout avoir et de tout savoir, l'intolérance, la malveillance, la sournoiserie, la joie maligne, la tendance à blesser les autres, la disposition au meurtre, l'athéisme, le viol de la loi. Tandis que «Moïse» symbolise la tendance pulsionnelle «e+». Il est la figure originaire du juste caractérisé par la conscience morale, la capacité de renoncement, la tolérance, la bienveillance, la franchise, la serviabilité, la tendance à guérir, la disposition à la justice, la soumission à la volonté divine; il est celui qui légifère ou qui apporte la loi⁴². «Moïse est aussi le symbole biblique par excellence de celui qui a réussi le passage de la tendance «e-» à la tendance «e+», tout en maintenant la dynamique et la dialectique entre ces deux tendances opposées. Szondi est avant tout un psychologue; les concepts, les théories et les méthodes d'interprétation de l'analyse du destin dominant toujours. La référence biblique ne fait qu'illustrer ce qui a été déterminé ailleurs, en psychologie. Dans sa méthode d'interprétation symbolique, Szondi peut sauter allègrement du langage scientifique de l'analyse du destin, aux récits légendaires et bibliques, et encore aux exemples biographiques de quelques cas cliniques.

Mais au-delà de sa prédilection pour la psychologie, le Szondi de la dernière période est préoccupé par une perspective beaucoup plus large. «Caïn, dit-il dans la première phrase de son livre, gouverne le monde». L'histoire humaine ne progresse pas dans une ascension constante du plus bas au plus haut. La nature «caïnesque» fait des ravages à travers les siècles; elle ne peut pas être éliminée de l'histoire parce qu'elle a ses racines dans les dispositions innées de l'homme. Ainsi «Caïn gouverne l'individu du berceau jusqu'à la tombe, comme il gouverne le monde de l'âge de pierre jusqu'à l'âge atomique». Il est bien rare qu'on voit un personnage monter sur la scène du monde et renverser la tendance caïnesque qui est en même temps la sienne. Le poing serré de l'homme «Caïn», dit Szondi⁴³, «ne s'ouvrira que rarement

42. L. SZONDI, *Kain. Gestalten des Bösen*, Bern, Stuttgart, Wien: Hans Huber, 1969, p. 16. Pour la traduction nous nous sommes servi de L. SZONDI, «L'homme Moïse à la lumière de l'analyse du destin» dans *Revue de psychologie et des sciences de l'éducation*, vol. 6, no 4, 1971, p. 141.

43. L. SZONDI, «Introduction», p. 14.

pour donner et pour prendre, pour embrasser et pour prier». Moïse était une de ces exceptions. Ceux qui l'ont connu ont projeté en lui tout l'espoir d'une humanité plus civilisée et plus éthique. Avec cette visée humaniste, Szondi croit trouver dans les personnages bibliques de Caïn et de Moïse une leçon valable pour tout être humain et pour toute période de l'histoire. Le langage des grands récits peut sans doute mieux exprimer le fonctionnement des choses profondes que l'échafaudage sophistiqué d'un système scientifique figé.

a) Caïn

Dans son livre sur Caïn, Szondi trace la destinée d'un personnage symbolique qui n'arrive pas au bout de ses possibilités pulsionnelles. Examinant les textes bibliques et les vieilles légendes juives, l'auteur détermine d'abord le profil pulsionnel de Caïn. À la lumière de l'analyse du destin, Caïn est un individu paroxysmal épileptiforme avec des tendances meurtrières de type «e-». Mais cette tendance, bien qu'elle soit dominante, n'agit pas seule; d'autres pulsions comme le besoin de posséder ou d'accuser les autres (pulsions du moi — facteur projectif «p-») ou l'agression (pulsions sexuelles «s + ») font partie de ce profil.

L'agression est en fait secondaire dans le profil caïnesque. Ce qui caractérise ce personnage, ce sont plutôt les affects brutaux et le moi particulier, comme on peut le constater en suivant les phases du processus paroxysmal-épileptiforme complet. Dans *Kain*, Szondi mentionne les trois phases suivantes:

I. La phase *paroxysmale*. Il s'agit de l'accumulation de l'énergie des affects brutaux: la rage, la haine, la colère, le désir de vengeance, l'envie et la jalousie. Sans cette phase préparatoire il ne peut pas y avoir d'éclatement dans une crise préparatoire il ne peut pas y avoir d'éclatement dans une crise soudaine, sauf dans des cas d'anomalies organiques ou cérébrales.

II. La phase *épileptiforme*. Ici, l'énergie accumulée est déchargée ou bien activement vers l'extérieur (meurtre réel ou imaginaire), ou passivement vers l'intérieur (suicide total ou partiel).

III. La phase *réparatrice*, la phase «hyperéthique» et souvent aussi «hyperreligieuse». L'individu caïnesque, comme Caïn lui-même, n'atteint pas cette dernière phase⁴⁴.

Szondi donne encore plus de détails sur les deux premières phases caïnesques dans son article «Thanatos»⁴⁵. Il y explique comment la tendance caïnesque fonctionne dans le processus de l'homicide, comment elle fait appel aux autres tendances qui, en elles-mêmes, ne conduiraient jamais au meurtre. Le vrai coupable du fait qu'un individu tue quelqu'un d'autre ou qu'il se tue lui-même est toujours la tendance caïnesque. Voici les phases de ce processus:

a) *Détachement du monde*: Selon la tendance négative du facteur d, l'individu se détache lui-même du monde. S'il agit seul, ce facteur conduit, dans les cas les plus sévères, au maximum à la toxicomanie, mais jamais au meurtre.

b) *Dépréciation de toutes les valeurs*: Dans son désert psychique d'isolement et d'abandon, l'individu commence graduellement à démolir toutes les valeurs qui se rapportent à la vie humaine et au monde extérieur. La tendance négative du facteur k qui domine dans cette phase ne peut pas non plus, à elle seule, conduire à la mort. Dans les épisodes les plus sévères, elle se manifeste dans le négativisme des catatoniques.

c) *Accumulation des affects brutaux*: Pendant la période de dépréciation de toutes les valeurs, la tendance négative du facteur «e», la tendance caïnesque accumule la colère, la haine, la vengeance, la rage, l'envie ou la jalousie. Ces stimuli affectifs brutaux peuvent atteindre un niveau d'accumulation presque intolérable et créer une tension interne qui mène à la thanato-manie. Alors, soudainement, Caïn allume la mèche...

d) *La décharge par l'agressivité homicide*: ... et sous l'impulsion de la tendance caïnesque, le barillet de poudre de l'agression explose, comme dit Szondi. En lui-même, le facteur agressif «s» règle l'activité sexuelle normale de tendresse et d'amour et crée les conditions qui conduisent à la rencontre sexuelle. Dans

44. L. SZONDI, *Kain. Gestalten des Bösen*, Bern, Stuttgart, Wien: Hans Huber, 1969, p. 53-54.

45. L. SZONDI, «Thanatos and Caïn» in *The American Image*, vol. 21, nos 3-4, Fall/Winter 1964, p. 57-59. Nous suivons de très près le texte de Szondi.

des circonstances pathologiques, ce facteur peut mener au sadisme ou au masochisme sexuel. Mais pris isolément, il ne conduit jamais à un acte passionnel d'homicide. Pour y arriver, il lui faudrait la collaboration des trois autres facteurs pulsionnels. Dans le cas où la tendance caïnesque empreinte la vie du facteur «s», la différence entre l'homicide et le suicide consiste seulement dans la direction que prend l'agressivité: si elle est dirigée vers l'extérieur («s +»), le résultat est l'homicide; si elle est dirigée vers l'intérieur («s -»), il en résulte le suicide.

Nous voyons donc que le facteur «Caïn» joue le rôle de déclencheur dans le syndrome de l'homicide et du suicide. Mais pourquoi Caïn et tant d'autres fils de Caïn ne pouvaient-ils pas progresser vers la phase «réparatrice»? Szondi nous dit que c'est parce qu'ils n'ont pas reconnu leur culpabilité, qu'ils ne se sont pas repentis. Leur conscience morale s'est arrêtée à la peur devant la faute ou le châtement. Il nous explique ce phénomène avec la légende de Caïn telle que racontée par J.M. Bin Gorion⁴⁶ qui, en fait, paraphrase le récit biblique:

Alors le Seigneur dit à Caïn: «Où est ton frère Abel?» C'est que le Seigneur veut que le pécheur se repente. Caïn aurait dû répondre: «Seigneur du monde entier! Tu sais tout ce qui est caché, je l'ai tué, j'ai commis un péché.» Auquel cas le Seigneur l'aurait pardonné. Mais au lieu de cela, lorsqu'il a entendu la question du Seigneur: «Où est ton frère Abel?», Caïn a pensé dans son cœur: «Dieu est entouré de nuages, alors il ne voit pas ce que font les humains sur terre. *Caïn commença donc à mentir devant le Seigneur*: «Je ne sais pas. Suis-je le gardien de mon frère?» Puisque le Seigneur a vu que Caïn a donné une réponse stupide, il commença à le sermonner et lui dit qu'il savait tout, qu'il était le juge, qu'il le jugerait et qu'il réclamerait de lui le sang d'Abel et celui de sa semence jusqu'à la fin des générations. Ensuite le Seigneur dit à Caïn: «Sois maudit sur cette terre, d'où est tiré ton corps; sois banni de cette terre qui a ouvert la bouche pour recevoir le sang de ton frère; si tu cultives ton champ, il ne te rapportera rien de ce que tu as semé; *tu seras un fugitif, un errant*. Alors Caïn dit: «Mon crime est plus grand que ce que je pourrais porter. Regarde, tu me bannis, mais puis-je me cacher devant ta face? Et quiconque me trouve, me tuera, car toutes les créatures savent que je suis condamné à mort».

46. L. SZONDI, *Kain. Gestalten des Bösen*, Bern, Stuttgart, Wien: Hans Huber, 1969, p. 28-29. Nous traduisons ce texte de l'allemand.

D'après ce passage, c'est le refus de Caïn de reconnaître sa culpabilité (refus basé sur un concept de Dieu extrêmement primitif) qui a gâché toute possibilité de réparation. Caïn a peur devant le châtement. L'autre élément important de ce texte est la fonction de la religion dans la résolution de la culpabilité. Nous y reviendrons. Notons ici seulement que Caïn trouve le crime et sa conséquence plus lourds que ce qu'un homme peut porter. Et Dieu intervient, même ici, non pas pour ôter la culpabilité, mais pour rendre Caïn capable de porter les conséquences: Il le marque avec un signe pour le protéger jusqu'à la septième génération.

b) Moïse

Mais là où Caïn a échoué, Moïse réussit dans l'accomplissement de ses possibilités pulsionnelles. D'après l'analyse du destin, Moïse aussi est un homme à crises, un individu paroxysmal épileptiforme avec des tendances paranoïdes. Lui aussi se rend coupable d'un homicide affectif: «Il jeta un coup d'œil autour de lui et, n'ayant vu personne, il tua l'Égyptien et le cacha dans le sable» (*Ex 2, 12*). Pour Szondi, cet homicide était déterminant dans le destin de Moïse. «Si le jeune Moïse n'avait pas tué l'Égyptien, affirme-t-il, le personnage de Moïse n'aurait jamais atteint la maturité de l'homme Moïse»⁴⁷. Il reproche aux historiens et aux spécialistes des sciences religieuses de ne pas tenir suffisamment compte de l'importance de cet acte meurtrier dans le développement intérieur de Moïse; de ne pas considérer les conséquences psychiques de ce crime avec cette lourde culpabilité; et d'oublier le fait que, à cause du remords brûlant, Moïse, le transgresseur de la loi devient celui qui apporte la loi. Tout son livre sur Moïse tente de montrer comment, chez ce personnage biblique, l'homicide (ou la tendance homicide) «amène la culpabilité, la culpabilité la reconnaissance de la faute, la reconnaissance de la faute la délivrance de la faute, et comment la délivrance de la faute peut conduire l'homme homicide à Dieu»⁴⁸.

Dans une section de la deuxième partie du livre, Szondi analyse quelques cas cliniques de criminels récents. Cette étude révèle à son tour la relation étroite qui existe entre l'homicide et la

47. L. SZONDI, *Moses. Antwort auf Kain*, Bern, Stuttgart, Wien: Hans Huber, 1973, p. 8.

48. *Ibid.*, p. 8.

religion, montre l'importance de la reconnaissance de la culpabilité et confirme les phases suivantes dans le développement psychologique de ces gens: «Intention meurtrière caïnesque — homicide — culpabilité — reconnaissance de la faute — verbalisation et condamnation de la faute — formation de la conscience — normes éthiques — religion — Dieu»⁴⁹.

VI

CULPABILITÉ ET FOI

Caïn avait dit: «Mon crime est plus lourd que ce que je pourrais porter». Moïse et, à sa suite, les nombreux Caïn peuvent répéter la même chose à travers l'histoire humaine peu glorieuse. Mais comment se décharger de ce fardeau? Szondi répond: par la religion, plus exactement par les tendances de projection et de participation, innées dans nos pulsions du moi et caractéristiques de la foi, de toute foi, y compris de la foi religieuse. Pour que le processus homicide puisse se transformer en un processus éthique, dit Szondi dans son article *Thanatos*⁵⁰, il nous faut une instance plus haute que celle des pulsions, à savoir a) la raison, l'idée de «l'homme», donc l'humanisme; b) la fonction de la foi et de l'Esprit. A. Vergote a déjà exploré la transition de Caïn à Moïse par l'idée de l'homme⁵¹, nous nous limitons ici à quelques remarques sur la fonction de la foi.

Lorsque nous éprouvons un grand bonheur, lorsqu'un malheur s'abat sur nous, ou quand nous subissons une injustice criante, nous avons le réflexe d'aller voir quelqu'un d'autre et de lui raconter ce qui nous arrive. Quelquefois le bonheur ou les adversités de notre vie nous semblent tellement forts que nous ne pouvons plus les porter tout seul. Alors nous déchargeons sur nos amis ou nos parents le trop plein de notre joie ou de notre douleur. En retour, nous attendons d'eux qu'ils nous disent combien nous sommes chanceux ou qu'ils nous témoignent leur sympathie et nous confirment que nous sommes capables de supporter le

49. *Ibid.*, p. 153.

50. L. SZONDI, «Thanatos and Caïn» in *The American Image*, vol. 21, nos 3-4, Fall/Winter 1964, p. 61.

51. A. VERGOTE, «Complexe d'Oedipe et complexe de Caïn. Éthique, psychanalyse et analyse du destin» dans *Revue de psychologie et des sciences de l'éducation*, vol. 6, no 4, 1971 p. 446-455.

malheur et l'injustice, — grâce à leur compréhension, leur assistance et leur aide.

Szondi croit que ce réflexe est fondamental dans l'homme, puisqu'il est basé sur la pulsion paranoïde du moi, plus exactement sur la tendance pulsionnelle «p-», celle qui nous pousse à la participation: à être un et à être semblable à l'autre: c'est la tendance à la projection. La foi dont parle Szondi⁵² se rattache (mais ne se réduit pas) à ce besoin pulsionnel avec son double mouvement: a) de transférer, de déplacer, de projeter en un Dieu Tout-puissant nos possibilités d'existence, bonnes ou mauvaises; et b) dans cette union mystique avec Dieu, de recevoir de lui la confirmation de nos tâches, l'éclaircissement de nos doutes, l'aide dans nos misères, et l'assurance d'une justice meilleure — dans ce monde ou dans l'autre.

Moïse est présenté par Szondi comme un de ces mystiques qui peuvent résoudre leur culpabilité foncière grâce à leur potentiel exceptionnel de participation et de projection religieuses. Dans ce double mouvement, Moïse, contrairement à Caïn, reconnaît sa culpabilité devant Dieu et la remet entre les mains de Dieu; en retour, cela permet à Moïse de se libérer de ce joug de la culpabilité et de faire ce que Dieu lui dicte: libérer son peuple d'Égypte et lui apporter la Loi: «tu ne tueras pas».

Moïse a agi et vécu dans une inséparable union participante avec Dieu, dans une union à deux, semblable à celle d'une mère qui porte et nourrit son enfant. C'est dans cette union extrêmement forte que, d'après Szondi, il faut chercher également le fondement du monothéisme juif⁵³. Cette union projective et par-

52. Cf. la section «Moses, der Volksfürer und Gottesmann» dans *Moses — Antwort auf Kain*, p. 110-114. Une traduction française de cette partie se trouve dans *Revue de psychologie et des sciences de l'éducation*, vol. 6, no 4, 1971, p. 434-441. Szondi reprend, dans cette section, les idées principales du chapitre 27 «Das Ich und der Glaube» dans L. SZONDI, *Ich-Analyse. Die Grundlage zur Vereinigung der Tiefenpsychologie*, Bern, Stuttgart: Hans Huber, 1956.

53. Cette explication psychologique de l'origine du monothéisme juif, proposée ici par Szondi est différente de celle de S. Freud dans *Moïse et le monothéisme* (1939) selon laquelle l'Égyptien Moïse aurait apporté au peuple juif le monothéisme du Dieu égyptien Aton; elle diffère également de la théorie kénite (H.H. ROWLEY, *From Joseph to Joshua*) selon laquelle Moïse aurait remplacé par le dieu des Kénites, Yahvé, toutes ces divinités locales qui furent adorées avant Moïse (e.g. El Olam, El Bethel, El Bérith, El Shaddaï).

ticipative explique aussi comment, dans sa vocation théopolitique, Moïse a pu satisfaire, à un niveau «éthiquement» plus élevé (c'est-à-dire par la sublimation), à la fois la tendance positive d'Abel «e + » et la tendance négative de Caïn «e-». C'est ce processus de projection qui nous permet de comprendre tous ces étranges passages bibliques où le Dieu sanguinaire commande à Moïse de faire massacrer des milliers d'adorateurs du veau d'or ou d'autres impies. C'est que les auteurs de ces textes ont projeté en Dieu, non seulement la justice, la puissance et la bonté de Moïse mais aussi toutes ses attributions négatives qui caractérisent le Moïse caïnesque jusqu'à la fin de sa vie. Le même mécanisme a été invoqué, à d'autres moments de l'histoire, à l'occasion des croisades, des guerres de religions, des autodafés — ou simplement dans les «saintes» colères de tous les jours.

Il y a donc toute une gamme de formes sous lesquelles la foi et son mécanisme projectif peuvent fonctionner dans le processus de la déculpabilisation: de la conversion de Moïse lors de sa vocation aux suicides collectifs de Jonestown en passant par toutes sortes d'excuses sophistiquées et par d'innombrables astuces de camouflage que Szondi dénonce tout particulièrement dans son livre sur Caïn. Souhaitons que la psychologie et l'analyse du destin puissent nous aider à mieux distinguer au moins entre une projection malade et une conversion religieuse authentique. Pour le reste, le secours doit venir d'ailleurs.

VII

LA «CULPABILITÉ FONDAMENTALE» CHEZ SZONDI

Nous terminons ce parcours en revenant à un langage plus abstrait pour préciser le sens de la culpabilité chez Szondi.

Werner Lauer⁵⁴ n'a certainement pas tort de reprocher à notre auteur et aux tenants de l'analyse du destin que leur concept de culpabilité est trop vague et confus. Ils ne font pas assez de distinction entre des notions connexes telles que faute, culpabilité, sentiment de culpabilité, peur d'être puni, besoin de se culpabiliser, conscience de la faute, sur-moi, conscience morale, etc. En outre, Lauer a raison de mettre l'«éthiciste» et le théologien en

54. W. LAVEN, *Schuld — das komplexe Phänomen*, Kevelaer: Butzon & Bercker, 1972, p. 95 sq.

garde devant le danger de transférer inconsidérément les concepts de la psychanalyse, ici de l'analyse du destin, dans leur propre système théologique éthique ou pastoral.

Mais certains critiques ne sont-ils pas trop impatients quand un concept comme celui de la culpabilité chez Szondi ne peut pas être utilisé, tel quel, par un théologien qui, concerné par le pardon sacramentel, définit la culpabilité d'abord comme la conscience devant une faute commise face à Dieu et en contradiction avec sa loi, à un moment donné et dans des circonstances très précises? Certes, Szondi aurait pu partir de la notion de «faute réelle», d'un manque à réaliser le destin-de-liberté, pour ensuite analyser la mauvaise conscience, le sentiment de culpabilité, la prise de conscience, la reconnaissance de la faute etc. Une telle démarche serait parfaitement légitime et nécessaire, et les méthodes de l'analyse du destin s'y prêteraient facilement. Mais tel n'était pas le projet de Szondi. Il voulait plutôt indiquer quelques pistes pour une sorte de *psychologie fondamentale* de la culpabilité.

En étudiant des milliers de généalogies et de cas cliniques, et en analysant le profil pulsionnel de nombreuses personnes de tous âges et de toutes conditions, Szondi et ses disciples ont pu indiquer le «lieu psychologique» de la culpabilité à l'intérieur des pulsions épileptiformes. Dans leurs études, observations et lectures ils ont pu constater aussi que, dans l'histoire humaine, le poing serré de l'homme 'Caïn' ne s'ouvre que rarement «pour donner et prendre, pour embrasser et pour prier»⁵⁵. Dans ce contexte, ils se sont posé la question: quelles sont les conditions, dans les profondeurs de notre psyché, dans la vie de nos pulsions, qui rendent possible qu'un Moïse avec ses affects brutaux puisse devenir un homme de Dieu qui apporte un système éthique censurant ces mêmes affects? Quel est le processus pulsionnel qui permet d'expliquer qu'un meurtrier puisse devenir un saint? C'est ainsi qu'ils ont postulé la *culpabilité fondamentale (Urschuld)* par rapport à laquelle toutes les autres formes de culpabilité sont des dérivations. Szondi nous dit, dans sa préface à la thèse de Werner Lauer⁵⁶:

55. L. SZONDI, *Moses. Antwort auf Kain*, Bern, Stuttgart, Wien: Hans Huber, 1973, p. 118.

56. L. SZONDI, «Geleitwort», in Werner Lauer, *Schuld — das komplexe Phänomen*, Kevelaer: Butzon & Bercker, 1972, p. XII.

Depuis 1944, l'analyse du destin affirme que *la tendance meurtrière de Caïn et l'accomplissement de ce penchant par le meurtre constitue l'origine de la culpabilité fondamentale (Urschuld) de l'humanité*. De cette référence dérivent aussi *les formes plus légères de la peur devant la faute et le châtiment (Schuld — und Strafangst)*.

La question de Szondi n'est donc pas celle du moraliste qui veut savoir si Moïse, ou le criminel d'aujourd'hui, sont moralement coupables, s'ils sont des meurtriers, si, dans certains cas, ils deviennent véritablement des saints au sens théologique ou moral. Comme psychologue des profondeurs, il veut plutôt connaître les conditions pulsionnelles qui sont nécessaires pour qu'un tel changement, tant désiré et si essentiel, puisse se produire.

La notion de culpabilité chez Szondi n'implique pas non plus des considérations de *contenu*. Il insiste beaucoup pour qu'on distingue clairement entre le contenu et la fonction en ce qui concerne toutes les pulsions et tendances pulsionnelles. La culpabilité, elle aussi, n'est conçue ici que sous l'aspect fonctionnel, donc comme un concept-limite vidé de tout contenu. Elle existe à une telle profondeur de l'inconscient pulsionnel et familial qu'elle s'y trouve déjà avant même qu'elle se façonne au contact de la culture et de l'expérience personnelle. Cela ne contredit pas le fait que d'autres facteurs déterminent le destin de la culpabilité concrètement vécue, comme l'environnement social et culturel, la religion, l'éducation et les expériences passées.

Nous sommes convaincu que les théologiens qui sont habitués au *simul justus et peccator* et qui ont à interpréter la parole de saint Paul: «ce que je veux, je ne le fais pas; mais ce que je hais, je le fais» sont très bien placés pour comprendre la dialectique Caïn-Moïse; et tous ceux qui, sur un autre plan, travaillent avec la méthode transcendentale, ne devraient pas avoir de difficulté pour saisir les intuitions profondes de la notion de culpabilité chez Szondi.

Culpabilité et suicide

Éric Volant

Mon propos est d'examiner les liens que les suicidaires établissent entre le suicide et la culpabilité. Les suicidaires sont les témoins principaux de leur geste. Les notes écrites qu'ils ont laissées avant d'accomplir leur acte peuvent donner des indications pertinentes sur des questions autour du thème de la culpabilité: comment les suicidaires apprécient-ils leur propre suicide? Comment évaluent-ils leur vie passée? Se sentent-ils coupables de leur vie ou de leur mort? En regard de qui se blâment-ils? Ou, au contraire, ont-ils la tendance d'accuser autrui? Et, si oui, de quoi l'accusent-ils? Un examen rigoureux des attitudes et des motivations, des argumentations et des sentiments émanant des suicidaires eux-mêmes est un pré-requis à toute réflexion éthique sur le suicide. En effet, ce sont les suicidaires qui sont les acteurs premiers. La compréhension du suicide passe donc nécessairement et préalablement par leur témoignage.

Or, ici au Québec à peu près dix-sept pour cent des suicidés auraient écrit une note avant de mourir¹. Ceci confirme la tendance mondiale. Environ un suicidé sur quatre² laisserait un bil-

1. S. C. CORBEIL, *Une analyse de contenu de notes laissées par les suicidés de la région de Québec métropolitain de 1977 à 1980*. Université Laval, 1981.

2. E. SHNEIDMAN, *Voices of Death*. New York, Harper and Row, 1980, p. 44.

let dans lequel il présente les raisons de son geste, exprime un désir ou un souhait, donne des instructions ou dispose de ses biens. L'écriture est pour le suicidaire une stratégie par laquelle il met de l'ordre dans ses affaires, clarifie à son profit ou pour le profit des autres la signification de son geste, situe son acte à l'intérieur de son existence et fait le bilan spirituel ou moral de sa vie. Elle peut être une stratégie thérapeutique par laquelle il tente de vaincre son aversion instinctive pour la mort ou tente de gérer sa culpabilité en se blâmant et en demandant pardon, en se disculpant et accusant ou excusant autrui.

Shneidman prétend que, dans l'imminence du suicide, personne ne pourra écrire une note signifiante. Il n'a d'ailleurs jamais lu une note de suicidé qu'il serait prêt à signer. En effet, si quelqu'un pouvait écrire une note cohérente, il n'irait pas jusqu'au suicide³. Qu'il me soit permis de soutenir une opinion différente. Bien entendu, les notes des suicidés renferment des ambiguïtés. Le geste suicidaire lui-même est un geste très ambigu: «il est à la fois renoncement et révolte, silence et cri, désespoir et protestation»⁴. Il n'en peut pas être autrement des notes écrites avant le geste suicidaire. D'ailleurs, quelle écriture est conforme à toutes les règles de la logique? Et aux normes de quelle logique? La logique du discours américain ou occidental qui renferme sa part de violence et de répression? Les notes que j'ai pu lire sont généralement écrites de façon intelligente. Les requêtes qu'elles comportent font preuve d'un sens social manifeste et révèlent une capacité de raisonnement qui a suffisamment de sens non seulement sur le plan symbolique, mais aussi sur le plan logique. Les notes ne disent pas le tout du suicide. Elles constituent pourtant une source non négligeable en ce qui a trait aux appréhensions et aux interrogations des suicidaires, à leurs angoisses et à leurs sollicitudes — qui ne concernent pas exclusivement leur propre petite personne — à leurs regrets et à leurs espoirs, à leur sens de la responsabilité et à leur désir d'un monde meilleur.

Cette étude sur le thème de la culpabilité, développée dans les témoignages écrits des suicidés, se situe à l'intérieur d'une recherche plus vaste dont les objectifs sont 1) la collecte des écrits

3. *O.c.*, p. 52 et p. 58.

4. M. PINGUET, *La Mort volontaire au Japon*. Paris, Gallimard, 1984, p.

laissés par les suicidés au Québec entre 1970 et 1984; 2) l'analyse et l'interprétation du discours religieux et moral rencontré dans ces écrits en ce qui concerne a) le lien que leurs auteurs établissent entre suicide et religion; b) la représentation symbolique qu'ils font de la vie et de la mort, de Dieu et de la survie; c) leur recours à la prière, aux récits et aux rites, aux vérités et aux principes des diverses institutions confessantes; d) l'appréciation morale qu'ils font de leur vie passée et de leur suicide.

Dans les lignes qui suivent, je me propose, dans un premier temps, de présenter trois fonctions du suicide: les fonctions politique, symbolique et psychologique; d'examiner, par la suite, les enjeux éthiques de ces trois fonctions. Dans un deuxième temps, j'explorerai le contenu de quelques-unes des notes dont je dispose, à titre d'illustration plutôt que de vérification. En conclusion je formulerai quelques hypothèses dont la validation aura lieu dans une étape ultérieure de ma recherche.

1. Fonction politique du suicide

À travers le contrôle de sa propre existence — choix de l'heure et des circonstances de son mourir — le suicide est une tentative ultime de contrôle de son environnement social. Au Québec, le taux des suicides accuse une forte tendance à la hausse: chaque jour trois personnes s'enlèvent la vie. Ces suicides ne peuvent pas être réduits à un dénominateur commun. Chaque suicide est la solution d'un problème personnel et donc unique. Les suicides sont associés à un dérèglement ou situation critique que l'on pourrait qualifier de «crise». Ils sont dus à des modifications radicales ayant lieu dans la société globale, dans la famille, dans l'entourage immédiat ou dans la personne même du suicidaire. N'ayant plus la liberté d'agir comme il le voudrait, le suicidaire prend la liberté de mourir⁵.

Certains suicides sont des solutions à une crise d'ordre économique ou social, tels que le chômage ou le sous-emploi, les changements dans les rôles ou les rapports sociaux homme-femme. D'autres interviennent dans une crise d'ordre physique: la maladie, l'infirmité, la vieillesse, l'alcoolisme ou la toxicomanie, les pratiques sexuelles socialement reconnues comme dévian-

5. *O.c.*, p. 15.

tes, par exemple: l'homosexualité ou l'inceste. D'autres suicides essaient de résoudre une crise familiale: rupture conjugale, conflits de générations, mauvais traitement physique ou mental. D'autres enfin sont une issue recherchée en vue de contrôler une crise psychique: sentiment de non-compréhension ou de non-acceptation par l'entourage, sentiment de solitude ou de non-communicabilité, de honte ou de découragement, d'angoisse ou d'insécurité devant l'avenir. Cette crise interne d'ordre psychique demeure très liée aux comportements et aux attitudes de l'environnement. Le suicide consécutif à ce genre de crise est estimé être le seul recours qui reste pour solutionner le problème de rapports avec l'environnement social. Dans tous ces suicides, au travers d'un geste dirigé contre son propre corps, le suicidaire cherche à maîtriser une crise et à venir à bout d'un environnement perçu comme hostile ou comme causeur sinon de troubles au moins d'insatisfactions intolérables. Le suicidaire juge qu'il n'y a plus d'autres choix. L'alternative de la mort s'impose comme un impératif. Personne ne se tue s'il n'a pas voulu tuer quelqu'un ou tout au moins désiré sa mort⁶. Par ailleurs, personne ne meurt tout seul. Tout suicidé est aussi une victime de son environnement, «un suicidé de la société»⁷. Derrière tout suicidé se profile la main parfois invisible d'autrui. Beaucoup de suicides sont une réponse à un souhait de mort exprimé par l'entourage. Ayant perdu le contrôle de son environnement et ayant subi l'échec de tous les moyens d'action sur le milieu, le suicidaire tente l'ultime effort d'influencer ce même milieu par un acte qui porte atteinte à son propre corps⁸. Il gère, en quelque sorte, la culpabilité d'autrui en rendant les autres — l'entourage immédiat ou la société — coupables de son auto-suppression.

La mentalité contemporaine tente d'ailleurs de disculper le suicidé en évoquant en sa faveur des circonstances atténuantes et en blâmant autrui: l'entourage immédiat (la famille, la secte religieuse), l'environnement social (l'école, le milieu de travail) ou encore le système social (la productivité, le chômage, la représ-

6. E. SHNEIDMAN, *o.c.*, p. 45.

7. A. ARTAUD, *Van Gogh, le suicidé de la société. Œuvres complètes* XIII, Paris, Gallimard, 1974.

8. H. CHABROL, *Les Comportements suicidaires de l'adolescent*. Paris, P.U.F., 1984, p. 57-58.

sion, les structures, les institutions...). Elle se demande alors: qui a tué? Au lieu d'être son propre assassin, le suicidé devient la victime d'un assassinat. La culpabilité face au suicide n'est plus personnelle mais sociale ou collective.

2. Fonction symbolique du suicide

Contrairement à ce que j'ai pu prétendre antérieurement, le suicide est moins un discours⁹ et davantage un cri ultime lancé par le suicidaire à son entourage immédiat ou à la société entière. Je réserverai désormais le terme «discours» au contenu des notes laissées par les suicidés. Sous forme de justification du geste suicidaire, de dénonciation de la société ou de requête adressée à autrui, celles-ci sont une explicitation discursive du cri ultime que constitue le suicide. Celui-ci, par contre, est une communication de type non-verbal. À cause de l'absence d'interlocuteurs attentifs et accueillants, la communication verbale qui aurait pu souvent éviter le suicide a été considérée par le suicidaire comme impossible¹⁰.

Le suicide peut être perçu comme un cri lancé dans le vide. Ce cri est suivi de la part du sujet d'un silence définitif. Quelques fois accompagné de parole écrite, il est toujours sensé provoquer un remous dans l'entourage qui le reçoit comme une interrogation. L'entourage «entend l'acte crier ce qu'il veut dire»¹¹. Appel au secours ou appel à l'avenir, affirmation ou négation, le suicide est une protestation symbolique. Il signifie et révèle la culpabilité sociale. Il constitue «un jugement total sur la valeur de la vie»¹² et demande une réponse de la part de ceux qui l'entendent. Le suicidaire leur pose des questions radicales comme celles-ci: qui suis-je pour vous en cette vie? Comment la vie peut-elle être vécue pour être digne d'être vécue? Quelles sont vos raisons de vivre? Le suicidaire crie tout haut le refus radical d'une vie injuste et répressive. Il dénonce les maladies de la société et montre du doigt l'insignifiance de tant d'existences. C'est précisément parce que ce

9. E. VOLANT, «Le Suicide, discours ultime» dans *Les Cahiers éthico-logiques de l'UQAR*, 7 (1983), p. 66-81.

10. H. CHABROL, *o.c.*, p. 57-58.

11. M. PINGUET, *o.c.*, p. 12.

12. M. PINGUET, *o.c.*, p. 46.

geste fait le procès de la société qu'on multiplie les efforts pour le rendre pathologique. En taxant le suicide comme folie ou déviation mentale, on neutralise son pouvoir de contestation sociale. La société refuse de regarder en face ses propres aliénations. Malgré la part de résignation et de désespoir dont il témoigne, le suicide est aussi un cri de révolte et cherche à réveiller les consciences endormies.

Certaines notes de suicidés font explicitement état de cette insoumission aux normes et aux modèles reçus, ils accusent leur entourage ou les institutions, les structures ou les mentalités, ils interrogent autrui sur leurs attitudes et leurs valeurs. D'autres suicidés n'ont pas écrit ou verbalisé explicitement leur protestation. S'il y en a parmi eux qui n'ont pas voulu, par leur suicide, protester symboliquement, leur geste a pourtant été reçu comme tel par les témoins immédiats.

En termes nietzschéens, Jaspers fait dire par le suicidaire à son entourage: «quelles forces vous font vivre?»¹³ Les forces qui nous accrochent à la vie sont-elles seulement instinctives ou sont-elles supérieures, descendantes ou ascendantes? Le même auteur dont l'intégrité et l'autorité morale ne peuvent pas être mises en doute affirme qu'il y a eu quelques êtres supérieurs «qui ont fait le sacrifice de leur vie ou même se sont suicidés, et qui, par là, ont attesté qu'ils étaient au-dessus de la simple existence physique. Leur présence est comme une garantie de la dignité humaine...». Le suicide est le signe de la liberté et «prouve que l'homme peut, sans une lucidité admirable dire non — et, triomphant de son destin, agir selon la logique de sa conviction et «éprouver le sentiment qu'en choisissant de mourir ou en risquant sa vie, il la sauve en réalité» de toute vulgarité¹⁴.

3. Fonction psychologique du suicide

Nombreuses sont les interprétations psychologiques du suicide. Je retiens ici seulement celles qui ont une référence immédiate avec le thème de la culpabilité. Selon Fennichel, le suicide est un moyen de se libérer de la tension insupportable issue d'un

13. K. JASPERS, *Essais philosophiques*. Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1970, p. 197-212.

14. K. JASPERS, *o.c.*, p. 208-209.

sentiment profond de culpabilité¹⁵. Un sur-moi sadique plonge le moi dans un état de culpabilité constante¹⁶. Le sujet ressent un besoin impératif d'auto-punition face à des reproches justifiés ou non qu'il se fait par rapport à des échecs ressentis comme des fautes irrémédiables¹⁷. Ainsi, dans des sociétés où le travail est survalorisé et est considéré comme définissant l'être humain, des retraités et des chômeurs peuvent éprouver leur inutilité sociale comme un reproche déchirant. Surtout dans la famille restreinte que l'on connaît aujourd'hui, le sujet est très vulnérable au désir parental. Il cherche à obtenir pour ses parents ce qu'eux désirent pour lui et il ne pourra pas se pardonner la déception qu'il leur cause en ne réussissant pas à répondre correctement à leurs demandes tacites ou expressément formulées¹⁸.

Par le suicide, le sujet gère donc sa propre culpabilité. Il transgresse l'impératif moral du devoir-vivre pour effacer ses échecs vécus comme fautes et pour accéder ainsi à une liberté radicale. Il renonce à la vie pour triompher de la mort et pour parvenir à l'immortalité. Le suicide se révèle être une tentative dramatique de réconcilier des opposés: la vie et la mort. Le désir de mourir naît d'un désir inassouvi de vivre. L'imaginaire du suicidaire semble hanté par le phantasme d'une vie paradisiaque de repos et de détente, de paix et de bonheur, libre de tensions et de contraintes¹⁹.

Politiquement, le suicide est un recours ultime à une stratégie exceptionnelle afin d'exercer un contrôle sur un environnement perçu comme hostile et coupable de répression à l'égard du sujet suicidaire. Symboliquement, le suicide est un cri ultime lancé par le suicidaire à son entourage ou à la société pour leur signifier leur culpabilité. Psychologiquement, le suicide est une façon pour le suicidaire de gérer sa propre culpabilité. Éthiquement, il y a dans cette forme particulière de gestion de l'existence des enjeux moraux à élucider.

15. O. FENNICHEL, *Théorie psychanalytique des névroses*. Paris, P.U.F., 1953.

16. S. CORBEIL., *o.c.*, p. 19.

17. M. PINGUET, *o.c.*, p. 50.

18. M. PINGUET, *o.c.*, p. 48-49.

19. H. CHABROL, *o.c.*, p. 37.

4. Les enjeux moraux du suicide

Pierre et Judas ont tous deux trahi Jésus. Or, ils ont eu recours à des modalités différentes pour gérer leur culpabilité. Après le regard de Jésus posé sur lui, Pierre s'est libéré de sa faute en pleurant amèrement et en se livrant au pardon de Dieu. Judas, par contre, a assumé la totale responsabilité de son reniement et a voulu effacer sa faute par le procédé de l'auto-punition: il s'est pendu. La première communauté chrétienne a condamné la conduite de Judas tandis qu'elle a choisi Pierre comme premier chef de l'Église. Ce traitement inégal de deux gestions différentes de la culpabilité peut étonner des chrétiens d'autres cultures²⁰, mais semble tout à fait normal dans la tradition occidentale. La vie appartient à Dieu souverain maître, ou à la société. Le suicide est considéré comme un meurtre ou une trahison. C'est à Dieu qu'incombe l'ultime responsabilité de juger les humains et de choisir le moment et le comment de notre mourir. Seule la tradition stoïcienne entretenait en Occident une évaluation morale plus nuancée à l'égard du suicide. Dans certaines situations critiques, le suicide est un geste raisonnable comme libre disposition et autodétermination de sa propre existence.

Masaryk et Durkheim ont tous deux déculpabilisé le suicide en démontrant qu'il s'agit d'un symptôme social. Masaryk estime que la perte des valeurs traditionnelles fut à l'origine du phénomène des suicides. Il crut que le retour aux valeurs chrétiennes réduirait ostensiblement le taux élevé des suicides. Pour Durkheim, le malaise social à l'origine de la croissance des auto-suppressions est lié à un défaut d'intégration ou d'anomie sociales. Plus la solidarité collective est grande, moins il y a de suicides. Plus il y a de dérèglements affectant les institutions, les familles et les individus, plus il y a de suicides. Comme solution face à ce problème, il propose l'attachement au groupe et des conditions de travail favorables. Autant chez Masaryk que chez Durkheim, ce ne sont pas tant les suicidaires qui sont coupables, comme individus, que la société qui est à blâmer pour ne pas offrir à ses membres des valeurs ou des aménagements susceptibles de leur donner le goût de vivre. Le suicide demeure pour eux entâché de culpabilité, de culpabilité collective et non pas individuelle.

20. M. PINGUET, *o.c.*, p. 50.

Pour ma part, je me demande si l'on prend l'autonomie de l'individu au sérieux quand on lui refuse le droit du mourir volontaire. Pourquoi, dans certaines conditions de maladie incurable ou terminale, de vieillissement ou de souffrance morale intolérable, le suicide ne peut-il se présenter comme une solution raisonnable? Par raisonnable, j'entends ici: un geste suffisamment appuyé par une réflexion libre et éclairée. Sans être libéré de toute contradiction ou de toute ambiguïté, le suicide peut répondre à une logique qui, tout en ne répondant pas à la rationalité de la culture ambiante — ce logos calculateur si souvent répressif — peut trouver sa légitimation dans d'autres versions de l'ordre du monde.

À l'intérieur d'une éthique que je qualifierais de «messianique», le suicide peut être interprété comme la recherche d'une solution ultime à une crise radicale. Il prend alors l'allure d'une dénonciation du monde présent et d'une protestation contre les conditions répressives de l'existence. Il est d'ailleurs souvent entendu par l'entourage comme un cri prophétique. Malheureusement ce cri est trop vite étouffé et l'on se bouche hélas hâtivement les oreilles pour ne plus l'entendre. Il est effectivement très menaçant, car, qu'on le veuille ou non, on le reçoit comme un rappel symbolique d'une interrogation existentielle. «*To be or not to be*», voilà la question fondamentale qui concerne tous les humains. Est-ce par rage ou par dépit, par lassitude et par désespoir ou plutôt par la certitude morale de l'accession à une vie toute nouvelle, que le suicidaire renonce définitivement à une réécriture de l'ordre du monde? C'est ici qu'on doit se taire et respecter les décisions secrètes et indéchiffrables du cœur humain.

5. La référence à la culpabilité dans les notes de suicidés

Les fonctions du suicide semblent être confirmées dans les quelques notes de suicidés que j'avais à ma disposition.

Le suicidé se blâme pour son passé. Il s'accuse d'irréalisme: «j'ai trop rêvé» — «je ne regarde pas la réalité comme elle est». Il s'estime lâche ou égoïste, maladroit ou dépendant d'autrui. Il demande pardon, parce qu'il a fait trop souffrir son entourage ou parce qu'il a mal compris ou mal accepté un parent. Une intense culpabilité est liée à la vie sexuelle. Il désire détruire le corps, parce que celui-ci est la source des pulsions sexuelles et l'instru-

ment de leur actualisation²¹. Ainsi, une fille par crainte d'être violée veut «éliminer les autres de son corps» et pourtant elle éprouve le désir d'un orgasme sans culpabilité. Elle regrette que pendant trente ans elle a annihilé ses désirs personnels et a refusé sa sensualité. Elle craint son pouvoir de séduction dont elle sent l'effet produit sur les hommes qu'elle rencontre. Son corps lui répugne. Dans son livre publié par son père après sa mort. Marie-Jo Siménon se dit avoir perdu petit à petit sa dignité. Elle a honte de ses désirs incestueux à l'égard de son père. Cela «n'avait de sens que dans sa tête». Elle en demande pardon à son père.

Les demandes de pardon sont d'ailleurs très nombreuses dans les notes de suicidés. Elles concernent les erreurs passées ou les échecs répétés au niveau de la communication et de la productivité. Elles concernent parfois aussi le geste suicidaire lui-même.

Le suicidé se blâme pour l'acte suicidaire qu'il prépare. Ainsi l'actrice Jean Seberg écrit: «Diego, mon fils, pardonne-moi, je ne pouvais plus vivre. Comprends-moi. Je sais que tu le peux et tu sais que je t'aime. Sois fort. Ta maman qui t'aime». La demande de pardon est suivie d'une double requête adressée à son fils: compréhension et force. Elle est accompagnée d'une attestation réitérée de son amour pour son fils.

À ses deux filles en bas âge, une jeune maman de 24 ans, écrit: «Il ne faut pas que vous vous faites [*sic*] de la peine», sachant d'avance que son geste fera du mal. Marie-Jo regrette de partir, parce qu'elle se rend compte de la rupture définitive qu'elle instaure avec sa famille: «J'ai mal à l'idée de te quitter sans te voir... sans savoir ce que deviendra la famille». Elle n'ose plus demander pardon, parce qu'elle estime «qu'il n'est pas possible devant un acte aussi lâche de pardonner». C'est un témoignage des plus explicites d'un blâme de lâcheté qu'un suicidaire s'inflige à lui-même: un geste impardonnable!

Généralement, le suicidaire s'accuse de ses erreurs passées ou accuse les fautes d'autrui, mais moins souvent il blâme son geste suicidaire lui-même parce que celui-ci paraît être pour lui la solution la meilleure. «*I am doing the best thing to do*». Tout au plus exprime-t-il des regrets à cause de la peine qu'il fait aux autres ou du vide qu'il leur laisse, à cause du deuil qu'il doit faire

21. H. CHABROL, *o.c.*, p. 53.

de ses proches, des autres êtres (chat, chien) et des objets qui composent son univers quotidien. Une jeune fille fait la prière suivante à Mère Marie-Rose, fondatrice des sœurs des SS.N.J.M.: «Protégez tous ceux que j'aime (elle nomme expressément son père, sa mère, ses frères et sœurs) et celui que j'aime (nom de son amant) et l'animal que j'aime (le gros minou)».

