

Christus

Psychologie et vie spirituelle *Distinguer pour unir*

Le primat de l'affectif
Un aspect de l'accompagnement
Désir de Dieu et sublimation
Dépression ou désolation ?

CHRÉTIENS EN ALGÉRIE
ETTY HILLESUM

N° 197 - 9,5 €

ihS

Janvier 2003

Bernard Descouleurs
Jean Vernette

R^epères pour la spiritualit^e



Desclée de Brouwer

PATRICE GOURRIER

QUARANTE JOURS

POUR
FAIRE
FONDRE
NOS
«GRAISSES
SPIRITUELLES»



DESCLÉE DE BROUWER

POUR UN DÉVELOPPEMENT SPIRITUEL

AUTHENTIQUE

Yann Serreau

La randonnée intérieure

14 étapes
pour orienter
son existence

Desclée de Brouwer

Christus

*Revue de formation spirituelle
fondée par des pères jésuites en 1954*

TOME 50, N° 197, JANVIER 2003

RÉDACTEUR EN CHEF

CLAUDE FLIPO

RÉDACTEUR EN CHEF ADJOINT

YVES ROULLIÈRE

COMITÉ DE RÉDACTION

PIERRE FAURE - MARIE GUILLET - MARGUERITE LÉNA
BRIGITTE PICQ - JEAN-PIERRE ROSA - JACQUES TRUBLET

SERVICE COMMERCIAL : JEAN-PIERRE ROSA

RÉDACTION GRAPHIQUE : ANNE POMMATAU

PUBLICITÉ : MARTINE COHEN (01 44 35 49 33)

14, RUE D'ASSAS - 75006 PARIS

TÉL. ABONNEMENTS : 01 44 21 60 99

TÉL. RÉDACTION : 01 44 39 48 48 - FAX : 01 40 49 01 92

INTERNET (site) : <http://pro.wanadoo.fr/assas-editions/> ; (adresse) : xtus@jesuites.com

TRIMESTRIEL

Le numéro : 9,5 € (étranger : 10,5 €)

Abonnements : voir encadré en dernière page

Publié avec le concours du Centre National du Livre



Revue d'Assas Editions, association loi 1901

Éditée par la SER, société anonyme (principaux actionnaires : SPECC, Bayard Presse)

Président du conseil d'administration et directeur de la publication : Pierre FAURE s.j.

Direction générale : Jean-Pierre ROSA

Psychologie et vie spirituelle

Editorial

Psychologie et vie spirituelle

8 Tony ANATRELLA, prêtre et psychanalyste, Paris

Le règne des normes psychologiques

Un discours envahissant

17 Nicole JEAMMET, Paris V

Après Freud, en quel Dieu croire ?

Le paradoxe de la confiance

27 Brigitte-Violaine AUFIAUVRE, Maison de Lazare, Issy

Désolation spirituelle et/ou dépression

Un discernement nécessaire

37 Placide DESEILLE, Institut Saint-Serge, Paris

L'anthropologie chrétienne

A la lumière des Pères

45 Odilon de VARINE et Claude FLIPO, s.j.

Entretien sur l'accompagnement spirituel

La dimension psychologique

55 Jean-François CATALAN, s.j., psychologue, Paris

Illusion ?

La part du rêve

62 Jean-Baptiste LECURT, carme, Institut catholique de Lille

Désir de Dieu et sublimation

Une longue transformation intérieure

70 Denis VASSE, s.j., psychanalyste, Lyon

La parole, la chair et le nom

Reconnaitre sa filiation

79

Services

80

Lectures spirituelles pour notre temps

88

Sessions de formation pour le semestre à venir

89

Études ignatiennes

90

José GARCÍA DE CASTRO, s.j., Comillas, Madrid

L'itinéraire de saint Ignace vers l'abnégation

Un autre habite mon âme

105

Chroniques

106

Thierry BECKER, Oran

Chrétiens sur les Hauts Plateaux d'Algérie

Tenir en éveil la mémoire

117

François MARXER, Centre Sèvres et Ecole Cathédrale, Paris

Etty Hillesum ou Rilke aux enfers

Une mystique de l'hospitalité

▶ Prochaines numéros

► L'avenir de l'Eglise dans le monde

► L'école d'Ignace et la théologie

► Le pape Jean-Paul II et l'Europe

Un encart est inséré dans ce numéro et un autre posé dessus.

Editorial

Après le « tout politique » des années 70, nous voilà entrés dans l'ère du « tout psychologique ». Le psy, en effet, envahit l'espace médiatique et un nouvel impératif cherche à s'imposer : être bien dans sa peau ! La santé, premier souci de nos contemporains, gagne de proche en proche la dimension psychique de l'existence. Quête du bonheur, ici et maintenant, sur cette terre. Ce n'est pas que notre civilisation soit devenue hédoniste. Les signes sont nombreux d'une recherche de sens et de valeurs, et d'un effort d'humanisation. Mais justement, cette humanisation semble avoir consacré le développement harmonieux de la vie psychique comme la spiritualité de notre temps. Et les religions sont elles aussi convoquées pour apporter leur eau à ce moulin.

Il s'ensuit une grande confusion, dont les dérives touchent aux marges de l'Eglise. Sans doute, la vie spirituelle ne se développe qu'à travers le psychisme humain, mais elle ne se confond pas avec lui. L'enthousiasme n'est pas de même étoffe que la consolation du Saint-Esprit, et la déprime n'a pas même origine que la désolation. Distinguer pour unir, sans confusion ni séparation, est devenue tâche urgente.