Le suicidé ne se blâme pas. Hubert Aquin ne regrette pas sa vie passée: «J'ai vécu intensément, c'en est fini». Il ne se sent pas coupable non plus pour son geste suicidaire: «C'est un choix. Je me sens paisible, mon acte est positif, c'est l'acte d'un vivant». Il a toujours tenu à déterminer lui-même l'heure de sa mort: «Ma vie a atteint son terme». Le billet laissé par Hubert Aquin témoigne d'une paix et d'une sérénité toute stoïcienne devant la mort.

Une mère ne ressent aucune culpabilité à l'égard de Dieu. Bien au contraire, elle cherche pour son acte la complicité divine: «Mon Dieu, venez me libérer de cette vie si dure à supporter» — «Mon Dieu, venez me chercher, je n'en peux plus» — «Mon Dieu, sauvez-moi, je vous en supplie». Réitération multiple d'un cri de secours adressé à Dieu, ultime refuge là où ces appels à l'aide, destinés à son entourage, n'avaient reçu aucune réponse.

Les autres peuvent taxer le suicidaire de folie, mais lui estime que son geste ambigu demeure raisonnable: «Si vous vous imaginez que je suis devenu fou, vous avez peut-être raison, mais moi je ne crois pas». Un autre demande à son vieil ami: «*Please don't feel that I am doing the wrong thing. I am sane in spite of what the coroner's jury will say*». Nous sommes là devant deux auteurs qui revendiquent pour eux la santé mentale, soupçonnant que leur entourage optera pour un verdict de non culpabilité. Ils ne se sentent pas coupables, mais ils veulent en même temps passer pour des personnes saines d'esprit et pleinement responsables de leurs actes.

Le suicidé blâme son entourage. Le suicidé semble parfois répondre à un désir de mort clairement exprimé par un parent²¹. Ainsi un adolescent ayant le sentiment d'être abandonné par sa mère, tue sa mère par procuration en se tuant. L'entourage reçoit souvent le suicide comme un procès dont il est l'accusé. Un animateur communautaire m'écrit en envoyant une lettre de suici-

22. H. CHABROL, *o.c.*, p. 28.

dée: «Son suicide n'a pas été tout de même sans provoquer une certaine culpabilité surtout chez ceux avec qui elle vivait».

Pourtant, dans les notes que j'ai pu consulter il y a peu de colère exprimée. Plusieurs auteurs n'ont que des éloges pour leurs proches: «vous avez été si gentils» ou expriment leur reconnaissance.

Jusqu'à présent, je n'ai pas encore trouvé de lettres qui font le procès global de l'entourage des suicidés. Mais chez quelques-uns, le «moi social» ou le «sur-moi» est tellement fort que le suicidé tue en lui l'image de l'autorité intériorisée, en se tuant. Une militante syndicale a voulu être à l'image des attentes de son milieu, par peur de déplaire. Mais elle se demande: à qui répondre et à qui plaire? Elle sent tout «le poids de la solitude de chaque être humain», elle revoit «des tas de vies gachées, l'injustice du hasard, les souffrances physiques et psychologiques». Sensible au mal qui existe dans le monde, elle trouve la vie tellement absurde qu'elle blâme ceux qui ont «le cœur à rire». Elle les trouve «tout simplement inconscients ou aveugles». Elle ne comprend pas qu'on puisse si facilement oublier ce qu'on a aimé et elle se demande: «de quelle sorte de curieux matériaux sont constitués les humains?». Sa lettre est une longue accusation de la médiocrité et une longue interrogation sur l'indifférence de son milieu immédiat, des gens qu'elle côtoyait quotidiennement au travail et dans les organisations. Son suicide prend ainsi des allures d'une protestation symbolique et d'un exercice de contrôle sur un environnement perçu comme passif et amorphe.

Le suicidé blâme la société. Une première lecture démontre que le désenchantement à l'égard de la vie et surtout à l'égard de la vie en société prend une grande place dans les notes des suicidés. Le dérèglement économique et familial est souvent mis en cause: «la vie est cruelle (toujours des dettes et rien que des dettes)... je n'appelle pas ça vivre, j'appelle ça exister, si au moins j'avais quelqu'un pour m'encourager, mais non... je n'en peux plus de vivre dans un monde comme cela. C'est l'enfer sur terre. Car avec deux enfants c'est impossible de refaire ma vie». Cette lettre exprime une impuissance totale envers une situation sociale qui engendre pour son auteure répression et aliénation.

Après avoir attesté de sa propre santé mentale, une auteure reproche l'aliénation de la société. Elle constate l'absence de sentiments d'amour: «Je viens de me rendre compte que tout ce que

je fais depuis des années c'est ridicule et tout ce que vous faites l'est aussi. J'ai décidé d'en finir parce que les choses, sentiments et gens auxquels j'accorde de la valeur me sont refusés». Sa lettre est un appel au réveil et vise à modifier les attitudes de l'entourage. Ayant perdu le contrôle de son environnement, elle tente désespérément d'infléchir le fonctionnement d'un système où les relations interpersonnelles sont subordonnées aux mécanismes de contrôle social.

Conclusion

Le petit nombre de notes dont je dispose actuellement et dont j'ai exploré le contenu ne suffit pas pour en tirer des conclusions pertinentes. Tout au plus, puis-je formuler des hypothèses que lors d'une analyse de contenu ultérieure d'un plus grand nombre des notes je me propose de valider ou d'invalidier.

1) Un suicidaire socialement intégré développera davantage de la culpabilité à l'égard de Dieu, de l'environnement ou de la société qu'un suicidaire socialement moins intégré. Plus les institutions accordent aux personnes la libre autodétermination, moins un suicidaire risque de lier la culpabilité au suicide. Dans une conjoncture de haute intégration sociale, le suicide altruiste de sacrifice (pour la collectivité, la nation, etc...) ou de protestation symbolique (contre les forces hostiles menaçant la collectivité) ne revêt pas de culpabilité ni aux yeux de l'auteur du geste ni aux autres personnes partageant le même attachement au groupe.

2) Un suicide accompli dans un contexte de crise sociale, culturelle et même personnelle a la tendance d'être perçu comme une protestation symbolique de la société. La culpabilité ne frappe pas alors l'auteur du suicide, mais ceux qui sont jugés être responsables de la crise. Dans une conjoncture conjugale ou familiale jugée très critique (rupture, mauvais traitement, conflits), le suicide peut signifier l'acceptation par l'auteur de sa propre culpabilité. Il l'expié en disparaissant. Le suicide peut être accompli comme dénonciation de la culpabilité d'autrui ou comme un sacrifice expiatoire pour les fautes d'autrui. Au milieu d'une crise physique (maladie, vieillesse, infirmité) ou de crise morale (échec, épuisement, dépression) le sujet du suicide peut percevoir son geste comme une recherche de libération pour lui-même et pour son entourage.

En dernière analyse, le geste suicidaire complété échappe à nos investigations. L'état d'âme au moment même de l'accomplissement demeure inaccessible aux profanes que nous sommes. Il est un mystère dont les notes peuvent partiellement lever le voile.

DEUXIÈME PARTIE

**APPROCHES
THÉOLOGIQUES**

Les rapports du sujet au signifiant et leurs effets dans la transmission du péché originel

Arthur Mettayer

En 1950, l'encyclique *Humani generis* prit position contre le polygénisme. D'après le pape Pie XII,

Il n'apparaît nullement qu'une telle opinion puisse être conciliée avec ce que proposent les sources de la vérité révélée et les actes du Magistère de l'Église à propos du péché originel, savoir qu'il procède d'un péché vraiment commis par un seul Adam, et que, transmis à tous par génération, il s'attache à chacun comme péché propre¹.

Après la parution de l'encyclique, certains théologiens ont perçu ces assertions comme un simple rappel de la doctrine contenue dans l'Écriture et la Tradition. En somme, l'encyclique mettait un point final aux discussions entre catholiques au sujet du monogénisme et du polygénisme².

1. «Nequaquam appareat quomodo hujusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali, quod procedit ex peccato vere commisso ab uno Adamo, quodque generatione in omnes transfusum, inest unicuique proprium» (cf. DENZ., 3028).

2. Cf. par exemple, C. BOYER, «Le Péché originel», dans *Théologie du péché*, Tournai, Desclée, 1960, p. 243-291.

Pour d'autres théologiens, l'encyclique condamnait un certain polygénisme, mais pas un polygénisme qu'il serait possible de concilier avec l'enseignement dogmatique³.

Des exégètes ont aussi tenté de réconcilier les quelques textes scripturaires habituellement cités à propos du péché originel avec un polygénisme modéré⁴.

Jusqu'à maintenant, tous les essais de conciliation nous semblent cheminer par la même voie historique, où il s'agit d'interpréter les textes scripturaires et ecclésiastiques en les situant dans les contextes socio-culturels qui les ont vus naître. Quant à nous, nous essaierons une autre voie, celle des rapports du sujet au signifiant. Cette voie est celle de la mise en jeu de la «méta-phore paternelle» avec ses effets aux niveaux de l'imaginaire et du réel. D'après nos constatations, les textes du magistère ecclésiastique, comme ceux de l'Écriture, articulent sans cesse ces rapports, mais de façon telle que la phraséologie les rend plutôt implicites. En démontrant cette articulation, nous parviendrons peut-être à mieux comprendre comment le péché n'entre dans le monde que par un seul homme et que, transmis par génération, il adhère à chacun comme son péché propre.

Pour articuler les rapports du sujet au signifiant nous ne retiendrons pas tous les textes du magistère. Seulement ceux des trois conciles qui ont cité expressément l'épître de saint Paul aux Romains (5, 12):

Par un seul homme le péché est entré dans le monde, (et par le péché la mort), et ainsi [la mort] a passé en tous les hommes, du fait que tous ont péché en celui-là.

Le concile de Carthage fut le premier à citer ce texte dans son deuxième canon sur le péché originel⁵. Il le fit avec les variantes que nous avons inscrites dans la citation ci-haut, c'est-à-dire en

3. Cf. par exemple: P. SCHOONENBERG, *De Macht der Zonde*, 1962. Traduit en anglais sous le titre: *Man and Sin. A Theological View*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1965. — K. RAHNER, «Péché originel et évolution», dans *Concilium* no 3, 1967. — P. GIBERT, *Croire aujourd'hui au péché originel*, Paris, Éd. du Sénevé, 1971.

4. Cf. par exemple: A.M. DUBARLE, *Le Péché originel dans l'Écriture*, Paris, Cerf, coll. *Lectio divina* (rééd.) 1967. — J. SCHARBERT, *Le Péché originel dans l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1972.

5. Cf. DENZ., 102.

mettant entre parenthèses la conséquence mortelle du péché et en omettant le signifiant «mort» que nous avons placé entre crochets. Cette omission a évidemment pour effet de faire advenir le «péché» comme sujet grammatical de la deuxième partie de la phrase, là où nous présumons que saint Paul avait écrit «mort». La signification globale de *Rm* 5, 12 se trouve ainsi orientée vers la propagation épidémique du péché. D'où la nécessité, enseignée par le concile de Carthage, d'un remède efficace contre le péché, à savoir le baptême pour la rémission des péchés.

En outre, cette omission peut déjà servir à introduire l'idée que soutiendra le deuxième concile d'Orange, savoir que la «mort» (placée entre les parenthèses avec le «péché» au concile de Carthage) n'est pas seulement la mort physique vérifiable, mais surtout la mort de l'âme, qui devient tout aussi vraie que la mort physique.

Avant d'examiner les textes du concile d'Orange, remarquons qu'au canon 4 du concile de Trente on a repris, à peu près dans les mêmes termes qu'au concile de Carthage, la doctrine de la nécessité et de l'efficacité du baptême. Au concile de Trente, on a cependant ajouté quelques éclaircissements concernant la présence du péché originel chez les nouveaux-nés issus de parents baptisés et la nécessité du baptême pour parvenir à la vie éternelle. Signalons en outre qu'en citant *Rm* 5, 12, le concile de Trente n'a pas omis la «mort», ni ne l'a mise entre parenthèses⁶.

Si nous revenons maintenant à l'ordre chronologique des textes du magistère, après le concile de Carthage, c'est au canon 2 du deuxième concile d'Orange que nous trouvons de nouveau la citation de *Rm* 5, 12⁷. Cette fois, la citation est bien celle de saint Paul dans la traduction de la Vulgate. Il n'était d'ailleurs pas opportun de faire autrement. Le canon 2 porte sur la nature du péché et en explicite les effets sur Adam lui-même et sur ses descendants. Or, la mort y est partout présente. Elle apparaît à la fois comme effet du péché, en tant que peine à subir par le corps, et comme ce qui décrit le mieux la nature du péché, à savoir la mort de l'âme.

6. Cf. DENZ., 791.

7. Cf. DENZ., 175.

Cet enseignement du concile d'Orange fut repris au concile de Trente, au canon 2 du décret sur le péché originel⁸. Outre des motifs possibles que l'on pourrait faire valoir à partir de différents manuscrits, la confirmation par Trente de la double figure de la mort, perçue dans le texte de saint Paul, motive probablement de façon suffisante le fait qu'au canon 4, la mort n'a pas été mise entre parenthèses, ni omise. La mort en effet n'avait plus à supporter la même ambiguïté, du fait que la mort, c'était aussi la mort de l'âme.

Entre le canon 2 d'Orange et le canon 2 de Trente, il faut pourtant signaler une différence. Les pères du concile d'Orange laissent entendre clairement que nous commettrions une injustice contre Dieu («*injustitiam Deo dabit*») si nous n'interprétions pas comme eux le texte de saint Paul. Le concile de Trente n'a pas repris cette mention d'injustice contre Dieu. Il attire plutôt l'attention vers la perte de sainteté et de justice que produit le péché d'Adam. C'est attirer l'attention sur l'injustice d'Adam, et sur la nôtre, et non sur celle dont nous pourrions accuser Dieu injustement.

Trois conciles ont donc puisé progressivement dans le texte de saint Paul, *Rm* 5, 12, des éléments relatifs à l'énoncé de la doctrine du péché originel. Ces éléments définissent la nature du péché originel en relation avec la mort qu'il est: le péché originel est mort de l'âme, et cette mort n'est pas sans rapport avec la perte de la sainteté et de la justice. Tous ces éléments ont ceci en commun: ils connotent la séparation.

Depuis la découverte de l'inconscient, il ne suffit pas de concevoir cette séparation comme une représentation du réel ou de l'imaginaire, mais comme ce qui représente un sujet. C'est dire que la mort n'est pas seulement la séparation réelle ou imaginée de l'âme et du corps, mais il n'y a pas de mort sans le mort. De même le péché n'est pas seulement la séparation réelle ou imaginée de l'homme d'avec Dieu, mais il n'y a pas de péché sans pécheur. Et enfin, la perte de la sainteté et de la justice n'est pas seulement la séparation réelle ou imaginée de la santé et de la beauté intérieures, mais il n'y a pas de perte sans perdant.

Les textes conciliaires impliquent, certes, ces rapports du sujet au signifiant, mais un peu comme s'il allait de soi que ces

8. Cf. DENZ., 789.

rapports n'existent que pour représenter quelque chose pour quelqu'un. Ainsi par exemple, en lisant les textes conciliaires il est logique de penser qu'Adam est le seul premier ancêtre, le père de tous les humains, car au fond, n'est-ce pas sur la paternité réelle d'Adam qu'on s'appuie pour affirmer que le péché originel est universel et se transmet par génération? Pourtant, les textes conciliaires n'attribuent jamais ce titre de «père» à Adam. C'est pourquoi, s'il est logique de maintenir la réalité de la paternité malgré son absence dans les textes, il nous semble tout aussi logique de penser que cette absence cache quelque chose du père.

S'agit-il simplement de détourner l'attention d'un père indigne de porter ce nom, d'un père auquel il ne convient pas de s'identifier? Quand on examine la citation de *Rm* 5, 12 par les conciles, on s'aperçoit que tous y ont omis la locution comparative «*ôesper*», «de même que.» C'est peut-être là un indice du rejet comme insupportable de la représentation d'un père auquel on ne voudrait pas trop ressembler. Et de fait, à examiner la tradition judéo-chrétienne, nous ne pensons pas exagérer en disant que ce premier père de l'humanité n'a jamais été considéré comme une figure d'interdiction très efficace. Malgré cela, il faut quand même nous rendre compte qu'il n'est pas facile de parvenir à l'effritement d'un fantasme aussi universel que celui du père idéal. Les textes conciliaires nous démontrent même que ce fantasme resurgit dès qu'on a réussi à lui donner une place dans le réel, grâce au nom le plus collectif qui soit pour désigner un seul homme: «Adam»⁹. Remarquons comment, sans s'arrêter aux sentiments d'amour ou de haine, de rivalité ou d'impuissance qu'on peut ressentir à l'égard d'un être réel, on le rappelle avec insistance à la mémoire de chacun: c'est un être nuisible («*nocuisse*») et effrayant puisqu'il nuit aux nouveaux-nés («*parvulos recentes ab uteris matrum*»). En somme, l'absence du signifiant «père» ne fait pas disparaître la réalité de la paternité d'Adam, ni sa figure «féroce» et «obscène»¹⁰. Nous pouvons

9. Selon J. DELUMEAU, «dans les textes bibliques *Adam* est employé 539 fois au sens collectif d'«homme» et plus précisément de «terreux» et moins d'une dizaine de fois comme nom propre». (Cf. *Le Péché et la peur. La Culpabilisation en Occident. XIIIe - XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 1983, p. 283.

10. Ces qualificatifs ont été employés par J. Lacan pour désigner les formes que prend le surmoi pour suppléer à l'abolition à laquelle on voudrait le destiner.

même observer, qu'en français, le signifiant absent réapparaît partiellement dans la *perte* de la sainteté et de la justice. Mais même sans cette dernière observation associative, il faudrait convenir, je pense, que d'une part la perte de la sainteté et de la justice est aussi une manière de répondre à l'absence du signifiant «père» dans les textes; et que d'autre part, c'est de devoir être saints et justes pour un autre que le père, que nous subissons les effets qui se manifestent, dès la naissance, que dis-je? dès la conception, en la mort de l'âme, c'est-à-dire en une perte de sainteté et de justice.

Tout se passe donc dans ce cas, à la fois comme si la perte de sainteté et de justice n'existait qu'en l'absence du père et comme si elle n'existait pas sans sa présence. Au point où nous en sommes, il est difficile d'aller plus loin dans l'examen de cette question sans une clarification préalable de ce que nous pouvons appeler les registres de la paternité. Nous ferons cette clarification en nous servant de la structure proposée par J. Lacan pour situer le symbolique, l'imaginaire et le réel.

Le registre de la paternité symbolique, d'abord. Ce registre est à sa place dans l'inconscient et le signifiant «père» vient à y occuper la place de représentant de la loi. Loi du signifiant qui, par sa structure même de signifiant, ne contient pas le réel qu'il peut signifier et qui, en outre, n'existe pas pour la signification qui insiste pour s'y intégrer. J. Lacan démontre non sans humour cette loi du signifiant dans *L'instance de la lettre dans l'inconscient*¹¹, notamment dans l'exemple de deux portes jumelles dont l'une est surmontée du signifiant «Hommes» et l'autre du signifiant «Dames», avec son point culminant dans l'apologue suivant:

Un train arrive en gare. Un petit garçon et une petite fille, le frère et la sœur, dans un compartiment sont assis l'un en face de l'autre du côté où la vitre donnant sur l'extérieur laisse se dérouler la vue des bâtiments du quai le long duquel le train stoppe: «tiens, dit le frère, on est à Dames! — Imbécile! répond la sœur, tu ne vois pas qu'on est à Hommes»¹².

11. Cf. J. LACAN, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 493-538.

12. Cf. *id.*, p. 501.

Mais revenons au signifiant «père». Représentant de la loi du signifiant, le «père» n'est ni un sujet ni un objet. Le «père» est un signifiant, donc un terme tiers par rapport au sujet et à l'objet, mais nécessaire, en tant que tiers, pour constituer le sujet comme désirant, c'est-à-dire pour que le sujet ne soit pas un simple objet, désiré ou non.

La nécessité de ce terme tiers pour constituer le sujet comme désirant se déduit de la difficulté qui confronte tout être humain d'assumer, qu'entre soi et l'autre, il y a un point de division, de séparation, qui fait que le sujet n'est pas ses objets. Nous nous sommes déjà fait entendre sur cette difficulté de renoncer à ne pas être l'autre¹³. Nous ne reviendrons pas ici sur ces déductions structurales, sauf pour les imaginer dans des relations où l'intersubjectivité est pour ainsi dire la règle. Une image de ces relations nous est donnée dans la famille.

L'examen des relations familiales nous permet d'observer que l'enfant passe par diverses phases pour atteindre son statut de sujet désirant. L'expérience du miroir mise au point par J. Lacan¹⁴ correspond à la première de ces phases vérifiables, celle d'une identification narcissique. Lorsqu'intervient l'expérience du miroir, entre l'âge de six à dix-huit mois, l'enfant éprouve une grande joie à se reconnaître dans l'image qu'il voit. Alors, si l'autre, vers qui il se tourne et qui le regarde, acquiesce à cette image en la déclarant «belle» ou «aimable», par exemple, ou encore en disant: «c'est toi», «c'est Bébé» ou d'autres expressions semblables¹⁵, cette image «spécularisable», à la fois objet du regard de l'enfant et de l'autre, se trouve projetée dans le sujet en une image qui, désormais, y tiendra la place signifiante, c'est-à-dire capable de représenter le sujet pour toute autre image.

Au moment où l'enfant acquiert une identité avec son image, c'est sa mère, en tant qu'être de désir, qui est pour lui le personnage central. L'image qu'il vient d'assumer correspond à l'objet du désir de sa mère. Son désir à lui se trouve donc, avant même de pouvoir se dire, noué au désir et aux demandes de sa

13. Cf. notre article, «La Foi: besoin ou désir?», dans *Science et Esprit*, XXXII/1, (1980), p. 83-92.

14. Cf. *Écrits*, p. 93-100.

15. Il est essentiel qu'il y ait déclaration de l'autre, pour que les effets d'identification se produisent.

mère. L'enfant va pourtant faire l'expérience de l'impossibilité de répondre adéquatement aux demandes: celles-ci se répétant sans cesse, ce doit être parce que les réponses ne réussissent pas à satisfaire complètement les demandes. L'enfant ne peut évidemment pas démêler toute la complexité du désir de l'autre, mais il peut s'en faire un schéma simpliste: «si maman me demande quelque chose, c'est qu'il lui manque quelque chose; je veux être celui qui comble le manque de maman». Si la mère acquiesce à ce vœu de l'enfant, l'avenir psychologique de celui-ci peut se trouver sérieusement compromis. Mais généralement la mère démontre à son enfant qu'elle renvoie la question sur son désir à elle à un tiers. Elle opère cette démonstration par ses attitudes et comportements: en n'étant pas toujours à la disposition de son enfant, par exemple; ou encore en le menaçant ou en le punissant, en s'occupant d'autres activités, etc. Bref, les comportements et attitudes de sa mère obligent pour ainsi dire l'enfant à passer à une autre phase qui lui fait chercher ailleurs un soutien pour son désir d'être l'objet-cause du désir de sa mère. Et c'est pour protéger ce désir d'être tout pour l'autre que l'enfant va accéder à un tiers nommé «père» dans les relations familiales intersubjectives.

Ce tiers, nous y insistons, n'est pas d'abord un être réel; il n'est pas non plus d'abord la figure d'un rival ou d'un être tendre. En tant qu'il est un ailleurs dans la relation mère — enfant, le père est le signifiant qui produit la différence structurale dans cette relation; il est le signifiant, principe de la séparation, nécessaire à l'enfant pour que ce dernier puisse accéder au statut de sujet désirant.

Dans le vécu réel ou imaginé de l'enfant, l'intrusion d'un tiers dans sa relation d'objet désiré n'évoque pourtant pas une perspective dont la réalisation serait de nature à l'enchanter. Sa satisfaction, l'enfant ne la perçoit pas dans sa division, mais dans le fantasme que c'est lui qui est la cause du désir de l'autre. «Dans ce fantasme, écrit M. Safouan, il répond à la question de ce qu'il est lui-même pour et dans l'Autre, dont la mère est la première à occuper la place; il est clair qu'un sujet, serait-il seul sur terre, ne succomberait pas moins à la nécessité de répondre à cette même question, à partir du moment où il parle et par là se trouve introduit en un lieu d'où il reçoit les éléments avec lesquels il parle.»¹⁶

16. Cf. M. SAFOUAN, *Études sur l'Oedipe*, Paris, Seuil, 1974, p. 53.

Cette réponse n'exige sans doute pas que la fonction paternelle, en tant qu'elle représente la loi à laquelle se réfère le désir de l'autre, soit assignée au père. Il n'en reste pas moins que sans ce registre symbolique de la paternité, il serait impossible de maintenir l'image qu'on se fait du père comme réalité commune à tous les humains. Si des pères réels il y en a autant que des fils, par contre pour chacun de ces fils, le père demeure toujours un être absolument unique. Aussi, quand un sujet en vient à parler de son père, il n'est pas sûr qu'on puisse distinguer de quel père il parle: de son père réel unique, qui ne peut être que multiple quand on considère l'ensemble de ceux qu'on appelle «père», ou de son père dont il évoque l'image dans ce qu'elle a d'unique pour la multitude des humains? Étant donné ce que nous avons dit du registre symbolique, il devient clair que, pour nous, cette intrication du registre de la paternité réelle et de la paternité imaginaire se produit sous l'effet du signifiant métaphorique «père», et ce, depuis l'orée des temps historiques.

Pour tenter maintenant de «désintriquer» les deux registres de l'imaginaire et du réel, nous poserons la question du sujet comme elle a dû se poser pour les tout premiers humains. Qu'advient-il d'un sujet quand aucune médiation paternelle réelle ne vient remanier les effets imaginaires de la métaphore paternelle? Nous utiliserons ici l'exemple du couple initial et de la naissance de Caïn, que nous présente la Genèse. Mais ce serait pareil, si l'on supposait avec le polygénisme la présence d'une multitude de couples originels. À partir du moment où il parle, avons-nous affirmé avec M. Safouan, tout sujet se trouve introduit en un lieu d'où il reçoit les éléments avec lesquels il parle; il doit alors répondre à la question: «Qui suis-je dans et pour l'autre?»

Le récit de la Genèse (2-4) donne deux réponses à cette question. Mais celle que l'on aimerait retenir de préférence à l'autre comporte cet aspect consolant qui conserve aux paroles et aux comportements divins une image pleine de sollicitude et de familiarité: l'image d'un Dieu providence qui installe les premiers humains en un lieu où ils ne manqueront de rien; l'image d'un Dieu, ami et compagnon, qui se promène avec eux à la brise du soir; l'image d'un Dieu protecteur qui leur indique ce qu'il est bon de manger et ce qu'il est dangereux de manger sous peine d'en mourir, etc.

L'autre réponse est pourtant radicale, en ce sens, qu'au lieu d'être la tendance à l'unité comme nous avons pu l'observer dans la première réponse, elle maintient ce que produit la parole de l'autre: la séparation. Disons cela autrement: en tant que sujet parlant à des humains, Dieu c'est l'Autre, et de ce fait s'établit une différence irrécupérable entre eux et lui. Et c'est là dans cette différence que s'inscrit la séparation du sujet et de l'autre. Et parce que la séparation est produite par la parole de l'autre, pour le sujet, il ne peut y avoir de suture qu'imaginaire. Ainsi, le désir du sujet, non seulement se situe dans un lieu autre, mais s'énonce toujours d'un ailleurs. Remarquons en effet comment, dans la Genèse, on prend soin de faire énoncer d'un ailleurs, figuré par un «serpent», le refus d'assumer la séparation: «Vous ne mourrez pas! [...] Vous serez comme des dieux» (cf. *Gn* 3, 4-5). La ruse qui, ici, s'indique pour éviter la mort ou, si l'on veut, la séparation définitive d'avec l'objet du désir, c'est d'être comme des dieux, de la même manière qu'on pourrait dire: «Je veux être comme papa». Et il n'y a rien là d'étonnant. Quand aucune médiation paternelle réelle ne réussit à mettre en échec les effets imaginaires de la métaphore paternelle, c'est ce qui se produit: le père est Dieu et le sujet doit le maintenir à cette place, quoi qu'il arrive, pour se motiver dans ses efforts pour être. Nous pouvons encore reconnaître ces efforts quand, à la naissance de Caïn, Ève s'écrie: «J'ai acquis un homme de par Yahvé» (cf. *Gn* 4, 1). Ici, nous ne pensons pas qu'il y ait lieu de mettre cette attribution au compte de l'ignorance. Il ne s'agit pas non plus d'une attribution au père réel, mais au nom-du-père, au nom qui tient lieu de père et qui produit ses effets dans l'imaginaire.

En ce sens, l'acquisition d'un homme de par Yahvé est la réponse du sujet qui, en attribuant à la puissance de Yahvé une acquisition qu'on imagine suffisante à susciter et à combler le désir, se libère de l'effet de séparation dont Ève a elle-même fait les frais. Mais à vouloir se signifier elle-même en tant que sujet, en accaparant Caïn pour elle seule, Ève établit pour son fils les conditions qui ont prévalu lors de sa nomination à elle. Celle qui, pour Adam, était l'os de ses os et la chair de sa chair, autrement dit la maîtresse de la jouissance d'Adam, transporte maintenant sur Caïn, le lieu unique où le désir trouvera à s'identifier. Et de fait, la Genèse nous présente de Caïn l'image d'un sujet qui s'adonne, à son tour, à une présentation de lui-même comme moi idéal qui vaut beaucoup plus que tout autre. Son amour pour

Yahvé n'est rien d'autre que l'amour illimité qu'il se porte à lui-même. C'est pourquoi, son amour est tout prêt de se renverser en haine dès qu'il arrive à douter de la réciprocité de cet amour. Que l'on songe en effet à sa fureur quand s'est écroulée l'idée qu'il se faisait de la place qu'il occupait dans la pensée de Yahvé (cf. *Gn* 4,5).

Ces exemples renvoient tous à un seul père, mais non en tant qu'être réel. Pour Adam et Ève, on ne peut pas supposer de pères réels. Le cas de Caïn aurait pu être différent, mais Ève semble avoir fait échec à la fonction de médiation que remplit normalement le père réel, à savoir de transformer le rapport à l'image qu'on se fait du père «de façon à ce qu'elle fonctionne comme signifiant de l'Autre barré, S (X)»¹⁷.

À un seul père imaginaire, donc, qui de toute façon est le seul à pouvoir être dit père absolument unique — parce que uniformément conçu par tous les humains — et ce, dès que la métaphore paternelle commence à produire ses effets de séparation qui, transposés dans l'ordre imaginaire, accordent à l'Autre, imaginé non barré, la maîtrise absolue sur le désir. C'est par rapport à ce père qu'Adam et Ève — ainsi que tous les premiers humains sans pères réels, si l'on tient compte de la possibilité du polygénisme — ont eu à régulariser leur désir. C'est aussi par rapport à ce père que tous les pères réels ont à se situer dans leur fonction de médiation auprès de leurs enfants, afin d'en atténuer les effets sur le désir.

La figure unique que nous venons d'attribuer au père imaginaire est celle-là même que transmet le discours universel. Aussi est-il maintenant d'une importance décisive de souligner que, dans sa structure même en tant qu'imaginaire, *ce père est mort*; il n'a jamais existé autrement que mort; il est mort, comme n'importe quelle statue élevée en l'honneur d'un personnage important.

Découverte de la psychanalyse, la structure imaginaire du père idéal ne pouvait pas être nommée et décrite comme telle par saint Paul ni par les textes conciliaires. Mais ce qu'on ne pouvait ni nommer ni décrire, il y a peu de temps, on le pointait suffisamment pour que nous soyons maintenant capables de le reconnaître dans ses effets universels de péché et de mort.

17. Cf. M. SAFOUAN, *Études sur l'Oedipe*, p. 135.

Ces effets ne s'expliquent sans doute pas seulement par le fait que le père soit structurellement mort. Aussi pouvons-nous ajouter une autre condition de la mort du père, cette fois selon le vœu de la rivalité. Ce vœu entraîne «normalement», si l'on peut dire, l'apparition d'un phénomène translatif: c'est l'agression du père, et non l'action du petit enfant *innocent*, qui commence les hostilités! Hostilités qui se perpétuent dans ce qu'on appelle aujourd'hui «le meurtre du père», c'est-à-dire cette manière de régulariser le conflit des désirs, sans pour autant le régler définitivement. Le sentiment de péché qui s'attache à chacun et l'angoisse de la mort sont là pour démontrer que le désir est «indestructible».

Il nous est maintenant loisible de lire le texte de saint Paul aux Romains (5, 12) ainsi que les textes conciliaires sur le péché originel, de façon à faire valoir leur sens dans un contexte distinguant la paternité réelle de la paternité imaginaire.

À l'orée des temps historiques, les premiers êtres humains — humains parce que parlants — qui ne pouvaient avoir eu des parents réels, ont quand même eu à se situer par rapport à l'Autre du langage, à assumer qu'entre soi et l'autre il y a un point de division et qu'il faut renoncer définitivement à être l'Autre. Pour ces premiers humains, l'absence de parents réels a pu être déterminante dans le choix qu'ils ont fait de trouver leur satisfaction, non dans une division, mais dans le fantasme de la fusion avec l'Autre. C'est ce fantasme qui donne à l'Autre son existence à la fois comme être de référence et de refus, mais aussi comme être *semblable* d'où originent les conflits du sujet. En psychanalyse, ce fantasme porte le nom de père imaginaire ou de père idéal, et c'est à lui que les sujets attribuent les plus délicates attentions comme les pires maux qui peuvent leur arriver. C'est aussi ce qui se produit à notre avis dans le texte de saint Paul aux Romains (5, 12). En le paraphrasant nous pouvons en faire valoir le sens concernant la condition pécheresse et mortelle des premiers humains: par un seul homme (le père imaginaire), le péché et la mort sont entrés dans les premiers êtres humains nés sans pères réels: Adam, Ève, et possiblement d'autres, mais dont le nom n'a pas été retenu dans l'histoire religieuse d'Israël.

Depuis lors, dès avant la naissance d'un enfant, les parents réels commencent normalement, par leur discours entre eux, à tracer pour leur enfant en gestation un lieu symbolique distinct de

son corps, un lieu du langage où s'origine le désir avec les fantasmes qui servent à supporter le désir. Je veux dire que, dès avant sa naissance, l'enfant est rendu relatif à d'autres: autre réel, d'abord; autre, ensuite, extrait de l'imaginaire des parents, autre idéal des parents sur lequel l'enfant, une fois né, devra s'enligner pour se conformer au discours idéal de ses parents. C'est donc encore par un seul homme, le père imaginaire, que se propagent universellement les vœux moraux les plus élevés, mais en même temps le meurtre, la discorde, les conflits... déjà là dans la structure imaginaire où se trouve inclus l'élément symbolique de l'interdiction. Dans la même logique, nous pouvons maintenant donner du sens aux textes conciliaires, non seulement quant à la propagation du péché originel par génération, mais aussi au fait qu'il s'attache à chacun comme son péché propre: le père imaginaire, condition du péché marque de ses effets tous les êtres humains passés, présents et futurs.

Le péché reporté aux origines: observations sur Genèse 2-3

Marc Girard

Sur le récit biblique du premier péché, un fleuve d'encre a coulé et continuera longtemps de couler, autant sous la plume des théologiens que des exégètes. Loin de nous la prétention de synthétiser toute cette littérature en quelques lignes. Qu'il nous suffise d'attirer l'attention du lecteur sur quelques points trop souvent laissés pour compte ou insuffisamment soulignés.

1. Le récit biblique en regard de ses sources

On a coutume d'insister beaucoup sur les sources extra-bibliques de *Gn* 2-3. À juste titre. On voit mieux par là, non seulement l'acculturation de l'auteur (emprunts, ressemblances), mais aussi son originalité théologique (différences). Comme ce point se trouve traité abondamment un peu partout, nous ne retiendrons que les conclusions suivantes, plus originales¹.

1. *La Bible situe résolument l'origine du mal moral au cœur même de l'expérience humaine*, et non pas dans le cadre de

1. Nous nous inspirons ici de l'article de G. COUTURIER, «La Mort en Mésopotamie et en Israël: phénomène naturel ou salaire du péché?»: *Essais sur la mort*, Montréal, Fides, *Héritage et Projet*, 1985.

la cosmogonie, de l'anthropogonie (genèse de l'homme), ou même de la théogonie (genèse des dieux) comme c'est le cas dans les mythes mésopotamiens: là, l'homme, créé d'un mélange de glaise avec le sang des dieux inférieurs, hérite bien passivement de la révolte de ces dieux, et c'est de là que provient sa tendance au mal; dans le récit yahviste, au contraire, l'homme est créé bon, grâce à l'insufflation de l'haléine divine dans sa chair modelée avec de la glaise.

2. Comme ses sources mésopotamiennes, *Gn* 2-3 ne présente pas le travail en tant que tel ni la mortalité de l'homme comme des résultantes du péché (châtiments): les deux réalités tiennent à la condition même de l'homme, à sa «*créaturalité*»
3. Mais le récit biblique montre clairement les *conséquences fatales* qu'entraîne le péché par rapport à ces deux réalités. S'il est vrai que l'homme est fait pour travailler (motif explicite de sa création), il se trouve néanmoins contraint, par suite du péché, à *travailler dur*, au prix d'un investissement considérable de forces vitales (déperdition de liquide organique en tant qu'homologue symbolique du sang et du feu intérieur², déperdition de souffle et halètement causés aussi bien par le travail agricole que par le travail de l'enfantement). S'il est vrai que l'homme est mortel de par sa nature, il se trouve néanmoins condamné, par suite du péché, à *mourir banni*, en exil, avec le sentiment d'avoir raté la chance de sa vie.

2. Précisions sur le symbolisme de l'arbre

La flore symbolique du paradis (Éden) n'est pas sans poser de sérieux problèmes d'interprétation. Pris globalement, le texte nous invite à distinguer deux principaux arbres: l'arbre de la vie et l'arbre de la connaissance du bonheur et du malheur.

Certains commentateurs pensent que, dans le jardin des origines, l'homme était autorisé à manger du fruit de l'arbre de la vie: d'où sa prétendue immortalité (non «*créatural*»), précisent-

2. *Gn* 3, 19. Litt.: «c'est dans la morve de tes narines que tu mangeras le pain» (la racine connote l'eau qui coule: cf. arabe *wd'*). La traduction courante «à la sueur de ton front» atténue le sens du texte original.

ils, mais par privilège)³. Nous n'arrivons pas à nous rallier à cette position. La fin du récit (*Gn* 3, 22-24) laisse entendre assez clairement que l'homme pécheur n'a touché qu'à l'arbre de la connaissance du bonheur et du malheur; Dieu protège l'arbre de la vie par les chérubins-cerbères et la flamme de l'épée, pour éviter que l'homme ne touche «aussi» (*gām*) à ce dernier⁴. Mais alors, quel était, au juste le rôle de cet arbre demeuré intouché? L'«humain» (*'ādām*) formé d'«humus» (*'ādāmā*), donc fragile et mortel, se trouve, par grâce, placé dans un Éden où il peut habituer sa vue à la présence de l'arbre de la vie (symbole d'immortalité) et aiguïser son désir de salut: pas encore immortel (la problématique ultérieure des dons préternaturels nous semble étrangère au texte yahviste), il est appelé à le devenir s'il continue d'obtempérer aux exigences éthiques qui lui sont signifiées par Dieu. Il lui est défendu de s'appropriier par lui-même le fruit d'immortalité; qu'il attende patiemment que Dieu le lui donne, quand lui, l'homme, aura fait ses preuves. Comme nous lisons le texte, donc, *l'homme au paradis n'est pas immortel, mais en attente de le devenir.*

Le symbolisme des deux arbres est, au fond, tout à fait homogène. Même littérairement, le texte trahit une certaine confusion entre les deux. En *Gn* 2,9, c'est l'arbre de la vie qui «est au milieu du jardin»; en 3,3 par contre, «l'arbre qui est au milieu du jardin», non dénommé, c'est plutôt l'autre, dans la logique du récit. En 2,9, on pourrait même envisager la possibilité stylistique d'un hendiadis: dans *Pr* 3,18, l'«arbre de vie» (métaphore plutôt que symbole) s'identifie avec la sagesse et la science (cf. aussi 11, 30); au paradis; il n'y aurait alors qu'un seul arbre, désigné par deux termes équivalents (don de la vie d'en haut et don de la science d'en haut ne seraient que deux aspects différents d'une

3. V.g. G. VON RAD, *Genesis* = OTL, London 1956, 79; J. GOLDSTAIN, *Création et péché: une introduction au livre de la Genèse*, Paris 1968, 152-153; K. JAROS, «Die Motive der Heiligen Bäume und der Schlange in Genesis 2-3»; *ZAW* 92 (1980) 204-215. On table trop sur les parallèles extra-bibliques pour fonder cette option exégétique. Dans son originalité, le yahviste laisse l'arbre de vie intouché. Cf. à ce sujet B. VAWTER, *On Genesis: A New Reading*, New York 1970, 70; C. RESPLANDIS, *Le Fruit défendu de Genèse 2-3: étude exégétique*, Toulouse 1977, 50-51.

4. Traduire *gām* par «encore», au sens de «une seconde fois», force indûment le texte.

même condition humaine convoitée). Seul *Gn 3, 22*, comme nous l'avons vu, distingue nettement les deux arbres. Somme toute, les deux relèvent du même *symbolisme de verticalité cosmique*. Nul besoin, au fond, de réduire les deux arbres à un seul (sous prétexte du procédé d'hendiadis), ni de recourir à des expédients historico-critiques de stratification (v.g. J1-J2 ou J-R)⁵. Encore ici, les sources extra-bibliques peuvent éclairer notre lanterne⁶. La Mésopotamie connaît elle aussi la même dualité: il s'agit de la représentation d'un ciel soutenu à droite et à gauche par deux arbres stylisés qui forment un cadre de porte, servent de point d'appui aux nuées où siège la divinité, et assurent la jonction entre le monde d'en bas et le monde d'en haut. On trouve aussi la conception du double arbre (connaissance et vie) dans l'étymologie même du couple qui se tient à la porte du ciel (*Nin-giš-zi-da* et *Giš-ti-an-na*), dans le cycle littéraire du dieu Ea. L'arbre symbolique de la *Genèse*, dédoublé à la fois pour des raisons de représentation cosmique et de complémentarité de sens, se présente donc essentiellement comme un symbole ascensionnel de verticalité cosmique, à l'instar de la colonne, de l'échelle, du bétyle, de la pyramide, de la *ziggourat*, voire de l'arc-en-ciel.

Un dernier aspect de confrontation avec les sources pourra nous aider à préciser les *attributs sapientiels* des deux arbres jumeaux. En Mésopotamie, la plante de vie plonge ses racines dans l'Apsu (océan matriciel): à noter, le lien thématique avec *Gn 2, 10-14* (fleuve à quadruple bras, symbole de vie cosmique). Or l'Apsu est la demeure de la sagesse, la demeure de Marduk, selon la théologie des prêtres de Babylone. De plus, l'animal attribut du dieu Marduk, c'est précisément le grand dragon, le serpent rouge feu. Ces rapprochements nous aident à mieux interpréter l'expression holistique de type bipolaire «connaissance du bonheur et du malheur»⁷: il s'agit tout probablement de la connaissance

5. C'est-à-dire deux couches yahvistes distinctes, ou une couche yahviste et des retouches rédactionnelles.

6. Sur toute la question de la possibilité d'influences mésopotamiennes sur la thématique du double arbre mythique, cf. S. DOCKX, *Le Récit du paradis: Gen. 2-3*, Paris-Gembloux 1981, 92-93 et 102-103.

7. Une expression holistique de type bipolaire vise à exprimer une totalité par la mention de ses deux pôles: cf. M. GIRARD, *Les Psaumes: analyse structurale et interprétation*, tome I, Montréal-Paris 1984, 35. «Bonheur» ne s'oppose pas à «malheur»; les deux synthétisent la totalité des sorts possibles, bons ou mauvais, qui peuvent échoir à chaque être humain.

de l'avenir, des destins (favorables ou défavorables), que les arbres sacrés et le dragon de la sagesse avaient censément le pouvoir de révéler aux hommes à la fois curieux et anxieux. Cette interprétation relativise grandement la portée exclusivement morale qu'on donne trop souvent à l'expression quand on parle de l'«arbre de la connaissance du bien et du mal».

3. L'importance souveraine du processus étologique

Jusqu'à maintenant, nous avons accordé beaucoup de place aux sources extra-bibliques. En rester là serait trop décevant. Car l'exégèse du texte ne doit pas se faire d'abord en fonction d'un passé (méthode comparative), mais plutôt en fonction d'un présent: celui de l'auteur. Au fond, le yahviste n'écrit pas avant tout pour poétiser avec art ni pour rivaliser en mieux avec les littératures religieuses des alentours, encore qu'il nous fournisse ici un chef-d'œuvre de narration et qu'il puise abondamment, quoique librement, dans le patrimoine culturel de l'ancien Proche-Orient. Sa problématique part essentiellement du présent: de son présent à lui, bien sûr, mais aussi du présent de tout être humain soumis à son observation quotidienne. Il réfléchit, en réalité, sur une *condition humaine fondamentale* que nous pouvons décrire en la ramenant à quatre aspects principaux.

1. *L'homme doit trimer dur* pour mettre de son bord et se concilier les éléments de la nature: or les succès ne sont pas toujours à la mesure des efforts fournis.
2. *L'homme aspire à vivre sans fin, et pourtant il meurt bêtement* après quelques dizaines d'années.
3. *L'homme fait alternativement l'expérience du bonheur et du malheur*, avec une certaine conscience, certes, mais sans arriver à prendre vraiment les choses en main: cela s'avère sur tous les plans, y compris le plan moral, mais pas exclusivement; acculé à ses limites, physiques, psychologiques, intellectuelles, sociales et autres, l'homme se trouve dépassé par la totalité «expérientielle» (signifiée par l'expression holistique «bonheur et malheur»).
4. *L'homme, pourtant bien intentionné, n'arrive pas à s'empêcher de pécher*; plus particulièrement, l'Israélite n'arrive pas à être stable (*'emet*) dans l'alliance: c'est plus fort que lui, surtout collectivement.

Tels sont les effets, observés dans l'aujourd'hui, un aujourd'hui qui s'extrapole à perte de vue, tant en direction du passé que de l'avenir: pour le yahviste, ça a toujours été comme cela, et ça a toutes chances d'être toujours comme cela. Le récit des origines vise à chercher dans un prototype «expérientiel» (celui du premier *'ādam* tiré de la *'ādama*) la cause ou tout au moins le point de départ de cet état de fait. À notre avis, il faut souligner avec force le caractère fondamental et premier de ce processus étiologique⁸. On parle couramment du péché d'origine comme d'une première rupture d'engagement. Soit. Mais il faut élargir la perspective: *le péché s'inscrit au nombre d'autres limites «expérientielles» de l'homme*, il est indissociable de ces autres limites.

4. La nature du péché d'origine en contexte d'alliance

Pour l'auteur yahviste comme pour tout l'Ancien et le Nouveau Testaments, impensable d'envisager le péché en dehors de la théologie de l'alliance entre Dieu suzerain et l'humanité vassale, théologie sans pareille dans le monde ambiant et dans le monde des religions en général, du moins au stade actuel des connaissances: ailleurs, les dieux pouvaient servir de témoins ou de garants des alliances humaines, mais jamais intervenir comme partenaires d'alliance. Pour l'homme de la Bible, pécher, c'est contrevenir à l'alliance.

Mais comme l'alliance entre Yhwh et Israël devient pour la première fois une réalité historique au temps de Moïse (XIII^e s. a.C.), les alliances antérieures étant des projections rétrospectives et étiologiques, on comprend tout de suite que le *péché originel*, dans son rapport avec l'alliance, correspond lui aussi à une *projection étiologique*. Il faut donc y voir moins le tout premier péché dans un sens chronologique et génétique, que le mouvement fondamental qui sous-tend toute la dynamique du péché comme anti-alliance, tant péché actuel que péché du monde. Pour exprimer cela dans une terminologie post-biblique consacrée, c'est à partir du péché originel *originatum* (en tout homme) qu'il faut se mettre en quête du péché originel *originans* (celui d'Adam), et non l'inverse.

8. L'auteur de l'*Apocalypse syriaque de Baruch* a bien compris et exprimé ce point de vue: «Adam n'est pas responsable si ce n'est pour lui seul. Et tous nous sommes pour nous-mêmes Adam» (54, 19).

Dans ce contexte d'alliance théologique, comment définir plus précisément la *nature du péché reporté étiologiquement aux origines*? Gn 3, 22-23 peut nous mettre sur une bonne piste:

Yhwh Dieu dit: «Voici que l'*humain* a été comme l'un de nous pour connaître le bonheur et le malheur! Maintenant, qu'il n'*envoie* pas sa main pour *prendre* aussi de l'arbre de la vie, pour (en) manger et vivre pour toujours!» Et Yhwh Dieu l'*envoya* du jardin d'Eden (= délices) pour travailler l'*humus* d'où (il avait été) *pris*.

S'emparant de force de l'arbre-pont entre la terre et le ciel, l'homme prétend se hisser par lui-même au rang des dieux; c'est par ses propres efforts qu'il cherche à acquérir la connaissance des destins et, partant, l'immortalité. De ce fait, il prend le contre-pied absolu de la dynamique de l'alliance, qui est tout entière le fruit de l'initiative gratuite de Dieu. Il s'entête à agir au lieu d'accueillir. Plutôt que de se contenter d'être «pris», il «prend», il dérobe. D'où le châtiment: parce que l'homme a «envoyé» sa main sur l'arbre-pont, Dieu l'«envoie» du paradis⁹. C'est donc essentiellement la prétention prométhéenne de l'homme qui lui attire la punition: de sujet actif (il prend le fruit, au lieu de continuer à se laisser prendre de l'«humus» de sa condition terrestre), il devient objet purement passif de l'activité punitive divine (il est chassé). Il retourne à l'humus, avant de retourner à la poussière de l'humus: au travail, donc, puis à la mort.

Cette situation originelle (prototype) n'est-elle pas tout simplement la réplique, la projection étiologique fidèle des quarante années de purification «expérientielle» au désert du Sinaï? Adam est envoyé dans la steppe inculte de la souffrance, de la faute morale et du dur labeur, où l'humus, maudit, ne laisse germer rien d'autre que l'épine, le chardon et de bien maigres moissons (cf. Gn 3, 17-18). Steppe tout à l'image du Sinaï de l'histoire. Dans les deux cas, en effet, l'homme trime dur (travail, peine) et tombe avant d'atteindre le paradis tant désiré (mort). Mais dans les deux cas aussi, l'issue n'est pas bloquée à tout jamais: l'espérance du salut pointe à l'horizon (cf l'ouverture de Gn 3, 15b et Nm 14, 20-38 respectivement), pourvu que l'homme accepte de

9. D'un point de vue mini-structurel, les v. 22-23 forment une petite unité littéraire, encadrée par 'ādām... 'ādāmā, «humain, humus». Entre les bornes de l'inclusion, on notera le parallélisme des verbes «envoyer» et «prendre»: šlh... lqh... šlh... lqh.

nouveau de se laisser prendre et guider. Ainsi pourra-t-il redécouvrir que sa réponse morale et libre ne peut intervenir qu'au terme de la conclusion d'alliance dont Dieu a toujours eu et garde toute l'initiative: *c'est lorsque le processus d'alliance est complètement bouclé que l'homme peut et doit opter*. S'il le fait dans le sens du bien, ce n'est plus lui qui s'empare de force du fruit de l'arbre mythique, mais c'est Dieu qui le lui donne avec joie et qui le hisse au rang des dieux par pure gratuité.

Ainsi compris, le péché reporté aux origines se pose en antithèse même du premier commandement (stipulation fondamentale) de la première alliance historique (au Sinaï): «Il n'y aura pas pour toi d'autres dieux au-dessus de ma face» (*Ex* 20, 3). Pour le vieux Décalogue, le péché fondamental consistait à continuer de rendre un culte aux dieux étrangers («hénouthéisme», puis plus tard en relecture, idolâtrie). En un sens, l'auteur yahviste de *Gn* 3 ne rompt pas avec une telle perspective, puisqu'il semble viser d'une certaine manière le culte mésopotamien du dieu Marduk. Mais à un autre point de vue, il va beaucoup plus loin que le Décalogue: *à la limite, le péché fondamental finit par s'identifier avec le culte du dieu-homme, le culte du dieu-moi*.

Contre ce culte prométhéen du dieu-homme, Dieu sauveur offrira l'antidote par excellence: le culte de l'homme-Dieu, que Pilate a magnifiquement présenté à la foule en disant «Voici l'Humain ('*ādām*)!» mais sans comprendre toute la portée de ses paroles (*Jn* 19, 5). Jésus est, en effet, l'Adam parfait qui a tout attendu et, conséquemment, tout obtenu de l'initiative totale et gratuite du «Père des lumières» (*Jc* 1, 17). «Médiateur d'une alliance nouvelle» (*He* 9, 15; 12, 24), il est le symbole de verticalité cosmique par excellence, le pont définitif entre la terre et le ciel, l'échelle de Jacob (cf. *Jn* 1, 51), l'arbre de la vie éternelle et de la connaissance totale, la synthèse accomplie du passé, du présent et de l'avenir, la clef du destin de vrai bonheur.

La mort comme conséquence du péché, selon Karl Rahner

Jean-Claude Petit

I

Mon intention est d'exposer certains éléments qui m'apparaissent fondamentaux de l'interprétation que fait Karl Rhaner de la mort comme conséquence du péché. Comme à peu près toutes les questions abordées par Rahner, celle-ci a tôt fait de nous renvoyer aux origines les plus profondes et les plus durables de sa théologie; en elle aussi se nouent les grands axes de son œuvre. De ce qui paraissait être la périphérie, nous sommes sans cesse rejetés vers le centre, qui se manifeste en retour comme la source constante de toute la réflexion. Les limites de mon intervention n'en deviennent que plus évidentes: il ne peut être question de tenir compte ici de tout ce qui serait nécessaire à un traitement adéquat de notre question. L'ampleur de l'œuvre de Rahner déjà nous en empêche¹. Je renonce donc à présenter ma compréhension de

1. La littérature secondaire sur l'œuvre de Rahner est en passe de devenir incontrôlable: aux 646 titres recensés par A. Raffelt jusqu'en 1978 s'ajoutent maintenant les 302 autres de sa dernière recension: A. RAFFELT, «Karl Rahner, Bibliographie der Sekundärliteratur 1948-1978.» in H. VORGRIMLER (Éd.), *Wagnis Theologie*. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1979, p. 598-622 et «Karl Rahner, Bibliographie der Sekundärliteratur 1979-1983 und Nachträge.» in E. KLINGER u. K. WITTSTADT (Éd.), *Glaube im Prozess*. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1984, p. 872-885.

l'inspiration originelle de la théologie rahnérienne dans son ensemble ainsi que de ses grandes articulations. Je renvoie simplement à quelques ouvrages qui me paraissent avoir rempli cette tâche avec rigueur et dont les conclusions sont tout à fait éclairantes².

Bien qu'il s'agisse d'une question particulière, il ne sera pas facile de ne pas faire appel, pour y répondre, aux éléments plus larges, et fondamentaux, de ce que Rahner appelle lui-même une «théologie de la mort». Je suis déjà intervenu ailleurs sur ce thème³. La question à laquelle il s'agit de faire entendre ici la réponse de Rahner est la suivante: en quel sens est-il possible d'entendre l'affirmation biblique, reprise par l'Église, à l'effet que la mort soit la conséquence du péché d'Adam, sans que l'homme (et le croyant!) contemporain soit obligé d'y reconnaître un énoncé mythologique?

La difficulté vient tout d'abord de l'interprétation courante de la mort. Pour le scientifique, le biologiste par exemple, dont les interprétations structurent pour une large part les représentations collectives, la mort est inscrite pour ainsi dire dans la nature même de la cellule vivante. La science contemporaine reconnaît généralement que la mort est donnée avec la finitude de la vie, et si l'homme de la rue réagit vivement devant la mort violente qui frappe p. ex. un être humain en pleine jeunesse, il accepte plus

2. Une étude s'impose parmi plusieurs autres excellentes: K.P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis*. Die Anthropologie Karl Rahner. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1974. On doit noter aussi celle de P. EICHER, *Die anthropologische Wende*. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz. Freiburg/Schweiz, Universitäts Verlag, 1970. Plus récemment, K. NEUMANN, *Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner*. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1980 et G. NEUHAUS, *Transzendente Erfahrung als Geschichts-verlust? Der Vorwurf der Subjektivität an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie*. Düsseldorf, Patmos, 1982.

3. Cf. J.C. PETIT, «Karl Rahner, à propos de la mort» in *Nous ne mourons pas tous*. Faculté de théologie, Université de Montréal, 1981, p. 267-298 et «La Mort comme acte humain selon Karl Rahner.», paru dans *Essais sur la mort*, Montréal, Fides, *Héritage et Projet*, 1985, p. 379-406. L'étude de Neuhaus citée à la note précédente consacre un long chapitre à la théologie rahnérienne de la mort. L'objectif de l'auteur est de montrer les origines heideggeriennes de la position de Rahner sur cette question et d'en marquer également les différences. Voir aussi: K.P. FISCHER, *loc. cit.*, p. 328-335.

facilement celle qui vient chercher le vieillard «chargé d'années». Mais si la mort est ainsi donnée avec la finitude de la vie, comment comprendre qu'elle soit la conséquence du péché? La théologie voudra-t-elle interpréter en termes de «péché» la finitude humaine?

Rahner reconnaît que c'est en des images mythologiques que l'Écriture — jusque dans la théologie paulinienne — expose l'état primitif de l'homme. Pour cette raison, il est difficile de bien distinguer dans ces divers récits ce qui est effectivement visé et l'enveloppe mythologique dont on les a revêtus. On peut aussi noter ici, avec Rahner toujours, que le simple recours aux énoncés magistériels sur cette question, pour utile qu'il soit, n'est pas suffisant car ils continuent de transmettre, d'une manière naïve et sans s'en rendre compte, ces modes mythologiques d'expression ou demeurent encore simplement sous leur influence⁴.

On peut aussi ajouter le fait qu'en plus d'affirmer que la «mort est la conséquence du péché» ou la «peine du péché» (DS 146, 222, 231, 372, 1511s., 1521, 2617), l'Église affirme également que la mort est une «propriété naturelle» de l'homme (DS 1955, 1978, 2617). Comment conjuguer ces deux doctrines sans tomber dans l'arbitraire?

Sans doute déjà à cause de ces difficultés, mais vraisemblablement davantage encore à cause de la compréhension de l'existence humaine qui s'y trouve engagée, Rahner reconnaît en cette doctrine de la relation du péché et de la mort, une question théologique «radicale»⁵. Il n'en est que plus étonnant de constater qu'elle ne fera l'objet que de quelques interventions seulement dans son œuvre. La plus importante est le deuxième chapitre du petit livre de 1958 intitulé *Zur Theologie des Todes*, dont un court article sur le mourir chrétien reprendra, l'année suivante, plusieurs idées essentielles⁶. Alors qu'elle rappelle justement que la

4. K. RAHNER, «Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube. Theologische Perspektiven zum Dialog mit den Naturwissenschaften» in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* (= *Schriften*), Bd. 15, Einsiedeln, Benziger, 1983, p. 54.

5. Cf. «Zu einer Theologie des Todes» in *Schriften*, 10, p. 181.

6. Nous citerons le texte de 1958 selon la traduction française: «Pour une théologie de la mort» parue dans le tome 3 des *Écrits théologiques*, Paris, DDB, 1963, p. 105-167 (= TM). Cf. aussi: «Über das christliche Sterben.» («Au sujet du mourir chrétien») in *Schriften*, 7, p. 273-280.

question de la mort comme conséquence du péché est une question théologique radicale, la conférence importante de 1970 sur «une théologie de la mort» la laisse expressément de côté⁷. L'article de 1976 dans *Mysterium salutis*, en revanche, consacre plusieurs paragraphes à la question⁸. Un texte de 1981 sur les relations entre la foi et les sciences de la nature reviendra brièvement sur le sujet⁹.

II

La foi chrétienne affirme un rapport causal entre la mort «telle que la subissent de fait et concrètement l'ensemble des hommes» et le péché, le péché de chacun mais d'abord et avant tout avec le péché d'Adam. Dire cela c'est affirmer implicitement qu'avant sa faute celui-ci n'était pas soumis à la nécessité de mourir. Cela ne veut pas dire, évidemment, que «l'homme paradisiaque, eût-il évité le péché, aurait prolongé indéfiniment sa vie d'ici-bas». Il faut au contraire affirmer que «de toute évidence, sa vie aurait eu une fin, qu'il aurait, sans déposer sa forme corporelle, mûri sa vie de l'intérieur et l'aurait conduite à son achèvement. En d'autres termes la vie personnelle d'Adam, en sa forme corporelle elle-même, aurait trouvé son achèvement dans une «mort» qui eût été dépassement-de-soi pleinement actif»¹⁰.

Nous retrouvons dans cette première observation deux éléments qui, en se conjuguant, constituent l'axe central autour duquel s'organise la théologie de la mort de Karl Rahner. Ces deux éléments, bien que distincts, ne font pas nombre, ils ne sont pas simplement juxtaposés l'un à l'autre de l'extérieur mais constituent un seul et même événement. Le premier est que l'existence humaine, de par sa nature même, a une fin. Le second est que l'existence humaine ne fait pas qu'arriver un jour à une fin, comme une ficelle qu'on déroule jusqu'à ce que l'autre bout se détache du rouleau. Sa fin est proprement un achèvement. En sa fin, l'existence humaine, de par ce qu'elle est, arrive à son accomplissement. Si l'affirmation biblique et l'enseignement de l'Église

7. Cf. note 5.

8. «Das christlichen Sterben.» Repris dans *Schriften*, 13, p. 269-304.

9. Cf. note 4. On peut ajouter encore les quelques lignes du *Grundkurs*.

10. *TM*, p. 128.

sont à l'effet que, dans la faute, Adam aurait, *dans sa forme corporelle*, conduit sa vie à son achèvement, nous devons reconnaître que notre vie à nous parvient aussi un jour à sa fin et à son accomplissement mais que pour nous ceci se réalise dans et par la mort que nous expérimentons désormais. Or s'il en est bien ainsi, conclut Rahner, «il nous faut bien reconnaître que la mort ne peut pas être le résultat *exclusif* de cette faute absurde»¹¹.

Avant d'expliciter cela un peu plus, il faut encore noter ce qui suit. Il s'agit du caractère soit-disant «naturel» de la mort. J'ai rappelé au début l'interprétation scientifique de la mort qui la comprend comme ce qui est déjà inscrit dans toute la cellule vivante et qui, finalement, l'amène à considérer la mort comme la fin «naturelle» de tout ce qui vit. Cette interprétation peut rendre périlleuse une interprétation insouciant de la mort comme conséquence du péché. Que l'on admette ou non, cependant, la validité de l'interprétation scientifique courante, le théologien catholique ne s'y trouve pas lié pour admettre le caractère «naturel» de la mort. L'Église enseigne, en effet, que la mort est également un événement naturel, c'est-à-dire, pour reprendre la formulation de Rahner, «qu'elle découle de la nature à la fois corporelle et spirituelle de l'homme»¹². Les raisons qui sous-tendent cette doctrine sont d'ordre théologique, dont la plus décisive, selon Rahner, est que «la mort ne peut être uniquement la conséquence, l'expression, la peine du péché, mais qu'elle doit pouvoir être aussi une mort avec le Christ, un achèvement et une appropriation de sa mort rédemptrice». Peut-être qu'il n'est pas nécessaire d'entrer plus avant dans cette question difficile pour reconnaître en quoi elle vient, elle aussi, rendre irrecevable une interprétation hâtive et peut-être trop littérale de l'affirmation dogmatique qui veut que la mort soit la conséquence du péché d'Adam.

Ce qui doit toutefois commander notre attention c'est la thèse que la mort de l'homme ne fait pas que mettre un *terme* à sa vie mais qu'elle en marque également l'*achèvement*. Cette thèse ne va pas de soi; elle est même parfois explicitement contestée. Tout récemment encore, dans un monumental ouvrage sur l'anthropologie dans une perspective théologique, W. Pannen-

11. *Id.*, p. 129.

12. *Id.*, p. 130. Cf. la condamnation des erreurs de Baius (DS 1955 et 1978) et celle des erreurs du synode de Pistoie (DS 2617).

berg l'a vigoureusement rejetée¹³. Tout en reconnaissant les difficultés que les interprétations courantes de la mort, en particulier l'interprétation scientifique qui lie la mort à la finitude humaine, posent à la compréhension de l'affirmation dogmatique selon laquelle la mort est la conséquence du péché, Pannenberg évoque ceux qui, pour s'en sortir, proposent de distinguer entre une «mort naturelle», qui n'aurait rien à voir avec le péché, et une «mort jugement» («*Gerichtstod*»), accentuation de la mort naturelle, par laquelle seulement cette dernière devient pour nous séparation d'avec Dieu. Pannenberg estime que «K. Rahner, en 1958, a développé cette conception d'une manière profonde et tout à fait remarquable». Il écrit: «À la suite de Heidegger, Rahner est d'avis que, parce que dans la mort la vie arrive à sa fin, celle-ci acquiert par la mort son intégrité (seine Ganzheit). La question est alors uniquement celle-ci: ceci se produit-il sous le mode de l'ouverture à Dieu, comme à la mort de Jésus, ou sous celui de la fermeture à Dieu, donc sous le signe du péché». Pour Pannenberg, le présupposé de la position de Rahner doit être cherché dans l'idée empruntée à Heidegger que la vie humaine accède dans la mort à son intégrité. Or c'est précisément ce qui fait problème pour Pannenberg: «La mort n'amène pas la vie à son intégrité, elle la brise plutôt, elle la détruit». Et c'est la raison pour laquelle la foi chrétienne reconnaît, selon lui, dans la résurrection, la victoire sur la mort, que Paul appelle «le dernier ennemi» (1 Co 15, 26) et qu'elle n'est pas seulement la révélation du sens propre que la mort possède déjà.

Mon propos n'est pas de discuter la position de Pannenberg¹⁴ qui, bien qu'il le nomme explicitement et renvoie au livre de 1958 sur la théologie de la mort, ne discute pas plus avant la problématique de Rahner. Je ne veux pas non plus m'aventurer ici dans cette question complexe des relations entre

13. W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen, Vandenhœck & Ruprecht, 1983, p. 135 ss.

14. Cette position s'était exprimée déjà plusieurs années auparavant dans un texte maintenant repris dans les *Grundfragen systematischer Theologie* II. Göttingen, Vandenhœck & Ruprecht, 1980, p. 146-159: «Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik.» (1974). Dans un texte plus ancien encore: «Über historische und theologische Hermeneutik» (1964), Pannenberg discutait déjà de cette position heideggerienne de la mort: cf. *Grundfragen systematischer Theologie* I (1967), p. 144-147.

la pensée de Rahner et celle de Heidegger. Je veux seulement noter qu'il m'apparaît significatif que Pannenberg ne semble pas avoir compris que ce qui est finalement en cause ici ce n'est pas tant l'affirmation que, contre ce qui paraît être l'évidence, dans la mort la vie accède à son achèvement, mais bien l'idée de liberté qui lui est sous-jacente. Il me semble, en effet, que c'est ici où pour Rahner, tout se décide. La question n'est plus tellement de savoir si la mort humaine marque uniquement la fin de la vie ou si en elle la vie accède à son achèvement, mais de voir pourquoi la mort est aussi l'achèvement de la vie.

III

Pour comprendre pourquoi la mort n'est pas un simple point final à une histoire de liberté mais qu'elle amène aussi cette histoire à son achèvement et à son stade définitif, il importe, selon Rahner, de bien voir en même temps et de tenir ensemble trois choses: tout d'abord ce qu'est la liberté humaine; deuxièmement l'unité de l'accomplissement de soi de l'homme, à la fois historique-corporel et personnel-spirituel, et, troisièmement, l'exacte nature de l'achèvement qu'exige et rend possible la liberté¹⁵.

Tout d'abord l'essence de la liberté. Nous savons que pour Rahner la liberté n'est pas la faculté de faire ou d'éviter ceci ou cela, mais qu'elle est «la constitution fondamentale du sujet dans sa transcendance, dans laquelle il dispose lui-même de lui-même en vue de quelque chose de définitif»¹⁶. Autrement dit, la liberté est ce qui ouvre une histoire, mais «cette histoire n'est justement pas la possibilité de continuer toujours à faire des choses, dans le vide, et ainsi dans l'indifférence, parce qu'il serait toujours possible de les réviser, mais bien plutôt la possibilité de poser quelque chose de réellement définitif». Dans la liberté, le sujet se voit chargé d'une responsabilité dont il lui est tout à fait impossible de se démettre. C'est cette liberté qui le constitue même comme sujet¹⁷. Or si cette disposition de soi du sujet dans

15. Cf. «Das christlicher Sterben.» *Schriften*, 13, p. 287 ss.

16. «... (sie) ist die Grundverfassung des Subjekts in seiner Transzendentalität, in der er über *sich selbst* verfügt auf Endgültigkeit hin.» *Id.*, p. 287.

17. Cf. aussi *Grundkurs des Glaubens*. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1976, p. 46-47.

la liberté pouvait être révisée n'importe quand, de sorte que tout soit finalement indifférent parce qu'il serait possible de tout reprendre constamment et de tout remplacer par autre chose, cette responsabilité radicale n'existerait plus. Le sujet pourrait constamment se délester de lui-même et de sa décision libre et la liberté se trouverait placée devant un potentiel infini qu'elle n'accomplirait que dans l'indifférence.

Cette unicité de la libre disposition de soi, qui se veut définitive et sans appel, possède en l'homme le caractère du déploiement temporel et de la dispersion dans le grand nombre des instants particuliers qui constituent la vie historique corporelle de l'homme. C'est la *deuxième chose* dont il faut tenir compte. C'est dans le temps qu'advient cette unicité, mais elle n'est pas dissoute pour autant par la pluralité des divers moments temporels. Et c'est précisément pour cette raison, estime Rahner, que le caractère d'unicité de l'unique et entière disposition de soi du sujet de la liberté peut être conçu comme ne passant pas à côté de la vie historique corporelle. C'est un non-sens que de concevoir cette histoire corporelle de liberté continuée au-delà de la mort comme fin de la «corporité» historique de l'homme. On ne ferait ainsi que reporter dès l'abord et sans cesse dans un ailleurs, un au-delà de l'histoire spatio-temporelle, cette disposition de soi de l'homme et ne comprendre cette histoire elle-même que comme une illusion, un simulacre. «Si l'histoire de liberté se prolonge après la fin, dans la mort, de l'histoire corporelle, il faut alors admettre que jamais l'authentique histoire n'a été vraiment présente comme telle dans cette vie spatio-temporelle.»¹⁸

La liberté qui constitue le sujet est position de définitif. Cette liberté se réalise dans l'histoire. Le sujet se réalise comme sujet dans les conditions de son existence corporelle. À ces deux éléments s'en greffe maintenant un *troisième*: cette réalisation de soi du sujet comme sujet dans la liberté est un accomplissement de soi devant le mystère insondable que nous appelons Dieu. C'est ce mystère insondable, que nous appelons Dieu, qui constitue le contenu ultime de cette histoire de liberté et qui lui donne finalement sa validité définitive. S'il s'agit, écrit Rahner, d'une décision

18. «Das christliche Sterben.» *Schriften*, 13, p. 288.

de liberté dans laquelle sont engagées d'une manière radicale l'infinité et l'incompréhensibilité permanente de Dieu lui-même, cette possibilité inouïe et inimaginable ne se trouve pas du tout rendue plus facile si l'on disait que l'homme en viendrait à bout grâce à quelques possibilités de la liberté qui lui seraient données derrière, avant ou après sa vie terrestre. L'attrance d'une doctrine de la migration des âmes ne puise sa force que dans l'unique prise en compte des différents contenus catégoriaux de la vie éthique. On peut alors acquérir l'impression que l'homme aurait besoin, pour réaliser pleinement ses décisions éthiques, d'un matériau plus vaste et meilleur que celui qui s'offre à lui pendant sa pauvre et courte vie. Que l'on considère, cependant, poursuit-il, l'essence de la liberté comme étant l'unique disposition de soi devant l'infinité incompréhensible de Dieu dans l'immédiateté, une constante augmentation finie du matériau historique susceptible de la médiatiser n'est pas alors une réponse à la question fondamentale qui est posée par l'essence de la liberté comme disposition de soi devant Dieu¹⁹.

Cette histoire de liberté qui accède à son achèvement dans la mort biologique se trouve toutefois également dans une relation dialectique à un autre élément de cette mort: l'homme alors ne dispose pas seulement de lui-même mais il est aussi disposé. Le caractère très concret de cette dialectique demeure même voilé à l'homme dans la mort. C'est même dans cette dialectique, que la mort radicalise et enveloppe d'un voile qui la masque à la conscience, que se révèle l'essence de la mort après le péché, mais c'est aussi dans et par cette radicale dialectique que la mort peut être pour nous manifestation du péché et libération.

Dans cette étude de 1958, Rahner parlait alors de l'ambiguïté de la mort, mais qu'il tentait d'explicitier dans les termes de ce qu'il appelait déjà l'«inviolable et irréductible unité d'une opposition dialectique réelle-ontologique» et qu'il formulait ainsi: «En cette fin, la personne spirituelle s'achève de l'intérieur et activement, continue de s'engendrer elle-même en accord avec sa vie antérieure, se prend radicalement en mains, ratifie la conduite passée par laquelle elle s'est réalisée elle-même, atteint à la plénitude de son être personnel. D'autre part, comme terme de la vie biologique, la mort est en même temps, d'une manière inévitable et qui atteint tout l'homme, assaut de l'extérieur, accident,

19. *Id.*, p. 289-290.

destruction qui fond sur l'homme à l'improviste, sans que rien n'assure que cette mort intervient au moment où il a intérieurement achevé sa vie»²⁰. «Unité d'une action et d'un destin d'une fin et d'un accomplissement», la mort humaine se présente tout à la fois comme «plénitude d'une totale et personnelle prise-de-possession-de-soi, être-en-soi et pur être-pour-soi de la personne» et «en un certain sens dépersonnalisation, aliénation, déclin, rejet dans un monde inconsistant d'ombres et de spectres.» Or c'est précisément cette dialectique qui, aux yeux de Rahner, nous rend impossible la tâche de «décider si la plénitude de vie atteinte dans la mort n'est que l'apparence (trompeuse pour nous qui ne sommes pas encore morts) d'une plénitude véritable». En d'autres termes, «l'on ne pourra donc jamais savoir, dans les limites de l'expérience humaine, si la mort est pour l'homme qui l'affronte pur accomplissement ou fin définitive. Car, pour l'homme qui l'expérimente de l'intérieur de l'univers, la mort reste proprement ambiguë»²¹.

Cette ambiguïté procède, pour Rahner, de ce qu'il appelle «l'unité dialectique réelle-ontologique de l'esprit et de la matière qui caractérise l'être de l'homme» et c'est pour cette raison qu'elle demeure un trait fondamental de l'essence naturelle de la mort.

Dans le texte de 1976, cette idée s'articule plus explicitement autour de celle de liberté. La liberté humaine, nous dit Rahner, a un horizon infini, tel qu'il est donné dans la connaissance, surtout que cette liberté a, dans l'ordre concret du salut, quelque chose à voir d'une manière immédiate avec Dieu lui-même et que, d'autre part, cette liberté n'est pas orientée uniquement vers les réalités finies que, dans un sens populaire, elle peut produire ou

20. TM, p. 133. Cf. aussi notre étude «La Mort comme acte humain selon Karl Rahner», qui discute de l'interprétation qu'a faite L. Boros de ces formulations de Rahner, supra, n. 3. Notons la remarque de Rahner: «Cette disposition qui est ainsi faite de la liberté finie, vue tout aussi bien à partir de celle-ci qu'à partir des objets de son monde qui la médiatise à elle-même, cette disposition est expérimentée dans le mourir et dans la mort d'une manière encore plus radicale, sans qu'on puisse la repousser, indépendamment du lieu précis où on devrait situer, éventuellement dans la vie, cette expérience radicale qui ne doit pas nécessairement se produire au moment de l'exitus médical.» («Das christliche Sterben.» *loc. cit.*, p. 291.

21. YM, p. 135.

réaliser, mais elle peut s'orienter vers tout, au moins sous le mode du renoncement libre ou de la reconnaissance dépouillée de soi (*selbstlose Annerkennung*)²².

Cette liberté infinie demeure cependant finie dans son accomplissement concret. Elle ne peut se réaliser que dans des conditions qui sont toujours particulières, finies, selon des possibilités qui la précèdent et qui lui sont toujours données. Mais si l'on ne pose pas la liberté authentique derrière, ou devant ou après sa rencontre avec les réalités concrètes, qui médiatisent cette liberté à elle-même, alors il faut dire, conclut Rahner, que bien qu'elle soit en relation avec le Dieu infini en tant que tel, la liberté maintient en elle ces contenus catégoriaux concrets et demeure toujours de la sorte aussi une liberté finie et disposée. Ce n'est que de cette façon que l'accomplissement de la liberté peut aussi conférer à l'histoire de l'homme son caractère définitif permanent. L'homme n'est pas libre avant d'être dans son monde, avant sa rencontre avec les réalités de son monde, il ne le devient pas non plus après, ou ailleurs. C'est dans et par cette rencontre que l'homme accède à lui-même devant le mystère insondable que nous appelons Dieu. La liberté de l'homme s'éprouve comme finie et disposée (*verfügte*) parce qu'elle s'expérimente comme une liberté posée et ouverte par une infinitude qu'elle n'est pas.

Dans la mort, cette liberté est expérimentée d'une manière encore plus radicale: «À quelque moment qu'elle ait été réalisée comme liberté qui accepte sa radicale finitude pendant ce geste un et unique de liberté qu'est la vie, elle atteint dans le mourir et dans la mort à sa pleine réalisation et à sa pleine manifestation. Car alors l'être humain est enlevé à lui-même et rendu impuissant»²³. Tout ce sur quoi il pouvait s'appuyer, tout ce dont il pouvait disposer lui est enlevé et le sujet même de liberté est retiré à lui-même.

Dans ce fait d'être située, dans ce fait d'être à chaque fois inscrite dans une situation particulière qui la précède en quelque sorte, la liberté fait l'expérience d'elle-même comme liberté finie. Dans cette mesure, la radicale disposition de l'homme dans la mort ne peut pas être comprise comme quelque chose qui serait

22. Cf. *Schriften*, 13, p. 290.

23. *Id.*, p. 291.

extérieur au geste un et unique de liberté par lequel un homme dispose de lui-même dans son caractère définitif: «Cette disposition de l'homme dans la mort est bien plutôt un moment intérieur au geste de liberté qui accède à son achèvement dans la mort, geste par lequel un homme dispose de lui-même devant Dieu. Dans la mort, l'homme dispose d'une manière définitive de lui-même et en même temps il est disposé de lui-même d'une manière définitive et irréversible»²⁴.

Il importe de tenir ensemble ces deux éléments. Dans leur dialectique ils constituent un seul et même événement, car «l'objet» le plus propre de la liberté n'est pas ceci ou cela, objet particulier à côté d'autres objets de notre monde que la mort retirerait à l'atteinte de la décision libre, mais bien l'acceptation ou le refus de cette disposition qu'il est sans cesse faite de soi, ce caractère de créature finie, qui vient précisément à l'expérience par et dans l'horizon infini de la liberté.

Dans la mort tout se passe, cependant, comme si l'homme n'avait plus ce qui lui permettrait de disposer librement de lui-même ou comme si tous les résultats des divers gestes libres comme moments d'une seule et unique disposition de soi étaient réduits à néant. Comme, à l'inverse, le geste de la liberté peut toujours déployer, dans l'espace illimité de ses possibilités, l'illusion d'une autonomie absolue et voiler la disposition qui est faite de la liberté, de sorte que, finalement, la mort biologique prendrait l'allure de quelque chose qui ne toucherait pas l'homme authentique et sa liberté.

Il n'est pas possible de dissiper cette illusion et c'est pourquoi la mort a inéluctablement le caractère d'un voilement et d'une question insoluble. «Personne ne sait vraiment ce qu'il en est de sa mort. Chacun est obligé de la considérer comme l'événement du devenir-définitif actif du geste unique de liberté de sa vie; il expérimente la même mort comme le sommet de sa réduction à l'impuissance. Il sait que sa liberté doit justement accepter, dans l'espérance, cette réduction à l'impuissance, jusqu'au bout. Il n'est même pas en mesure, d'une manière réflexive et avec certitude de dire où et quand, dans la vie ou dans la mort, la possibilité

24. *Id.*, p. 292.

d'un tel geste accueillant de liberté lui a été donné, à lui, l'impuisant et s'il l'a de fait accepté.»²⁵

«L'on ne pourra donc jamais savoir, dans les limites de l'expérience humaine, si la mort est pour l'homme qui l'affronte pur accomplissement ou fin définitive. Car, pour qui l'expérimente de l'intérieur de l'univers, la mort reste proprement ambiguë.»²⁶ Or c'est ce caractère ambiguë de la mort que, selon Rahner, l'homme mortel hérite du péché d'Adam. Adam «aurait expérimenté clairement une mort sans ambiguïté, qui aurait accompli et assumé l'être personnellement réalisé *durant* la vie terrestre. Si la mort est un châtiment du péché c'est parce que l'homme post-adamique consomme l'achèvement de sa mort-action dans la fin sans contenu de la mort-passion, conférant à la première l'ambiguïté de la seconde et fournissant son expression sensible à l'absence de grâce divine»²⁷.

Il est un autre point qu'il est essentiel de noter. C'est la question de savoir pourquoi cette mort ambiguë est précisément «peine du péché». Cette ambiguïté de la mort n'est pas quelque chose qui lui advient de l'extérieur, elle est proprement «un élément de la mort»; Rahner écrit même qu'elle lui est associée «comme un attribut naturel, elle découle immédiatement de sa nature, de sa constitution essentielle comme fin d'un être qui est à la fois esprit et matière»²⁸.

La problématique de Rahner, qui ne me paraît pas avoir évolué quant au fond, du texte de 1958 à celui de 1976, est essentiellement la suivante²⁹. Il est manifeste, tout d'abord qu'une telle peine ne doit consister «dans la seule suppression d'un bien qu'on ne peut pas expérimenter existentiellement comme une véritable privation, parce qu'il s'agit d'un don «surnaturel» situé au delà des tendances existentielles de la nature pure». Pour comprendre l'ambiguïté de la mort comme «peine du péché» il faut que celle-ci se manifeste comme s'opposant «au dynamisme con-

25. *Id.*, p. 293.

26. TM, p. 135.

27. TM, p. 135-136.

28. TM, p. 139.

29. Pour ce qui suit, cf. TM p. 139-141 et *Schriften*, 13, p. 293ss.

cret de l'homme», à ce qui «en toute hypothèse appartient à l'essence de l'homme»³⁰.

Ce qui appartient ainsi «à l'essence de l'homme», même après la chute d'Adam, c'est la «vocation à participer à la vie de Dieu» que l'homme conserve «comme une tâche, comme une obligation, comme une détermination réelle de son être». C'est le célèbre «*existential surnaturel*» de Karl Rahner. Or «cet existential surnaturel comporte toujours une tendance vers cet achèvement de l'homme qui aurait caractérisé sa fin éprouvée comme une venue à maturité. Si donc l'homme de l'existential surnaturel meurt d'une mort ambiguë, d'une mort qui est assaut de l'extérieur et radicale défaite, il meurt d'une mort qui, à proprement parler, ne devrait pas être, même maintenant. Il expérimente ainsi (même s'il ne peut pas le reconnaître clairement) une mort dont le caractère obscur est l'expression, la conséquence, le châtement de cette déchéance à laquelle l'a réduit le péché d'Adam»³¹.

Ce sont là, dans leurs grandes lignes, les éléments qui me semblent constituer l'essentiel de l'interprétation rahnérienne de la mort comme conséquence du péché.

30. *Schriften*, 13, p. 295.

31. TM, p. 140.

La mort conséquence du péché?

André Naud

Mon collègue Jean-Claude Petit a choisi de nous exposer la pensée de Karl Rahner pour ce qu'elle est, sans porter ce jugement critique qui dirait ce qu'elle peut valoir devant la théologie d'aujourd'hui. Je reconnais que c'est là une approche tout à fait légitime. Mais je m'empresse d'ajouter que j'aurais d'autant plus aimé connaître l'évaluation critique que M. Petit aurait faite de la pensée de Rahner que je ne me priverai pas d'en suggérer une moi-même.

Je ne connais la pensée de Rahner sur le rapport entre péché et mort que par ce que j'en ai lu dans *Le Chrétien devant la mort*. Mais une relecture attentive de ce texte ne m'invite aucunement, bien au contraire, à mettre en question l'exactitude de l'exposé qui vient d'être fait. J'ai été particulièrement intéressé par un point de doctrine rahnérienne qui ne m'avait pas frappé autant, au moment où j'avais lu pour la première fois l'ouvrage que je viens d'indiquer. Ce point est tout à fait central, comme le soin que met M. Petit à en traiter le montre bien. Pour Rahner, ce ne serait pas la mort elle-même qui serait due au péché, mais la manière dont elle advient depuis le péché, manière caractérisée par une certaine ambiguïté que M. Petit, à la suite de Rahner,

décrit fort bien. Cela est intéressant, mais je me dis tout de suite que cette position est très voisine de celle de saint Augustin. Pour ce dernier aussi, nous serions morts même sans l'existence du péché, quoique tout autrement.

Dans l'exposé qui vient d'être fait un autre point m'a frappé. Il s'agit de l'absence quasi complète de référence à des sources autres que philosophiques pour expliquer la position de Rahner. Il est vrai que Rahner est lui-même, pour notre question, assez laconique sur les sources de sa pensée. Mais on y gagne toujours à s'interroger sur la méthode ou sur les chemins par lesquels un auteur parvient aux pensées et aux conclusions qu'il propose. *The medium is the message*. En un sens élargi, cet axiome contemporain vaut pour la théologie. En interrogeant davantage Rahner sur ses sources et sur sa manière de les aborder, on verrait tout ce que sa position doit à des origines plus ou moins heideggériennes d'une part, et à une approche trop peu critique de la tradition théologique et magistérielle d'autre part.

Ceci m'amène à dire un mot au sujet de l'idée de *conséquence*. J'aime toujours m'attacher aux mots qu'on trouve dans les titres. Ils sont le plus souvent des mots-clés. C'est certainement le cas du mot *conséquence* quand il s'agit d'étudier la mort comme conséquence du péché. La contribution de M. Petit met clairement en évidence, je crois, *en quoi et sous quel aspect* la mort serait une conséquence du péché pour Karl Rahner. Elle nous dit peu *pourquoi* Rahner voit dans la mort une conséquence du péché. On a évidemment le droit de ne pas tout dire, mais je pense que de toucher ce point éclairerait davantage notre sujet. Mais ici, encore une fois, je dois reconnaître que Rahner n'éclaire probablement pas lui-même cette question. Que la mort soit une conséquence du péché semble bien, pour lui, un dogme que sa foi ne permettrait pas de mettre en doute ou même en question. Auquel cas, il ne lui reste en effet qu'à essayer de dire en quel sens et en quoi la mort est conséquence du péché. Ce qui semble bien la problématique générale dans laquelle il s'est tenu enfermé.

Ces choses étant dites, je me permettrai d'être plus audacieux que mon collègue et de dire, même si ce n'est que trop brièvement, ce que je suis porté à penser de la position de Rahner sur notre sujet. Je le ferai en essayant d'être modeste, malgré le caractère radical de mon propos, ce qui veut dire que je le ferai, bien entendu, à mes risques et périls.

J'ai beaucoup d'estime pour Karl Rahner, chez qui je trouve très souvent des analyses somptueuses. Mais je me méfie depuis longtemps de la philosophie des théologiens comme de la théologie des philosophes. Je suis convaincu que les philosophes n'affirmeront jamais que la mort est une conséquence du péché. Je ne crois donc pas qu'on puisse entretenir beaucoup d'espoir de trouver chez eux des lumières capables d'éclairer la position théologique qui affirmerait un lien de dépendance entre mort et péché. J'estime donc que c'est entrer dans une voie sans issue que d'essayer d'éclairer la question du rapport que la théologie a été amenée à établir entre mort et péché par des réflexions de type philosophique. Dans la mesure où c'est là ce qu'a entrepris Rahner, j'estime que sa démarche est méthodologiquement erronée. Et la qualité de certaines analyses au sujet du rapport entre liberté et mort n'y changent rien.

C'est vraiment dans certains passages de l'Écriture et plus particulièrement de la Genèse, de même que dans certaines affirmations de la tradition dogmatique, qu'il faut chercher comment s'établit en pensée chrétienne le lien entre mort et péché. Ce sont ces textes, leur histoire, leur sens, les diverses lectures qu'on en a faites, que le théologien doit explorer et soumettre à un examen critique. La voie que doit emprunter la théologie est donc celle qui s'attache à relire les textes fondateurs et l'usage qu'on en a fait. Pour notre question, le malheur de Rahner est de n'avoir pas suffisamment exploré cette voie et peut-être de n'avoir pas pu le faire. Il semble bien, en effet, que sa pensée sur notre sujet a pris forme avant que la mise en question contemporaine de la notion de péché originel se soit suffisamment imposée.

Si Rahner avait suivi la voie que je suggère, sa question concernant le rapport de la mort au péché aurait été tout autre, de même qu'aurait été très différente la méthodologie qu'il aurait mise en œuvre pour y répondre. Et naturellement, sa pensée elle-même aurait suivi une tout autre trajectoire. Il aurait tiré toutes les conséquences d'une lecture de l'histoire d'Adam comprise comme un mythe. Il aurait été amené à comprendre que la lecture augustinienne et toute la tradition qui en est tributaire se sont trouvées prisonnières d'une lecture historicisante et naïve d'un récit mythique. Il aurait été conduit à répudier tout lien de conséquence entre péché et mort physique, de la même manière qu'on refuse tout lien de conséquence entre péché et tremblement de terre. Bref, c'est une tout autre lecture, autrement radicale, du

rapport entre péché et mort physique qui se serait imposée à lui. Rahner aurait découvert que la mort physique n'est pas une conséquence du péché. Ce qui l'aurait dispensé de tous les efforts déployés à imaginer deux sortes de mort: celle d'avant le péché, naturelle et facile, celle d'après le péché, caractérisée par cette ambiguïté qu'il s'est efforcé de décrire.

Pour conclure donc, je pense que Rahner, sur le point qui nous occupe présentement, est un théologien très traditionaliste, qui n'innove pas d'une façon vraiment intéressante et utile, et dont la position ne me paraît pas se distinguer d'une façon un tant soit peu notable de celle de saint Augustin. Aussi suis-je porté à croire que ce grand théologien, si souvent novateur, entrera dans l'histoire de notre question comme l'un des derniers prisonniers d'une lecture historicisante du grand mythe de la *Genèse*.

La conception du péché chez les théologiennes féministes

Monique Dumais

Introduction

La théologie féministe acquiert de plus en plus d'espace, se fait de plus en plus entendre dans les milieux d'échange et de création théologique. Les recherches deviennent de plus en plus fondamentales et sollicitent l'attention de tous ceux et celles qui œuvrent dans ce domaine scientifique ou qui s'y intéressent. La qualité du questionnement et la richesse des propositions concernant la pleine réalisation des femmes émergent d'un nombre important de recherches et de réflexions entreprises surtout par des femmes féministes.

Un principe critique sert de base à la théologie féministe, celui de «la promotion de la pleine humanité des femmes», tel que l'a énoncé Rosemary Radford Ruether dans un de ses plus récents livres, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*¹. À partir de ce principe est dénoncé d'une part, tout ce qui empêche,

1. R. RADFORD RUETHER, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Talk*. Boston, Beacon Press, 1983, p. 18-19. J'avais soutenu ce même principe lors du colloque «La Femme et la religion au Canada français. Un fait socio-culturel», qui s'est tenu à l'Université d'Ottawa, les 17-18 mars 1978. «Les fem-

diminue ou défigure la pleine humanité des femmes; est accepté et promu, d'autre part, tout ce qui concourt à la pleine humanité. Ce principe acquiert une signification théologique; la réalisation de la pleine humanité des femmes fait partie du plan créateur et rédempteur de Dieu, car les femmes sont autant que les hommes *imago dei*.

Le congrès de la SCT, ayant cette année pour thème le péché, m'a donné le goût d'aller scruter si la notion de péché tenait une place chez les théologiennes féministes, de saisir si cette notion différait de celle de la théologie traditionnelle, enfin de cerner les aspects du péché qui étaient retenus et analysés. Ma recherche a porté sur trois livres de théologiennes féministes: soit *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology* de Rosemary Radford Ruether², *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation* de Mary Daly³, *Sex, Sin and Grace*, une étude où Judith Plaskow confronte les expériences des femmes et les théologies de Reinhold Niebuhr et de Paul Tillich⁴.

Comme point de départ, notons que Rosemary Radford Ruether nous avertit que «le féminisme représente un changement fondamental dans l'évaluation du bien et du mal. Il prononce un jugement fondamental sur certains aspects des descriptions passées de la nature et de l'étiologie du mal, considérées elles-mêmes comme ratifications du mal»⁵. Mary Daly nous prévient que «le mal est moins un choix qu'une limitation forcée»⁶.

mes sont donc interpellées à axer leur théologie sur une compréhension totale, intégrative, illuminante de la création de l'homme et de la femme — une compréhension qui vise particulièrement à l'acceptation de l'être de la femme dans sa corporéité comme dans sa spiritualité.» in É. J. LACELLE, éd., *La Femme et la religion au Canada français. Un fait socio-culturel*. (Femmes et religion, 1) Montréal, Éditions Bellarmin, 1979, p. 116.

2. R. RADFORD RUETHER, *op. cit.*

3. M. DALY, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston, Beacon Press, 1973.

4. J. PLASKOW, *Sex, sin and grace. Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*, Washington, University Press of America, 1980.

5. *Ibid.*, p. 160. Les traductions sont personnelles.

6. M. DALY, *op. cit.*, p. 66.

Enfin, Judith Plaskow signale que si l'on tient vraiment compte des expériences des femmes, le péché ne pourra plus être caractérisé de la même manière qu'il l'a été par les hommes. Ces quelques énoncés de nos animatrices nous persuadent déjà que «les femmes n'ont pas eu le pouvoir de nommer»⁷, que ce manque à nommer, à définir, a eu des conséquences vis-à-vis la circonscription du péché.

Se libérer d'un péché structurel

L'affirmation fondamentale, soutenue par les théologien-nes féministes, c'est que le sexisme patriarcal est un péché. Cette affirmation implique que le péché est structurel⁸, qu'il n'est pas seulement une faute personnelle, mais qu'il s'inscrit dans un comportement collectif dicté par des structures sociales. Rosemary Radford Ruether définit ainsi le sexisme:

le sexisme est le privilège d'un sexe, des hommes sur les femmes. Ce sont les hommes *de façon primaire* qui ont inventé cette forme d'oppression, qui ont bénéficié d'elle et l'ont perpétuée, légalement et idéologiquement⁹.

J'explorerai donc ce que sous-tend ce sexisme implanté par les hommes, comment il démontre la nature sociale du péché.

1. Les dichotomies perverses

Le chapitre 7 de *Sexism and God-Talk*, consacré à la conscience du mal, débute en faisant remarquer que la théologie chrétienne traditionnelle a séparé les notions du mal et de la conversion. Rosemary Radford Ruether signale que la conscience du mal fait pourtant partie du processus même de conversion. Sans nier la réalité objective du mal, il n'en demeure pas moins que c'est la personne humaine qui est au centre du drame. Celle-ci se situe elle-même «en opposition aux perceptions fausses de son être propre au nom d'une possibilité transcendante d'un être bon». À cet égard, un changement important s'est manifesté dans l'histoire humaine concernant des perceptions du mal, en

7. *Ibid.*, p. 8.

8. M. DENIS, «Le Péché du monde». *Les Cahiers de la femme*, vol. 4, no 4 (été 1983), p. 22.

9. R. RADFORD RUETHER, *op. cit.*, p. 165.

opposition à l'être bon et conséquemment dans les compréhensions de la nature et l'étiologie du mal. Selon la théologie chrétienne, «le péché implique une perversion ou une corruption de la nature humaine, c'est-à-dire du potentiel bon et authentique d'une personne».

Des féministes s'élèvent contre la dichotomie bon — mauvais, parce que dans le système de pensée patriarcale, la dialectique de l'existence humaine, homme/femme, corps/conscience, nature humaine/non humaine, a été traduite dans les dualismes bon — mauvais. De plus, elles soulignent que «ces dualismes des polarités de l'existence humaine assignent comme bouc émissaire du mal l'aspect féminin». Ainsi, elles concluent que «le sexisme est la fondation sociale qui est à la base de l'idéologie bon — mauvais».

Ces énoncés féministes s'appuient sur une conception radicale du péché. Ils indiquent que l'expression la plus fondamentale de la communauté humaine, la relation je-tu entre les hommes et les femmes, a été défigurée à travers toute l'histoire connue. Cette relation est devenue une relation opprimante qui a rendu victime une moitié de la race humaine et tyran l'autre moitié. Il en est résulté une véritable aliénation et une distorsion de la relation humaine qui se reflète dans toutes les formes de l'aliénation: vis-à-vis son propre corps, vis-à-vis l'autre différent de soi, vis-à-vis la nature non humaine, vis-à-vis Dieu/Déesse.

2. *Une relation faussée*

Au cours de l'histoire, les hommes (mâles) se sont approprié le sens de l'humain; ils sont devenus le centre de leurs propres définitions de la collectivité. Ils se sont établis en opposition à l'autre qui est la femme. Le langage révèle cette appropriation dans plusieurs langues, le mot pour désigner tout être humain est identique à celui qui nomme l'être humain de sexe masculin, indiquant par là que les femmes ont un statut d'auxiliaire. Conséquemment, l'être bon, authentique, s'identifie à celui qui est privilégié par la culture dominante, selon l'interprétation que celle-ci donne de l'être humain. Les autres êtres sont décrits négativement, en contraste avec l'être qui domine; la perception négative de l'autre est renforcée quand le groupe favorisé est capable de gagner du pouvoir sur les autres, soit en les éliminant, soit en les réduisant à l'état servile.

Le groupe dominant se sert de l'autre comme d'un instrument de projection et d'exploitation. Sous le mode de la projection, il externalise tout ce qu'il considère comme inadéquat et négatif et rend l'autre le «porteur culturel» de toutes les qualités rejetées. Ainsi, le groupe dominant peut rationaliser son exploitation comme le droit de réduire l'autre à une condition servile, l'abus et même de le tuer en raison de sa valeur moins grande. Rosemary R. Ruether poursuit en indiquant que «l'élément de projection conduit à des irrationalités qui dépassent l'intérêt du groupe dominant. Les campagnes génocides, la chasse aux sorcières, les pogroms vont au-delà de l'intérêt de celui qui est puissant pour le projeter dans le domaine de la fantaisie où le groupe dominant imagine qu'en purgeant la société de «l'autre», il peut, dans un certain sens, éliminer le «mal»¹⁰.

Les féministes dénoncent toute cette distorsion et cette corruption portées dans la relation humaine, qui conduisent à une désignation fautive, à la projection et à l'exploitation. Le mal se vit dans la distorsion à travers la relation de soi à l'autre, traduite dans le dualisme du bon et du mauvais, du supérieur et de l'inférieur. La conversion, *metanoia*, ne peut advenir que dans un changement d'esprit où la dialectique de l'existence humaine ne sera plus conçue en termes d'opposition mais d'interdépendance mutuelle. La communauté réelle ne peut se développer que dans l'accueil des différences de sexe, de nation, de culture, comme différences, façon autres d'être qui ne débouchent non pas sur une opposition, mais sur une communication.

La distorsion de l'humanité homme/femme en un dualisme de supériorité et d'infériorité provient de l'idéologie masculine fondamentale. Celle-ci a servi à deux fins: «le support de l'identité masculine comme la norme de l'humanité et la justification des rôles serviles pour les femmes». Les femmes ont été bien socialisées dans ces mythes d'infériorité et du mal et collaborent à les maintenir. Elles sont devenues convaincues que les hommes leur sont supérieurs et qu'elles doivent les respecter et les vénérer comme supérieurs; elles mettent souvent tout en œuvre pour conserver cette hiérarchisation sans se rendre compte du préjudice qu'elle leur cause.

10. *Ibid.*, p. 162-163.

L'histoire culturelle a fabriqué dès les débuts de l'humanité des mythes qui ont propagé ce complexe d'infériorité et de tentation. Les mythes de la boîte de Pandore, chez les Grecs, de la chute d'Ève chez les Hébreux, ont traversé les siècles et continuent de jeter un discrédit sur tous les êtres humains de sexe féminin. L'apôtre Paul, Augustin, Tertullien ont soutenu cette position seconde d'Ève dans la création et sa primauté dans le péché.

La mythologie masculine rend non seulement la femme responsable de l'avènement du mal dans le monde, mais elle traduit aussi le mal féminin en un principe ontologique. Le féminin en est venu à représenter le matériel, l'irrationnel, le charnel et la finitude qui avilissent l'esprit «viril» et l'entraînent au péché et à la mort¹¹.

3. Conséquences funestes

Rosemary R. Ruether a montré les conséquences funestes de cette relation hiérarchisée entre les hommes et les femmes¹². Forts de leur statut de masculinité, les hommes ont exercé un contrôle sur le corps des femmes. Leur pouvoir sur les décisions vis-à-vis la reproduction manifeste l'ampleur de la subordination et même parfois de l'anéantissement. L'homme (mâle) jouit d'un rôle de possession sur la femme, il parle de «sa femme» et il compte qu'elle lui sera totalement disponible sur le plan sexuel et aussi pour les autres nécessités de la vie. Elle ne doit pas rejeter ses avances sexuelles ou prendre des décisions qui affecteraient le sort de sa «semence». Les systèmes religieux, juridique et médical s'occupent de façon efficace de la gérance du corps des femmes afin d'assurer la prééminence des droits mâles.

Ce contrôle exercé sur le corps des femmes indique que le corps des femmes est devenu un objet que l'on peut manipuler et qui peut être utilisé comme une «commodité». Les différentes pratiques culturelles, telles que la clitoridectomie, les pieds repliés¹³, les tailles corsetées, les vêtements serrés et peu pratiques, les maquillages généreux démontrent l'assujettissement des femmes à cet état de «commodité».

11. *Ibid.*, p. 168-169.

12. *Ibid.*, p. 175 et sq.

13. Cf. M. DALY, *The Metaethics of Radical Feminism. Gyn/Ecology*. Boston Press, 1978.

La définition du rôle des femmes comme gardienne «naturelle» des enfants souligne de nouveau la subordination des femmes à une fonction que les hommes idéalisent tout en la considérant malpropre, ennuyeuse et peu adéquate pour leur dignité. Toutes les tâches domestiques sont habituellement confiées aux femmes et les maintiennent comme des servantes volontaires. Les femmes qui sont sur le marché du travail se livrent à des emplois qui sont une extension du travail au foyer. Une faible proportion d'entre elles peuvent exercer des professions prestigieuses. Les structures sexistes de la société n'ouvrent que bien lentement les portes qui permettent à des femmes de mettre en valeur tout leur potentiel et la réalisation d'elles-mêmes, leur capacité de leadership dans les domaines artistiques, intellectuels et politiques.

Ces quelques indications suffisent déjà à faire voir les conséquences funestes du sexisme. Cette distorsion de la relation homme-femme en une relation opprimante nuit aussi aux hommes. Si le sexisme est à la fois violence et violation de l'intégrité corporelle des femmes, de leur humanité, de leur capacité à se réaliser pleinement, il est aussi un état de violence pour les hommes. La culture qu'ils ont créée ne suscite pas de grands attraits pour les femmes, car elle débouche sur la brutalité et un «abstractionnisme intellectuel» qui sont pernicieux pour toute l'humanité, conséquemment pour les hommes. La planète se retrouve menacée à la fois par la pollution et l'armement nucléaire.

S'exorciser du péché originel

Le péché du sexisme patriarcal tire ses origines du mythe de la chute d'Adam et d'Ève, tel que raconté au livre de la Genèse, chapitre 3. Mary Daly a soulevé de façon magistrale la question du péché originel dans *Beyond God the Father*. Elle souligne à juste titre que «ce mythe a projeté une image pernicieuse de la relation homme-femme et de la «nature» des femmes qui est encore profondément enfouie dans la psychè moderne»¹⁴. Ce mythe a eu une profonde influence sur les doctrines et les lois qui traitent du statut des femmes dans la société et a contribué à livrer des théories éthiques d'orientation mâle. La culture, dans la littérature et dans les mass media, ne cesse de nous transmettre l'image d'Ève la tentatrice.

14. M. DALY, *op. cit.*, p. 45.

L'épisode de la chute essayait de rendre compte de la condition tragique et absurde des êtres humains. Cependant, une société à dominance mâle a expliqué cette situation selon son orientation spécifique. «Le mythe a été à la fois le symptôme et l'instrument d'une contagion ultérieure. Sa grande réalisation a été de renforcer le problème de l'oppression sexuelle dans la société, de telle sorte qu'était doublement justifiée la place inférieure de la femme dans l'univers. Non seulement elle avait son origine dans l'homme, mais elle était aussi la cause de sa chute et de ses misères.»¹⁵

Cette prise de conscience amène Mary Daly à dénoncer la transcription du point de vue du mâle en celui de Dieu. Le cosmos a par conséquent subi une «désignation» fautive (*false naming*). Le mystère du mal a été projeté dans «le moule déformé du mythe du mal au féminin». Ainsi, les conceptualisations et les images au sujet du mal ne sont pas vraiment scrutées dans leurs dimensions les plus profondes. Cette mauvaise désignation a ses répercussions sur les femmes, les hommes et Dieu.

Les effets du mythe du mal au féminin ont été d'entraîner une attitude négative de l'homme (mâle) contre les femmes. De plus, non seulement le mythe a fourni une légitimation pour la haine du mâle envers les femmes, mais aussi il a inculqué la haine aux femmes envers elles-mêmes. Ainsi s'explique le contexte pour la victimisation des femmes, à la fois par les hommes et les femmes, qui se maintiendra aussi longtemps que prévaudra le mythe du mal au féminin.

Les femmes se comportent comme tout groupe opprimé (cf. les études de Paolo Freire); elles sont des êtres divisés: désirant vivre une existence authentique, elles craignent de revendiquer et acceptent le blâme qui pèse sur elles. Dans le contexte de la religion patriarcale, les femmes acceptent d'être celles qui sont coupables, coupables de tout. Elles ont intériorisé le jugement du mâle qui est «métamorphosé» en celui de Dieu.

Mary Daly annonce donc que «le premier moment salvifique pour toute femme survient quand elle perçoit la réalité de son «péché originel», c'est-à-dire l'intériorisation du blâme et de la culpabilité»¹⁶. Cette complicité des femmes avec l'opresseur

15. *Ibid.*, p. 46.

16. *Ibid.*, p. 49.

doit être dénoncée pour qu'elles ne tombent pas dans le piège de blâmer la victime, c'est-à-dire elles-mêmes. La complicité que les femmes ont avec l'opresseur a été inculquée aux femmes à travers leur éducation. Le péché originel reçoit l'interprétation suivante: il est un défaut hérité, mais à travers les processus de socialisation.

Les femmes sont donc invitées à s'exorciser de leur péché originel, c'est-à-dire à prendre conscience de leur facilité à accepter qu'elles sont la cause du mal, à se libérer d'une attitude de culpabilité, transmise par la culture. Cet exorcisme s'effectue avec plus de force quand des femmes prennent conscience ensemble de cette attitude presque instinctuelle à se sentir la première coupable. Les groupes de femmes peuvent jouer ce rôle de libération quand les femmes réussissent à remettre en question leurs réactions premières, leur sentiment d'infériorité et de dépréciation d'elles-mêmes. Elles découvrent aussi que la faute originelle les entretient dans un sentiment d'incapacité, d'anxiété devant toute désapprobation sociale. S'exorciser du péché originel permet aux femmes de trouver confiance en elles-mêmes, de ne pas accepter tout ce qui tend à dévaloriser les femmes et à les maintenir comme citoyennes de seconde zone.

Nous pouvons parler de libération quand les femmes refusent d'être bonnes ou normales, selon les standards qui prévalent dans la société. Mary Daly affirme qu'«être femme, c'est être déviante par définition dans la culture actuelle», car les femmes sont appelées «à se situer au-delà des définitions imposées de «femme mauvaise» ou de «femme bonne», au-delà des catégories de prostituée et d'épouse»¹⁷. Les femmes ne peuvent qu'être déviantes vis-à-vis une culture établie selon des standards masculins, qui ne leur conviennent pas à proprement parler. L'exorcisme du péché originel comporte nécessairement une attaque à une culture établie selon l'hégémonie masculine qui maintient les femmes soumises, apeurées, paralysées dans leurs capacités, parce qu'elle les rend coupables de tout mal survenant en elles-mêmes, dans la famille, dans la société.

17. *Ibid.*, p. 65-66.

Sortir d'une définition mâle du péché

Valérie Saiving avait affirmé dès 1960:

... les tentations de la femme comme femme ne sont pas les mêmes que les tentations de l'homme comme homme, et les formes spécifiquement féminines du péché... ont une qualité qui ne peut jamais être contenue par des termes tels que «orgueil» et «volonté du pouvoir»¹⁸.

À sa suite, en 1975, Judith Plaskow soutient une thèse de doctorat à Yale où elle confronte les expériences des femmes et les théologies de Reinhold Niebuhr et de Paul Tillich sur leur conception du sexe, du péché et de la grâce. Son argumentation portera sur le fait que «les expériences qui sont développées, jugées et transformées sont plus probablement liées aux hommes dans notre société, pendant que les expériences considérées comme secondaires ou renforcées sont plus probablement celles des femmes. L'effet de cette tendance qui n'est pas accidentelle, mais qui surgit des définitions mêmes du péché et de la grâce, est d'identifier l'humain avec l'expérience mâle»¹⁹.

1. Au sujet de la théologie de Reinhold Niebuhr

Dans *The Nature and Destiny of Man*, Reinhold Niebuhr établit que l'être humain est à la fois un être fini et libre. L'être humain cherche alors à dépasser son insécurité par une volonté de puissance (*will-to-power*), qui trompe les limites de son état de créature humaine. En effet, il ignore les limites de son esprit fini et prétend qu'il peut arriver à un esprit universel. «Toutes ses poursuites intellectuelles et culturelles deviennent donc infectées par le péché d'orgueil. L'orgueil de l'homme et sa volonté de pouvoir bouleversent l'harmonie de la création.»²⁰ Le théologien argumente que le péché d'orgueil est plus fondamental que celui de la sensualité; l'exposition de saint Paul de la glorification de l'homme en lui-même s'avère être un «résumé admirable de toute la doctrine biblique du péché».

18. V. GOLDSTEIN, «The Human Situation: A Feminine View,» *Journal of Religion* 40 (April, 1960), p. 108.

19. J. PLASKOW, *op. cit.*, p. 3.

20. R. NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man*, vol. 1, New York, Charles Scribner's Sons, 1964, p. 179.

Devant cette constance de Reinhold Niebuhr à désigner le péché d'orgueil comme le péché primordial, Judith Plaskow soutient que l'orgueil n'est pas le péché qui concerne réellement les femmes. Dans notre société, les femmes ne sont pas des êtres centrés sur elles-mêmes, en recherche de leur propre exaltation, au contraire,

le péché que le rôle féminin crée et encourage dans la société moderne chez les femmes n'est pas une auto-suffisance illégitime, mais un manque à s'orienter elles-mêmes, un manque de prise de responsabilité face à leur propre vie. On pourrait dire que le péché des femmes, loin d'être le péché d'orgueil, consiste à laisser le péché d'orgueil aux hommes²¹.

Judith Plaskow peut être aussi explicite sur le sujet, car son étude des expériences des femmes lui a permis de déceler que les femmes souffrent davantage d'un complexe d'infériorité que de celui de supériorité. Pour les femmes qui sous-estiment leurs capacités, un appel à être conscientes de leurs limites en tant qu'êtres créés et à les respecter, à renoncer à soi-même, ne se situe pas dans une ligne rédemptrice. Il serait plutôt salvifique pour les femmes de mettre en valeur leur potentiel, de reconnaître toute la dignité et le dynamisme des dons qu'elles ont reçus du Créateur.

2. Au sujet de la théologie de Paul Tillich

Une critique féministe de la théologie de Paul Tillich est plus difficile à poursuivre que celle de la théologie de Niebuhr, puisque des féministes, telles que Mary Daly, Joan Arnold Romero²², ont déjà utilisé le système tillichien pour décrire les expériences des femmes et ont trouvé des aspects de sa pensée très libérateurs. Cependant, Judith Plaskow note que «plusieurs de ses affirmations individuelles au sujet du péché comme renoncement à soi-même et de la grâce comme reconstitution de soi tendent à être réduites par la tendance moniste de l'ontologie qui les sous-tend»²³.

21. J. PLASKOW, *op. cit.*, p. 92.

22. M. DALY, dans *Beyond God the Father*, Joan Arnold Romero, «The Protestant Principle: A Woman's-Eye View of Barth and Tillich», *Religion and Sexism*, p. 329-337.

23. J. PLASKOW, *op. cit.*, p. 95.

À la différence de Niebuhr qui a considéré surtout les implications morales de la dimension religieuse du péché, Tillich se préoccupe presque uniquement du péché comme problème religieux. Ainsi, il définit le péché, une aliénation: une aliénation de Dieu, des êtres humains, de soi-même. Le récit de la chute dans la *Genèse* apparaît à Tillich «une description symbolique puissante de la situation humaine universelle», tout en lui accordant une démythologisation partielle.

Tillich réinterprète le péché comme aliénation selon les trois catégories traditionnelles: incroyance, *hubris* et concupiscence, en modifiant toutefois la signification de chaque terme selon son contexte dans le système tillichien. L'incroyance, l'*hubris*²⁴ et la concupiscence entrent en contradiction avec les structures créées de l'être essentiel. Sous les conditions d'une aliénation existentielle, «les éléments de l'être essentiel qui s'affrontent l'un l'autre tendent à s'annihiler l'un l'autre et le tout auquel ils appartient»²⁵. Ainsi, les êtres humains, aliénés du fondement de leur être, deviennent sujets aux «structures de destruction» qui établissent leurs relations avec le monde, les autres êtres humains et eux-mêmes; comme pour Tillich, le non-être dépend de l'être, la rupture dépend d'éléments dans la structure de l'être.

La doctrine du péché chez Tillich n'est pas simple à saisir, elle doit toujours être envisagée selon son ontologie et plus spécialement sa conception de la création et de la chute. Comme le moment de l'actualisation de soi est aussi le commencement de la chute, la constitution de soi est toujours simultanément la réalisation de l'aliénation. «L'état de créature complètement réalisée est l'état de créature tombée.»²⁶ «La création actualisée et l'existence aliénée sont identiques.»²⁷

24. «L'*hubris*, ce qu'on appelle le péché spirituel d'orgueil ou de présomption, qui selon Augustin et Luther a la priorité sur ce qu'on appelle le péché sensuel.» P. TILlich, *L'Existence et le Christ. Théologie systématique*. Troisième partie. Traduction de Fernand Chapey, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 1980, p. 64.

25. P. TILlich, *Systematic Theology*, 11, Chicago, The University of Chicago Press, p. 60.

26. P. TILlich, *Systematic Theology*, 1, p. 255.

27. P. TILlich, *Systematic Theology*, 11, p. 44.

Ainsi, Judith Plaskow confirme qu'on peut y discerner deux tendances conflictuelles:

D'un côté, Tillich est très préoccupé par l'auto-constitution comme problème ontologique et problème existentiel. Son exposé sur l'aliénation, conséquemment, à la différence de la doctrine du péché de Niebuhr, contient plusieurs références aux conflits de l'être, au sujet d'une auto-crédation responsable et aux ambiguïtés de l'auto-réalisation en général. D'un autre côté, le cadre ontologique dans lequel Tillich formule ses institutions tend à contredire plusieurs de ses intuitions exprimées. Comme il identifie fréquemment l'actualisation de soi et l'aliénation au niveau ontologique, il est incapable de montrer comment l'actualisation de soi au niveau moral peut faire quelque chose si ce n'est de contribuer davantage à l'état de péché. Ainsi, pendant que les aspects spécifiques de la pensée de Tillich sont pertinents pour les expériences des femmes, à un niveau plus profond, sa théologie n'est pas plus capable de parler à ces expériences que ne l'est celle de Niebuhr²⁸.

De plus, elle ajoute que Tillich ne peut pas s'appuyer sur les ambiguïtés de la faiblesse non créative, en dépit de sa reconnaissance de leur influence, parce que son ontologie ne lui offre aucune base pour le faire. Mais cela signifie aussi que beaucoup de sa pensée qui est applicable aux expériences des femmes est remis en question par son contexte plus large. Quoique Tillich ne dit certainement jamais ceci, le message sous-tendu de son ontologie correspond à la tradition qui voit les femmes comme plus religieuses que les hommes. En autant que l'auto-actualisation est associée avec l'état de péché, l'état «naturel» relatif des femmes, leur sens moins fortement différencié de soi et leur manque à poursuivre l'auto-actualisation peuvent être considérés comme des marques et des garanties d'une relation à Dieu proche et fervente à travers leur vie. Souscrire à cette tradition est, bien sûr, favoriser la conservation de ces caractéristiques et s'opposer au changement²⁹.

Conclusion

Cette rétrospective même très rapide des réflexions de trois théologiennes féministes sur la conception du péché nous permettent d'indiquer quelques conclusions.

28. J. PLASKOW, *op. cit.*, p. 110.

29. *Ibidem*, p. 119.

1. L'insistance est d'abord mise sur la structure sociale du péché. Rosemary R. Ruether a montré que la relation faussée entre les hommes et les femmes, que le rapport de domination qui existe entre eux se traduisent dans une exploitation du sexe féminin par le sexe masculin. Cette injustice hautement sociale a été nommée sexisme patriarcal pour bien marquer la prédominance presque omniprésente des hommes sur les femmes.

2. Conséquemment, les définitions elles-mêmes du péché trahissent les inquiétudes uniquement mâles face aux déviations subies par les êtres humains. En effet, Judith Plaskow, en étudiant les théologies de Reinhold Niebuhr et de Paul Tillich a pu déceler que ces deux théologiens ont situé leur définition du péché dans le contexte de leurs expériences mâles. Le péché d'orgueil, présenté comme le péché primordial par Reinhold Niebuhr apparaît être davantage le fait de ceux qui dans le genre humain peuvent s'offrir ce luxe. Les femmes, qui tiennent ordinairement encore dans notre culture, une place de seconde zone, n'ont pas la possibilité de s'exalter au-dessus de leurs moyens. Du côté de Paul Tillich, Judith Plaskow a réussi, mais plus difficilement, à faire voir que son ontologie moniste axée sur le passage de l'essence à l'existence, ne rendait pas suffisamment compte des expériences des femmes.

3. Le principe de critique dans cette analyse féministe des conceptions du péché qui nous ont été données jusqu'à maintenant s'appuie sur la nécessité de tenir compte des expériences des femmes. Si Mary Daly a pu exhorter les femmes à s'exorciser de leur péché originel, c'est-à-dire accepter qu'elles sont coupables des fautes de l'humanité, c'est qu'elle a découvert que c'est la culture qui a imposé aux femmes le mythe du mal au féminin. Les expériences des femmes font plutôt voir qu'elles sont victimes d'un système oppressif, pour elles, appelé souvent «la nature», «loi naturelle», qui leur a inculqué qu'elles sont inférieures et qu'elles doivent être subordonnées aux hommes. Judith Plaskow a aussi invité les femmes à faire valoir leurs expériences de femmes et à s'affirmer. Le péché des femmes n'est pas l'auto-exaltation, mais leur manque à s'affirmer.

L'expérience de conversion et du péché, d'après R. Radford Ruether

Louise Melançon

Dans son exposé, Monique Dumais a montré comment des théologiennes féministes contribuent à une ré-interprétation de la théologie du péché à partir de l'affirmation fondamentale que le sexisme patriarcal est un péché. Je voudrais répondre à cet exposé en m'arrêtant sur certains éléments de la réflexion de Rosemary R. Ruether: 1) sa démarche théologique de libération 2) comment elle reprend certains concepts théologiques traditionnels, avant de 3) terminer sur quelques questions.

1. La réflexion théologique de R. Ruether s'inscrit dans *une démarche de libération* qui prend comme point de départ le processus de libération des femmes. La prise de conscience féministe amène des femmes à porter un jugement sur le sexisme, cette injustice qui leur est faite au nom de leur sexe, et à prendre comme option éthique le projet «de pleine humanité des femmes»¹. Cette expérience féministe représente une véritable expérience de conversion (*metanoia*) à l'intérieur de laquelle se fait l'expérience du

1. R. RUETHER, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston 1983, p. 18-19.

mal et du péché. Les femmes prennent ainsi conscience que leur expérience du mal se situait par rapport à l'idéologie masculine (et patriarcale) qui en faisait des boucs émissaires du mal. Dans leur expérience de conversion elles se dissocient de cette vision négative d'elles-mêmes pour affirmer «leur être bon et authentique»². De cette façon les femmes veulent contribuer à la mise en œuvre de relations d'interdépendance et de mutualité entre les femmes et les hommes, et aussi entre tous les êtres humains.

2. À partir de là, R. Ruether entreprend sa réflexion théologique en reprenant des concepts traditionnels comme le péché originel. Pour faire son interprétation, elle se fonde d'abord sur la conception anthropologique de l'expérience du mal comme expérience de finitude; par une approche psychosociale elle analyse l'expérience du *péché d'origine* en termes de projection sur l'autre de la partie négative de son être, laquelle expérience donne lieu à une conception polarisée du bien et du mal; enfin, historiquement, l'expérience du péché s'est faite à l'intérieur des groupes humains, particulièrement de groupes dominant sur d'autres (dont le groupe des hommes sur celui des femmes: le sexisme). *Ce péché historique* a eu des conséquences à travers le processus de socialisation de telle sorte qu'il s'est transmis culturellement chez tous les humains: c'est la *transmission du péché originel*. Par ailleurs, le péché historique a aussi eu des effets sur les structures qui portaient ce processus de transmission (famille, société/État, religion) formant ainsi une contre-réalité: c'est le *péché structurel*.

La réalité théologique du péché est donc cette réalité fondamentale de l'être humain qui rejette sa condition de créature à travers des relations humaines aliénantes: autant de la part de qui domine, exploite l'autre que de qui accepte d'être déshumanisé. Mais comme la réalité du péché a été nommée par les hommes, soit à travers des constructions mythiques (récit de la chute dans la Genèse) soit à travers des élaborations théologiques, l'idéologie du bien et du mal véhiculée est masculine et patriarcale et exprime ainsi le péché des hommes. Les femmes commençant à nommer leur expérience se trouvent à révéler cette situation.

2. *Ibid.*, p. 160.

L'interprétation féministe se trouve à élargir et approfondir la réflexion théologique sur le péché.

3. Certaines questions doivent être soulevées à l'occasion de cette réflexion féministe: est-ce qu'en faisant des hommes les initiateurs du sexisme les femmes restent prisonnières de ce fonctionnement peccamineux de la projection du mal sur l'autre? Même si elles ne sont pas innocentes historiquement (ne serait-ce que par leur participation à la domination des classes ou des races) ne sont-elles pas de quelque façon blanchies du péché historique en étant victimes du sexisme? Par ailleurs, en prônant la mutualité les femmes peuvent-elles sortir du cercle vicieux de la domination? et à quelles conditions? N'est-ce pas dans leur rapport à leur mère qu'elles ont à se réconcilier elles aussi avec leur condition de créature? En prenant leur distance par rapport à la fonction maternelle pour s'actualiser dans la liberté les femmes doivent éviter de rejeter le symbole maternel. N'est-ce pas là l'enjeu pour les femmes comme pour les hommes, à savoir assumer sa condition de créature dans la liberté en reconnaissant qu'en la Sagesse divine nous avons la vie et l'être?³

3. *Ibid.*, p. 266: «The Shalom of the Holy; the disclosure of the gracious Shekinah; Divine Wisdom; the empowering Matrix; She in whom we live and move and have our being...»

Le péché dans l'œuvre de Luther

Daniel Pourchot

Dans la pensée et l'œuvre de Luther, le péché ne tient pas de place en soi ou pour soi, c'est le pécheur et sa rédemption qui intéresse ce théologien-réformateur du XVI^e siècle, au reste très souvent et largement tributaire de l'intelligence traditionnelle de ces questions, et en particulier de l'enseignement augustinien.

Le slogan bien connu: «*homo semper simul justus et peccator et paenitens*» qui résume ou «contracte» l'enseignement de Luther à ce sujet, est étroitement lié à sa compréhension de l'œuvre du Christ, c'est ce qui est plus systématiquement développé dans son Traité contre Latomus, par exemple. Luther ne partage pas l'opinion communément tenue par la théologie et la philosophie scolastiques pour lesquelles les natures divines et humaines sont des substances mutuellement opposées. Pour Luther, le point de départ sera plutôt la description biblique de la création de l'homme à l'image de Dieu, et de la chute de l'homme. L'homme n'a pas été créé pour la mort, mais pour la vie. Mais à cause de la chute dans le péché, la mort au lieu de la vie est devenue l'héritage de l'homme. L'homme tombe dans la servitude du péché, qui implique culpabilité, et il devient passible de mort, ce qui signifie condamnation. La Loi a été, en quelque sorte mise au

service du péché et de la mort, pour devenir ainsi, comme le péché et la mort, un despote et une puissance destructive, bien que par soi et en soi elle soit bonne.

L'œuvre du Christ a libéré les humains de ces tyrans. Son incarnation comprend son œuvre tout entière. En tant qu'homme, lui qui depuis le commencement était avec Dieu, était l'image même de Dieu; mais il a endossé le péché et la culpabilité de l'homme et s'est mis sous la mort et la condamnation qui étaient devenues le destin inévitable de l'homme déchu.

Par l'incarnation le Christ s'est fait péché par amour pour nous «afin que nous devenions en Lui justice de Dieu» (2 Co 5, 21). Son incarnation comprenait donc à la fois ce qui est le plus hautement divin et le plus humblement humain, à la fois la vie éternelle et la mort éternelle. C'est là que s'insère la vie historique du Christ, au cours de laquelle il a été tenté en toutes choses comme nous le sommes, mais resté pourtant sans péché. L'union des natures divine et humaine en Jésus-Christ ne signifie donc pas une combinaison qu'on pourrait définir philosophiquement entre deux substances différentes, car, pour Luther, cette union exprime cet acte de Dieu dans lequel le Christ était au sens le plus total, à la fois Dieu et homme. L'amour Dieu-donné apparaît dans sa plus haute expression quand le Christ prend sur Lui notre condamnation.

Affirmant que la nature divine et la nature humaine ne peuvent se définir chacune par soi, Luther fait appel à l'ancienne doctrine de la communication des idiomes, selon laquelle les natures divines et humaines se transmettent l'une à l'autre, de telle manière que la nature humaine participe de la divine et la nature divine participe de l'humaine. De cette façon l'unité de l'œuvre du Christ à la fois divine et humaine est soulignée.

Dieu agit afin de permettre à l'homme de participer à sa justice. L'homme est inclus dans les actes de la justice de Dieu. Et comme toute justice vient de Dieu, tandis que l'homme vit dans un monde qui est régi par le péché et la mort, l'homme est en même temps un pécheur et un juste. C'est entendu que la justice vient de l'extérieur et qu'elle est, dans ce sens, une justice externe. En soi et par lui-même l'homme est un pécheur.

Pour Luther, le péché originel ne doit pas être compris comme une tendance à pécher ou comme une sorte de débilité héréditaire; il faut l'entendre comme une culpabilité immédiate

qui traduit une activité mauvaise. La volonté de l'homme est régie par un désir de soi conscient ou inconscient. L'égoïsme de l'homme est rendu tout particulièrement évident lorsque, dans sa vie morale et religieuse même, il tend à la satisfaction de ses propres desseins et recherche un avantage et un bénéfice alors même qu'il adore Dieu. Cette sorte d'égoïsme est la forme la plus raffinée et dangereuse à la fois du péché originel.

C'est pourquoi Luther est à l'affût de toute inclination que l'homme aurait à gagner des mérites pour lui-même ou à gagner la faveur de Dieu par des actes méritoires; pour Luther, cette tendance déshonore Dieu et constitue un blasphème.

En tout état de cause, pour ce théologien de la Réforme, l'homme ne peut se libérer lui-même de cette tendance égo-centrée innée, il sera un pécheur tant qu'il vivra sur cette terre. Depuis la chute d'Adam, la race des hommes s'affirme elle-même envers et contre Dieu. La relation filiale et obéissante à Dieu, pour laquelle l'homme avait été créé, a été rompue et la conséquence a été cette aliénation qui fait que, soit l'homme rejette la seigneurie de Dieu, soit cherche à gagner la faveur divine par des offrandes ou des sacrifices. Toute tentative pour influencer Dieu de cette manière — ce qui souvent était tenu pour piété — est pour Luther une expression du *péché originel*, d'autant plus damnable d'ailleurs que celui qui commet ces actes pieux s'imagine pur et saint. Car *tous* les actes commis sur cette terre sont en fait mêlés de péché. Aux yeux de Dieu, les œuvres les plus hautes des saints eux-mêmes sont entachées de péché. Il est donc évident que la volonté de l'homme est elle-même liée, en ce sens qu'il ne peut en aucune manière s'acquérir la faveur divine ou contribuer à son salut par ses propres actions. Toute justice vient de Dieu et lorsqu'il est permis à l'homme de recevoir celle-ci, il devient en même temps un pécheur et un juste.

Ce qui peut arriver de pire à l'homme, c'est de ne pas souffrir de son péché. Le dessein de la Loi de Dieu c'est précisément de révéler à l'homme son péché. Cela ne signifie d'ailleurs pas que si l'homme observe les commandements de la Loi, il deviendra un juste. Car chaque commandement attire l'attention au-delà de lui-même, et la Loi révèle la profondeur du péché de l'homme dans cette volonté incurable de l'homme à se sauver par lui-même et à se mettre en avant, au lieu de s'en remettre entièrement à Dieu et de lui obéir, alors même que cet homme peut être plongé dans

la plus épaisse obscurité et le total désespoir. En dernière analyse, ce n'est que par l'Évangile que l'homme est rendu capable de reconnaître complètement son péché. C'est contre l'arrière-plan de la grâce imméritée — qui lui est révélée lorsque la justice du Christ lui est donnée — que l'homme voit ressortir en relief saisissant tout le sérieux du péché. C'est lorsque la Parole proclame la Bonne Nouvelle à l'homme et lui permet de considérer sérieusement sa culpabilité et la justice du Christ, qu'il peut discerner clairement la portée du péché et de la faute.

Ici interviennent la question de la foi et surtout — ce qui fut souvent mal saisi par les adversaires du théologien — la question de la relation foi-et-œuvres. D'emblée, répétons que, pour Luther, la question de savoir comment l'homme pourra être «poussé» à l'accomplissement des œuvres bonnes n'est tout simplement pas pertinente. Il ne s'inquiète pas de savoir comment, à côté de la proclamation de la foi, il y aura aussi motivation pour les œuvres. Comme son interprétation du premier commandement dans le grand Catéchisme le dit assez clairement, pour Luther *la foi et les œuvres* sont intimement liées. Croire en Dieu — c'est-à-dire n'attendre rien que le bien de Dieu, se traduit dans les œuvres. Mais la question de toute première importance est, bien sûr, de savoir de *quelle* foi il s'agit: est-ce la foi véritablement en Dieu, ou croit-on finalement en quelque chose d'autre? L'homme a toujours quelque sorte de foi, et ses œuvres sont ordonnées à ou par cette foi. Toute foi déviée a son propre dieu, objet de son adoration, quand bien même on ne l'appelle pas dieu. Il existe toujours quelque chose en quoi l'homme met sa confiance et qui gouverne sa vie: propriété, honneur, pouvoir ou encore quelque personnification des peurs, angoisses ou terreurs religieuses de l'homme.

Chaque type de foi a pour sous-produits des œuvres et ce sont ces œuvres qui mettent au jour la vraie nature de la foi. Or, la foi véritable en Dieu est toujours traduite dans les œuvres de l'amour qui donnent une forme concrète à cette foi-du-cœur en Dieu duquel on attend tout bien.

Par conséquent, les œuvres bonnes accomplies par le chrétien ne sont pas motivées par les menaces ou les promesses de la Loi — une motivation derrière laquelle se dissimule une foi fautive car égo-centrée — mais elles découlent directement de la foi véritable, dont on peut dire qu'elles sont une incarnation. Il n'y a

donc pas de foi sans œuvres; toute foi s'exprime dans les œuvres qui lui sont propres; l'absence ou la carence des œuvres d'amour est l'indice de l'absence de la foi véritable.

Puisque la Parole exprime l'amour de Dieu et le pardon en même temps que l'accueil fait à l'homme dans le service de Dieu, c'est donc par la Parole qui rend juste que l'homme qui, en soi est lié par le péché et la culpabilité, sera libéré et recréé en un instrument de l'amour de Dieu. L'homme est libéré de cette perversion de sa nature représentée dans le récit de la chute, et il est replacé dans cette relation avec le monde pour laquelle Dieu l'avait créé.

La Parole de Dieu s'adresse à tous les humains; tous sont mis en accusation par la Loi, et c'est à tous que la Bonne Nouvelle de la réconciliation est offerte. L'œuvre de justification, agit par l'Évangile, implique en soi la sanctification. Mais cela ne signifie pas qu'un certain groupe de personnes pies serait séparé du reste de l'humanité et de son sort. La sanctification signifie plutôt que celui qui a été convoqué par l'Évangile est mis à part pour le service de son prochain. C'est par un tel service mutuel que tous les hommes sont rassemblés en une communauté. De même que le Christ n'a pas vécu et n'est pas mort pour son propre compte, ainsi le chrétien dans et à cause de sa foi est appelé à servir les autres et à endosser leur fardeau. L'Évangile fait sortir le croyant de lui-même pour le service de son prochain; il le rend capable de vouloir se donner aux autres, au lieu de rechercher son propre bien et de tenter de se sauver lui-même.

I. «Nous devons confesser, comme saint Paul le dit dans Romains 5, 11, que le péché a pris naissance en un homme, Adam, dont la désobéissance a fait de tous les hommes des pécheurs, passibles de mort et sujets de satan. C'est ce qu'on appelle péché originel ou capital. Les fruits de ce péché sont, par la suite, les actes mauvais que les Dix Commandements interdisent, tels qu'incrédulité, foi pervertie, idolâtrie, être sans crainte de Dieu, arrogance, cécité et, en bref, ne pas connaître et respecter Dieu; en second lieu, mentir, jurer.... Ce péché héréditaire est une corruption si profonde de nature, qu'aucune intelligence ne peut la comprendre, mais c'est ce que la révélation des Écritures nous donne à croire (*Ps* 51: 5; *Rm* 5: 14 ss.; *Ex* 33: 3; *Gn* 3: 7 ss.).» (*Articles de Smalcalde*, 3ème partie, Section 1).

II. «Que lisons-nous dans la vie des saints? Qu'est-ce que ceux-ci confessent et prouvent par toutes leurs œuvres, prières, jeûnes, travaux et toutes sortes d'exercices, sinon qu'ils en usent pour combattre leur propre chair, la mortifier, la soumettre à l'esprit et éteindre en elle les

désirs et passions funestes? C'est ainsi que St Paul écrit aux Colossiens: «Faites mourir ce qui, dans vos membres est terrestre, la débauche, l'impureté, les passions, la convoitise et l'avarice» Aux Romains (8), St Paul dit encore: «Si par l'esprit vous faites mourir les œuvres du corps, vous vivrez devant Dieu; mais si vous vivez selon la chair, vous devez mourir», et aux Philippiens «je mortifie mon corps et je l'asservis, afin de ne pas prêcher aux autres, tandis que je serais moi-même rejeté.» Et je pourrais poursuivre. Lequel des saints ne soupire, ne gémit, ne se lamente et ne pleure à cause de sa propre chair et de ses désirs impies? Combien de fois St Jérôme ne s'est-il pas plaint des désirs funestes qui faisaient rage dans son corps, non seulement après le baptême, mais alors même qu'il avait jeuné, veillé et s'était exténué de travaux, et pourtant quel grand saint! Saint Cyprien, dans un sermon...

Les vies et les confessions de ceux-ci et des autres saints confirment bien l'enseignement de saint Paul, dans Romains 7: «Selon l'homme intérieur, je prends plaisir à la loi de Dieu, pourtant je trouve dans mes membres une loi du péché.» Ainsi que personne ne nie que le péché est toujours présent dans tous les baptisés et les saints hommes de ce monde, et qu'ils doivent le combattre.»

(Un argument pour la défense de Tous les Articles du Dr. Martin Luther, condamnés à tort par la Bulle romaine. Œuvres de M. L. Vol. III, p. 27-29).

III. «Nous instruisons et consolons le pécheur affligé de cette façon: Mon frère, il ne t'est pas possible dans cette vie de devenir tellement juste (vertueux) que tu n'en éprouves plus le péché et que ton corps soit clair comme le soleil, sans tache et sans souillure. Car tu es encore marqué de taches et de rides, et malgré tout tu es pourtant saint. Mais tu me diras: Comment puis-je être saint, alors que le péché est en moi et que je le sens? À quoi je réponds: Le fait que tu sentes ton péché et le reconnaites est un bon signe: rends grâce à Dieu et ne désespère pas. C'est le premier pas vers la santé que de reconnaître et confesser son infirmité. — Mais comment serai-je délivré du péché? — Cours vers le Christ, le médecin, qui guérit ceux dont le cœur est brisé, et qui sauve les pécheurs. Ne suis pas le raisonnement de la raison qui te dit que Dieu est en colère contre le pécheur: mais tue la raison et crois au Christ. Si tu crois, tu es juste, car tu rends gloire à Dieu de ce qu'il est le tout-puissant, compatissant, fidèle, etc... tu justifies et loues Dieu. En bref, tu lui rends sa divinité et tout ce qui, d'autre part lui appartient: et le péché qui demeure en toi n'est pas porté à ton débit, mais est pardonné pour l'amour du Christ en qui tu crois et qui est parfaitement juste; dont la justice est ta justice, et ton péché, son péché.»

(Commentaire sur Galates, p. 174 ss.).

*Le péché comme contradiction et comme aliénation dans la seconde dissertation de Tillich sur Schelling**

Jean Richard

Introduction

L'œuvre entière de Tillich est inspirée par un souci constant, qui constitue d'ailleurs la quête et question centrale de toute la théologie moderne: «Le christianisme a-t-il encore un sens quelconque pour les hommes d'aujourd'hui?»¹. On voit dès lors quel intérêt peut présenter une étude de la pensée de Tillich sur le péché. Il s'agit là sûrement d'une notion fondamentale du christianisme, en rapport étroit avec la mission salvatrice du Christ. Mais c'est là aussi une notion qui semble avoir été vidée de tout sens à l'époque moderne. Il y a sans doute aujourd'hui, dans la construction dogmatique du christianisme, plus d'une fissure par laquelle se produit l'érosion du sens. La perte du sens du péché

* Étude réalisée grâce à des subventions du Fonds spécial de l'Université Laval, du Fonds FCAR du Québec, et du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

1. Cf. M. MICHEL, *La Théologie aux prises avec la culture, De Schleiermacher à Tillich*, Paris, Éd. du Cerf, (coll. *Cogitatio fidei*, 113), 1982, p. 16-17.

me semble cependant, en raison même de sa gravité, devoir tout particulièrement attirer l'attention des théologiens.

Même si l'on ne peut ici pousser l'analyse en profondeur, on doit cependant rappeler certaines causes principales de cette érosion du sens du péché dans le christianisme. Ainsi, il ne fait pas de doute que la crise du péché soit intimement liée à la crise de la morale à l'époque moderne. Pour la plupart des chrétiens, le sens du péché était directement suspendu à des lois morales bien précises, et d'autant plus impératives qu'elles étaient plus précises. Il devait donc être durement affecté par les mutations culturelles qui ont ébranlé et modifié ces lois du comportement moral. Mais les grandes mutations culturelles modernes, la science et la technologie modernes, devaient affecter beaucoup plus profondément encore le sens moral et par conséquent aussi le sens du péché. Non seulement cette notion de péché semblait-elle projeter une ombre de pessimisme et porter atteinte à la dignité humaine, alors que la destinée humaine s'ouvrait à des progrès illimités et que la dignité de la personne était enfin pleinement reconnue. Plus grave encore, il se produit alors, dans l'ordre des valeurs, comme un glissement de la volonté à la connaissance, de l'action morale à la recherche scientifique et à la réalisation technologique. C'est ainsi tout l'ordre moral qui semble perdre son sens et sa valeur, qui est relativisé, qui devient finalement lui-même objet d'investigation scientifique.

Pour retrouver aujourd'hui le sens du péché, il importe donc de chercher un fondement au-delà de la morale. Dans un article récent, sur «L'Aliénation d'après Paul Tillich», André Gounelle a montré que telle était précisément l'intention de Tillich en redéfinissant le péché comme aliénation. Il entendait par là dépasser la conception commune, purement «moralisante»; le péché est plus qu'une infraction à une loi, que la transgression d'un commandement; il s'oppose directement à la foi plutôt qu'à la vertu. Or la notion d'aliénation peut traduire cette réalité transmorale du péché, en raison même de son caractère ontologique. Elle indique en effet que ce n'est pas seulement dans son agir, mais dans son être même que la personne est fautive².

2. Cf. A. GOUNELLE, «L'Aliénation d'après Paul Tillich», dans *Positions Luthériennes*, no 2 (1983), p. 89-101.

Cependant, cette interprétation ontologique du péché ne va pas sans difficulté. Reinhold Niebuhr a le premier attiré l'attention sur cette difficulté, dans un article célèbre où il comparaît la «spéculation ontologique» de Tillich et la «pensée biblique», précisément sur cette question du péché³. Chez Tillich comme dans la Bible, le péché est l'effet conjoint de la destinée et de la liberté. Mais alors que dans la Bible l'emphase est mise sur la liberté et la responsabilité humaines, chez Tillich, c'est le pôle de la destinée qui domine: le péché advient fatalement avec l'actualisation de l'être, avec l'existence. Or ce glissement provient lui-même du fait qu'on est passé d'une présentation historique (dans la Bible) à une interprétation ontologique (chez Tillich) du péché originel. En d'autres termes, alors que la Bible nous présente le mythe d'une «chute historique», Tillich parle lui-même du mythe d'une «chute transcendantale»⁴.

Plus récemment, Roger Shiner a repris toute la question à la suite de Niebuhr, et il aboutit à une conclusion encore plus percutante. Tillich serait pris dans un dilemme auquel il tenterait vainement d'échapper. Il ne peut affirmer le caractère purement historique, contingent et libre du péché: il ne peut, en d'autres termes, proposer une interprétation purement littérale du mythe biblique du péché d'Adam, car on ne comprendrait plus alors son caractère universel et radical, comme marque de la condition humaine. Mais il ne peut pas non plus proposer une conception purement ontologique du péché, en le situant par exemple dans la structure même de la liberté finie, car ce serait alors attribuer à Dieu lui-même la responsabilité du péché⁵. On voit qu'en poussant plus loin encore l'analyse critique Shiner finit tout simplement par montrer que le problème n'est pas seulement celui de la théorie de Tillich sur le péché. La difficulté est inhérente au sujet lui-même, à la réalité même du péché.

3. Cf. R. NIEBUHR, «Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology», in *The Theology of Paul Tillich*, ed. by Ch. W. Kegley and R. W. Bretall, New York, The Macmillan Co., 1964, p. 216-227.

4. Cf. *ibid.*, p. 219-220.

5. Cf. R. A. SHINER, «The Ontological Necessity of Sin in Tillich's Theology», in *The Southern Journal of Philosophy*, 15 (1977), p. 215-225 (pour la conclusion, voir surtout p. 223-225).

Pour faire progresser tant soit peu la question, il semble bien qu'on doive maintenant sortir de la problématique de Niebuhr et Shiner. Ils ont discuté le caractère historique ou ontologique du péché, et par suite son caractère libre ou nécessaire. Il faudrait s'interroger maintenant sur la nature même du péché: en quoi consiste-t-il concrètement? Il ne suffit pas de répondre ici qu'il s'agit d'une aliénation: il faut se demander ultérieurement en quoi consiste cette aliénation, en quoi l'être humain se trouve-t-il séparé de Dieu, de lui-même et des autres? Pour répondre à cette nouvelle question, je propose ici de retourner au tout premier écrit que Tillich a fait paraître dans ses *Gesammelte Werke*. Il s'agit en fait de sa deuxième dissertation sur Schelling, publiée d'abord en 1912. Il est fort intéressant de constater que cette question du péché était, dès le début, au centre des préoccupations de Tillich. C'est bien là en effet le sujet de l'ouvrage: «Mysticisme et conscience coupable dans l'évolution philosophique de Schelling»⁶. Pour mieux saisir la notion de péché qui se dégage de cette dissertation doctorale, nous suivrons de près les principales articulations de la thèse: l'analyse de la conscience mystique d'abord; puis celle de la conscience coupable; enfin l'esai de synthèse entre les deux.

La conscience mystique

Dans cette seconde dissertation sur Schelling, la question du péché se trouve traitée dans le contexte de la religion au sens le plus strict, en tant que relation à Dieu. D'après Tillich, l'évolution de Schelling se comprend comme le passage d'une philosophie religieuse qui fait abstraction du péché dans sa conception du rapport Dieu-homme, à une autre qui l'inclut. Or cette première conception de la religion est précisément celle de la conscience mystique.

Tout se trouve fondé ici sur le principe d'identité, caractéristique de la première philosophie de Schelling, caractéristique aussi de l'idéalisme allemand en général. Ce principe d'identité

6. «Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings Philosophischer Entwicklung», in *Gesammelte Werke*, Band I, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1959, p. 11-108. (*Mysticism and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development*, transl. by Victor Nuovo, London, Associated University Presses, 1974).

signifie la synthèse de l'opposition du sujet et de l'objet, du monde intérieur et du monde extérieur; la synthèse aussi de l'opposition du particulier et de l'universel, du multiple et de l'un. Il s'agit finalement de l'identité ou synthèse entre l'infini et le fini, entre Dieu et l'homme, de sorte que le mysticisme pourra être considéré tout simplement comme «l'expression religieuse pour l'identité immédiate entre Dieu et l'homme»⁷.

La philosophie de la nature constitue chez Schelling le champ d'application privilégié du principe d'identité. Il est alors plus spécialement question de l'identité entre la nature et l'esprit, et cela signifie, bien concrètement, la mutuelle immanence de la nature et de l'esprit. Ces deux réalités ne sont pas extérieures l'une à l'autre. Leur différence est une opposition qui réside à l'intérieur même de l'esprit: c'est une opposition que l'esprit doit surmonter en lui-même. La transcendance de l'esprit est donc auto-transcendance, c'est-à-dire transcendance par rapport à tous les déterminismes de la nature qui ne sont pas extérieurs à lui. La philosophie de l'identité assure ainsi l'unité du soi, corps et esprit, contre toute dichotomie du sujet et de l'objet, du soi et du monde. Mais par là même, elle assure aussi l'unité de Dieu et du monde, et surtout l'unité de Dieu et de l'homme. Car il y a là aussi une fausse transcendance, où Dieu est conçu comme superposé au monde et à l'homme. Et cette fausse conception provient justement du fait que Dieu est pensé sur le modèle d'un esprit superposé à la nature. Il faudra donc encore là, courir le risque de se représenter Dieu selon le modèle d'une mutuelle immanence entre Dieu et l'homme, et de concevoir la transcendance divine elle-même comme une auto-transcendance:

Il n'y a pas d'esprit sans nature, tout comme il n'y a pas de nature sans esprit. Le concept de la volonté actuelle commande cette solution. Car il signifie tout simplement que l'actualité de l'esprit consiste dans le dépassement de l'opposition qui se trouve en lui-même. Si l'opposition se trouvait en dehors de lui, il n'y aurait pour l'esprit aucune cause de conflit. Esprit et nature se tiendraient l'un à côté de l'autre comme deux réalités complètes, fermées sur elles-mêmes. Mais en fait l'esprit n'est réel que pour autant qu'il réalise en lui-même le conflit de la nature et de l'esprit. L'esprit n'est réel que pour autant qu'il s'élève au-dessus de

7. «Mystik und Schuldbewusstsein....», *G.W.*, I, p. 20; cf. p. 18-20 (trad., p. 30; cf. p. 28-30).

lui-même en tant que nature. La nature n'est rien d'autre que l'esprit dans son immédiateté, dans son auto-position inconsciente. Par là se trouve exclue toute idée de Dieu qui, comme chez Fichte, se trouve construite sur l'opposition de l'esprit et de la nature. Quand on dit que Dieu est esprit, cela signifie qu'il est l'esprit concret qui comprend en lui-même l'esprit et la nature, et non pas l'esprit abstrait qui se tient au-delà de la nature. Mais par-dessus tout, il devient désormais impossible de fonder l'opposition de Dieu et de l'homme sur l'opposition de l'esprit et de la nature...⁸.

À cette réaction contre la juxtaposition de l'esprit et de la nature, conçus comme deux réalités extérieures l'une à l'autre, correspond, dans l'ordre épistémologique, une réaction contre un mode de connaissance lui aussi purement extérieur et objectif. Le philosophe de la nature devra donc lui-même dépasser la pure objectivité scientifique, pour atteindre un mode plus intérieur de connaissance, une connaissance de participation au connu: «Le philosophe se place dans le mécanisme intérieur de la nature, et il en fait l'expérience. Il ne lui est pas du tout étranger, car l'activité de la nature n'est rien d'autre que celle de son propre esprit»⁹. La philosophie de la nature doit dépasser l'approche purement objective des sciences empiriques. De même la théologie, dans sa considération de Dieu, doit-elle dépasser l'approche objectivante du rationalisme des Lumières. Cette dernière approche, «réflexive» ou discursive, consiste précisément à faire passer la raison de la nature à Dieu, comme s'il s'agissait d'une tout autre réalité, complètement extérieure à la première. Encore ici, Tillich proteste à la suite de Schelling: «Dieu est la nature créatrice. L'abîme que la réflexion a faussement posé entre Dieu comme esprit et la nature correspond exactement à celui qui a été établi entre le moi et la nature. Mais cet abîme qu'une fausse réflexion a produit doit de nouveau être comblé par un contact vivant avec la nature»¹⁰.

Tillich insinue déjà ici que l'unité de l'esprit et de la nature, de Dieu et de l'homme, sera atteinte grâce à une attitude spirituelle diamétralement opposée à la «réflexion». Telle sera justement l'intuition intellectuelle. La connaissance réflexive se dis-

8. *Ibid.*, p. 47 (trad., p. 57-58).

9. *Ibid.*, p. 43 (trad., p. 54).

10. *Ibid.*, p. 43-44 (trad., p. 54-55).

perse dans le relatif, dans la série infinie des effets et des causes qu'elle cherche à relier. Et ce faisant, elle travaille toujours avec des concepts universels, en faisant abstraction du concret. Dans l'ordre théologique, elle tente de prouver l'inconditionné en se fondant sur le conditionné. De même, elle remonte du moi à l'absolu, plaçant ainsi les deux dans un rapport d'extériorité. Tout au contraire, l'intuition intellectuelle perçoit l'inconditionné dans chaque phénomène particulier de la nature, et elle saisit par là la vérité du conditionné dans l'inconditionné. Pour elle, l'absolu n'est pas opposé au moi, puisque l'absolu transcende l'opposition du sujet et de l'objet. De même, l'intuition intellectuelle ne sépare pas l'abstrait du concret, l'universel du particulier, car elle saisit le particulier concret en tant qu'intuition, et l'universel abstrait en tant qu'intellectuel:

L'ultime opposition est celle de l'unité et de la pluralité, du sujet et de l'objet. À cette opposition correspondent, comme modes séparés de connaissance, la pensée et l'intuition. La pensée se rapporte au concept, lequel dans son abstraction est indifférent par rapport à toutes les intuitions. L'intuition se rapporte au particulier, à la diversité, à la différence. Le concept est infini, l'intuition, finie; le concept est subjectif, l'intuition, objective. Par conséquent, le plus haut mode de connaissance, celui dans lequel unité et pluralité, infinité et finitude, sujet et objet ne font qu'un, doit être lui-même concept aussi bien qu'intuition, c'est-à-dire intuition intellectuelle¹¹.

La philosophie de l'identité présente un grand avantage: elle fait sortir de l'ornière du rationalisme des Lumières. En théologie, elle permet de dépasser une conception objectivante de Dieu, une transcendance qui n'est rien de plus qu'un autre monde superposé, qu'une autre personne plus élevée. Le nouveau modèle de transcendance qu'elle propose exclut toute extériorité: c'est une transcendance unie à l'immanence, c'est une immanence mutuelle, c'est un «*beyond in the midst*». Ces idées ne sont pas propres à Schelling. Elles sont caractéristiques de l'idéalisme et du romantisme de son temps. On les retrouve, par exemple, dans les *Discours sur la religion* de Schleiermacher. Il ne faudrait pas croire, par contre, qu'elles sont nécessairement dépassées, parce qu'elles portent la marque de l'idéalisme. Encore aujourd'hui

11. *Ibid.*, p. 62; cf. p. 62-63 (trad., p. 73; cf. p. 74).

d'hui, les nouvelles théologies, qui osent affronter la question de Dieu, rencontrent toujours ce même problème de la transcendance et de l'immanence, et elles en arrivent elles aussi à des solutions semblables.

La conscience coupable

Tillich reconnaît lui-même ce grand avantage de la première philosophie de Schelling et de l'idéalisme en général. Il lui rend le plus bel hommage, en affirmant qu'on y trouve l'essentiel de la religion, le principe de la grâce sous la forme de la présence active de Dieu au cœur de la nature. Dans ce type de philosophie religieuse en effet, Dieu n'est pas atteint au terme d'un effort humain de raisonnement ou de progrès moral. Il est là dès le début, au principe de l'activité naturelle, comme au principe du moi conscient.

Tillich note cependant qu'il manque ici une dimension dans la notion de la grâce, celle précisément de la réconciliation et du pardon: «Assurément, l'idée de grâce, telle qu'on la trouve dans ce contexte de la mystique de la nature, ne comporte pas la profondeur de la conscience coupable»¹².

La philosophie idéaliste de l'identité est donc dépourvue de toute conscience du péché. Et ce n'est pas là chez elle un simple oubli, ou une préoccupation secondaire. C'est une question de principe: «Le Oui total au principe de l'identité, auquel la philosophie de la nature fraye le chemin, rend possible un Non total au péché, à la différence de la mystique de la volonté»¹³. Il en est ainsi précisément parce qu'en toutes choses la considération de la philosophie de l'identité s'attache à ce qui est plutôt qu'à ce qui devrait être. Elle ne s'arrête pas à la nature universelle des choses, ni par conséquent aux normes idéales qui les régissent. Elle va directement à la réalité concrète, et c'est là, dans le concret, qu'elle reconnaît la présence active de l'infini divin. Bien sûr, tout n'a pas la même valeur; il y a des degrés de perfection dans le monde, et par conséquent des degrés de proximité à l'absolu. Mais Dieu est présent dans la pierre des champs tout comme dans la plante et l'animal; c'est même sa destinée divine d'être pierre.

12. *Ibid.*, p. 48 (trad., p. 59).

13. *Ibid.*, p. 47 (trad., p. 58).

Finalement, c'est l'ordre universel qui est la manifestation la plus adéquate de la gloire de Dieu, et cet ordre de l'univers implique lui-même différents degrés d'être et de perfection. Il en va de même dans l'ordre humain, dans l'ordre de l'action humaine plus particulièrement. Il importe encore de reconnaître là la présence de l'absolu en rapport avec le degré d'être et de perfection de chaque personne et de chaque acte libre. Or aucune personne ni aucun acte humain n'est dépourvu d'être, et par conséquent aucun n'est privé de Dieu. Dans cette perspective de la philosophie de l'identité, la conscience du péché serait l'effet d'un point de vue trop subjectif et humain, qui juge de tout d'après ses normes idéales, en oubliant le point de vue proprement divin du Créateur, qui est celui de l'ordre universel¹⁴.

Tillich proteste énergiquement contre la conception du péché que présuppose cette théorie idéaliste, et il proteste par là même contre toute théorie qui tend à minimiser la gravité du péché, qui ne prend pas au sérieux la réalité du péché. Car le péché n'est pas un simple non-être, ni même un pas-encore-être; c'est un ne-doit-pas-être («*Nicht-sein-Sollende*»). Cela signifie que le péché n'est pas un simple manque, défaut ou imperfection, qui diminuerait tout simplement la valeur de la personne ou de l'action humaine. C'est ce qui s'oppose directement, *ce qui contredit* cette même valeur humaine de la personne et de l'action: voilà ce qu'il faut entendre quand on le définit comme ce qui ne doit pas être. La négation qu'implique le péché n'est donc pas une négation dialectique, celle dont le dépassement permet d'atteindre un niveau supérieur d'être ou de conscience. Le péché n'est d'aucune façon en lui-même le moyen d'un progrès moral ou d'un approfondissement de la conscience. De par lui-même, il ne peut avoir qu'un effet destructeur de la personnalité et de la vie de l'esprit. Le péché se trouve donc défini ici en termes ontologiques, en termes d'être et de devoir-être. Cela ne signifie pas cependant que la dimension morale y soit absente: elle est tout simplement fondée elle-même ontologiquement, comme l'ordre du devoir-être. Mais le péché possède aussi une dimension transmorale proprement religieuse. Et c'est par là finalement que le définit Tillich, comme «l'expression religieuse pour la *contradiction* absolue entre Dieu et l'homme». Le péché ne signifie donc

14. Cf. *Ibid.*, p. 73-74 (trad., p. 85-87).

pas tout simplement un mode inférieur de relation à Dieu, comme un rapport imparfait à Dieu. C'est la rupture avec Dieu, non pas simplement au sens d'absence de la relation, mais au sens d'une absolue contradiction du Dieu très saint, c'est-à-dire au sens d'une répulsion mutuelle entre la culpabilité humaine et la colère de Dieu¹⁵.

Mais cette *contradiction* qu'est le péché est tout aussi bien une *aliénation*, pour autant qu'elle est rupture d'une unité ou identité antérieure: «Car le péché est la sortie hors de l'identité déjà donnée»¹⁶. Et c'est ici précisément que prend place chez Schelling «l'ancienne doctrine de la chute du monde des idées». L'être idéal est celui qui jouit d'une parfaite unité et identité avec l'absolu. Mais en s'affirmant et en se posant comme soi individuel, il se sépare de l'universel et il brise son identité avec l'absolu¹⁷. La notion de péché se trouve ainsi étroitement liée au principe constitutif du moi individuel: «cette auto-position de l'individu comme tel constitue l'essence du péché; ainsi le moi individuel comme pur individu est une création du péché, quelque chose de coupable en soi et pour soi»¹⁸. Par là également, la notion de péché se trouve tout aussi étroitement liée au principe même de la modernité, ce principe d'autonomie que Schelling entend dépasser avec la philosophie de l'identité. Tillich note ici que Schelling a fait du principe fichtéen de l'auto-position du moi le principe même de la chute du péché¹⁹. Plus généralement et plus profondément encore, le moi autonome, qui est le principe de toute la philosophie des Lumières, constitue lui-même le principe le plus radical du péché: «Le principe de l'*Aufklärung* est le moi subjectif, réflexif, qui s'absolutise lui-même, qui se pose en opposition à la nature. Mais par là, on fait du principe propre du péché le principe même de la philosophie. Car le péché est la sortie hors de l'identité déjà donnée»²⁰. On voit ainsi, bien concrètement et radicalement, en quoi consiste le péché. C'est dans l'au-

15. Cf. *ibid.*, p. 20-22 (trad., p. 30-31).

16. *Ibid.*, p. 48 (trad., p. 58).

17. Cf. *ibid.*, p. 66 (trad., p. 77).

18. *Ibid.*, p. 93 (trad., p. 107).

19. *Loc. cit.*

20. *Ibid.*, p. 48 (trad., p. 58).

tonomie, dans l'auto-position du moi, pour autant qu'en me posant, je m'oppose, je me pose en contradiction, je me sépare de tout ce avec quoi je suis idéalement uni et identifié: la nature, les autres individus et Dieu lui-même. Finalement, je me trouve par là en contradiction avec moi-même, puisque je suis moi-même, dans mon essence authentique idéale, en union d'identité avec l'absolu.

Il faut reconnaître à cette théorie le mérite d'avoir approfondi et radicalisé la notion du péché. Selon cette conception schellingienne, reprise ici par Tillich, le péché n'est plus simplement le fait d'un acte déficient par rapport aux normes morales. Le lieu propre du péché n'est plus telle ou telle faculté de l'âme, comme l'intelligence enténébrée, la mauvaise volonté ou le sentiment malveillant. Ce n'est pas non plus le fait de telle ou telle pulsion inconsciente, comme l'instinct sexuel ou l'instinct de puissance, qui ferait obstacle à la raison. Le lieu propre du péché, c'est le principe, la racine même de la constitution du moi individuel et personnel. C'est l'actualisation du moi par moi-même: c'est l'acte ontologique par lequel je me pose moi-même comme sujet autonome. En ce sens, la notion du péché est vraiment radicalisée jusqu'au niveau ontologique. Mais c'est là justement que surgit la difficulté, qui est celle même de Niebuhr. Car cette notion ontologique du péché semble en faire quelque chose de nécessaire, constitutif de mon être, de ma subjectivité, de ma liberté même.

À la suite de Schelling, Tillich fait d'abord appel ici à l'expérience. Cette contradiction qu'on croit déceler dans la notion du péché n'est en fait que l'expression d'une contradiction vécue au niveau de la conscience existentielle la plus profonde: «La conscience contradictoire qu'a l'homme d'être nécessairement ce qu'il est, et pourtant d'en être coupable, prouve la justesse de cette doctrine de la chute transcendantale du péché»²¹. Quant à la solution théorique, elle comporte elle-même un double aspect. Il s'agit d'abord de reconnaître le caractère irrationnel du péché, en tant que contradiction de l'être essentiel. Or toute nécessité implique un lien rationnel, une déduction logique: «quiconque attribue au péché une nécessité rationnelle reconnaît sa prétention

21. *Ibid.*, p. 93 (trad., p. 107-108).

d'être essentiel, c'est-à-dire qu'il reconnaît son mensonge»²². Effectivement, on peut tenter de déduire rationnellement le péché de deux façons, et de montrer par là sa nécessité: soit à partir de la finitude humaine, soit en raison du décret divin de prédestination ou de justification. Mais dans les deux cas on méconnaît la gravité du péché comme contradiction absolue²³. L'autre aspect, plus positif, de la solution est l'affirmation de la volonté à la racine même de la personne individuelle. Il s'agit là évidemment de la volonté comme principe ontologique, ou comme «puissance» au sens schellingien du terme. Or cette volonté est sans doute principe d'identité et d'autonomie, pour autant qu'elle est affirmation-de-soi, volonté-de-soi. Mais elle est aussi pouvoir de contradiction: elle peut entrer en contradiction avec elle-même, en se déterminant elle-même comme opposée à elle-même²⁴. Tel est donc le vrai principe de l'autonomie et de la contradiction du soi. On ne peut sûrement plus parler alors de nécessité, puisqu'il s'agit du principe qu'est la volonté et la liberté dans sa signification la plus radicale.

Il faut signaler encore un autre mérite — accompagné lui-même d'une autre difficulté — de cette conception schellingienne et tillichienne du péché. Elle est bien moderne, pour autant que le péché s'y trouve défini par le principe même de la modernité, l'autonomie du moi individuel et personnel. Il faut bien reconnaître cependant qu'elle rencontre cette même modernité comme à rebours et à contresens, puisqu'elle semble condamner comme coupable ce que la modernité considère elle-même comme la valeur la plus fondamentale, précisément cette autonomie du moi personnel. Avant même d'en chercher la solution, il faut creuser cette difficulté, pour en voir tout le sens. Elle signifie que la personne individuelle est création du péché, comme on a vu. Et cela signifie ultérieurement que la création est elle-même péché, qu'elle s'identifie à la chute du péché²⁵. En effet, dans ce système

22. *Ibid.*, p. 90 (trad., p. 104).

23. Cf. *ibid.*, p. 91 (trad., p. 105).

24. Cf. *ibid.*, p. 77-78 (trad., p. 91).

25. Cette identification de la création et de la chute est typique du gnosticisme. Voir là-dessus mon étude: «Le Mythe de la chute dans le gnosticisme chrétien et chez Paul Tillich», présentée au congrès de l'ACFAS, le 10 mai 1984.

schellingien, la création est déchéance, pour autant qu'elle est séparation de l'identité avec le tout absolu, sortie de la vie en Dieu et entrée dans le monde de la pluralité et de la dispersion. C'est là le monde de l'apparence, du non-être relatif, où l'être se trouve partout mêlé au non-être. Les catégories comme la substance et la causalité, le temps et l'espace, manifestent chacune à leur façon le non-être des choses en tant qu'individus autonomes, distincts les uns des autres, séparés de l'identité absolue²⁶. Ainsi, le temps n'est pas la création et la manifestation de l'éternité, mais plutôt sa contradiction: «Le temps est la contradiction de l'éternité; il n'a pas d'autre concept»²⁷. Notons encore une dernière conséquence de cette identification du péché à la personnalité individuelle comme telle. C'est que la réconciliation, le retour à l'unité divine, à l'identité originelle, suppose alors le renoncement à cette même individualité personnelle. Et c'est là justement le sens du mysticisme: «L'individu abandonne son moi personnel qui le sépare de Dieu, et il cherche à gagner Dieu par le moyen de l'union mystique avec l'absolu»²⁸.

Cette problématique est bien connue des lecteurs du dernier Tillich, celui de la *Théologie systématique*. C'est celle de la finitude et de l'aliénation. La finitude est définie là précisément comme mixture d'être et de non-être, comme l'être limité par le non-être. Mais cette même finitude se trouve alors soigneusement distinguée de l'aliénation; ce n'est pas la finitude comme telle qui nous sépare de Dieu; et par conséquent le salut, comme réconciliation avec Dieu, ne nous délivre pas de la finitude mais de l'aliénation. Un tel système constitue en fait comme la distinction et l'intégration des deux philosophies de Schelling: il reconnaît l'immanence mutuelle du fini et de l'infini, comme dans la première philosophie, celle de l'identité; et il reconnaît aussi la contradiction et l'aliénation du réel concret, comme dans la seconde. Au moment de sa dissertation sur Schelling, Tillich n'a pas encore atteint ce parfait équilibre; c'est l'aspect de la contradiction qui domine presque exclusivement. On trouve là cependant des nuances qui constituent déjà certains éléments de distinction. Ainsi, ce

26. «Mystik und Schuldbewusstsein...», p. 61-62 (trad., p. 72-73).

27. *Ibid.*, p. 91 (trad., p. 106).

28. *Ibid.*, p. 105 (trad., p. 121).

n'est pas le moi comme tel qui se trouve en contradiction avec Dieu, mais le moi qui s'est déterminé contre l'amour; ce n'est pas l'individu comme tel qui est création du péché, mais le «pur individu», c'est-à-dire celui qui s'est coupé de toute relation à l'absolu universel²⁹. Dans le même sens, Tillich dira encore que c'est la personnalité égoïste comme telle qui se tient sous le coup de la colère divine³⁰, que c'est le particulier dans son individualité «abstraite», i.e. séparée du tout, qui est principe de la chute du péché, qui est à l'origine d'une réalité aliénée du monde idéal³¹.

Synthèse de la conscience mystique et coupable

L'objectif que vise ici Tillich, à la suite de Schelling, conduit beaucoup plus loin cependant que la simple distinction entre finitude et aliénation, identité et contradiction, mysticisme et conscience coupable. Il cherche plutôt à dépasser ces dichotomies: «Mysticisme et conscience coupable, sentiment de l'unité avec l'absolu et conscience de l'opposition à Dieu, principe de l'identité de l'esprit absolu et de l'esprit individuel d'une part et conscience de la contradiction entre le Seigneur saint et la créature pécheresse d'autre part; voilà l'antinomie que la pensée religieuse dans l'Église s'est efforcée de résoudre de tout temps, et qu'elle doit constamment à nouveau s'efforcer de résoudre»³². Or trouver la solution de l'antinomie signifie ici réussir la synthèse entre le mysticisme et la conscience coupable, entre l'identité du fini et de l'infini d'une part et la contradiction du pécheur et du Dieu très saint d'autre part. Voilà précisément la question que pose Tillich à Schelling dès l'introduction de son commentaire: «Au cours de son évolution philosophique, Schelling a-t-il réussi à construire une synthèse du mysticisme et de la conscience coupable, au sens où soient sauvegardés d'une part le principe d'identité et d'autre part le jugement purement négatif du péché»³³. Ainsi, sans rien rabattre de la négativité et de la contradiction du péché il faut voir comment le péché peut être lui-même dans le

29. Cf. *ibid.*, p. 92-93 (trad., p. 107).

30. Cf. *ibid.*, p. 96 (trad., p. 111).

31. Cf. *ibid.*, p. 104-105 (trad., p. 121).

32. *Ibid.*, p. 17 (trad., p. 27).

33. *Ibid.*, p. 16 (trad., p. 25).

cadre d'une relation religieuse avec Dieu, et quel type de religion il en résulte. La dichotomie qu'il faut dépasser est celle de la religion des saints et mystiques contre l'irreligion des mécréants et pécheurs. Et la synthèse qu'on recherche est précisément celle de la religion des pécheurs. Derrière toute cette problématique, on reconnaît sans doute le principe paulinien et luthérien de la justification du pécheur. La référence à Kierkegaard qu'on trouve dès le début de l'ouvrage prend ici tout son sens et son importance. Il semble bien qu'on puisse y reconnaître l'essentiel de la thèse qu'entend défendre Tillich lui-même: «La conscience coupable, comme principe religieux constituant, a été comprise et exprimée par Kierkegaard dans la formule suivante: l'attitude normale de l'homme devant Dieu est celle du repentir»³⁴.

La première démarche sur la voie de la synthèse est de nature ontologique. Elle consiste à joindre la contradiction et l'identité au principe même de l'être. Car là où n'est reconnu que le seul principe d'identité ou de non-contradiction, là aussi ne prévaut qu'une conception statique de l'être, comme pure identité de soi avec soi-même.

Une conception dynamique et vivante de l'être présuppose donc qu'on unisse la négation à l'affirmation, la contradiction à l'identité; elle présuppose, en somme, une conception dialectique de l'être. Cette conception dialectique constitue effectivement l'héritage commun de la pensée idéaliste. Schelling a pourtant ceci de particulier qu'il propose pour cette vérité abstraite une représentation concrète, dans sa doctrine de la liberté et de la volonté. La volonté se trouve en effet principe d'identité pour autant qu'elle est principe d'auto-affirmation; mais elle est aussi principe de contradiction pour autant qu'elle peut entrer en contradiction avec elle-même, en se voulant comme tout autre qu'elle-même, comme opposée à elle-même. La volonté représente ainsi la meilleure synthèse de l'identité et de la contradiction. Car elle ne perd pas son essence en ce contredisant elle-même; et elle représente dès lors la plus haute identité, celle de l'essence et de la contradiction. Or l'essence est elle-même rationnelle, tandis que la contradiction est irrationnelle. Poser ainsi la volonté comme premier principe de l'être, et lui donner la prééminence sur l'intelligence, c'est donc par le fait même donner la

34. *Ibid.*, p. 20-21 (trad., p. 30).

prééminence à l'irrationnel. Mais c'est aussi trouver par là, dans la volonté elle-même, la synthèse du rationnel et de l'irrationnel. Il est bien évident qu'on se situe ici au niveau d'une considération ontologique, et non pas psychologique de la volonté. Et c'est à ce même niveau que se trouve résolu le problème de la liberté. Car il n'y a liberté que s'il est possible d'échapper à la nécessité, qui est elle-même propriété de l'essence et de la rationalité. Or voilà justement ce que réalise la volonté, comme principe de contradiction de l'essence³⁵.

De l'ontologique, on passe ensuite au niveau théologique. Puisqu'il s'agit là d'une structure ontologique, on doit trouver en toutes choses l'identité ou synthèse de l'essence et de la contradiction. On trouvera donc aussi la synthèse absolue dans l'absolu de l'être qu'est Dieu lui-même: «Il y a en toutes choses l'essence, la contradiction et leur identité. Plus grande est l'essence, plus grave aussi la contradiction, et plus haute la synthèse. Dans la synthèse absolue, de toute éternité l'essence s'impose contre la contradiction absolue, la liberté contre la nécessité, le rationnel contre l'irrationnel, la lumière contre les ténèbres. Or cette synthèse est Dieu»³⁶. Il en va de même pour la synthèse de l'individuel et de l'universel en Dieu. Dieu n'est pas qu'un individu personnel séparé de tout autre, comme le pense le théisme populaire. Il n'est pas non plus que la substance universelle de tout être, comme le pense un panthéisme d'allure plus philosophique. Ces deux aspects sont indissolublement unis en lui. Il y a en Dieu le principe du soi individuel et personnel; mais il y a aussi en lui le principe de l'amour créateur par lequel il est l'être de tous les êtres³⁷. L'opposition des deux principes n'en vient jamais chez lui à l'état de rupture, parce que cette opposition est constamment surmontée: «En Dieu grâce à l'éternelle identité, l'opposition est éternellement surmontée»³⁸. Tout comme l'ontologie dont elle est tributaire, une telle conception de Dieu peut être dite dialectique, dynamique et vivante: c'est vraiment l'idée du Dieu vivant. Tillich ira jusqu'à dire ici à la suite de Schelling: «Dieu n'est pas seulement un être éternel, mais aussi un devenir

35. Cf. *ibid.*, p. 76-79 (trad., p. 89-92).

36. *Ibid.*, p. 79 (trad., p. 92).

37. Cf. *ibid.*, p. 80-81 (trad., p. 93-94).

38. *Ibid.*, p. 88-89 (trad., p. 103).

éternel»³⁹. Ce devenir éternel de Dieu est également qualifié ici de devenir idéal («*in der Idee*»), supra-temporel, dialectique⁴⁰.

Du théologique, on passe finalement au niveau anthropologique. Mais cette étape anthropologique comporte elle-même trois moments. Il y a d'abord le moment idéal, celui de la vie humaine en Dieu. C'est le moment de la parfaite unité entre Créateur et créature: «Dieu s'est fait une copie de lui-même en l'homme, mais cette copie demeure dans une éternelle identité avec son prototype»⁴¹. La créature épouse alors pleinement le rythme de la vie divine, elle suit jusqu'au bout le devenir dialectique de l'idée divine: «L'idée est l'identité actuelle de l'essence et de la contradiction; elle est la synthèse absolue et pourtant actuelle; elle est l'unité vivante d'une diversité interne. la particularité est posée, mais elle est en même temps posée comme supprimée»⁴². C'est alors à proprement parler, le moment de l'union mystique avec Dieu. Et cette unité va tellement loin dans le sens de l'identité, que la relation Dieu — homme s'identifie à la relation de Dieu avec lui-même: «Ici enfin, l'identité mystique avec Dieu est désignée avec le nom qui lui convient. Elle est un rapport de Dieu à lui-même, c'est-à-dire de lui-même comme liberté à lui-même comme nécessité, de lui-même comme esprit à lui-même comme nature. La religion est l'amour avec lequel Dieu s'aime lui-même; la science est l'intuition avec laquelle Dieu se comprend lui-même; l'art est le rythme éternel de la contradiction posée en Dieu et à nouveau supprimée»⁴³.

Le second moment de la relation entre Dieu et l'homme est celui du monde réel, celui de l'existence concrète. C'est le moment du péché, de la chute, de la rupture avec le monde idéal: «Alors que dans le monde des idées, chaque idée particulière retourne éternellement dans l'identité absolue, dans le monde réel l'idée particulière adopte une autonomie abstraite»⁴⁴. Or le péché consiste précisément dans cette abstraction, dans cette sor-

39. *Ibid.*, p. 79-80 (trad., p. 93).

40. Cf. *ibid.*, p. 87 (trad., p. 102).

41. *Loc. cit.*

42. *Loc. cit.* (trad., p. 101-102).

43. *Ibid.*, p. 83 (trad., p. 96).

44. *Ibid.*, p. 99 (trad., p. 115).

tie du particulier hors du processus dynamique de la vie divine: «Quant l'homme se comprend comme être particulier, comme subjectivité abstraite, comme moi individuel, i.e. quand il veut arrêter le processus éternel de la divinité, c'est alors qu'il pèche. Le péché est la tentative du particulier de s'opposer au processus de suppression de tout être particulier dans l'unité de la synthèse absolue»⁴⁵. Cela signifie concrètement que le premier principe, celui de l'individuation et de la volonté particulière, se trouve alors séparé du second principe, celui de l'amour et de la volonté universelle⁴⁶; ou encore que le principe irrationnel n'est plus uni au rationnel⁴⁷. On passe alors à un autre type de devenir, qui n'est plus le devenir dialectique de la vie divine, mais le devenir historique de l'homme: «Seul a une histoire l'esprit qui s'est séparé de lui-même, de sa nécessité, l'esprit qui est né de l'opposition du bien et du mal. C'est cette opposition qui d'abord arrache l'existence à son fondement, l'esprit à la nature, la liberté à la nécessité; c'est elle encore qui d'abord détruit la mystique, laquelle a son droit éternel à l'intérieur de l'idée, comme auto-intuition vivante de Dieu»⁴⁸.

Dans ce moment de la chute, le pécheur sort donc de la relation mystique avec Dieu. Cela ne signifie pas cependant que toute relation à Dieu soit coupée comme le suppose la pensée mystique: «Le mystique ne connaît que l'état d'identité avec Dieu ou de différence à côté de Dieu. Les premiers sont religieux, les seconds irreligieux»⁴⁹. C'est ici au contraire qu'intervient, pour Tillich comme pour Schelling, l'idée d'une synthèse du mysticisme et de la conscience coupable. Car la contradiction ne va pas sans une certaine unité avec l'essence qu'elle contredit. De même, la volonté du péché prend sa source en Dieu, auquel elle s'oppose pourtant: «La volonté du péché est elle-même, en tant que volonté, divine, car elle ne peut être qu'en vertu de son unité avec l'essence; cependant, pour autant qu'elle se tient sous la détermination de la contradiction des puissances, elle est antidivine.

45. *Ibid.*, p. 89 (trad., p. 103-104).

46. Cf. *ibid.*, p. 88 (trad., p. 103).

47. Cf. *ibid.*, p. 89 (trad., p. 104).

48. *Ibid.*, p. 88 (trad., p. 102).

49. *Ibid.*, p. 95 (trad., p. 110).

Ainsi, la volonté du péché est en même temps divine et antidivine, c'est-à-dire que Dieu a pour le péché en même temps un Oui et un Non⁵⁰. Ce que décrit ici Tillich, c'est l'état de l'homme qui repose toujours sur le fondement divin en tant que créateur, au moment même où il s'en sépare volontairement en tant que pécheur. Vue du côté de Dieu cette même situation paradoxale se trouve exprimée dans le thème de la colère divine: «L'expression pour la transition du Oui au Non est la thèse de l'identité de la volonté du péché et de celle de la colère divine»⁵¹. Il y a donc encore ici une identité entre Dieu et l'homme, mais c'est une identité paradoxale, traversée par la différence et la contradiction du péché: c'est le paradoxe du pécheur qui refuse le fondement sur lequel il repose, et le paradoxe de Dieu qui rejette sa propre création. Il y a encore ici un mouvement qui s'accomplit, précisément le mouvement historique dont nous avons parlé; et ce mouvement s'effectue dans le sens du Oui au Non, dans le sens de la création à la chute.

Nous en arrivons finalement au troisième et ultime moment de la relation de Dieu à l'homme. Après le moment de la création et celui de la chute, c'est maintenant le moment du salut, celui de la grâce et de la justification. Tillich en parle ici comme de la transition du Non de la colère au Oui de la grâce divine, et comme de l'identité du péché et de la grâce: «Alors que la transition du Oui au Non de Dieu contre le péché s'exprime dans l'identité de la colère et du péché, le passage du Non au Oui conduit lui-même à l'identité du péché et de la grâce. L'auto-destruction de la volonté du péché n'est pas en elle-même le dépassement et la victoire sur cette même volonté. Ce serait impuissance de sa part, si Dieu n'était pas de façon positive Seigneur de la contradiction»⁵². À propos de l'identité du péché et de la grâce, Tillich réfère en note à saint Paul. Il ne fait donc pas de doute qu'il s'agit pour lui du paradoxe paulinien de la justification du pécheur. Quant à la victoire de la grâce sur le péché, elle est bien différente de celle de la colère de Dieu. Celle-ci s'identifie avec l'autodestruction du pécheur, tandis que la grâce triomphe du péché en réconciliant le

50. *Ibid.*, p. 94 (trad., p. 109).

51. *Loc. cit.*

52. *Ibid.*, p. 95-96 (trad., p. 111).

pécheur avec Dieu. Cette victoire de la grâce suppose aussi cependant l'abnégation et le renoncement de la part de la personnalité individualiste et égoïste. Il s'agit alors d'un mouvement de retour à Dieu librement consenti dans l'amour. Et Tillich nous prévient que ce ne peut être là simple initiative humaine; c'est nécessairement l'œuvre de la grâce: «La personnalité individuelle et égoïste comme telle se tient sous le coup de la colère. Elle ne pourrait entrer en communion avec la volonté universelle que dans la suppression mystique de soi. Mais cette communion ne peut changer la condition réelle du soi personnel; elle demeure idéale. La volonté égoïste ne peut triompher par elle-même»⁵³.

L'affirmation de la grâce semble bien signifier ici que le dépassement de la contradiction du péché doit se comprendre encore une fois comme un processus interne à Dieu, comme un mouvement divin de Dieu à Dieu lui-même. Cela suppose cependant que Dieu assume la volonté individuelle et pécheresse pour pouvoir la surmonter en lui-même. Et c'est là précisément le sens de l'incarnation, de la crucifixion et de la résurrection du Christ: «La communion avec Dieu n'est possible que si Dieu lui-même devient personnalité individuelle. L'irrationnel dans son immédiateté est le fondement de la personnalisation éternelle de l'absolu. La contradiction des puissances conduit Dieu à l'auto-manifestation de l'absoluité et à l'individualisation. Par là cependant, il devient sujet à la colère et à l'auto-destruction immanente de toute individualité personnelle. Encore une fois le Oui et le Non s'opposent de la façon la plus dure. La solution de cette ultime contradiction est la croix du Christ, i.e. l'auto-sacrifice et l'auto-suppression de la volonté de soi, élevée jusqu'à la volonté de puissance absolue et divine»⁵⁴. Tillich reprend ici les thèmes christologiques traditionnels qui se nouent autour de la notion du sacrifice expiatoire: la colère du Père qui affecte le Fils en tant que représentant de l'humanité pécheresse, et l'expiation du Fils par le don librement consenti de sa propre vie. Tout cela se trouve maintenant dé-mythologisé, pour autant que cela n'est plus interprété comme la relation dramatique de deux personnes extérieures l'une à l'autre. Il s'agit, encore une fois, d'un processus immanent à Dieu lui-même. Ce n'est plus cependant le processus éter-

53. *Ibid.*, p. 96 (trad., p. 111).

54. *Ibid.*, p. 96-97 (trad., p. 111-112).

nel où la contradiction est immédiatement surmontée à l'intérieur de la vie divine. C'est un nouveau processus qui passe par l'histoire, qui passe par la rupture et l'autodestruction du péché, pour faire retour par le don de soi du Christ et le don de l'Esprit par le Père. Le point tournant ici est la croix du Christ, qui marque en même temps le non du Père au pécheur et le oui total du Fils au Père. On trouve donc en germe ici toute une théologie de la croix, et mieux encore, une véritable théologie trinitaire de la croix, dans le sens des meilleurs essais contemporains. Les dernières lignes du commentaire de Tillich méritent d'être lues dans cette perspective:

Le christianisme crée la communion avec ce Dieu qui est devenu homme dans le Christ, mais qui en même temps s'est supprimé lui-même comme être particulier et a supprimé en lui-même l'égoïsme. Ce mouvement dialectique interne, qui va de l'incarnation par la crucifixion jusqu'à l'exaltation, qui va de Jésus par le Christ jusqu'à l'Esprit, constitue l'essence du christianisme. Dans ce vivant va-et-vient la contradiction est vaincue par la grâce, et cette identité est produite qui inclut la conscience coupable en tant que surmontée. Le principe de la mystique triomphe, non pas cependant dans la forme de la mystique, non pas comme identité immédiate, mais plutôt en tant que communion personnelle surmontant la contradiction⁵⁵.

Conclusion

Dans cette dernière section de notre exposé, nous avons suivi de près la troisième et dernière partie du commentaire de Tillich, celle consacrée à la synthèse du mysticisme et de la conscience coupable. Le péché nous y est apparu au cœur d'un vaste système théologique puissamment structuré. Ce système est lui-même organisé d'un double mouvement circulaire et trinitaire. Le premier mouvement, qu'on pourrait bien appeler celui de la trinité immanente, se déroule tout entier à l'intérieur de l'éternité divine. Il inclut la contradiction de l'irrationnel contre le rationnel et du particulier contre l'universel, mais c'est une contradiction qui se trouve immédiatement surmontée dans l'unité de la vie divine. Il inclut de même l'opposition du fini et de l'infini, de l'humain et du divin, mais là encore ces oppositions sont dépassées dans l'unité de l'esprit divin. Le péché se produit précisément

55. *Ibid.*, p. 108 (trad., p. 125).

là où le particulier, le fini, l'humain, en se posant et en s'affirmant lui-même, refuse de retourner à l'unité divine, brisant ainsi le cycle du mouvement dialectique éternel. Commence alors un nouveau mouvement, qui se déroule au cœur même de l'histoire, et qu'on pourrait appeler cette fois celui de la trinité de l'histoire du salut. Ce nouveau cycle du salut, marqué au double signe du péché et de la croix, a son centre dans le Christ. Il fait lui-même l'expérience du jugement et de la grâce, de la colère et du pardon de Dieu. Et c'est en lui finalement qu'est vaincue la contradiction du péché.

Une telle théologie du péché dépasse de la façon la plus radicale la conception moralisante dont nous avons parlé au début. Cette conception moralisante du péché fait d'ailleurs elle-même partie d'un système théologique bien connu. C'est le système qui érige en principe la dichotomie du dogme et de la morale. Les deux sont opposés comme Dieu et l'être humain, comme l'action divine et l'action humaine. Le péché constitue évidemment un élément de la morale, puisqu'il se rapporte à l'action humaine. Mais c'est un des points de rencontre entre la morale et le dogme, car par le péché l'homme s'oppose à la loi du Créateur, et il devient désormais sujet de la grâce du Sauveur. Tout ce système du dogme et de la morale se trouve renversé par la nouvelle approche de Tillich. Une telle dichotomie du dogme et de la morale n'est pour lui qu'un aspect de la juxtaposition de Dieu et de l'homme. Et cela même constitue la marque du péché, par lequel précisément l'homme se retire de l'unité divine, pour mener sa propre vie à part, parallèlement à la vie divine. À la suite de Schelling, Tillich dépasse donc cette perspective en incluant la vie humaine dans le rythme de la vie divine, et en insérant le péché lui-même dans la dynamique de la colère et du pardon de Dieu. Le Christ alors est plus qu'un intermédiaire entre ciel et terre. Il est le point où l'homme pécheur fait retour à Dieu, et ce point constitue lui-même un moment dans l'histoire de Dieu.

Tillich dépasse donc la simple perspective morale pour proposer une conception spécifiquement théologique du péché. Mais une troisième dimension intervient alors, celle de la profondeur ontologique. Nous savons en effet que le schéma trinitaire de la vie divine, qui constitue le cadre général de cette théologie du péché, s'appuie lui-même sur une ontologie bien déterminée, sur une conception dynamique et dialectique de l'être. Et c'est de là précisément que sont venues les principales objections. On craint

que cette «ontologisation» du péché en fasse tout simplement un élément de la structure de l'être, qu'elle le dépouille de tout caractère personnel et responsable. La même objection s'étend d'ailleurs à toute la doctrine du salut. On peut bien, si l'on veut, «ontologiser» la doctrine de la création, mais la sotériologie serait elle-même réfractaire à toute «ontologisation». Car «ontologiser» signifierait alors dé-historiciser: le salut serait alors lui-même inscrit comme un élément de la structure de l'être, et le Christ perdrait ainsi toute signification proprement historique.

Tillich a toujours apporté la plus grande attention à ces difficultés. Il est revenu deux fois sur l'objection de son collègue et ami Niebuhr⁵⁶. Il a repris toute la question dans une série de conférences, où il traite le sujet dans toutes ses implications⁵⁷. Sa réponse porte sur deux points principaux. Il insiste d'abord sur les implications ontologiques de tout discours personnaliste et historique. Pour ce qui concerne le péché plus particulièrement, on ne peut s'empêcher de poser la question des présupposés ontologiques de la liberté, du bien et du mal. Impossible de penser le péché, si l'on n'a pas d'abord une certaine notion du «devoir-être», qui comporte elle-même de fortes résonances ontologiques. S'interdire tout ce domaine de la recherche ontologique, signifierait pratiquement refuser de mettre à jour ses propres présupposés ontologiques.

Mais Tillich insiste aussi sur un second point tout aussi important, sur le type d'ontologie qu'il pratique. Au cœur de cette théorie ontologique, il y a la distinction et le passage de l'essence à l'existence. Dès ses premiers travaux sur Schelling, Tillich tenait déjà fermement à cette distinction fondamentale, tout en la désignant sous d'autres noms. Il parlait alors du passage de l'essence à la contradiction, du rationnel à l'irrationnel, etc. Or la puissance de contradiction est ici précisément celle de la volonté et de la liberté. On commettrait donc un contresens en accusant Tillich d'inscrire le péché dans la structure même de l'être. En fait, c'est exactement le contraire qu'il affirme: le péché consiste

56. «Answer», in *The Theology of Paul Tillich*, p. 342-344; *Systematic Theology*, Vol. 11, The University Press of Chicago, 1957, p. 43-44.

57. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, The University Press of Chicago, 1955 (*Religion biblique et ontologie*, traduit par J.-P. GABUS, P.U.F., 1970).

précisément dans la contradiction de cette structure, dans une situation d'aliénation par rapport à cette structure. Mais ce fait même soulève toute une série de questions ontologiques: sur la structure elle-même, sur son caractère normatif, sur sa possibilité de faire défaut, et sur sa déficience effective.

Je voudrais moi-même finalement soulever une dernière question, en me situant sur ce même terrain ontologique qui est celui de Tillich. Nous avons vu qu'il nous présente ici le péché dans le cadre d'une grande fresque théologique. Mais justement, cette vision n'est-elle pas trop belle, trop harmonieuse, trop logique? Bien sûr, dans cette vision du tout, le péché a sa place précisément comme irrationnel, comme contradiction de l'essence, comme rupture de l'harmonie. Mais justement, encore une fois, l'irrationnel n'intervient-il pas là un peu trop bien à sa place; n'est-il pas un peu trop assimilé par le rationnel? On peut encore préciser le sens de cette question et de cette objection, avec les propres termes de Tillich. Au point de départ du système, nous sommes face à l'identité immédiate de l'intuition mystique et à la contradiction du péché. Cependant ces deux principes d'identité et de contradiction ne demeurent pas en tension perpétuelle. C'est le principe d'identité qui l'emporte, et l'on arrive finalement à cette super-identité qui est celle de l'essence et de la contradiction. Une note de Tillich sur Kierkegaard est ici fort instructive. Il rappelle que Kierkegaard a combattu la philosophie hegelienne de l'identité, et il ajoute: «Lui-même assurément n'a pas échappé au danger opposé»⁵⁸. On peut comprendre ici que Tillich reproche à Kierkegaard un existentialisme excessif, qui lui fait souligner à l'extrême le caractère irrationnel du péché, de sorte qu'il laisse complètement tomber tout l'héritage idéaliste du principe d'identité. Effectivement, Kierkegaard ne construira jamais de système. Quant à Tillich, il suivra de plus en plus les disciples de Kierkegaard, Barth et Brunner tout spécialement, dans leur protestation contre le principe idéaliste d'identité⁵⁹. Il acceptera aussi sans réticence les principes fondamentaux de l'existentialisme contemporain. Malgré tout, il restera toujours fidèle à un

58. «Mystik und Schuldbewusstsein...», p. 21, note 7 (trad., p. 127, n. 7).

59. Cf. J. RICHARD, «L'Évolution de Paul Tillich: du projet de 1913 au système achevé», dans *Laval Théologique et Philosophique*, 40 (1984).

certain héritage idéaliste, ainsi qu'à l'idée même de système. Et de tout cela, résultera finalement au cœur même du système, la doctrine du péché dans toute sa splendeur et son scandale.

Le péché et la mort

Commentaire de Jean-Pierre Béland sur le texte de Jean Richard

Mes commentaires visent deux objectifs différents. Il suffira dans un premier temps de rappeler brièvement certains traits essentiels qui répondent à la question de départ: en quoi consiste le péché? Et, dans un second temps, nous poursuivrons plus avant cette réflexion de Richard, à la suite de Tillich toujours, en nous arrêtant sur la question de la mort et de son rapport avec le péché. Cela nous donnera l'occasion de montrer une difficulté importante que l'on retrouve dans la pensée du jeune Tillich.

L'essence du péché

En quoi le péché consiste-t-il? Voilà bien une question pertinente! Elle nous invite à rechercher le sens exact, essentiel, du péché. Nous pourrions dire encore qu'il s'agit d'une recherche du fondement sur lequel devra s'appuyer notre compréhension du péché d'après Tillich. Remarquons d'abord que Richard retourne à la source primordiale, ou si l'on préfère, il suit de près les articulations majeures de «*Mystik und Schuldbewusstsein*». Ce faisant, il atteint du même coup un double objectif: il nous livre les traits fondamentaux de la pensée du jeune Tillich et comme conséquence immédiate, l'interprétation ontologique du péché originel, fondamentale à la *Théologie systématique*, apparaît dans une lumière nouvelle. Ainsi, nous sommes conduits vers une compréhension plus profonde du concept tillichien du péché. En cela, la conférence de Jean Richard est fort louable. Reprenons maintenant, de façon très succincte, ses articulations fondamentales:

1. Le péché doit se comprendre dans l'horizon de la religion. Par religion, il faut comprendre la relation entre l'homme et Dieu, c'est-à-dire la religion dans son sens le plus strict.

2. Il faut dépasser la conception purement rationaliste de Dieu, de même que l'autre conception purement mystique. En d'autres termes, il n'y a pas d'abîme entre Dieu et l'homme, pas plus qu'il n'y a de présence absolue de Dieu dans le monde. Dieu est un «*beyond in the midst*».

3. Il faut protester contre toute théorie qui minimise la gravité du péché: «le péché n'est pas un simple non-être, ni même un pas-encore-être; c'est un ne-doit-pas-être». Le péché est une contradiction de la valeur et de l'action humaine; il est aussi une absolue contradiction du Dieu très saint.

4. Le péché consiste dans l'auto-position du moi; c'est un acte par lequel le sujet se pose en s'opposant à Dieu. Il s'agit d'une revendication du moi comme pur moi égoïste. Ce faisant, la créature se pose en contradiction à l'amour. (nous avons ici la clef d'interprétation du concept ontologique du péché chez Tillich).

5. Le péché n'est pas un élément de la structure créée de l'être. L'homme a une responsabilité vis-à-vis ses actes d'affirmation-de-soi. En un mot, le péché n'est pas nature, mais blessure.

6. Le péché ne peut être déduit rationnellement, c'est-à-dire il n'est pas le second moment d'une dialectique qui conduit vers un dépassement. Le péché est l'acte de la liberté contraire à la raison, et il est vécu comme culpabilité.

7. L'identité du mysticisme et de la conscience-coupable signifie que le péché est lui-même inclus dans la dynamique de la vie divine; c'est là le sens des symboles chrétiens de la colère de Dieu et de l'expiation du Christ.

Cette première démarche consistait à ouvrir la voie vers une compréhension plus profonde de la notion du péché chez Tillich. Sans rien rabattre de la pertinence et de l'importance de cette notion, il faut s'arrêter maintenant sur la question des rapports de la mort et du péché. Cela nous permettra de souligner une difficulté de taille dans la notion du péché des premiers travaux de Tillich. Il vaut la peine de s'y arrêter puisqu'elle est résolue finalement dans la *Théologie systématique*.

La mort et le péché

Nous pouvons retrouver deux interprétations importantes qui sont données de la mort en rapport avec le péché dans la conférence de J. Richard:

a) En tant qu'expression de la colère de Dieu, la mort s'identifie à l'autodestruction du moi individuel: c'est tout simplement la conséquence du caractère aliénant et destructeur du péché. Le terme «colère de Dieu» désigne ici une situation où Dieu n'est plus uni à son propre pouvoir dans le monde; et cela est l'effet de la volonté du péché. C'est l'état de l'homme qui s'est posé en contradiction à Dieu et, ainsi, il est laissé seul avec un pouvoir aveugle qu'il ne maîtrise pas. Dans cette situation, il devient sujet à l'autodestruction, ou si l'on préfère, il est sous l'empire de la mort.

b) Par contre, en tant qu'incluse dans la dynamique de la vie, de la puissance, de l'amour et de la gloire de Dieu, la mort est comprise comme autodépassement du moi individuel. Dans cette dernière conception, la mort signifie une nouvelle naissance. C'est un renoncement à la personnalité individuelle et égoïste pour un retour à Dieu; et cela est librement consenti dans l'amour. La croix du Christ est le symbole parfait d'un tel renoncement à soi.

Ce que l'on peut retirer d'essentiel de ces deux interprétations de la mort pourrait se traduire ainsi: la mort constitue la victoire de Dieu sur le péché. Cette victoire est obtenue négativement par l'autodestruction du moi individuel, dans son aliénation, positivement par l'auto-annulation de l'individualité dans sa communion avec Dieu. On peut considérer ici que la conférence de J. Richard a eu le mérite d'attirer notre attention sur un point fondamental de la pensée du jeune Tillich, le caractère nécessaire de la mort.

Il faut noter cependant la présence d'une ambiguïté dans cette façon de concevoir la mort chez le jeune Tillich. Le caractère naturel de la mort n'apparaît pas. La mort semble seulement résulter du péché. Elle présuppose l'individuation, cet acte d'autoposition de la particularité que Tillich considère comme le moteur du péché. Cela est manifeste dans l'affirmation suivante:

«Avec l'individuation vient la nécessité de la mort»¹. Or, puisque Tillich identifie «individuation» et «péché», nous pourrions tout aussi bien dire: avec le péché vient la nécessité de la mort. Voilà en définitive l'ambiguïté qui apparaît dans les travaux de la période schellingienne de Tillich.

Nous devons reconnaître ici qu'une telle ambiguïté provient d'une autre: la non considération du caractère naturel de l'individuation. Par là, il faut comprendre que Tillich ne distingue pas préalablement l'individuation, l'acte de constitution du soi, et le péché, l'acte par lequel l'individu se pose en s'opposant à Dieu. Ainsi, inévitablement, il est conduit à identifier la personne individuelle à une création du péché. Et cela le conduit ultérieurement à ne voir dans le monde concret et historique que la création du péché. Cela trouve son expression la plus explicite dans cette affirmation qu'il a reprise de Schelling: «La terre entière est une grande ruine»². Dans une telle perspective, la mort devient le lieu d'une purification, elle vient détruire ce que le péché a construit:

Aucun individu atteint l'idée de l'homme, donc tout ce qui n'a pas l'homme idéal en lui doit être détruit par la mort. La nécessité de la mort présuppose deux principes irréconciliables, dont la séparation est la mort. Ces principes ... sont *ce qui vraiment est et ce qui n'est pas, mais qui veut être*³.

Puisque l'on ne peut ici pousser l'analyse en profondeur, on doit conclure finalement que de telles ambiguïtés signifient une chose: Tillich ne fait pas encore de distinction entre la finitude et l'aliénation. À cette période de 1910 à 1915, il suit le système philosophique de Schelling de trop près, ce qui l'amène à réduire la finitude à l'aliénation. C'est pourquoi, il comprend la mort comme la rançon du péché. Mais plus tard cela va changer, la finitude se trouvera alors soigneusement distinguée de l'aliénation. De cette façon, la mort s'entendra comme une propriété naturelle de l'homme.

1. P. TILlich, *The Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy*, transl. by Victor Nuovo, London, Associated University Press, 1974, p. 75.

2. *Ibid.*, p. 74.

3. *Ibid.*, p. 75; *Mysticism and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development*, transl. by V. Nuovo, p. 106-107.

Dans l'aliénation l'homme est livré à sa nature finie, à son avoir à mourir. Le péché ne produit pas la mort, mais il donne à la mort cette puissance qu'on peut vaincre seulement si l'on participe à l'éternel⁴.

4. P. TILLICH, *L'Existence et le Christ*, vol. 3, trad. de F. Chapey, *L'Âge d'Homme*, p. 87.

TROISIÈME PARTIE

**PERSPECTIVES
PASTORALES**

La densité anthropologique du péché grave

Éléments de réflexion pour une pastorale du péché

Pierre Gaudette

«Où trouver chez les chrétiens ce goût de la vie jaillissante et cette tranquillité de cœur qui est le propre du Sage?»¹ Cette réflexion, c'est un lettré chinois du XVIII^e siècle qui la faisait, en réaction aux doctrines chrétiennes introduites en Chine par le père Mathieu Ricci et ses compagnons. Nous serions tentés de la faire nôtre en refermant l'immense ouvrage de Jean Delumeau, *Le Péché et la peur*², sur la culpabilisation en Occident, ou encore en reprenant la lecture d'un manuel de théologie morale catholique comme celui de Héribert Jone³ qui a connu ses heures de gloire jusqu'en plein milieu du siècle présent. Entre la conception de l'existence véhiculée à travers ces pages et notre propre façon de voir les choses, il y a un véritable décalage culturel. Nous éprouvons un sentiment de malaise, d'étrangeté, d'irréalité qu'il

1. H. ZHEN, cité par J. GERNET, *Chine et christianisme. Action et réaction*. Paris, Gallimard, (*Nouvelle Revue Française*), 1982, p. 232.

2. J. DELUMEAU, *Le Péché et la peur. La Culpabilisation en Occident*, Paris, Fayard, 1983.

3. H. JONE, *Précis de théologie morale catholique*, Mulhouse, Salvator, 14^e édition, 1959.

convient d'examiner de plus près, en reprenant rapidement la critique de la morale des manuels.

L'agir moral nous y est en effet présenté comme *émiétté*; *parcellisé* dans une multitude d'actes libres juxtaposés, sans lien dynamique les uns avec les autres. Or le développement des sciences humaines a mis en lumière les déterminismes qui interviennent constamment dans la position des actes humains: la prétention d'évaluer de façon précise le degré de liberté attaché à chaque acte individuel nous apparaît particulièrement irréaliste et illusoire.

De plus, l'agir moral nous apparaît enserré dans un cadre juridique: il est régi par une loi extérieure imposée d'en-haut et appliquée par ces savants que sont les casuistes. Le péché se définit presque uniquement par la désobéissance. Quand on sait la crise que connaissent les diverses autorités dans notre société pluraliste, quand on connaît aussi le développement qu'ont pris l'athéisme théorique et surtout l'athéisme pratique, il n'y a pas lieu de s'étonner que le péché ainsi conçu comme désobéissance à une autorité législative apparaisse fort éloigné de la sensibilité contemporaine.

Enfin l'agir moral nous apparaît comme «objectivé», soumis de façon presque directe à la loi et au précepte qui s'appliquent de façon quasi automatique: la conscience ne possède qu'une fonction répétitive d'application de la loi. Le péché apparaît simplement comme la transgression d'un précepte objectif et a ainsi tendance à s'identifier à ce que les moralistes vont appeler le «péché matériel». Or les changements culturels des dernières décennies ont modifié le sens de plusieurs contenus définis à l'avance comme péchés; ils ont rendu moins pertinentes certaines identifications, ils ont fait ressortir la variété des situations. Une conception du péché qui ne fait pas suffisamment place au rôle propre de la conscience apparaît incapable de répondre aux requêtes de notre époque⁴.

À travers toutes ces contrefaçons que lui a imposées l'histoire des derniers siècles, le péché a perdu ce que nous pourrions appeler sa *densité anthropologique*, sa référence à une expérience

4. E. CHIAVACCI, *Teologia morale*. 1. *Morale generale*, Assisi, Cittadella Editrice, 1979, p. 233. M. THEVENOT, *Les Péchés*, Mulhouse, Salvator, 1983, p. 7-23.

humaine réelle. Et cette perte de densité anthropologique nous apparaît comme une des raisons principales de la disparition du péché dans la mentalité contemporaine.

Pour permettre à l'humanité d'affronter «la grave crise spirituelle qui pèse sur elle» et de retrouver «un juste sens du péché», comme l'y invite Jean-Paul II dans sa récente exhortation apostolique⁵, il nous apparaît essentiel de dépasser les limites dans lesquelles on a enfermé la notion de péché et de redonner à celle-ci toute sa force d'interpellation et toute sa densité anthropologique. Ceci ne peut se faire qu'à l'intérieur d'un triple effort pastoral qui marquera les trois temps de notre démarche: a) par-delà une vie morale *émiettée*, mettre en lumière l'intériorité radicale du sujet et le dynamisme unifiant de sa vie; b) par-delà une vie morale *enserrée dans un cadre juridique extérieur*, retrouver l'interpellation du réel et la signification vitale de la norme morale abstraite; c) enfin, par-delà une vie morale *objectivée*, découvrir l'intériorité ultime du sujet et le rôle irremplaçable de la conscience personnelle. Par ce triple effort, il sera possible de retrouver une idée du péché qui soit équilibrée, et signifiante. Nous pourrions alors laisser toute sa place «à ce goût de la vie jaillissante» qu'éprouvait notre lettré chinois et qui doit aussi nous envahir, nous qui voulons être à l'écoute d'un Dieu qui est *vie*.

Le sens dramatique de l'existence ou la profondeur subjective du péché grave

Impossible de retrouver le sens du péché si on ne se met pas d'abord en face de la seule réalité qui mérite pleinement le nom de péché, à savoir le refus conscient de l'absolu dans sa vie, la fermeture radicale sur soi-même dans le rejet de l'autre, ce que la tradition chrétienne a appelé le *péché mortel* ou le *péché grave*.

Et ici, il faut dépasser l'extériorité des choses, la superficie des actes qui font la trame de notre vie, pour rejoindre la personne humaine dans ce qui fait sa dignité fondamentale, à savoir sa liberté, c'est-à-dire cette capacité qu'elle a de disposer d'elle-même, de se construire, de *se faire* en faisant des choses, en posant des actes.

5. JEAN-PAUL II, *La Réconciliation et la pénitence*. Exhortation apostolique post-synodale «Reconciliatio et Paenitentia», 2 décembre 1984 no 18, Fides, (*L'Église aux quatre vents*), p. 71.

La réflexion théologique contemporaine nous invite en effet à ne pas réduire la liberté au simple pouvoir de choisir entre différentes actions particulières qui s'offrent à la personne. Sans doute, ce choix est-il un moment essentiel d'une liberté qui doit s'exprimer dans la successivité du devenir, mais il s'enracine dans quelque chose de beaucoup plus profond, de beaucoup plus fondamental. C'est ce que certains auteurs appelleront la *liberté fondamentale*⁶ et d'autres, la *liberté transcendantale*⁷, la capacité qu'a la personne humaine de se choisir, de se prendre en charge comme totalité.

Mais, en réalité, écrit Karl Rahner, la liberté est d'abord la prise en charge du sujet par lui-même, de sorte que la liberté, en son essence fondamentale, a pour objet le sujet connu comme tel en sa totalité. Dans sa liberté réelle, le sujet se vise toujours lui-même, se comprend et se pose lui-même, en fin de compte ne fait pas *quelque chose*, mais se fait *lui-même*⁸.

Un Grégoire de Nysse n'avait-il pas une première intuition de cela lorsqu'il écrivait :

Ici, la naissance ne vient pas d'une intervention étrangère, comme c'est le cas pour les êtres corporels qui se reproduisent d'une manière extérieure. Elle est le résultat d'un choix libre et *nous sommes ainsi en un sens nos propres parents*, nous créant nous-mêmes tels que nous voulons être et par notre liberté nous façonnant selon le modèle que nous choisissons⁹.

C'est à partir de cette perspective que prend tout son sens la notion d'*option fondamentale*, telle que la présentent en tout cas un certain nombre de théologiens contemporains.

D'une façon non conceptuelle, non exprimée sur le plan de la connaissance thématique, la personne humaine perçoit au centre le plus profond d'elle-même, en son «cœur», en sa «conscience fondamentale», l'interpellation morale: s'accomplir, se réaliser comme totalité, faire le bien en s'ouvrant à un amour

6. J. FUCHS, *Existe-t-il une morale chrétienne?*, Gembloux, Duculôt, (*Recherches et synthèses*), 1973, p. 116-126.

7. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Centurion, 1983, p. 113-127.

8. *Idem*, ouvrage cité, p. 113.

9. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse* (PG 44, 328 c), cité par O. CLÉMENT, *Sources. Les Mystiques chrétiens des origines*, Paris, Stock, 1982, p. 25.

dynamique; éviter le mal, la faute, le péché, le repli sur soi dans un égoïsme étriqué. L'option fondamentale sera la réponse du sujet à cette interpellation globale, une réponse qui s'exprimera sans doute à travers des actes catégoriaux dotés d'un contenu concret, mais qui les débordera toujours par sa référence à la totalité de la personne et de son destin. Elle sera ainsi prise de position par rapport au sens global donné à l'existence; prise de position athématique dont les actes catégoriaux seront le signe; prise de position qui engagera la totalité de la personne, la construisant ou la détruisant, la faisant vivre ou la faisant mourir, déterminant ainsi en dernière analyse, comme le dit la Commission théologique internationale, «la situation morale de l'homme»¹⁰.

Lorsque cette option ou décision fondamentale sera dans la ligne du repli sur soi, de l'égoïsme, nous serons en face de ce que la tradition chrétienne a appelé «le péché mortel» dans le sens le plus précis et le plus rigoureux du terme, à savoir le péché qui détruit la vie et qui donne la mort. D'où le caractère absolument dramatique de ce péché qui «est toujours un reniement.... de l'absolu et en même temps de soi-même qui reçoit de cet absolu un sens»¹¹.

Nous avons là une conception fort complexe qui nous aide à saisir ce qu'est vraiment le péché mortel, dans l'épaisseur de l'existence humaine et dans les profondeurs de la subjectivité. Comme le note encore avec beaucoup d'à-propos la Commission théologique internationale:

la notion de décision fondamentale ne fournit pas le critère permettant de distinguer concrètement entre péché grave et péché non grave; cette notion sert plutôt à *expliquer théologiquement* ce qu'est un péché grave, bien qu'en principe l'homme puisse exprimer ou changer sa décision en un acte unique....¹².

Ceci peut nous amener à deux brèves remarques plus concrètes.

10. Voir COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, «La Réconciliation et la pénitence» dans *La Documentation Catholique*, 18 décembre 1983, no 1864, p. 1158 à 1169. Le passage se trouve à la page 1168.

11. E. CHIAVACCI, *ouvrage cité*, p. 259.

12. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *art. cité*, *D.C.*, p. 1168.

La première a trait à une tendance qu'il n'est pas rare d'observer dans les manuels de théologie morale ou la prédication populaire. La tendance à «banaliser», pourrait-on dire, le péché grave, en l'identifiant de façon trop exclusive à la matière sur laquelle va porter un acte catégorial concret. Sans le vouloir sans doute (nous l'espérons!), on se trouve à laisser entendre que le péché mortel peut être commis d'une façon quasi automatique, presque par accident. Nombreux les chrétiens et les chrétiennes qui ont longtemps vécu sous cette impression et qui se sont mis à voir des péchés graves partout. Une banalisation du péché a entraîné... sa prolifération. Face à une telle situation, la Commission théologique a des propos de sagesse:

Ainsi, écrit-elle, ce n'est pas toute espèce de péché qui doit constituer ipso facto une révision de la décision fondamentale (explicite ou implicite). D'après la Tradition ecclésiale et théologique, pour un chrétien qui se trouve en état de grâce et participe normalement à la vie sacramentelle de l'Église, le «poids» de la grâce fait qu'il n'est pas facilement exposé au péché grave et que celui-ci n'entre pas normalement dans une vie chrétienne» (cf. THOMAS D'AQUIN, *De Veritate*, 27, 1 ad 9)¹³.

Ce sont des propos semblables que l'on retrouve sous la plume d'un auteur aussi épris du progrès moral de ses fidèles que saint Alphonse de Liguori. Le langage est différent. Mais il y a une intuition profonde qui doit être enregistrée.

Les personnes d'une piété éprouvée qui, depuis longtemps, n'ont point consenti au péché mortel, ou n'y ont consenti que très rarement [...] peuvent se tenir pour certaines de n'avoir point péché mortellement, puisque [...] il est normalement impossible que leur volonté, affermie qu'elle est dans ses bons propos, change tout à coup, sans qu'elles s'en aperçoivent clairement¹⁴.

Et, anticipant un principe de discernement que les moralistes de l'option fondamentale vont retrouver de nos jours, il écrit encore: «La présomption, fondée sur la bonne ou la mauvaise

13. *Ibidem*.

14. SAINT ALPHONSE DE LIGUORI, *Homo Apostolicus*, vol. 7, no 32, p. 307.

vie, suffit pour faire penser, ou que l'on a consenti, ou que l'on n'a pas consenti¹⁵.

À lire certains casuistes anciens, on a carrément l'impression que le péché grave est un fait courant, «normal» dans la vie du chrétien et qu'il est pratiquement impossible de l'éviter. Il y a dans le refus actuel de cette perception des choses, une réaction qui apparaît pour une part très saine.

La deuxième remarque est complémentaire de la précédente.

Emportés par le flot trépidant des occupations quotidiennes, vivant à la superficie d'eux-mêmes, nombreux sont ceux qui ne prennent pas conscience de façon explicite de l'enjeu dramatique de leurs décisions journalières. Ceci est particulièrement vrai dans une société comme la nôtre qui valorise l'efficacité technique et mise sur l'accumulation des biens matériels; deux traits qui entraînent la personne à vivre à la superficie d'elle-même et l'empêchent de découvrir les profondeurs de son être intérieur.

D'où l'importance capitale d'une interpellation qui invite à l'intériorisation comme le font beaucoup de groupes d'inspiration orientale ainsi que la tradition mystique chrétienne.

D'où, tout particulièrement, l'importance du message de conversion qui parcourt toute l'Écriture et qui prend des accents particulièrement interpellants dans les Évangiles: il s'agit au fond d'un appel à sortir de ses illusions et de son insignifiance pour se remettre devant le sens global de son existence et devant le choix dramatique que tout être humain est amené à poser. On ne peut alors qu'être confronté au «mystère du péché», comme nous le rappelle Jean-Paul II, avec tout ce qui se cache en lui «d'obscur et d'insaisissable»¹⁶.

Des découvertes peuvent être ici déchirantes et libératrices.

15. Idem, *Homo Apostolicus*, vol. 7, no 33, p. 309. Cette référence ainsi que la précédente m'a été fournie par M. Rodrigue Théberge qui prépare actuellement une thèse de doctorat en théologie sur la formation de la conscience morale chez saint Alphonse de Liguori.

16. JEAN-PAUL II, *La Réconciliation et la pénitence*, no 14, Fides, p. 46.

La disponibilité au réel et la signification anthropologique de la norme morale abstraite

Mais un danger nous menace: celui de «réifier» la décision fondamentale, de lui donner un contenu conceptuel concret, d'en faire un acte catégorial comme les autres actes catégoriaux, plus fondamental, certes plus engageant, mais de même nature. C'est le danger auquel n'échappent pas certaines présentations qui insistent avec trop de force sur le caractère explicite de l'option fondamentale ou qui l'identifient à certains actes particulièrement significatifs portant sur Dieu ou sur le prochain¹⁷. Et il ne sera pas rare d'entendre une expression comme la suivante: «Peu importe le contenu concret des décisions que l'on prend, ce qui compte, c'est d'avoir une option fondamentale bonne»¹⁸.

Cette attitude — assez répandue — méconnaît d'abord une réalité que mettra en évidence la réflexion théologique sur le péché originel: au cœur même d'une vie inspirée par une option fondamentale vraie, il y a comme une fragilité congénitale, une faiblesse intime qui rend le péché attirant et menaçant. C'est ce que souligne encore la Commission théologique internationale:

En raison de la rupture fondamentale introduite par le péché originel, même quand il maintient son «oui» fondamental à Dieu, l'homme a un «cœur partagé». En d'autres termes, il ne peut vivre et s'engager à l'égard de Dieu d'une manière totale et définitive¹⁹.

Mais surtout, cette réification de l'option fondamentale méconnaît la nature de celle-ci. En effet, l'option fondamentale n'existe que dans et par les actes concrets de l'existence. Il n'y a pas d'un côté une option fondamentale qui se suffit à elle-même

17. Dans son *Exhortation*, Jean-Paul II demande que l'on évite de «réduire le péché mortel à l'acte qui exprime une «option fondamentale» contre Dieu... en entendant par là un mépris formel et explicite de Dieu ou du prochain» (cf. no 17, p. 64). Avec raison, car d'autres actes peuvent aussi être signes d'une option fondamentale mauvaise et revêtir ainsi la malice de la faute mortelle.

18. Dans la mesure où une telle formule dénote un réel désintérêt pour le contenu objectif de l'action, les réticences pour la notion d'option fondamentale sont justifiées. Mais elles se réfèrent à une interprétation abusive de la théorie.

19. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *art. cit.* p. 1168.

et d'un autre côté des actes catégoriaux. Comme le rappellent un grand nombre d'auteurs, l'option fondamentale

se fait dans le «cœur» de l'homme, au centre de sa personne. Mais, à cause de la spatio-temporalité de notre existence, elle se monnaie en des actes concrets dans lesquels la décision fondamentale de l'homme s'exprime plus ou moins complètement²⁰.

Or ceci entraîne pour nous une conséquence importante.

Projetée ainsi dans l'espace et dans le temps, la décision fondamentale est confrontée à ce que l'on pourrait appeler le *réel*, l'*objectif*, qui dès le moment où le sujet est né a opposé une résistance à la réalisation de ses désirs. Ce n'est pas de n'importe quelle façon que la décision fondamentale bonne pourra s'exprimer dans un acte catégorial particulier. Elle ne pourra le faire que dans une attitude de disponibilité totale par rapport au réel concret, une attitude d'accueil, de réceptivité, d'ouverture à ce même réel, aux lois qui le constituent et, pour relier à notre citation du début, à la vie même qui à travers cela veut jaillir.

Au fond, l'être humain n'est pas n'importe quoi. C'est à travers le réel qu'il s'accomplit, le factuel, l'être-là, les déterminismes etc. Le mouvement écologique actuel nous sensibilise de façon étonnante à ce *donné* que nous ne pouvons ignorer et qu'il nous faut accueillir.

Et c'est ici que nous pouvons et devons retrouver le sens exact des principes moraux et des normes morales que nous pouvons appeler *abstraites* dans la mesure où elles n'ont pas le caractère concret du jugement de conscience. Elles ne viennent pas encadrer un agir à la façon de règles juridiques qui n'auraient d'autre sens que celui que veut bien leur donner la volonté du législateur. Elles veulent traduire les exigences d'une vie authentique, les voies d'un accomplissement de la personne qui soit réel, les façons d'incarner et d'exprimer un amour qui soient véritables. Ces normes veulent donc essentiellement être au service de la vie, elles veulent protéger la liberté. Elles ont ainsi une fonction interpellatrice, prophétique.

Manquer aux normes, c'est — dans la mesure où leur pertinence a été vérifiée — détruire la vie, mettre un obstacle au développement de l'humanité, à la progression de l'histoire du salut,

20. *Ibidem*.

même si le sujet agissant n'en a pas conscience, même si par suite d'une évaluation inadéquate de la situation, il n'est pas subjectivement pécheur. Ignorer cela, ce serait retomber dans une morale de la pure intention qui ne prend pas suffisamment au sérieux le contenu de l'agir et la réalisation effective de la personne. On a pris assez de temps à découvrir que «l'enfer était pavé de bonnes intentions», pour ne pas risquer de retomber dans un subjectivisme ou un égoïsme spirituel qui a entraîné dans l'humanité tant d'injustices objectives. Lorsque par un souci mal compris de miséricorde nous sommes tentés de minimiser le contenu réel de l'agir et de verser dans le pur subjectivisme, nous devrions passer quelques jours dans un camp de concentration ou assister à une séance de torture.

Une option fondamentale bonne ne peut donc se réaliser que dans une ouverture sincère au bien moral, c'est-à-dire à ce qui fait croître l'humain en nous et autour de nous. Tout ce qui est démission par rapport à ce devoir fondamental d'ouverture, apparaît comme un obstacle, un germe de péché au cœur du sujet. Et c'est pourquoi «l'engourdissement ou l'anesthésie des consciences» dont parle Jean-Paul II dans son Exhortation sur la pénitence présente-t-elle effectivement un danger si grand pour notre époque²¹. Une option fondamentale privée de son mouvement vers la réalité spatio-temporelle et de son articulation interne à la norme morale risque d'être une pure illusion et le germe d'un pharisaïsme pire que celui de l'Évangile: on oublie alors que c'est à la vie même de la personne que s'en prend le péché pointé par la norme morale.

L'intériorité ultime du sujet et la signification réelle du concept de péché

Il nous faut cependant dépasser la norme abstraite que peut élaborer le discours moral. Elle demeure en effet essentiellement inadéquate, ne fournissant qu'une vue partielle de la réalité objective. Ultimement, nous sommes renvoyés à la conscience dans son intériorité: c'est elle seule qui est en mesure de formuler la norme concrète de l'agir, que l'on appelait autrefois *subjective* et que l'on pourrait appeler plus proprement *adéquate* pour la distinguer de la précédente. Le sens dernier de l'action, sa teneur

21. JEAN-PAUL II, *La Réconciliation et la pénitence*, no 18, p. 66.

morale définitive, sa moralité effective, ne peuvent être définis que par la personne elle-même qui est engagée dans l'action et qui ainsi est en mesure d'en apprécier toutes les composantes. Elle seule peut établir ce qui *hic et nunc* est un comportement mauvais.

La norme morale ainsi formulée par la conscience va apparaître comme la concrétisation en situation de l'unique interpellation transcendante qui retentit au cœur de la personne. C'est dans cette norme concrète et adéquate que prend corps et arrive pour ainsi dire à l'existence l'interpellation morale, l'appel au dépassement, l'impératif de base que nous avons identifié dans notre première partie en parlant de la décision fondamentale. Elle revêt donc une importance capitale pour la personne qui, en prenant position par rapport à cette norme prendra position par rapport à l'absolu de l'interpellation morale et permettra ainsi au fond de son être, — à son option fondamentale — de s'exprimer. Avec, empressons-nous de le noter, des degrés d'engagement qui peuvent être fort différents et qui permettront ici de distinguer péché grave et péché véniel.

Le péché catégorial — grave ou léger — apparaîtra de façon très formelle comme une décision allant à l'encontre de la norme élaborée par la conscience personnelle. Élaborée cependant par une conscience qui s'est au préalable rendue accueillante à toute l'épaisseur du réel et à ses exigences internes; une conscience donc qui se sera efforcée de jouer véritablement le rôle qui est le sien et qui, à cause de cela, pourra être dite *droite*.

Il est étonnant de voir comment cette simple clarification — qui est on ne peut plus traditionnelle — étonne à prime abord, puis éclaire bien des croyants. C'est par rapport à l'impératif concret de sa conscience que le sujet se situe, et qu'il se fait pécheur ou converti. Ceci donne tout à coup à la notion de péché une vraisemblance et une crédibilité qu'elle avait perdues. Ceci amène le sujet à entrer au-dedans de lui-même et à prendre conscience des expériences de démission, de lâcheté, d'égoïsme qu'il a faites par rapport à des appels concrets clairement identifiés dans sa propre vie. Et voilà qu'il se reconnaît pécheur! Capable maintenant d'entreprendre une route de conversion qui est un chemin de libération!

«Il importe de façon urgente de repousser l'identification pratique entre le péché et la transgression de la loi: c'est propre-

ment une telle identification qui fait perdre aujourd'hui le sens du péché»²².

Nous partageons pleinement cette conclusion du moraliste italien Chiavacci. À travers une présentation formelle préoccupée de clarté et de simplicité, le péché en est venu à être assimilé à la simple transgression d'un précepte objectif imposé par une autorité extérieure. Il perdait à ce moment toute cette profondeur dramatique, toute cette densité subjective dont l'avait revêtu la Parole de Dieu tout au long de l'histoire concrète du Peuple de l'Alliance. Et il devenait de plus en plus insignifiant pour une culture ballotée par des changements incessants et éprise d'un culte de la subjectivité. On ne pourra retrouver un équilibre dynamique et vivifiant qu'en reprenant les choses par leur fondement. C'est ce que peut nous aider à faire une juste perception de cette option fondamentale qui nous permet de redécouvrir le sens dramatique de l'existence et l'enjeu que pose à chacun le devoir de la liberté.

22. E. CHIAVACCI, *op. cit.*, p. 248.

Culpabilité et péché

Guy Durand

Beaucoup de chrétiens, y compris des théologiens, me semblent gênés de parler du péché. Plusieurs se demandent même, intérieurement, si ça existe encore. Et pourtant l'Évangile en est plein. Les mots qui le désignent sont envahissants. La notion est au centre du mystère chrétien, au cœur de la conception chrétienne du salut. Une des plus anciennes formulations du kérygme le proclame clairement: «Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures» (1 Co 15, 3). Et en plein cœur de la célébration eucharistique, à chaque instant de l'histoire humaine, on rappelle ce leitmotiv: «Ceci est mon sang versé pour vous en rémission des péchés».

Ce malaise s'explique sûrement par des raisons multiples. L'une d'entre elles ne serait-elle pas que l'on n'a pas assez mis au clair l'enracinement anthropologique de la notion de péché, j'entends par là le rapport que le péché entretient avec la culpabilité — culpabilité vraie et fausse. C'est en tout cas l'hypothèse que je formule et que j'essaie de déployer dans cette étude.

Aussi mon point de départ sera-t-il l'exploration de l'*expérience humaine de la culpabilité*. Peut-on distinguer une vraie et une fausse culpabilité? (1ère partie). C'est sur ce fond que l'on

pourra s'interroger ensuite sur le péché: *le sens chrétien du péché* (2e partie) et *l'expérience chrétienne diversifiée* où jouent diversement la culpabilité et le péché (3e partie).

I

LA CULPABILITÉ

La culpabilité constitue un champ immense d'investigation. Psychologues et philosophes y ont frayé avec joie et abondance. Or il me semble primordial de distinguer dans ce champ des expériences très diverses, des formes multiples.

Diverses expériences

L'exploration de l'expérience humaine, en effet, nous fait découvrir de multiples facettes de cette réalité. Je voudrais en décrire brièvement quatre.

Le tabou

Dans la religion des îles de Polynésie, le tabou désigne le caractère «séparé», «sacré» d'une chose ou d'un être. Le tabou est sacré, dictinct: on n'a pas le droit d'y toucher, ni de l'approcher. Si on le fait malgré tout, si quelqu'un viole le tabou, une catastrophe s'abat sur lui. Par extension, le tabou désigne le scrupule, la crainte, qui empêche des humains de toucher ou d'approcher l'objet tabou.

Quatre traits caractérisent la culpabilité de cet ordre:

- l'interdiction vient de nulle part;
- l'interdiction n'est pas motivée;
- la sanction n'est pas proportionnée;
- elle atteint l'individu même si celui-ci n'est pas responsable.

Cette notion de tabou vient de la Polynésie; il n'est pas dit qu'une culpabilité analogue n'est pas présente dans bien des vies d'Occidentaux. Et l'Ancien Testament chez les hébreux en renferme un exemple typique, quand Uzza tomba raide mort pour avoir respectueusement voulu empêcher l'arche de verser en bas du charriot qui la transportait (2 S 6, 7. Voir aussi 1 S 6, 19; Nb 4, 15 et 20).

Culpabilité pathologique

Depuis la découverte de la psychanalyse, les sciences psychologiques nous inondent de littérature sur la culpabilité pathologique. Des êtres humains sont rongés par l'angoisse intérieure d'une faute, sans être le plus souvent à même de préciser en quoi consiste cette faute. Souvent la faute sera elle-même imaginaire, ou encore la faute réelle sera la conséquence du sentiment de culpabilité comme si le sujet cherchait une justification à son angoisse de culpabilité, ou ainsi que le dit Freud «comme si le sujet ressentait comme un soulagement de pouvoir rattacher ce sentiment inconscient de culpabilité à quelque chose de réel et d'actuel».

Cette angoisse origine de la petite enfance. Mélanie Klein la fait remonter à la naissance: désir de dévorer la mère et peur de subir des représailles. Sigmund Freud, plutôt au complexe d'Oedipe: peur née du surmoi qui réprime et refoule les aspects ressentis comme interdits par la parole du père ou indigne de l'idéal de perfection qu'il incarne. Jean Claude Sagne, à une suite d'événements pas très bien identifiable de la petite enfance. Mais si la petite enfance prépare toujours le terrain, la culpabilité névrotique peut surgir, se manifester lors d'un événement de l'âge adulte perçu ou senti comme désordre.

La culpabilité névrotique existe sous des formes multiples. Des formes extrêmes comme la névrose obsessionnelle, la dépression mélancolique, le scrupule extrême, certaines conduites de dénégation de culpabilité, le remords¹. Je n'insiste pas.

Elle existe aussi sous des formes bénignes, parfois apparemment drôles, mais toujours insidieuses. Tout bon littéraire connaît la manie de Julien Green de vérifier toutes les poignées de porte avant de quitter sa maison, sous peine de ressentir torture, angoisse, et peur d'une catastrophe. Marc Oraison parle d'une femme qui se lavait les mains des dizaines de fois par jour: elle avait l'impression d'avoir toujours les mains sales, souillées. La littérature psychologique raconte le cas d'une autre femme qui était comme obsédée par la vue d'une tache sur une de ses nappes:

1. Cf. LAPLANCHE et PONTALIS, *Vocabulaire de psychanalyse*, p. 440; C. NODET, «Psychanalyse et culpabilité», dans *Pastorale du péché*, p. 237-265. Ces deux articles sont largement repris par Sagne, Marliangeas, Thévenot.

elle avait beau laver la nappe chaque fois qu'elle la sortait et la disposait sur la table, elle revoyait la tache fatidique. On devine un lien secret, caché, plus ou moins conscient, avec une faute antérieure. Ce qu'une bonne psychothérapie a effectivement permis de mettre à jour².

Le «sentiment de culpabilité»

Sans parler nécessairement de névrose obsessionnelle, on peut constater chez beaucoup d'êtres humains, l'existence d'un sentiment de culpabilité analogue³, qui gâche sa joie de vivre.

Ne vous est-il jamais arrivé de vous introduire dans un petit groupe et de ressentir un certain malaise en voyant la conversation s'interrompre? Je pense à un jeune couple, il y a quelques années, qui n'osait pas «aller communier» à la messe le lendemain de son mariage parce qu'il avait l'impression que ça ne se faisait pas «après ce qu'il avait fait». La première fois que je suis entré dans une librairie communiste, je me suis renfoncé la tête dans les épaules, ayant peur d'être reconnu, peur qu'il arrive un malheur. J'ai refait la même expérience en entrant pour la première fois dans une Église protestante.

Ces réactions ne sont pas raisonnées, justifiées. Elles s'imposent d'elles-mêmes, surgissant de l'inconscient. Parfois elles sont clairement irrationnelles et injustifiées: elles étreignent quand même avec autant de force. On se sent mal à l'aise, souillé, stressé. L'expérience est proche de celle du tabou. Pour en sortir, on recourt aussi à des réactions non raisonnées: réaction de fuite (comme un enfant qui, sans faire exprès, a cassé une assiette et qui court se cacher pour ne pas affronter ses parents), réaction de magie (comme certains recours à la confession) ou réaction d'agressivité (on se retourne contre l'autre et on l'invective).

Ces expériences renvoient à ce que certains appellent le «sentiment de culpabilité», ou encore «le sentiment morbide de culpabilité», c'est-à-dire à une prise de conscience confuse d'avoir dérangé un ordre (intérieur ou extérieur), laquelle suscite

2. Voir les trois titres de MARC ORAISON.

3. L'expression «sentiment de culpabilité» est parfois accolée à la culpabilité franchement névrotique. Mais elle est plus fréquemment réservée à l'expérience diffuse ici décrite.

un malaise, une certaine angoisse, suivie d'une peur d'être dévalorisé, d'être rejeté du groupe ou d'être puni⁴.

Freud constate chez la majorité des êtres humains l'existence d'un tel sentiment torturant de culpabilité qui angoisse la personne et détruit sa joie de vivre. Freud rattache l'origine de ce sentiment au complexe d'Oedipe et plus globalement, en reprenant certaines idées de Darwin sur l'origine du monde, au meurtre du père primitif.

Dans ses deux livres *L'Univers morbide de la faute et Morale sans péché*, A. Hesnard œuvre dans la même ligne, même s'il se sépare de son maître sur plus d'un point⁵. Passant d'un livre à l'autre, de l'étude des malades mentaux à celui des gens normaux, Hesnard explique que la réalité dernière à quoi on peut réduire l'être humain, est la culpabilité (et non la libido ou l'agressivité, comme le prétend Freud) ce qui permet de comprendre l'homme en dernière analyse, dit-il encore, ce n'est pas le rapport de l'homme à la nature (Marx), ni la dialectique maître-esclave (Hegel), mais le rapport juge-accusé. Au fond tout se passe comme si l'homme plus ou moins inconsciemment se disait : «On me châtie, donc je suis coupable» — «Je me châtie, donc je suis coupable». C'est l'existence de cette culpabilité diffuse et confuse qui produit, chez les uns, névroses et psychoses, et chez les autres la mytho-morale du péché. Il s'agit dans les deux cas d'une culpabilité névrotique: interne, rattachée aux pensées, issue de la violation imaginaire d'un interdit intime. Hesnard fait certes une place à une culpabilité saine, fruit d'une difficile éducation, mais il voit en chaque être l'existence d'un sentiment permanent (diffus et confus) de culpabilité et d'une angoisse de faute. Et il trouve que la morale chrétienne non seulement reprend ce sentiment, mais en accentue l'enracinement et les manifestations dans la notion de péché.

Sans accepter l'ensemble des affirmations de Freud ou de Hesnard, l'observateur un peu attentif est forcé de reconnaître la justesse de bien de leurs constatations. Les anecdotes signalées précédemment l'illustrent. Plus encore certains adages que l'on

4. Cf. M. ORAISON, *Faux et vrai sens chrétien du péché*.

5. Cf. A. HESNARD, *L'Univers morbide de la faute*, Paris, PUF, 1949; *IDEM, Morale sans péché*, Paris, PUF, 1954.

entend sans cesse dans les milieux populaires (et qui n'a pas un pied dans le milieu populaire?). «Qu'est-ce que j'ai bien pu faire au bon Dieu pour que cela m'arrive.» Ou encore, quand on est sujet d'un grand bonheur: «Ça ne durera pas» — «Je suis trop heureux pour que ça dure»!

Atteinte à la personne

Plusieurs ont tendance à terminer ici l'exploration de l'expérience humaine. On peut se demander, cependant, s'il n'y a pas un autre type de culpabilité, d'un ordre bien différent de ceux décrits précédemment. Par exemple, si une personne prend de l'argent dans le porte-monnaie ou la caisse d'une autre, sa réaction peut très bien être: non pas un sentiment confus d'avoir dérangé un ordre, mais une conscience claire d'avoir fait du tort à un autre, et un tort quasi mesurable. Dire du mal d'un autre, sous forme de médisance ou de calomnie⁶, ne constitue pas non plus un tort imaginaire, interne, irréel. Un patron qui profite de la situation politique pour maintenir un salaire injuste peut avoir une conscience claire de mal faire; le mal n'est pas imaginaire, irraisonné: il est précis, circonscrit, j'allais dire quantifiable «Euthanasier» un malade, un handicapé, parce qu'on trouve sa vie impossible ne suscite pas non plus, normalement, un sentiment diffus de culpabilité, mais la conscience concrète d'une faute. S'unir charnellement, «faire l'amour», sans le consentement réel du partenaire, sans que cela ne corresponde à ses désirs et légitimes inclinations constitue aussi un tort précis, une injustice, et un mépris de l'autre.

On pourrait multiplier ainsi les exemples de culpabilité qui sont bien différents de la culpabilité plus ou moins morbide décrite précédemment. On la reconnaît à quelques traits caractéristiques.

- Il s'agit d'abord d'un acte qui cause un tort ou une injustice à l'autre, ou encore qui constitue une forme de mépris de l'autre ou de soi;
- d'un acte précis, libre, conscient;
- dont la personne sait (savoir) la conséquence dommageable pour elle ou pour l'autre;

6. FÉLIX LECLERC chante: «qu'il se lève celui qui ne dit pas dix minutes, dix minutes de calomnie par jour»!

- et qu'elle fait quand même, quel que soit le motif (intérêt personnel, vengeance ou haine, etc.).

Réflexions

Divers commentaires peuvent suivre la présentation de ces 4 types d'expérience de la culpabilité.

1. La première c'est que la culpabilité se situe d'abord au plan humain⁷. Elle est une réalité humaine et psychologique avant d'être une réalité religieuse. C'est à tort que Freud et surtout Hesnard l'identifie au péché, ou mieux identifie le péché au troisième type décrit. La preuve, c'est l'existence du «sentiment de culpabilité», comme de la névrose de culpabilité d'ailleurs, aussi bien chez des non-croyants que chez des croyants. Pour comprendre ce qu'est le péché, il importe d'explorer d'abord la culpabilité au plan humain et psychologique.

2. Deuxième remarque: il existe une vraie et une fausse culpabilité. Truisme peut-être pour certains, l'affirmation est pourtant très importante. Globalement les trois premières catégories explorées sont plutôt de l'ordre de la culpabilité morbide ou inauthentique⁸. La quatrième est différente. Il importe notamment de bien distinguer la troisième de la quatrième, le «sentiment de culpabilité» de la conscience d'une faute ou d'un tort à la personne⁹.

Il y a en effet une différence fondamentale entre se *sentir* coupable et se *savoir* coupable.

- Se sentir coupable: i.e. sentiment diffus, non raisonné, d'avoir porté atteinte à un ordre, lequel sentiment produit une angoisse aliénante qui enferme en soi, dans le remords.
- Se savoir coupable: i.e. avoir conscience d'avoir fait un acte mauvais de tort à un autre ou à soi-même. Cette

7. Cf. A. VERGOTE, *Religion, foi et incroyance*, P. Mardaga, (*Psychologie et sciences humaines*), 1983, p. 83-90.

8. J'inclus le «tabou», moins comme phénomène culturel polynésien, dont nous avons toujours de la difficulté à saisir le sens, que comme type d'expérience présent dans notre culture.

9. On distingue parfois faute et tort en situant le premier au plan légaliste, le second au plan interpersonnel. J'y reviendrai plus loin.

prise de conscience peut entraîner une sorte de satisfaction, mais le plus souvent il suscite le repentir.

Il y a, en effet, une différence importante entre le remords et le repentir. Le remords ronge intérieurement. Il «est une conduite d'auto-punition qui amène à ressasser indéfiniment le passé vécu comme une condamnation, une accusation de la personne»¹⁰. Le repentir est bien différent. C'est une expérience claire et raisonnée faite:

- de lucidité face à la faute, et à sa responsabilité personnelle,
- de tristesse et de contrition,
- de volonté de réparer ou de ne pas recommencer.

Aussi ne traumatise-t-il pas. Il constitue une démarche positive de l'ordre de la décision et de l'action.

3. La culpabilité inauthentique repose toujours largement sur l'inconscient. La psychanalyse parle justement du «sentiment inconscient de culpabilité». Mais «le noyau de culpabilité inconscient une fois admis, explique Nodet, il faut envisager qu'il y a deux façons de l'exprimer

- soit par un sentiment conscient de culpabilité utilisant un thème dérivé, alors que le vrai thème demeure inconscient (c'est le cas du scrupule dont l'angoisse réelle maintient un alibi non moins réel);
- soit par une attitude de protection qui maintient refoulé ce noyau inconscient de culpabilité, et ne se manifeste donc pas par du sentiment conscient de culpabilité (c'est le cas de l'impuissant dont le silence sexuel, si consciemment déploré qu'il soit, protège contre des pulsions inconsciemment interdites)»¹¹.

4. Par ailleurs, il faut bien prendre conscience à la suite des analyses de maints psychologues que, quel que soit le niveau de maturité psychique auquel on prétend, les quatre niveaux coexistent en chacun, et notamment le sentiment morbide de culpabilité perdure toujours. Cela est normal et c'est cela qui fait la difficulté

10. B.D. MARLIANGEAS, p. 29.

11. C. NODET, *op. cit.*, p. 238.

d'analyser la réalité. Au fond, avoue Marc Oraison ¹², nous avons peut-être tous des traces de culpabilité pathologique. Ou mieux le sentiment de culpabilité déforme tous un peu notre conscience! La maturité affective consiste à se dégager progressivement de ce sentiment pour atteindre à une attitude consciente et lucide devant les choses et devant autrui.

5. Ma quatrième remarque porte sur l'expression «sentiment de culpabilité». Elle a été identifiée précédemment à la culpabilité morbide, et beaucoup d'auteurs la voient ainsi; mais je me demande s'il n'y a pas là une simplification outrancière. Quand le vécu du sujet est exclusivement de l'ordre du sentiment (il se sent coupable sans trop savoir pourquoi) on peut parler de culpabilité inauthentique, très bien. Mais il peut arriver que, après avoir pris conscience d'une faute, le sujet éprouve un fort sentiment de culpabilité. Cette réaction est saine: elle suit la prise de conscience lucide de son acte (savoir): elle n'élimine pas, ne remplace pas le savoir, mais l'accompagne. Elle est comme un jaillissement dans toute la personne (notamment dans sa dimension affective) de la lucidité intellectuelle. Si le «don des larmes» dont parlent les spirituels peut être de l'ordre de la culpabilité ambiguë, il peut aussi relever d'une haute conscience morale et d'une profonde unification de l'être.

II

LE SENS CHRÉTIEN DU PÉCHÉ

Le mot péché vient du latin *peccatum* que les premiers chrétiens ont employé pour traduire leur expérience religieuse. Pour en comprendre le sens, il importe donc d'explorer la Bible. C'est Dieu, en effet, qui nous révèle le sens du péché: son omniprésence dans nos vies, sa nature, sa signification, sa gravité. Une exploration biblique très succincte s'imposent donc avant toute réflexion théologique.

Repères bibliques

Israël n'a pas réfléchi sur l'essence du péché. Il ne s'est pas exprimé théoriquement sur le sujet, ni n'a donné de définition

12. M. ORAISON, *Faux et vrai sens chrétien du péché*, cf. aussi C. Nodet, *op. cit.*,

conceptuelle, formelle. Il a fait l'expérience du mal sur la route qu'il a suivie à travers son histoire. Il a forgé des mots pour désigner les actions qu'il réprouvait ou qu'il voyait Dieu réprover. Il s'est exprimé aussi en actions et en récits symboliques. De là se dégagent quelques repères importants¹³.

Appel et nouvel appel

Un aspect essentiel frappe dès le début de la Bible et se maintiendra tout au long de l'Ancien et du Nouveau Testament, c'est que Dieu se présente comme quelqu'un de vivant, inséré dans l'histoire comme dialoguant. Dès la Genèse, le péché est présenté comme un refus de dialogue avec le Dieu vivant. Cet aspect est encore plus significatif si on compare le récit génésique aux mythes de la chute dans les autres religions, notamment au mythe de Prométhée, le mythe grec de l'homme coupable. Spontanément, de sa propre initiative, Prométhée a réussi à escalader le ciel, à tromper la vigilance des dieux et à leur dérober le feu pour en faire bénéficier les humains. Choqués, les dieux se vengent, ils attachent Prométhée à un haut rocher et un vautour lui ronge le foie. Celui-ci se régénère toujours et l'oiseau revient sans cesse manger sa proie. Dans le récit, personne ne parle. Prométhée attend à l'ordre du monde. Ces dieux se vengent par une sorte de mécanisme de fatalité. C'est d'ailleurs lui qui prend l'initiative. Dans la Genèse, l'histoire est inversée: tout commence par une demande de Dieu. Or demander quelque chose à quelqu'un c'est précisément poser ce quelqu'un comme sujet, comme capable de dialogue. C'est susciter une réponse d'un sujet libre. Il n'y a pas de fatalité ici. S'il y a refus, ce ne sera pas le dérangement d'un ordre, mais une coupure d'avec un être vivant; une rupture. La sanction ne s'abat pas d'ailleurs automatiquement, Adam discute avec Dieu, il essaie de justifier sa conduite, il rejette la faute sur sa femme, etc. Le dialogue continue. La rupture d'ailleurs n'est pas totale puisque Dieu lui parle encore, restera avec lui, et lui promet même un salut¹⁴.

13. Cf. J. SCHREINER, «Par le péché l'homme se détourne de Dieu», dans *Concilium* 50 (déc. 69) 35-47.

14. Cf. *Gn* 3, 15 tel qu'interprété par beaucoup d'exégètes. Voir la note dans la *Bible de Jérusalem*.

Ce double volet de l'expérience originelle (appel au dialogue et offre de reprise, refus et retour) scande toute l'histoire d'Israël et marque profondément la vision chrétienne du péché.

Il est fondamental, notamment dans le thème de l'Alliance et dans celui du mariage si présents dans l'Ancien Testament. Dieu aime Israël comme un amant. Le péché est comme une infidélité à cet amour. Mais avec Dieu, l'infidélité n'a jamais le dernier mot.

Le thème de l'Alliance et celui de l'amour conjugal reviennent aussi dans le Nouveau Testament. Mais on dirait qu'ils y sont supplantés par celui de l'amour parental. Dieu est comme un père qui se soucie de son enfant et qui court au-devant de ses besoins¹⁵. Dieu est comme une mère qui est préoccupée de ses progénitures et de ses biens¹⁶.

Ce thème met en relief peut-être mieux que le rapport égalitaire homme-femme dans le couple, l'initiative amoureuse de Dieu, sa gratuité et sa tendresse, de même que la vigueur de sa miséricorde, de sa patience, de sa sollicitude, de son pardon.

Intériorisation et individualisation

Pour avoir une idée un peu correcte du sens du péché dans l'Écriture, il faudrait étudier bien d'autres thèmes, analyser le vocabulaire, etc. Mais on ne saurait passer à côté du fait d'évoquer une évolution qui s'est dessinée en cours de route et qui met en cause la conception de la culpabilité.

L'évolution porte d'abord sur la responsabilité individuelle. L'antique coutume de la vengeance du sang, qui remonte aux temps les plus reculés, n'admettait pas de mesure, ni de responsabilité individuelle. Tout le clan payait, et même plusieurs générations du clan pouvaient être frappées. La vengeance de Lamek est significative à cet égard (*Gn 4, 24*). Au temps des premiers pro-

15. Cf. *Lc 15*, la parabole de l'enfant prodigue; *Lc 11, 9-13*, le père qui donne du pain à la demande de son enfant.

16. Cf. *Lc 15, 8-10*, parabole de la drachme perdue. Ce qui comprend d'ailleurs une idée déjà présente dans l'Ancien Testament. Voir *Is 49, 15* «Une femme oublie-t-elle l'enfant qu'elle nourrit, cesse-t-elle de chérir le fils de ses entrailles? Même s'il s'en trouvait une pour l'oublier, moi je ne t'oublierai pas». Voir aussi *Is 66, 13*.

phètes on trouvait encore normal que le péché des pères retombât sur les épaules des fils. Mais graduellement s'imposa l'idée que chacun est personnellement responsable de ses actes; et Ezéchiel peut enfin proclamer la fin du vieux proverbe hébreux: «Les pères ont mangé des raisins verts, les dents des fils sont agacées» (*Ez* 18, 2. Voir aussi *Dt* 24, 16; *Ez* 14, 12; 33, 10-20).

L'évolution s'est faite aussi dans la ligne de l'intériorisation. Dans les temps anciens, on était responsable du mal fait même accidentellement. Progressivement s'exprime le sens des responsabilités propres (*Ex* 21, 28-32; *Dt* 19, 6: 19, 11-12) et la primauté de l'intériorité (*Lv* 19, 17-18). Même la volonté du mal constitue un péché, proclame Jésus (*Mt* 5, 28). Et c'est de l'intériorité — du cœur — que procède le péché et non de l'inobservance extérieure (*Mt* 15, 16-20).

On peut dégager de cette exploration une double conclusion. D'une part, il y a dans la Bible une évolution de la conscience morale et donc du sens de la responsabilité et de la culpabilité — à savoir une évolution dans la ligne de la personnalisation et de l'intériorisation. Et d'autre part, la Bible exprime une vision bien spéciale du péché et du rapport Dieu — homme, Dieu — pécheur — à savoir une perspective d'alliance, de communion sans cesse mise en échec, mais sans cesse aussi renouvelée.

Réflexions théologiques

Ces quelques points de repères — qu'il faudrait évidemment développer — permettent d'élaborer un discours théologique original sur le sujet. Le sens chrétien du péché ne doit pas être identifié à n'importe quelle expérience. Il évoque, au contraire, une réalité bien spécifique.

Nature

Voyons d'abord sa nature, c'est-à-dire sa configuration d'ensemble, sa connotation, ses éléments constitutifs.

1. Le péché est une notion religieuse. Il désigne le «devant Dieu» de nos actes. D'une certaine manière, l'athée ne pèche pas (sauf peut-être dans son athéisme). Il fait du mal moral, mais celui-ci n'est pas péché.

Le péché est un terme technique qui désigne la situation conflictuelle d'un être face à Dieu¹⁷. Il constitue comme l'envers de la sainteté.

2. Deuxièmement, le péché est de l'ordre de la culpabilité authentique. C'est là une exigence de l'unité du dessein de salut de Dieu sur le monde: l'œuvre de la rédemption inclut l'ordre de la création; le Dieu sauveur est le Dieu créateur. De telle sorte que le dessein divin — tout en «récupérant» les échecs, les ratés, les écarts de l'histoire — mise toujours sur l'authenticité humaine, les valeurs objectives, la promotion authentique des personnes.

Le péché n'est donc pas un vague sentiment diffus de culpabilité, ni une sorte d'obsession névrotique. Il renvoie à la culpabilité réelle. Trois traits le caractérisent donc: il est un acte mauvais, précis dont je me sais responsable. Un acte précis, d'abord: le péché renvoie à un acte particulier que la personne a posé et non à une attitude générale. Il vise ensuite un acte mauvais, c'est-à-dire un acte qui porte atteinte à la personne qui crée un tort ou une injustice, ou qui constitue un mépris de l'autre. Il implique que j'ai conscience de cette malignité: je sais que l'acte en question constitue un mal, un mal devant Dieu. Enfin le péché désigne un acte dont je suis responsable. Non seulement je sais que l'acte est mal, mais je sais que je dois l'éviter, qu'il ne répond pas à l'appel de Dieu sur moi et, d'un autre côté, je suis capable de l'éviter si j'y mets l'énergie nécessaire.

Il ne s'agit donc pas de se *sentir coupable*, vaguement, sans trop savoir pourquoi. Mais de se *savoir coupable* d'une atteinte précise à la personne. Le péché implique conscience et responsabilité. Ou pour reprendre une trilogie à la mode: savoir, devoir, pouvoir.

Il peut se traduire en sentiment de culpabilité (authentique) en autant que le sentiment accompagne ou suit la connaissance au lieu de la précéder ou de la remplacer. Ou, en d'autres mots, en autant que, l'expérience étant très forte, la prise de conscience du rejet de Dieu étant très forte, il y a une sorte de redondance du savoir (prise de conscience) sur l'ensemble de l'être (émotion, sentiment).

17. Cf. M. ORAISON, P. RÉMY, etc.

3. Dieu nous révèle le sens du péché en nous révélant qu'il est pardonné. Il n'y a pas de sens chrétien du péché sans lien étroit à l'offre de pardon. Dans un même mouvement le Christ nous révèle le péché et le pardon. C'est en se révélant Dieu de salut et de pardon (Dieu sauveur) qu'il nous fait prendre conscience de notre condition de pécheur. Et en même temps qu'il nous révèle notre condition de pécheur, il nous offre de devenir pécheur pardonné.

Ce Dieu chrétien est un Dieu sauveur, un Dieu pardonnant. Le prophète Osée avait déjà eu une affirmation décisive en ce sens: «Je ne donnerai pas cours à l'ardeur de ma colère, je ne détruirai pas Ephraïm, car je suis Dieu, et non pas homme» (*Osée* 11, 9). L'Évangile nous invite à situer notre expérience du péché à l'intérieur de la certitude du pardon: «À cela nous saurons que nous sommes de la vérité, et devant lui nous apaiserons notre cœur, si notre cœur venait à nous condamner, car Dieu est plus grand que notre cœur et il connaît tout» (1 *Jn* 3, 20).

On a trop tendance — psychologiquement et existentiellement — à mettre l'accent sur le péché (et le péché originel), et pas assez sur la rédemption. Dans la vision chrétienne, c'est le pardon qui est premier, non le péché. Le credo proclame notre foi dans la rémission des péchés, et non dans l'existence du péché — il n'y aurait rien là de très original. «L'idée-mère du christianisme, écrit le philosophe chrétien Jean Lacroix, n'est pas celle du péché, mais de la rémission des péchés»¹⁸. De telle sorte que me reconnaître, me savoir pécheur, c'est indissociablement me savoir invité au repentir, me reconnaître en offre de pardon.

Ce pardon n'est jamais refusé à qui le demande. De toute éternité. Dieu assume les conséquences de sa création (des êtres libres et fragiles) et de sa paternité (amour bienveillant) à un degré inexprimable et incompréhensible pour nous. Elle vaut d'abord pour Dieu l'attitude que le Christ nous demande d'avoir: de pardonner septante fois sept fois i.e. toujours (*Mt* 18, 22). Et Thérèse d'Avila de traduire à sa façon: «Nous nous lasserons de l'offenser avant qu'il ne cesse de nous pardonner, et nous n'épuiserons jamais ses miséricordes, car son unique désir, c'est de trouver à qui donner»¹⁹.

18. J. LACROIX, *Le Sens de l'athéisme moderne*, Casterman, 1964, p. 98.

19. THÉRÈSE D'AVILA, cité par P. APRIL, p. 35.

4. Si l'on pousse cette réflexion à fond, on est amené à dire que le vrai sens chrétien du péché est d'être une occasion de croissance. «Si l'on suit la ligne fondamentale de la conception du péché dans le développement religieux de la Bible, écrit Marc Oraison, on en vient à se demander si le péché n'est pas, en dernière analyse, un épisode fécond du dialogue» avec Dieu²⁰. Les transgressions dans l'ordre éthique, écrit par ailleurs April, doivent être comprises «comme des moments ou des étapes susceptibles de nous rapprocher de Dieu, pour peu que nous rentrions humblement en nous-mêmes»²¹.

Le péché en effet, permet de prendre conscience de notre besoin de Dieu, par delà nos faiblesses et nos échecs. Il permet de mieux comprendre jusqu'où va l'amour de Dieu pour nous: Dieu par-donne, il donne par-dessus le don, Le péché est occasion de faire appel à son amour, à sa puissance rédemptrice, et donc d'affirmer notre lien à lui. Occasion de retrouvailles, comme deux amoureux qui se réconcilient après une brouille retrouvent un amour neuf, une sorte de ferveur nouvelle.

La liturgie du Samedi Saint nous fait chanter cette phrase paradoxale: «Bienheureuse faute qui nous a valu un tel Rédempteur». Saint Augustin écrivait de son côté: «*Etiam peccata*: même les péchés servent». «C'est, au fond, peut-être le péché, écrit encore Marc Oraison, qui nous permet la souveraine rencontre avec le Christ Sauveur; comme il l'a dit lui-même à propos de Zachée: je suis venu sauver ce qui était perdu»²². Il est toujours curieux de voir comment dans l'Évangile ce sont les plus grands pécheurs qui reçoivent les plus grandes marques d'affection et d'amour du Christ.

Le péché est occasion de vie. Le péché est occasion de reprise, tremplin, germe de vie, occasion de croissance spirituelle.

La conscience du péché est donc loin de provoquer angoisse, crainte, peur. Elle suscite plutôt confiance et amour (tristesse et repentir, mais sur un horizon de confiance et d'espérance). Le sens chrétien du péché est ainsi le renversement de la culpabilité morbide, il est à l'opposé de l'angoisse égocentrique du sentiment

20. M. ORAISON, *Faux et vrai sens chrétien du péché*, IV, p. 12.

21. P. APRIL, *Délivrez-nous du mal*, p. 141.

22. M. ORAISON, *Faux et vrai sens chrétien du péché*, IV, p. 15.

de culpabilité. «Le sens du péché, chrétiennement entendu, est en somme le renversement du sentiment de culpabilité: de la fermeture sur sa propre angoisse obscure et sans issue, le sujet adulte et chrétien passe à la relation vécue à quelqu'un qui aime et qu'il aime.»²³

Soit dit sans tomber dans une sorte de mystique du péché, bien dénoncée par K. Rahner²⁴, qui consisterait à conclure: puisqu'il en est ainsi, péchons donc allègrement pour mieux faire l'expérience de l'amour et du pardon de Dieu. Le péché, en effet, reste un mal: mal de Dieu, mal de la personne, mal de la communauté.

Pour bien comprendre le sens chrétien du péché, il y a donc plusieurs éléments à agencer. Il y a, en particulier, deux aspects à bien distinguer et analyser: l'aspect culpabilité et l'aspect religieux. D'une part, en effet, il importe de démystifier le mot «culpabilité» pour dégager du large champ de la culpabilité morbide et névrotique l'expérience de la culpabilité réelle et authentique. D'autre part, il est essentiel de situer le «devant Dieu», non en terme de rapport à Moloch mais en terme de relation à un Dieu aimant.

III

L'EXPÉRIENCE CONCRÈTE DU PÉCHÉ ET DE LA CULPABILITÉ

Le sens chrétien du péché une fois établi, il reste encore à retourner à l'expérience, pour vérifier comment les chrétiens vivent effectivement le péché et la culpabilité. L'expérience concrète du péché est-elle une expérience authentique, conforme à la vision évangélique décrite ou est-elle plus ou moins mêlée de culpabilité pathologique?

La moindre observation psychologique montre à l'évidence que l'expérience du péché est rarement pure. Mais au lieu d'illustrer ce seul point, j'aimerais dans cette troisième et dernière partie, élargir le point de vue et essayer de dégager les principaux

23. M. ORAISON, *Une morale pour notre temps*, p. 187.

24. Cf. K. RAHNER, *Danger dans le catholicisme aujourd'hui*.

niveaux de conscience morale et donc de conscience du péché, en lien avec divers degrés de maturité psychologique.

Divers niveaux de vie morale et religieuse

Les axes de notre agir, nos points de référence varient beaucoup selon les âges de la vie ou selon les niveaux de maturité. De même notre représentation de Dieu, notre morale, notre compréhension du péché varient beaucoup selon notre âge chronologique et dépendent de notre degré de maturation psychologique. Pour les fins de cet article, on peut distinguer quatre grandes catégories ou quatre grands modèles: l'autorité, la loi, le moi, la relation à autrui²⁵.

1. Les critères de notre agir, nos axes de cohérence peuvent être globalement l'*autorité*, c'est-à-dire l'autorité qui approuve ou désapprouve, qui distribue récompense ou punition. Cela est caractéristique de l'enfant de 6 ans, qui agit totalement en fonction de ses parents. Cette attitude peut exister aussi chez des adultes. L'autorité peut être représentée par les parents, le patron, le curé, etc.; mais c'est la même attitude de fond qui existe. Le mal équivaut à la transgression d'un ordre, à la violation d'un tabou: que ce soit raisonné, justifié, importe peu.

Cet âge se fait spontanément une idée d'un Dieu justicier. Un Dieu tout-puissant dont on essaie de se concilier les bons offices, un Dieu tout-puissant qu'on s'efforce de ne pas irriter. Dieu peut prendre la figure d'un être maternel qui est bon et qui nous protège tant que nous ne l'irritons pas. Mais il devient vite justicier et vengeur dès que nos actes l'ont offensé. Il n'y a rien là de raisonné, de raisonnable. La foi elle-même tient toute en affectivité: foi des parents ou foi du milieu qui pénètre l'individu, comme par osmose, grâce à la proximité affective qu'il a avec eux. De même la morale n'a rien de personnel: elle est une sorte de conformité au milieu ou aux parents. Le péché sera vécu comme la violation d'un tabou: il souille l'âme, il dérange un ordre inté-

25. Voir R. GUIMOND, «Le Sens chrétien du péché», dans *Communauté chrétienne* 32-33 (juin 1967). On peut voir aussi L. MONDEN, *La Conscience du péché*, DDB, 1965, 10-20; M. VAN CASTER, *Dieu nous parle*, DDB, 1964, II, 103-104 et 115-116; J. COLOMB, *Le Devenir de la foi*, Centurion, 1974, 15-42. — Je reprends ici une partie d'une étude déjà publiée dans *Dieu. Parole et silence*, Montréal, Fides, 1978, p. 203-224.

rieur ou cosmique; il provoque angoisse et fuite. On n'en peut sortir que par une sorte de rite magique qui réconcilie avec ce Dieu autorité, qui remet dans l'ordre. Il est donc vécu principalement sous le mode de la culpabilité inauthentique.

2. Vers 9 ans, l'axe de cohérence n'est plus tellement l'autorité que la *loi*: le permis et le défendu. Pensons aux enfants de cet âge qui passent des heures à établir des règlements avant de commencer à jouer. Une fois le règlement établi, c'est lui qui juge. À l'école, à la maison, l'enfant aime aussi le règlement: l'enfant sait alors à quoi s'attendre; il se trouve en sécurité. Le mal, la faute consiste à transgresser le règlement, la loi. Si cette attitude est propre à l'enfant de 9 ans, on la retrouve aussi chez bien des adultes.

À cet âge mental, correspond l'idée d'un Dieu législateur, Dieu fondement de la loi. La morale sera perçue spontanément comme obéissance à des règles; morale des commandements. Il s'agit d'une morale légaliste et d'une morale facilement pharisienne, c'est-à-dire qui se contente de l'observance extérieure. La foi sera elle-même vue comme obéissance, obéissance aux commandements de Dieu. Cela ne signifie pas que Dieu est exclu, au contraire. Les tenants d'une telle attitude peuvent être très religieux. Mais la loi apparaît comme le lieu privilégié de la rencontre de Dieu. En sorte que le péché lui-même sera vécu comme désobéissance à la loi, à un commandement de Dieu.

3. À un troisième niveau, l'axe de cohérence peut être le *moi*. Ce qui est prioritaire dans la vie, c'est la réalisation de soi, son épanouissement personnel. Ce qui n'est pas nécessairement négatif, ni oppressif pour les autres, mais reste très égocentrique. Pensons à l'adolescent en recherche de son identité, qui voit tout à travers ses propres émotions, qui est ému par l'idéal du héros. Plusieurs adultes ont la même attitude. Une certaine conception des vertus va aussi en ce sens: être vertueux, c'est se réaliser soi-même.

Dans cette vision, le divin apparaît comme absolu, comme Moi absolu, comme Dieu-Valeur, c'est-à-dire comme le fondement des valeurs et des vertus. Il risque d'être réduit à l'idéal du moi et d'être confiné à mon service. Il est garant de ma justification, de ma libération. C'est lui qui me réalise. La foi est alors facilement raisonneuse, critique. Mais surtout, elle est perçue comme valorisante, utile pour soi, utile à mon épanouissement.

On parlera spontanément d'une morale des vertus, morale des valeurs et même, morale de la béatitude. Toutes notions qui ont une connotation égocentrique. Le péché lui-même sera vu, en priorité, comme une sorte d'échec et de mutilation de soi.

4. Enfin, à un autre niveau, la vision du monde peut être polarisée sur la *relation à autrui*. Le centre de référence n'est plus l'autorité, ni la loi, ni le moi: mais les autres. Importance de la relation interpersonnelle: être avec, aider à être. Importance de la solidarité: responsable d'autrui, responsable de la construction du monde avec autrui. En tenant compte de la «réalité». Le mal est alors le tort à autrui, l'injustice ou tout simplement l'omission de faire quelque chose, l'insignifiance, le non-sens. On perçoit facilement qu'il faut une bonne dose de maturité psychologique pour être à ce niveau.

À ce niveau, Dieu est vu comme personne, comme quelqu'un de vivant, comme un sujet de dialogue, comme un promoteur, qui appelle à la communion avec lui et avec les autres, qui appelle à construire un monde humain. On y vivra spontanément une morale responsable, et une morale altruiste: morale d'ouverture, d'accueil, de dialogue. Morale d'engagement aussi. La foi chrétienne sera perçue comme accueil de quelqu'un, comme adhésion à un vivant, en solidarité avec un peuple. Foi ecclésiale, donc: qui connaît ses solidarités, qui sait son enracinement, et qui comprend ses compromissions historiques. Le péché est perçu comme rupture ou vacillement de dialogue, comme bris de relation, comme infidélité à un amour, comme refus du dessein de Dieu sur moi et sur le monde. Il est donc de l'ordre de la culpabilité réelle.

Réflexions

Ces niveaux correspondent à des âges chronologiques: enfant de 6 ans, jeune de 9 ans, adolescent, adulte. Ils se réfèrent aussi et surtout à des âges psychologiques. On peut être adulte d'âge, tout en étant psychologiquement encore enfant. On n'a d'ailleurs jamais fini de mûrir. Et même durant la maturité (au 4^e niveau), il reste toujours quelque chose des niveaux précédents: l'être humain reste toujours marqué par tout ce qu'il y a d'instinctif et de «primitif» en lui. L'éducation morale religieuse consiste essentiellement à permettre l'accès à un niveau de maturité toujours plus grand. Ainsi, reste-t-il toujours une part plus ou

moins grande de culpabilité inauthentique en chaque être humain. Cela est indépassable. Ce n'est d'ailleurs pas nécessairement négatif. Mais l'important est de faire la part de plus en plus grande à une juste vision du sens des responsabilités.

Il ne faut d'ailleurs pas trop durcir ces niveaux. Cela ne se tranche pas au couteau. Toute vie est évolution. Les niveaux ne s'opposent d'ailleurs pas: au contraire, ils se com-pénètrent. Aussi le niveau 4 doit intégrer les niveaux 2 et 3, mais justement ceux-ci changent alors de sens. La maturité psychologique intègre la loi et le moi. Pas de cohérence adulte sans *loi*. Mais la loi n'est plus vue alors comme un absolu, elle est perçue comme point de repère, aide extérieure, support, médiation de la rencontre de l'autre et de l'engagement au service des autres. La loi est au service de la rencontre, de la fraternité et de la responsabilité. De même le *moi* est-il intégré aussi. On n'est pas sain, adulte, si on ne s'aime pas soi-même et ne se veut du bien. Mais loin d'être recherché dans une perspective égoïste, l'épanouissement de soi est vu comme composante de la fraternité et de la solidarité humaine. Il est la preuve du sérieux accordé aux autres: ne pas prendre ma vie et ma libération au sérieux, c'est faire peu de cas de la vie et de la libération des autres. L'amour de soi est la condition d'un véritable amour des autres et d'un authentique engagement.

Notons, au passage, le haut niveau de maturité psychique et de morale humaine auquel on peut accéder indépendamment de la foi. Trop de chrétiens et de théologiens l'oublient ou l'omettent, tendant à situer exclusivement dans la morale religieuse tout ce niveau de la responsabilité, de la solidarité et de l'engagement²⁶.

Mais le plus important dans ce schéma est le relief donné au lien étroit qui existe entre nos représentations morales et religieuses et notre niveau psychologique de vie ou de maturité. La représentation de Dieu, la compréhension de la morale chrétienne correspondent, en bonne partie, au degré de maturation psychique. De même l'expérience morale (y compris l'expérience du péché) dépend, en bonne partie de notre représentation de Dieu. Souvent, le péché est vécu bien davantage comme sentiment de culpa-

26. Comparer avec les schémas en 3 temps de plusieurs auteurs: VAN CASTER, COLOMB, MONDEN, BALLEYDIER, MARLIANGEAS.

bilité que comme acte authentiquement chrétien. D'où l'importance de la maturité humaine et psychologique pour atteindre à un christianisme authentique même si, d'un autre côté, la foi chrétienne et le péché peuvent se vivre à n'importe quel niveau de vie psychique, et si la sainteté chrétienne est possible quelle que soit la maturité psychologique, parce qu'elle est essentiellement de l'ordre de la communion à Dieu.

Bibliographie

- APRIL, PH., *Délivrez-nous du mal*, Cerf, 1981.
- BALLEYDIER, M., *Pécheurs pardonnés*, Cerf, (*Dossiers libres*), 1979.
- GUILLOY, P., «Pardon et péché», dans *Initiation à la pratique de la théologie*, t. IV, Cerf, 1983, p. 243-294.
- GUIMOND, P., «Le Sens chrétien du péché», dans *Communauté chrétienne* 32-33 (juin 1967).
- LACROIX, J., *Philosophie de la culpabilité*, PUF, (*Philosophie d'aujourd'hui*), 1977.
- LACROIX, J., «Morale sans péché», dans *Recherches et Débats*, no 11 (mai 1955), repris dans *Le Sens de l'athéisme moderne*, Casterman, 1964, p. 67-98.
- MARLIANGEAS, B.D., *Culpabilité, péché, pardon*, Cerf, (*Dossiers libres*), 1982.
- MONDEN, L., *La Conscience du péché*, Desclée de Brouwer, (*Bibl. d'études psycho-religieuses*), 1965.
- NODET, CH. H., «Psychanalyse et culpabilité», dans *Pastorale du péché*, Desclée, 1961, p. 237-266.
- Oraison, M., *La Culpabilité*, Paris, Seuil, 1974.
- Oraison, M., *Psychologie et sens du péché*, Desclée de Brouwer, (*Foi vivante*), 1968.
- Oraison, M., *Faux et vrai sens chrétien du péché*, (Carême au quartier latin), St-Séverin, sans date.
- RÉMY, P., *Et le péché qu'en dire?*, Centurion, (*Croire et comprendre*), 1979.

SAGNE, J. CL, *Péché, culpabilité, pénitence*, Cerf, 1971.

SAGNE, J. CL, *Tes péchés ont été pardonnés*, Chalet, 1977.

THÉVENOT, X., *Les Péchés que peut-on en dire?*, Salvator, 1983.

VERGOTE, A., *Religion, foi et incroyance*, Pierre Mardaga, (*Psychologie et sciences humaines*), 1983.

Le rituel de la pénitence et de la réconciliation Une mise en scène symbolique

Guy Lapointe

Depuis près de dix années maintenant, les communautés chrétiennes ont mis en œuvre et «pratiqué» la réconciliation et le pardon dans le cadre d'un nouveau rituel¹. Cette pratique n'a pas été sans soulever un certain nombre d'interrogations qui ont principalement tourné autour de deux axes de ce rituel: l'aveu et l'absolution; actes individuels ou collectifs? C'est malheureusement trop souvent ce qu'une certaine mentalité retient de cette pratique renouvelée. Tenant compte de ces difficultés, j'aimerais, conscient des enjeux du pardon-péché-réconciliation, montrer comment le rituel de la pénitence et de la réconciliation est une mise en scène du drame de l'Église qui prend conscience de son péché, de sa difficulté d'accueillir le pardon et la réconciliation. Je procéderai en trois temps:

I — La ritualité: un cadre de compréhension

II — Les enjeux du rituel de la pénitence et de la réconciliation

III — L'enjeu du péché/pardon: de la parole à la voix

1. *Célébrer la pénitence et la réconciliation. Nouveau rituel*, Paris, Chalet-Tardy, 1978.

La ritualité: un cadre de compréhension

Tout rituel est une mise en œuvre, en même temps qu'une mise en scène, qui figure la condition fondamentale de l'être humain dans un contexte social et religieux. Pour reprendre l'expression de V. Turner, le rituel est un véritable «drame social»². L'espace qu'il crée est le lieu privilégié où l'être humain manifeste son être-au-monde dans la symbolisation de la condition d'être-avec-autrui. Cette ritualité, ce jeu symbolique porte en lui-même une efficacité sociale étonnante. En fait, le rituel permet de modifier l'expérience par la manière dont il l'exprime, de la «réinterpréter de telle façon que ce qui aurait dû être prévaut sur ce qui faut»³ et donc de contrôler des situations en informant sur les valeurs dominantes d'une culture ou d'un groupe. Le rituel, dans cette dynamique, veut refaire la santé du corps social. Pour y arriver, tout langage rituel manifeste un écart, une distance par rapport à l'ordinaire et il apparaît alors comme jeu ou comme théâtre où se produit un travail symbolique au sein du groupe et dans les individus. C'est un lieu de travail où la part de l'inconscient est toujours plus grande que ce que nous serions portés à imaginer. Nous pouvons alors parler d'une mise en scène qui réveille le caché du désir. C'est pourquoi le langage symbolique ritualisé est un lieu d'un vécu affectif intense, avec tout ce que cette expérience comporte d'ambiguïtés.

Ce que V. Turner dit de la ritualité sociale et religieuse vaut également bien sûr pour le langage rituel chrétien. On retrouve le même travail symbolique de socialisation et d'identification à l'expérience chrétienne, le même désir, conscient et souvent inconscient, de retrouver l'origine, et le même lieu d'un vécu affectif intense. C'est K. Rahner qui écrivait que l'originalité des sacrements chrétiens était que l'Église, le groupe de croyants, «s'y engage radicalement et y joue ainsi toute son existence»⁴. En fait, un croyant ne participe jamais au rituel comme simple individu, mais comme membre du groupe-Église. Ce rituel est une pratique sociale où l'Église se manifeste symboliquement avec

2. V. TURNER, *Les Tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Paris, Gallimard, 1972, p. 16.

3. V. TURNER, *op. cit.*, p. 82.

4. K. RAHNER, «Parole et eucharistie», in *Écrits théologiques*, t. IX, Desclée de Brouwer, 1968, p. 78.

tout son appareil hiérarchique et doctrinal, son histoire, ses conflits et ses possibles. Donc, les sacrements, suivant ce point de vue, sont essentiellement une pratique sociale de l'Église, déterminée historiquement selon les rapports qu'elle entretient avec les dimensions tant économiques, politiques, culturelles que religieuses. Comme l'écrit Louis-Marie Chauvet, les sacrements «sont des pièces maîtresses de l'affirmation de l'Église... ils servent au renforcement du pouvoir de l'Église... et ils jouent un rôle décisif dans l'identité de l'Église et des chrétiens»⁵. La symbolique religieuse chrétienne a comme caractéristique de référer à l'Autre divin, au Dieu de Jésus-Christ en présentant l'existence du groupe et de ses membres. Les sacrements sont, dans ce sens et à ce point, des actes d'engagement radical de l'Église, où elle s'y produit, s'y expose symboliquement dans son rapport au Christ.

Les enjeux du rituel de la pénitence et de la réconciliation

Le rituel de la pénitence et de la réconciliation (puisqu'on l'appelle ainsi) se veut être un lieu/espace où les chrétiens et chrétiennes vivent et exposent le drame de leur Alliance avec Dieu. Alliance-drame en ce que sacramentellement tous sont radicalement pardonnés en Jésus lors du baptême mais en même temps conduits sur le chemin d'un écart, tout aussi radical, du pardon déjà reçu-à-faire et d'une réconciliation eschatologique en devenir. Le rituel de la pénitence-réconciliation a ainsi pour fonction essentielle de représenter aux croyants le geste d'Alliance originel et radical de Dieu régénéré à même la dramatique d'écart-péché, seul lieu d'existence possible d'une Alliance entre le Créateur et la créature: «*O Felix culpa*» (saint Augustin).

Ce jeu complexe (rituel) révèle donc la qualité des acteurs et la nature des rapports qui existent entre eux et qui les font exister les uns en relation avec les autres. Traditionnellement, on sait que la pénitence-réconciliation était envisagée, au moins au niveau des rituels, sous l'angle d'une relation interpersonnelle entre deux acteurs: Dieu, le prêtre et le pécheur. Or le nouveau rituel, par le biais de la célébration communautaire de la réconciliation, ouvre la relation Dieu-pécheur à un autre type de rapport: Dieu-

5. *Du symbolique, au symbole. Essai sur les sacrements*, (Coll. *Rites et symboles*), Paris, Cerf, 1979, p. 68.

communauté. Il s'agit en fait de manifester la dimension communautaire du pardon en même temps que celle de tout péché. Or, lire les *Orientations doctrinales et pastorales*, l'intention profonde de ce rituel est de redonner à l'expérience du péché sa dimension communautaire et ecclésiale en même temps que la dimension commune du pardon manifestée en Jésus⁶.

Or, qu'en est-il exactement lorsqu'on regarde de près la mise en œuvre écrite du rituel? Le rituel sacramentaire apparaît d'abord comme le terme d'une conversion alors qu'il en est en fait l'espace, le lieu d'un parcours de conversion toujours à venir. La dimension communautaire est encore et toujours en veilleuse dans le geste de l'aveu qui doit être fait à un prêtre et dans le secret; la proclamation du pardon se vit également dans l'intimité. La première des trois formes de célébrations proposées dans le rituel est encore celle de la démarche privée. À cet égard, il faut noter que dans le rituel francophone, on va même jusqu'à parler de *l'intérêt pastoral* d'une forme communautaire de célébration. Et je crois que la dimension plutôt ecclésiale que communautaire se restreint à cette ouverture. Voilà comment se manifeste le drame du péché et du pardon: une sacramentalité définitivement orientée dans sa dimension privée. Les grandes intentions émises dans les *Orientations doctrinales et pastorales* où l'on parle du péché dans son contexte historique et communautaire s'estompent rapidement dans la mise en œuvre du rituel. Or, s'il est vrai que, dans la symbolique, les rites sont les médiations concrètes d'un sens et que ce sens doit devenir apparent, il est clair que ce rituel de la pénitence vit encore et propose un dualisme entre symbole et sens, alors que le sens devrait être immanent à l'espace symbolique, c'est-à-dire au sacrement tel qu'il est mis en œuvre.

La forme actuelle du rituel envisage le péché comme la brisure de la relation interpersonnelle entre l'être humain et Dieu, mais en même temps, et c'est là l'intégration non réalisée du rituel, il vise à donner à la pénitence et à la réconciliation leur caractère social, ecclésial. Cependant, le pardon, l'aveu et la réconciliation appartiennent encore trop à la conscience intime. C'est toujours une affaire privée alors que la force du rite ou des

6. *Célébrer la pénitence et la réconciliation*, p. 12-21.

rites est de faire apparaître simultanément que le pardon est une fonction sociale nécessaire à notre histoire en voie de réconciliation, que les réconciliations particulières annoncent celle, en plénitude et impossible en notre condition. On est encore loin de cette dynamique.

Or il m'apparaît que dans ce rituel, on ne présente pas encore une dimension commune du péché et du pardon, mais tout au plus une dimension collective des péchés individuels. À preuve, on précise que lorsque le péché est trop grave, même dans le cadre d'une célébration communautaire, on exige que l'aveu soit fait à un prêtre avant la prochaine célébration communautaire avec absolution collective. De plus, le péché est perçu uniquement comme provenant d'une faute personnelle contre Dieu et les autres. C'est un acte mauvais qui brise une relation. Or, on sait que le péché n'est pas seulement un acte individuel, c'est souvent et très souvent la participation à un acte, à une situation dans laquelle l'individu n'a pas tellement prise, en ce sens que ce n'est pas lui qui crée le péché, mais qu'il y participe. Pensons à certaines situations d'oppression dans bon nombre de pays de l'Amérique latine. Cette dimension, le rituel semble la négliger. Il ne prend en compte que la situation de celui qui exploite et, à la limite, si quelqu'un prend part à un péché communautaire et social, l'espace sacramentel ne peut l'intégrer, l'interpréter, si ce n'est dans la relation individuelle et secrète à un prêtre. C'est alors que la prise de conscience du péché manque de consistance historique, dans la mise en veilleuse rituelle du rapport entre l'action collective et politique et la réalité ecclésiale, sacramentelle.

Si le péché manque de consistance historique, le pardon risque fort de connaître le même sort; celui-ci n'est perçu que dans une dimension privée; en somme, il est dévalué parce que la partie sociale du pardon est sous-estimée. Alors le rituel, dans l'exposition du drame ecclésial, semble méconnaître la force des obstacles de l'histoire à la réconciliation. Encore ici, un certain juridisme ôte au pardon son sérieux et privatise le dangereux souvenir de la mort et de la résurrection de Jésus. En somme, dans ce rituel, malgré les grandes affirmations d'intentions, la médiation de la communauté historique et ecclésiale est réduite au minimum. Le rôle du prêtre, dans sa fonction judiciaire ou dans celle de médecin, ne vise en définitive que la dimension individuelle. L'aveu, qui peut avoir beaucoup de sens dans une démarche, acquiert encore la place fondamentale. Ensemble, on se souvient de parti-

ciper à des péchés sociaux, mais on le fait comme des individus dans une assemblée.

L'enjeu du péché/pardon: de la parole à la voix

J'affirmais au départ que le rituel expose, met en scène l'Église. Celui de la pénitence et de la réconciliation expose la difficile expérience de l'Alliance dans son rapport pardon-péché-réconciliation. Malgré les efforts faits pour retrouver une dimension communautaire et historique du péché et du pardon, on en est encore trop resté à une mise en œuvre symbolique individuelle. De plus, la réflexion contemporaine sur le péché n'a pas tellement été intégré dans la vision qui sous-tend ce rituel. On sait comment, avec Nietzsche, la réflexion du péché en relation avec la dette et la culpabilité fait partie de la modernité. Le pari est de savoir comment induire dans cette vision un espace qui pourra se traduire comme lieu du pardon ou de la réconciliation. Dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche indique que: «la notion de péché a pour fondement naturel deux sentiments nés spontanément et en dehors de l'intervention du prêtre dans le cœur humain: la «mauvaise conscience» et la croyance d'une «dette» contractée par l'homme envers la divinité»⁷. La dette qu'évoque ici Nietzsche se rattache à la croyance des hommes primitifs dans les générations précédentes envers qui chaque génération se croyait redevable. La grandeur du Dieu invoqué serait proportionnelle à l'accumulation de la dette. Nous pouvons cerner l'origine de la dette, du péché ou plus précisément de son sentiment et de son efficience dans le renvoi au Père, aux aïeux. En fait, c'est le problème que pose une réévaluation du rapport dominant/dominé qui se situe dans le long effort de l'humanité pour s'assujettir l'homme et l'amener à se départir de sa liberté. Convaincre l'autre de sa faute en serait la forme la plus perverse. Freud, Lacan et G. Bataille vont dans le même sens.

Nous voyons que, dans cette référence trop raide de la modernité, il est difficile d'introduire un caractère libérateur à la réconciliation, au pardon. La seule façon de nous en sortir est dans une approche poétique, au sens de re-création, de la réconciliation du terme même du rituel, c'est-à-dire celle qui ferait porter

7. Paris, Gallimard, 1964, p. 116.

ailleurs que sur une dette contractée envers le prochain, une satisfaction. La démarche rendrait alors le péché à ce qu'il est, à savoir un défaut de responsabilité. À la question de Caïn: «Suis-je le gardien de mon frère?», il faudrait répondre ou plutôt en répondre. Répondre de l'Autre, dans une écho-nomie, qui soit rumeur d'un nom immémorial non pas mémoire de blessure, d'offense faite à, mais reconnaissance et écoute de la voix de l'autre antérieure à notre voix.

Ainsi une stratégie d'approche à un rituel de la réconciliation prendrait acte des considérations sur la dette (offense à Dieu, à l'autre); elle prendrait également acte de la faute et de son émergence dans le champ social, sans s'appesantir sur leur portée, pour ensuite établir un écart qui ne légitime pas la faute comme faute mais en fasse le chiffre d'une constante de l'être en relation. Faillir serait donc ne pas répondre de l'Autre, à l'Autre. Il n'y aurait pas de faute originelle au sens où celle-ci procéderait d'un agir ou d'une intention de l'homme face à Dieu, mais une indifférence, une omission, une insouciance à la face de l'Autre, insouciance qui se rapprocherait de ce qu'on appelle maintenant l'idéologie du bien-être (Baudrillard)⁸.

La célébration liturgique du pardon deviendrait ainsi toujours le rappel à l'Autre en tant qu'il est support de ma liberté, lieu de ma parole, dénonçant ainsi l'esquive de l'Autre dans la privatisation du pardon. Car en fait, il n'y a de pardon que dans le retour dans la voix de l'Autre. «Fais en sorte que je puisse t'adresser la parole» en serait le commandement, l'injonction qui déplace tout autre impératif. Non pas se régler sur l'économie de la valeur, du sens de la faute, de sa gravité et donc en rester à une comptabilité qui s'inscrirait dans une quelconque mémoire, mais affirmer les conditions de possibilité d'une responsabilité. Non pas la polarité du «je dois avouer/j'omets de dire», mais celle du «j'entends/je réponds». Non plus une passion réparatrice (satisfaction), mais une passion qui soit désir infini de l'autre Voix, accueil de sa différence. La voix n'est-elle pas le lieu de la différence? Ainsi resituer le rapport péché/réconciliation dans l'ordre d'une dépendance salutaire. Cette dépendance salutaire ne pourrait se traduire en saine célébration liturgique qu'en disant la faiblesse de l'Autre et de soi pour inférer notre responsabilité com-

8. *La Société de consommation*, Paris, Gallimard, 1970, p. 59 et ss.

mune, sorte de brèche par où l'échange symbolique peut redevenir possible. En somme, une liturgie qui ne soit pas une reddition de compte dans un aveu obligatoire mais une assistance, un appel à la douceur.

La réconciliation qui demeure insituable doit être parcours vers l'écoute d'une voix que l'Autre nous adresse entre l'image et le vocable. Plutôt qu'un rituel de la parole ou broyé de paroles, il est le lieu ou l'espace où on entend une voix, celle qui réconcilie. Le péché se tiendrait dans cette distraction par rapport à la voix sous la parole où on prendrait conscience qu'on porte plus attention à la parole qu'à la voix, d'où le risque de ne rien entendre. Ainsi la voix de l'Autre deviendrait le lieu d'un manque comme ce qui me manque et me place avec les autres et en relation avec les autres dans l'incomplétude.

* * *

Un rituel se donne à voir; une voix se donne à entendre qui fait surgir une parole neuve, celle qui naît de l'écoute de la voix. Un pardon se manifeste au cœur de notre distraction, de notre indifférence, de notre péché, de notre manque de responsabilité. Un rituel qui fait renaître, qui met ensemble, qui fait resurgir une communauté neuve, celle que la voix du pardon aura, dans la symbolique, fait se lever.

*De la peur du péché
à la lutte contre le péché
Pour une pratique
pénitentielle renouvelée*

Camil Ménard

Introduction

Entreprendre une réflexion théologique sur la pratique ecclésiale relative au champ sémantique que nomme le mot «péché» soulève à l'heure actuelle des difficultés tout à fait différentes de celles posées naguère à la traditionnelle «pastorale des péchés». Il s'agissait pour cette dernière de bien préparer les confesseurs à juger les actes du pénitent, en leur donnant les connaissances morales suffisantes pour évaluer la gravité des fautes en fonction des circonstances. Il fallait en même temps transmettre aux prédicateurs les connaissances théologiques de base sur les fins dernières, en particulier sur les supplices de l'au-delà promis aux pécheurs dans l'enfer et le purgatoire. Ajoutons à ces deux éléments l'image d'un Justicier implacable et l'obligation canonique de tout avouer ses fautes à son confesseur au moins une fois l'an et nous voilà entrés dans cette «pastorale de la peur» si bien décrite par Jean Delumeau¹, dont les effets se sont fait sentir jusqu'à tout récemment.

1. J. DELUMEAU, *Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e)*, Paris, Fayard, 1983.

La crise entourant la pratique de la confession a mis en question l'univers idéologique, symbolique et rituel qui articulait cette pastorale axée sur le souci des âmes. Une crise représente, on le sait, une phase critique dans l'évolution d'un ensemble organisé; c'est un moment de dé-stabilisation qui peut se solder par la survie, la transformation ou la disparition des formes culturelles rejetées.

Dans la présente réflexion portant sur la crise des pratiques libératrices de l'Église à l'égard du péché, il s'agira moins de chercher à promouvoir telle ou telle forme de restructuration — par exemple, le sacrement de la réconciliation dans sa forme communautaire — que d'examiner de quelle façon ce tout structuré et cohérent qu'est l'activité réconciliatrice de l'Église pourrait être repensé en fonction du projet évangélique de Jésus.

Plusieurs questions retiendront notre attention. Comment les problèmes se posent-ils à l'heure actuelle? Sous quel angle la lutte de Jésus en vue d'instaurer le Règne de Dieu fait-il apparaître le péché des hommes? À quelles conditions ce péché peut-il disparaître? Dans la poursuite actuelle de ce projet, il faudra se demander si l'Église veut intervenir uniquement au plan des personnes à travers l'utilisation de la culpabilisation ou si son intervention dans la vie collective est vue de façon plus large. Veut-elle réaffirmer son autorité et son pouvoir sur les consciences — il faudrait alors ressusciter une pastorale de la peur — ou faire entrer ses fidèles dans une voie de croissance, de libération et d'autonomie? Quelle symbolique faudrait-il utiliser dans ce cas pour signifier ce que l'être humain d'aujourd'hui entend sous le mot «péché»? Enfin, comment une gestion plus efficace des pratiques libératrices — pénitentielles et autres — pourrait-elle contribuer à la construction d'une communauté plus vivante?

Puisque l'expérience et la notion de péché n'existent que par référence à un principe divin et que leur contenu varie selon la conception qu'on a de la divinité², il y aura sans doute lieu de se demander en terminant si, au cœur de la crise actuelle du péché, notre époque n'est pas en train de vivre un nouveau rapport au Dieu de Jésus-Christ. Telle est du moins l'hypothèse qui va guider notre lecture de la situation présente.

2. Voir J.M. POHIER, «Péché», dans *Encyclopaedia Universalis*, vol. 12, Paris, 1980, p. 661.

Regards sur la situation actuelle à la lumière d'une recherche récente

La pratique de l'Église reliée au «péché» recouvre des aspects si divers qu'il faut nécessairement se fixer des limites dans l'exploration d'un sujet aussi vaste et complexe. C'est à partir du rapport réciproque existant entre le péché et la pratique pénitentielle de l'Église que nous allons examiner comment se pose actuellement le problème du péché dans le peuple chrétien.

Le choix de cette perspective s'impose pour une double raison. D'abord il nous apparaît exact de dire avec L.-M. Chauvet: «L'homme n'est jamais sujet *au* péché s'il n'est en même temps sujet *de* la pénitence»³. Cela signifie que la notion de péché s'inscrit, par nature, dans l'ordre religieux, de telle sorte que la conscience de cette réalité présuppose l'existence des rites et des médiations symboliques à travers lesquelles l'existence pécheresse peut se dire et être surmontée. Toute modification dans l'administration de la pénitence entraîne de ce fait des changements touchant le sens même du péché.

L'autre raison qui motive notre option s'enracine dans cette conviction que l'intervention pastorale exige un long détour par l'observation du vécu et par l'interprétation des résultats obtenus à la suite d'une patiente analyse. Il me paraît important de présenter dans cette perspective les résultats d'une vaste enquête réalisée auprès des catholiques du diocèse de Chicoutimi au cours des années 1977 à 1979 (donc avant la parution du nouveau rituel). Cette recherche portait sur la pratique du sacrement de pénitence. Elle poursuivait un double objectif: identifier les principales causes reliées à la désaffection croissante des catholiques à l'égard de ce sacrement, dans le but de favoriser l'émergence de nouvelles formes d'expression religieuse du pardon (ou de la réconciliation) plus adaptées au contexte culturel contemporain. La recherche devait conduire à l'élaboration de nouvelles voies d'action pastorale en ce domaine.

L'équipe a choisi de privilégier dans un premier temps une approche surtout qualitative des données recueillies auprès de

3. L.-M. CHAUVET, «Pratiques pénitentielles et conceptions du péché», *Le Supplément* no. 120/121 (mars 1977), p. 41. Cet article a beaucoup inspiré mes réflexions.

groupes et de personnes rencontrées en entrevues qui duraient de deux à trois heures. Ces témoignages ont été enregistrés, puis retranscrits et systématiquement classés. Le matériel accumulé aurait pu donner lieu à une publication analogue à celle intitulée: *La Confession en contestation*, qui donne le compte rendu de l'enquête réalisée auprès des lecteurs de la revue *Témoignage chrétien* en 1970. L'analyse de ces données a été faite à partir d'une grille d'identification construite en fonction de diverses catégories telles qu'elles se dégagent des entretiens (confesseur; catalogue des péchés; aveu; péché mortel; refus d'absolution; confessionnal, etc). La fréquence des expressions-clés ainsi que la charge émotive avec laquelle elles étaient émises ont servi de critères pour coder le contenu de ces expressions. Cette première opération nous a amené à tirer les *conclusions* suivantes. Contrairement aux affirmations maintes fois entendues, ce n'est pas la perte du sens du péché qui explique l'éloignement des catholiques à l'égard du sacrement de pénitence. Le problème se situe plutôt au niveau des formes symboliques et rituelles dans lesquelles l'expérience du pardon divin s'est exprimée jusqu'à maintenant. Les gens interrogés réclament un lien de rencontre plus propice au dialogue. Ils veulent vivre avec le confesseur une expérience religieuse satisfaisante; c'est pourquoi ils attendent de ce dernier une ouverture centrée sur leur propre devenir, sans être polarisés comme autrefois sur un catalogue de péchés à partir duquel ils se sentent obligés d'avouer leurs fautes. Ils n'oublient pas avec une insistance surprenante que l'Église est un lieu d'accueil pour tous, spécialement ceux qui vivent des situations irrégulières. Toutes les formes de *refus* (refus d'absolution; refus d'accès au pardon) leur paraît un *abus de pouvoir* qu'ils dénoncent au nom de la miséricorde divine. Pour eux, accepter de se soumettre au rite pénitentiel tout en sachant que nombre d'entre leurs proches n'y ont pas accès, établit une sorte de complicité jugée de plus en plus inacceptable, car ils se sentent solidaires des pécheurs et responsables de leur devenir.

À cette première étape de la recherche, l'équipe a décelé dans la pratique des chrétiens interrogés une recherche de vérité et d'authenticité qui les amenait à prendre une distance critique à l'égard d'un rite devenu insignifiant. On pouvait dans une certaine mesure interpréter leur abstention comme une contestation larvée, voire un contre-rite destiné à libérer le sacrement du pardon de son carcan individualiste, plus juridique qu'évangélique.

Pour vérifier cette hypothèse avec plus de rigueur, l'équipe a choisi d'utiliser dans un deuxième temps un test d'attitudes — inspiré de l'échelle d'Osgood — établi à partir de sept adjectifs spécialement axés sur l'émotion et orientés sur une base d'échelle de + 3 à -3⁴. Le répondant devait inscrire sa charge émotive pour chacun des adjectifs présentés à chaque item. L'opération s'est effectuée en deux étapes. Le questionnaire a d'abord été rempli par un groupe-témoin de 100 personnes choisies selon divers critères (âge; sexe; pratique religieuse; état civil; profession, etc), puis il a été rempli par un total de 227 répondants choisis au hasard. L'analyse des résultats n'a pas fait ressortir de différences significatives entre les deux groupes, de telle sorte que les réponses ont finalement été regroupées (N = 327). Parmi les facteurs atteignant les sommets négatifs les plus élevés, on retrouve les items suivants: péché mortel, refus d'absolution, refus d'accès au pardon. La contrepartie positive donne, comme facteurs les plus valorisés: la célébration communautaire, l'absolution, le pardon aux autres et la prise de conscience individuelle. On remarque dans cette échelle d'attitudes une accentuation très forte sur l'absolution en tant que parole déclarative d'un pardon et d'une réinsertion effective dans la communauté. Loin de rejeter toute forme rituelle, les chrétiens affirment la nécessité de célébrer avec d'autres la miséricorde divine appelée à les rejoindre au cœur de leur ambiguïté fondamentale. Ils confirment en même temps l'importance d'une démarche personnelle de réflexion qui les acheminera vers une conversion plus authentique. Comment expliquer l'attitude très négative rencontrée à l'endroit de l'item «péché mortel»? Elle s'explique sans doute par l'importance exagérée que l'on accordait naguère à l'aveu des fautes. Ne sachant plus quoi avouer ni comment l'avouer, les chrétiens repoussent un concept trop associé dans leur expérience à la tyrannie des consciences et au pouvoir clérical. Ils souhaitent une autonomie plus grande dans la rencontre qu'ils veulent réaliser avec Dieu, sans mettre en question pour autant la médiation du confesseur. Toutefois ils attendent de ce dernier moins un acte de jugement

4. Je résume ici les travaux réalisés par deux membres de l'équipe. MM. D. BOUCHARD et ROBERT DUFOUR. Les résultats de leur recherche se trouvent dans un mémoire de maîtrise intitulé: *Principales causes conscientes de la désaffection du sacrement de pénitence au Saguenay*, Chicoutimi, novembre 1979, 93 pages (non publié).

qu'une parole de miséricorde et d'encouragement. Alors que le rite pénitentiel passé gravitait autour de la confession, le rite souhaité par les répondants est centré sur le pardon divin, dont la célébration doit conduire au pardon effectif donné aux autres. On comprend dans cette perspective pourquoi le refus d'accorder ce pardon à un chrétien est ressenti comme une blessure et un véritable scandale, car un tel geste bloque le dynamisme libérateur qui part de Dieu afin de réconcilier le monde.

L'interprétation des résultats obtenus lors de la seconde étape de la recherche nous a semblé corroborer à merveille l'hypothèse que nous avons dégagée à la suite de nos premières entrevues. La source du malaise grave qui amène les catholiques à réduire considérablement leur pratique pénitentielle jaillit de la médiation ecclésiale elle-même et sa pratique à l'égard du péché. Malgré certains efforts d'adaptation sur le plan rituel, l'Église a conservé face au péché la même attitude et le même discours tout en présentant un visage différent de Dieu, ce qui a entraîné une distorsion progressive dont nous ressentons maintenant les effets. C'est donc tout le discours théologique sur le péché qu'il faut déconstruire et reconstruire pour que, «rejoignant la visée culturelle où s'exprime l'interprétation de soi aujourd'hui, il puisse être reçu comme l'écho de la Parole de grâce dans laquelle se révèle le péché», comme le dit si bien L.-M. Chauvet⁵. Telle est la conclusion que nous avons nous-même tirée. Elle ouvre une piste de réflexion qu'il importe de suivre si l'on veut aider l'Église à surmonter la crise actuelle.

Éléments de réflexion théologique

La question théologique qui se dégage de nos recherches se pose dans les termes suivants. S'il faut changer le discours théologique sur le péché pour remédier à la crise pénitentielle actuelle, sur quelle base allons-nous réorganiser une pratique devenue désuète et inacceptable pour nos contemporains?

Pour ouvrir un nouvel horizon de sens, rien de mieux que de raconter une histoire. En voici une qu'on m'a fait entendre dernièrement et que je reprends à ma façon.

Un petit village perdu à l'orée des bois vivait dans la peur parce qu'un loup menaçant rôdait dans les environs et s'attaquait

5. L.M. CHAUVET, *o.c.*, p. 61.

aux enfants imprudents. Un jour, deux d'entre eux furent dévorés. Les habitants organisèrent une battue pour tuer le loup, mais l'opération fut un échec, car le loup se sauva et revint plus furieux que jamais. La terreur s'installa dans le village. Plus personne n'osait sortir. On s'imaginait voir le loup partout, même autour des maisons qui restaient barricadées.

Devant une telle situation, on pria saint François d'Assise de leur venir en aide. Son amour et sa connaissance des animaux les aideraient peut-être à se débarrasser du loup. Le saint se rendit dans les bois. Il rencontra le loup, conversa avec lui puis revint dire aux habitants que le loup était installé dans les bois pour y rester. Il n'y avait pas d'autre solution que de vivre avec ce loup et de le nourrir. Les habitants furent très déçus d'entendre une telle solution. La plupart refusèrent de collaborer, mais quelques-uns sortirent en cachette et se mirent à donner au loup sa ration quotidienne de nourriture. C'est ainsi que le loup cessa de dévorer les enfants et que la paix revint dans le village, du moins chez ceux qui savaient que le loup n'était plus menaçant.

Cette histoire de loup fait penser à la parabole de l'ivraie racontée par Jésus. Dans ce champ qu'est le monde, il y a les sujets du Royaume (le blé) et les sujets du Malin (l'ivraie). Les serviteurs ont le désir de se débarrasser de l'ivraie, mais Jésus demande à ses sujets de vivre avec leurs ennemis et même de les aimer. On ne devient vraiment sujet du Royaume que le jour où l'on surmonte sa peur en luttant contre son ennemi par l'amour. Alors que les pharisiens barricadent la porte de leur cœur parce qu'ils ont peur de Dieu et de la racaille des pécheurs, Jésus ouvre sa porte au nom de sa relation filiale avec Dieu et de son amour offert à tous. Sa pratique libératrice prend la forme d'une lutte contre le péché d'incrédulité, ce péché insidieux qui amène les hommes à penser que l'amour ne peut surmonter la mort. Le péché — avec la division intérieure et extérieure qu'il cause — prend son origine dans ce doute fatal, dont la foi au Dieu-Père est le seul antidote.

La coexistence demandée par Jésus entre le blé et l'ivraie prend un caractère historique. Cela veut dire que les sujets du Royaume doivent apprendre à vivre continuellement avec leur péché. L'erreur consisterait à penser que la progression dans la vie du Royaume fait cesser un jour ou l'autre ce combat. L'apôtre Paul répète pourtant sans arrêt que la lutte entre la chair et l'esprit

fait partie intégrante de la dynamique de l'expérience chrétienne, qu'elle est même signe de la présence active de l'Esprit-Saint. *La peur du péché* conduit l'homme à la panique et à la folie. Pour se sécuriser intérieurement et pour combler ce manque qu'il est incapable de faire disparaître — tuer le loup, c'est-à-dire faire disparaître l'autre dont il tient son origine —, l'homme se réfugie dans des idoles de toutes sortes avec lesquelles il entretient un rapport narcissique d'où ne jaillissent que la division et la mort. *La lutte contre le péché* au nom de la foi procure au contraire la sérénité et la joie. En voyant sur la croix avec un regard d'amour la conséquence de son péché — heureuse faute, dit un hymne bien connu —, le croyant nourrit son ennemi; il l'apprivoise en se le réappropriant et en l'accueillant dans la vérité. Ce nouveau rapport engendre une libération profonde et radicale, parce que celle-ci ne vient pas de l'homme, mais de Dieu et de son pardon. Ce pardon inconditionnel est cause et condition de la disparition du péché sur la terre. Lui seul peut apporter la paix entre les peuples.

Il est inutile de prolonger davantage cette interprétation du péché dont nous avons relu les sources évangéliques. Nous en dégageons *deux points importants* pour la suite de nos réflexions: a) plutôt que de mettre l'accent sur les péchés actuels que le sacrement viendra «laver» par la confession, il vaut mieux ne jamais perdre de vue le péché fondamental d'incroyance qui nous habite et qui est source de nos péchés actuels; c'est lui, le loup avec lequel il faut vivre et cohabiter; b) l'attitude envers le péché commande des stratégies pastorales correspondantes (corrélatives). L'attitude évangélique à retrouver n'est pas la peur, mais la lutte amoureuse. C'est à partir de cette attitude qu'il faut reconstruire la pratique pénitentielle de l'Église. Notre système judiciaire s'oriente d'ailleurs dans cette voie depuis plusieurs années. Au lieu d'avoir peur du criminel, on cherche à vivre avec lui, à le réhabiliter et même à lui faire purger sa peine au cœur du monde par des actions humanitaires. Que dire aussi de toutes ces sessions et de tous ces volumes qui intéressent tant nos contemporains parce qu'ils les aident à mieux se connaître et à mieux s'accepter? Notre culture a soif de vérité et d'authenticité, quoi qu'on en dise. Ce sont de telles pierres d'attente qu'il faut discerner et évangéliser.

Jalons pour une pratique pénitentielle renouvelée

Il est admis depuis au moins dix ans que l'Église catholique traverse une phase critique au niveau de sa pratique pénitentielle⁶. Une telle constatation signifie que c'est toute l'Église en tant qu'institution de salut qui est mise en question. Car une crise aussi radicale l'atteint dans son essence même et dans sa raison d'être au cœur du monde. On reconnaît volontiers la nécessité de prendre un virage mais dans quelle direction?

La voie à suivre nous semble ouverte par l'évolution de la conscience chrétienne et par soif d'autonomie. D'abord et avant tout, il faut débusquer les relents de la traditionnelle pastorale de la peur du péché, avec son cortège d'individualisme, d'irrationnalisme et d'aliénation. L'Église doit consentir à faire mourir son pouvoir sur les consciences, surtout quand on sait que ce pouvoir repose en grande partie sur des peurs suscitées dans le peuple par les clercs eux-mêmes: peur de soi, peur de l'autre, peur de la femme, peur de ne pas détester suffisamment son péché, peur d'oublier des péchés, etc⁷. La peur maintient l'individu dans l'incertitude et dans l'isolement. Loin de libérer du péché, elle renforce son pouvoir et provoque la chute. La pratique libératrice de l'Église doit donc commencer par une libération des consciences, qui consistera à exorciser les diverses peurs grâce auxquelles elle a maintenu ses fidèles dans une ferveur réelle, mais douteuse et peu épanouissante sur le plan humain.

Pour remplacer cette attitude néfaste, l'Église aurait intérêt à développer une attitude de lutte amoureuse contre le péché, fondée sur l'expérience pascale de la victoire de l'amour sur le mal et sur l'acceptation du péché d'incrédulité, source de nos péchés quotidiens, comme faisant partie intégrante de notre expérience chrétienne. Il s'agit en somme de ré-articuler le champ d'expérience nommé par le mot «péché» en fonction de la vie présente, et non plus seulement en rapport avec le destin éternel. Les croyances en l'au-delà sont en effet passablement confuses de nos

6. La bibliographie sur ce sujet est immense. Dans cette abondante littérature, le numéro 61 de la revue *Concilium* (janvier 1971) reste un instrument de réflexion toujours valable.

7. Cette affirmation s'appuie sur l'ouvrage de Jean Delumeau, cité en note 1.

jours et il apparaît avec évidence que la valeur libératrice d'une religion (ou d'une foi) ne se mesure plus à sa capacité de délivrer l'être humain des supplices éventuels qui l'attendent après la mort. Ce qui compte pour les Québécois, par exemple, c'est l'orientation morale que la religion permet de donner à leur vie, c'est aussi la force qu'elle leur procure dans les épreuves de l'existence. L'influence encore considérable exercée par la religion dans leur vie se situe sur ce plan existentiel et fortement personnalisé, à tel point d'ailleurs que le discours officiel de l'institution semble une source de référence de moins en moins suivie, si l'on en juge par le nombre de positions romaines avec lesquelles les Québécois sont en désaccord⁸. L'interprétation de soi s'exprime aujourd'hui dans une visée culturelle axée sur le besoin de sens et sur le dépassement de soi en vue d'une plus grande autonomie. Pour rejoindre ces schèmes culturels et y faire entendre la Parole de grâce, il importe de s'appuyer sur le besoin de *conversion* ressenti par l'être humain à l'écoute du processus d'auto-transcendance. Cette perspective existentielle si bien développée par J. Moingt nous permet en effet d'accéder au sens du péché et au besoin humain de libération en utilisant un discours compréhensible pour l'homme d'aujourd'hui. Résumons les principales articulations de cette théologie⁹. Celui qui entre dans le processus de dépassement de soi se sent entraîné dans un mouvement qui fait sans cesse reculer les limites du sacrifice de soi. Il ne peut justifier lui-même cette obligation. Et pourtant il éprouve qu'elle est la vérité de la vie. Il se sent entraîné par une force intérieure qui n'a ni son origine ni son terme en lui-même. Ce dynamisme correspond à l'appel de l'Inconditionné. Le refus de cet appel pour s'enfermer en soi et posséder la vie conduit à traiter les autres en objet et à établir des rapports de domination. Cette expérience du refus comme rupture d'harmonie développe un sentiment de manque, non seulement par rapport à ses frères blessés, mais aussi envers cet appel intérieur au dépassement. Pour surmonter cette situation et revenir dans les voies de l'humanisation, il sent

8. Voir les résultats du sondage intitulé: «L'Église d'ici et la papauté», publié dans *Le Devoir*, 8 septembre 1984, cahier 5.

9. J. MOINGT, «La Révélation du salut dans la mort du Christ», dans X. LÉON-DUFOUR, A. VERGOTE, et al., *Mort pour nos péchés*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1979, pp. 117-172.

le besoin d'être pardonné et de pardonner: il se sent traversé par une transcendance.

La découverte du péché, c'est d'abord la découverte de l'Inconditionné comme vérité de l'être. C'est ensuite l'expérience de se dérober à la force qui nous pousse à avancer par peur de l'Autre et de l'avenir, peur qui s'enracine fondamentalement dans un refus de foi (incrédulité). Puisque la lumière permettant d'éclairer cette expérience ne peut jaillir du monde, il apparaît avec évidence que la pratique pénitentielle de l'Église doit porter principalement sur la *révélation* en tant que *dévoilement*, c'est-à-dire parole qui nous apprend, d'une part, à nommer cet appel au dépassement et à lui obéir et, d'autre part, nous fait découvrir pourquoi nous avons besoin d'un libérateur pour *lutter contre* nos forces d'inertie et nous permettre enfin de surmonter notre incrédulité. Ainsi s'ouvre un chemin d'espérance qui apporte au pécheur la paix véritable dans la mesure où la parole libératrice de l'Église «est moins occupée de lui fournir de quoi juger comment sa liberté a joué par rapport à son péché en tant qu'il est du passé, que de l'inviter à user de sa liberté, rénovée par le pardon de Dieu, pour désormais mieux vivre selon l'Alliance et pour éventuellement prendre en charge les effets présents et à venir de ce qu'il a fait»¹⁰.

Orienter le regard vers l'avenir plutôt que vers le passé amène à *changer les éléments symboliques* autrefois reliés à la pratique pénitentielle de l'Église. Lorsqu'on était préoccupé par la question de savoir comment déterminer exactement le degré de gravité objective d'une faute dans le but d'aider le pénitent à mieux avouer toutes ses fautes, c'est la symbolique de la *souillure* qui était mise de l'avant et les textes bibliques utilisés portaient sur les commandements auxquels on avait éventuellement désobéi. Le pécheur voyait son péché comme une tache qu'il fallait laver afin de retrouver sa pureté baptismale. Il devait rejeter les mauvais fruits que son action avait engendrés et craindre toute compromission avec le mal. L'Église-mère se présentait alors comme un havre de salut, le seul lieu dans lequel le chrétien devait habiter s'il voulait se protéger contre les dangers occasionnés par ce loup qu'est le monde.

10. J.M. POHIER, «Péché», dans *Encyclopaedia Universalis*, vol. 12, Paris, 1980, p. 662.

Vatican II a heureusement changé cette ecclésiologie. Toutefois le discours relié à la pratique pénitentielle n'est pas encore tout à fait articulé sur cette conception d'une Église dans le monde, au service du monde. Maintenant que l'Église se comprend comme signe et lieu d'une libération divine intra-mondaine, il faut reprendre la *symbolique* de la *croissance* et de la *construction* si chère à Jésus. Les paraboles du Royaume serviront à illustrer cette espérance en la fécondité de semence divine. Le péché apparaîtra moins comme une tâche que comme un obstacle, une chaîne, une fermeture, bref un frein qui retarde et entrave la réalisation du Règne de Dieu dans le monde. L'appel à poursuivre la lutte contre le péché entreprise par Jésus le Christ, continuera à dynamiser la conversion de chaque chrétien au Dieu créateur et à son action régénératrice conduisant au surgissement d'un monde nouveau. En changeant de cette manière l'arbre de son cœur, le chrétien ne verra plus le péché comme une excroissance extérieure à son être; il le verra plutôt comme une réalité de son existence qu'il doit apprivoiser et surmonter grâce à sa foi au Dieu-Père.

Si l'Église situait la lutte contre le péché au cœur de l'existence chrétienne, elle serait amenée à *gérer autrement la culpabilité* inhérente au péché ainsi que le sort réservé au pécheur. La *pratique disciplinaire* actuelle consistant à *exclure* du rite de réconciliation une catégorie de plus en plus nombreuse de membres contribue, comme G. Defois l'a magistralement démontré, à maintenir la communauté dans un *climat de peur* semblable à celui que l'on rencontre dans nos sociétés qui succombent souvent à la tentation «de réprimer le mal et la violence au lieu d'en traiter les causes»¹¹. Or ce traitement obligerait à institutionnaliser l'expression des péchés et à articuler les rapports de péché sur un projet pascal, c'est-à-dire de passage. En d'autres termes, il faudrait que le rite pénitentiel cesse d'être un simple effacement abstrait du péché pour devenir le lieu d'élaboration d'un discours où se disent les péchés de la collectivité et de chacun afin d'arriver à un consensus actif. «Célébrer la réconciliation dans l'Église inclut la mise en œuvre d'une Communauté autre afin de porter collectivement nos ambiguïtés de faute, de désordre et de vio-

11. G. DEFOIS, «Le Rite pénitentiel entre la violence et la réconciliation», in *Le Supplément* no. 120/121 (mars 1977), p. 131.

lence. En étant la société du péché, l'Église se révèle la communauté de l'espérance, c'est-à-dire du transfert en solidarité de ce que la faute constitue en destruction des consensus.»¹² Organiser la lutte contre un ennemi avec qui il faut vivre développe le tissu communautaire et renforce le corps social, alors que marginaliser le traitement attribué au mal règle provisoirement un problème qui finira par dissoudre ce corps. L'Église réussira à créer une communauté vivante le jour où, à l'exemple de l'Église primitive, elle maintiendra les pécheurs et les saints unis dans un même projet de faire naître de nouveaux tissus sociaux fondés sur la libération divine.

Conclusion

Il m'apparaît évident que les chrétiens contemporains sont en train de découvrir une conception du péché très riche, parce qu'elle jaillit de la source évangélique elle-même. Après avoir subi pendant des siècles une pratique ecclésiale qui les gardait prisonniers du giron maternel sécurisant, mais, hélas, aliénant, ils se sentent tout à coup entraînés au large, poussés par un vent de liberté dont la violence les oblige à revenir à l'intérieur d'eux-mêmes pour se donner de nouvelles règles d'action. L'éthique de l'innocence peureuse fait place à l'éthique de l'autonomie, de la responsabilité et de la solidarité. Ainsi se dessine un nouveau sens du péché dont les contours encore mal définis obligent néanmoins l'Église à réajuster sa pratique pénitentielle si elle veut être un lieu de libération personnelle et collective.

Parmi les multiples ajustements à opérer, il ressort que c'est le traitement rituel du péché qu'il importe avant tout de corriger afin de créer un tissu communautaire vivant et dynamique. Toutes les exclusions disciplinaires devraient être revues dans une perspective de lutte effective, qu'il ne faut pas confondre avec un pardon affectif insignifiant. Un pardon facile et abstrait ne vaut pas mieux qu'une exclusion irrémédiable car, dans les deux cas, le péché n'est pas pris en considération pour lui-même, il est masqué, refoulé, repoussé en dehors du champ de la conscience dans la forêt obscure où il suscite la peur et la fermeture sur soi. L'attitude offensive proposée par Jésus consiste au contraire à lutter contre le péché au nom du Dieu-Créateur sans illusion ni fausses

12. *Idem*, p. 132.

attentes. Comme l'ivraie pousse avec le bon grain, le péché fera toujours partie de nos existences d'êtres finis et il faut apprendre à vivre avec lui aussi bien sur le plan individuel que sur le plan collectif.

Nos sociétés ont malheureusement tendance à réprimer la violence par la violence. Au nom de la sécurité nationale, elles excluent durement les déviants sans chercher à comprendre leur malaise et sans tirer profit de cette situation pour refaire les consensus sociaux. La tâche d'une Église orientée vers une pratique libératrice effective consiste à devenir au sein de notre monde hanté par ses peurs un lieu d'analyse lucide sur le mal qui retarde la progression du Règne de Dieu dans le monde. Vu en face dans la foi, le mal est démasqué, apprivoisé, il perd sa puissance angoissante et il peut être surmonté grâce à la force de Dieu.

Si un nouveau sens du péché apparaît dans la conscience chrétienne, c'est sans doute parce que le *visage de Dieu* se montre maintenant sous un *jour nouveau*. Le Dieu autoritaire et menaçant, le Dieu qui empêche l'homme d'être homme, est définitivement mort. À sa place naît le Dieu de l'alliance en Jésus le Christ. Ce Dieu ne fait plus peur, car il est perçu comme un *Dieu-avec-nous*, présent au cœur de notre humanité pour susciter un dépassement progressif dans la voie d'une re-création du monde par l'amour. C'est en son nom que les personnes veulent échanger, progresser et lutter contre le mensonge et l'illusion. En somme, l'être fini que nous sommes a besoin de s'entendre dire que l'Être infini nous aime non pas malgré, mais *avec notre finitude*, car telle est notre condition de créature. Le loup avec lequel il faut vivre, n'est-ce-pas cette finitude dont nous avons si peur et que seul Dieu peut nous rendre capable d'aimer?

Table des matières

Liminaire.....	7
----------------	---

I

PROBLÉMATIQUES PSYCHOSOCIOLOGIQUES

La culpabilité, d'un point de vue psychanalytique Michel Dansereau	13
La culpabilité. Problématique frontière en psychologie de la religion Réginald Richard	43
Culpabilité, psychanalyse et théologie: la contribution de Szondi Joseph Hofbeck	55
Culpabilité et suicide Éric Volant	83

II

APPROCHES THÉOLOGIQUES

Les rapports du sujet au signifiant et leurs effets dans la transmission du péché originel Arthur Mettayer	99
Le péché reporté aux origines: observations sur Genèse 2-3 Marc Girard	113
La mort comme conséquence du péché, selon Karl Rahner Jean-Claude Petit	121
La mort conséquence du péché? André Naud	135
La conception du péché chez les théologiennes féministes Monique Dumais	139

L'expérience de conversion et du péché, d'après R. Radford Ruether	
Louise Melançon	153
Le péché dans l'œuvre de Luther	
Daniel Pourchot	157
Le péché comme contradiction et comme aliénation dans la seconde dissertation de Tillich sur Schelling	
Jean Richard	163
Le péché et la mort	
Jean-Pierre Béland	189

III PERSPECTIVES PASTORALES

La densité anthropologique du péché grave	
Pierre Gaudette	197
Culpabilité et péché	
Guy Durand	209
Le rituel de la pénitence et de la réconciliation. Une mise en scène symbolique	
Guy Lapointe	231
De la peur du péché à la lutte contre le péché. Pour une pratique pénitentielle renouvelée	
Camil Ménard	239

Collection HÉRITAGE ET PROJET

1. Jacques GRAND'MAISON, *La Seconde Évangélisation*.
Tome I — Les témoins.
2. Jacques GRAND'MAISON, *La Seconde Évangélisation*.
Tome 2 — volume 1 — Outils majeurs (*épuisé*)
— volume 2 — Outils d'appoint (*épuisé*)
3. André CHARRON, *Les Catholiques face à l'athéisme contemporain*.
Étude historique et perspectives théologiques sur l'attitude des catholiques
en France de 1945 à 1965.
4. Rémi PARENT, *Condition chrétienne et service de l'homme*.
Essai d'anthropologie chrétienne (*épuisé*)
5. Vincent HARVEY, *L'Homme d'espérance*.
Recueil d'articles (1960-1972).
6. SOCIÉTÉ CANADIENNE DE THÉOLOGIE, *Le Divorce*.
L'Église catholique ne devrait-elle pas modifier son attitude séculaire à l'égard
de l'indissolubilité du mariage?
7. En collaboration, *L'Incroyance au Québec*.
Approches phénoménologiques, théologiques et pastorales.
8. François FAUCHER, *Acculturer l'Évangile: mission prophétique de
l'Église*.
9. En collaboration, *Jésus?*
De l'histoire à la foi.
10. En collaboration, *Le Pluralisme*.
Pluralism: its meaning today.
11. Jean-Claude PETIT, *La Philosophie de la religion de Paul Tillich*.
Genèse et évolution: la période allemande: 1919-1933.
12. En collaboration, *Le Renouveau communautaire chrétien au Québec*.
Expériences récentes.
13. Louis RACINE et Lucien FERLAND, *Pastorale scolaire au Québec*.
Niveau secondaire.

14. Viateur BOULANGER, Guy BOURGÉAULT, Guy DURAND, Léonce HAMELIN, *Mariage: rêve, réalité.*
Essai théologique.
15. Richard BERGERON, *Obéissance de Jésus et vérité de l'homme.*
Une interpellation.
16. Louis ROUSSEAU, *La Prédiction à Montréal de 1800 à 1830.*
Approche religieuse.
17. En collaboration, *L'homme en mouvement.*
Le sport, le jeu, la fête.
18. Éric VOLANT, *Le Jeu des affranchis.*
Confrontation Marcuse-Moltmann.
19. Guy DURAND, *Sexualité et foi.*
Synthèse de théologie morale.
20. Bernard J.F. LONERGAN, *Pour une méthode en théologie.*
21. En collaboration, *Après Jésus.*
Autorité et liberté dans le peuple de Dieu.
22. Pierre CHARRITTON, *Le Droit des peuples à leur identité.*
L'évolution d'une question dans l'histoire du christianisme.
23. Michel DESPLAND, *La Religion en Occident.*
Évolution des idées et du vécu.
24. Rémi PARENT, *Communion et pluralité dans l'Église.*
Pour une pratique de l'unité ecclésiale.
25. Paul-Eugène CHARBONNEAU, *L'Homme à la découverte de Dieu.*
26. Élisabeth J. LACELLE, Thomas R. POTVIN, dir., *L'expérience comme lieu théologique.*
Discussions actuelles.
27. Thomas R. POTVIN, Jean RICHARD, *Questions actuelles sur la foi.*
28. Bernhard WELTE, *Qu'est-ce que croire?*
29. Guy COUTURIER, André CHARRON, Guy DURAND, dir. *Essais sur la mort.*
Travaux d'un séminaire sur la mort.

30. Arthur METTAYER, Jean-Marc DUFORT, dir. *La peur.*
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.
31. André NAUD, *La recherche des valeurs chrétiennes.*
Jalons pour une éducation.
32. Yvonne BERGERON, *Fuir la société ou la transformer?*
Deux groupes de chrétiens parlent de l'Esprit.
33. Arthur METTAYER, Jacques DOYON, dir., *Culpabilité et péché.*
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.

Les textes réunis dans ce livre proviennent du Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal les 19, 20 et 21 octobre 1984 sur le thème *Culpabilité et péché*.

Ces termes sont polyvalents et relèvent tout autant de la psychologie, de la sociologie, de l'histoire, de la philosophie, de la théologie, de la pastorale... Il a toujours été nécessaire, en théologie et en pastorale, de recourir à l'interdisciplinarité et davantage encore de nos jours, vu les développements considérables survenus dans les diverses disciplines. Chaque spécialiste utilise sa méthode particulière et développe un vocabulaire plus ou moins hermétique. On découvre, à l'occasion d'un congrès et d'une publication comme celle-ci, que ces discours, en apparence parallèles, sont en fait complémentaires et convergents.

Les textes, même s'ils sont interdisciplinaires pour la plupart, ont été regroupés sous trois rubriques: *problématiques psychosociologiques*, *approches plus nettement théologiques* et *perspectives pastorales*.

Les diverses études contenues dans ce livre se complètent et s'appellent l'une l'autre; elles ouvrent même sur des perspectives encore plus larges qui n'ont pu qu'être évoquées ici. Tel quel, cet ouvrage présente un bon bilan de la recherche actuelle sur les sujets traités.