A cela, la psychologie peut aider, à sa place. Les grands spirituels, comme Jean de la Croix ou François de Sales, étaient de remarquables connaisseurs de l'âme humaine. Et leur sens affiné savait viser juste : ce qui, à leurs yeux, est à guérir en l'homme, ce n'est pas d'abord le handicap psychique, symptô-

me d'une histoire malheureuse qui relève d'une autre médecine. Ce qui est malade, c'est la liberté humaine elle-même, dans sa relation à Dieu et au prochain ; c'est la défiance, qui a sa racine dans une foi trop fragile ; c'est la violence, qui s'alimente à la jalousie ; c'est cet amour propre toujours renaissant qui, pour mieux se déguiser, s'insinue sous l'apparence du bien dans les entreprises les plus louables.

L'invasion des recettes psychothérapeutiques conduit à la fausse persuasion que, malades ou blessés, nous sommes tous des victimes : c'est la faute à Voltaire, c'est la faute à Rousseau ! Et nous voilà loin de cette humble reconnaissance devant le pardon de Dieu de notre propre responsabilité dans le mal qui ravage le monde, et dont chacun se fait trop souvent le complice, avant d'en être la victime. Ce serait peut-être cela qu'il conviendrait de faire venir au jour, en méditant la Parole de Dieu. Lui seul, et sa grâce, peut éclairer le fond ténébreux de l'âme et lui rendre, avec la louange et l'amour, sa capacité de décision et de service désintéressé.

Christus

SOIRÉE-DÉBAT SUR CE NUMÉRO

Lundi 27 janvier 2003, de 19h30 à 21h30

avec

Nicole JEAMMET, Jean-Baptiste LECUIT,
Charles-Henri O'NEILL et Claude FLIPO

Au Centre Sèvres, 35bis, rue de Sèvres, 75006 Paris

Entrée libre dans la limite des places disponibles.

**450^e ANNIVERSAIRE
DE LA MORT SAINT FRANÇOIS-XAVIER**

L'anniversaire de saint François-Xavier, mort le 3 décembre 1552, a suscité de multiples manifestations, veillées de prière, pièces de théâtre, publications... Parmi celles-ci, anciennes ou récentes, signalons :

Xavier Léon-Dufour

Saint François-Xavier, itinéraire mystique de l'apôtre
Desclée de Brouwer, coll. « Christus », 1997

Saint François-Xavier

Correspondance (1535-1552). Lettres et documents
Desclée de Brouwer, coll. « Christus », 1987

Hugues Didier

Petite vie de saint François-Xavier
Desclée de Brouwer, 1992

Benoît Vermander

Le Dieu partagé
Supplément à Vie Chrétienne, 2002

Roland Francart

François-Xavier, les quatre saisons de l'apôtre
Fidélité, 2002

François Bécheau

Prier 15 jours avec François-Xavier
Nouvelle Cité, 2002

Saint François-Xavier, le souffle d'un saint

N° spécial du bulletin des Centres Madeleine Daniélou
24, bd Victor Hugo 92200 Neuilly-sur-Seine

Psychologie et vie spirituelle

Le règne des normes psychologiques

Tony ANATRELLA *

Les explications et les justifications psychologiques sont devenues en quelques années des références incontournables de l'intelligence contemporaine. Elles imprègnent tous les milieux et toutes les disciplines, et tendent à supplanter tous les autres discours et à se présenter comme une spiritualité.

Confusion des espaces et des langages

La multiplication des magazines spécialisés ou les rubriques qui figurent sur ce thème dans la plupart des médias soulignent l'importance accordée à la vie psychologique. La mode actuelle, véhiculée par des émissions de radio et de télévision, est aux récits de vie et à l'hagiographie psychologique dans laquelle chacun veut se présenter dans sa singularité subjective. On veut vivre à l'image du modèle médiatique, qui légitime celui qui est « vu », pour être quelqu'un, voire une star, reconnue faute de savoir se situer comme une personne parmi

* Prêtre, psychanalyste et spécialiste en psychiatrie sociale. A publié chez Flammarion en 2000 : *La différence interdite* ; et en 2001 : *La liberté détruite et Le sexe oublié*.

d'autres. Il faut exprimer ses émois, ses doutes et ses intrigues intérieures plutôt que des idées en présence du grand prêtre qu'est l'expert en psychologie. La présence des professionnels de la santé mentale est devenue nécessaire pour expliquer ou prévenir ce qui se dit dans toutes ces révélations intimes. On peut se demander si cette interprétation psychologique permanente, qui ressemble souvent à de l'interprétation projective, aide à mieux vivre.

Toute vérité subjective n'est pas toujours bonne à dire. Elle peut même encombrer et gêner la relation avec autrui. Les espaces psychiques des uns et des autres risquent d'être confondus, comme on l'observe dans la vie des couples, mais aussi dans la relation entre parents et enfants. Certains regrettent par la suite d'en avoir parfois trop dit sur eux-mêmes. La vie intérieure qui s'exprime ainsi socialement manifeste la difficulté à être véritablement autonome en sachant réfléchir sur soi et en apprenant à assumer sa vie interne. Si des personnes choisissent d'approfondir leur vie religieuse avec un directeur spirituel ou, sur un tout autre plan, cherchent à traiter des problèmes de personnalité en psychothérapie, c'est bien parce que des interrogations ou des affects ne peuvent pas être abordés avec des personnes de leur entourage.

La mise à nu de soi n'entraîne pas nécessairement une meilleure qualité relationnelle, et les personnes ainsi dévoilées ne gagnent pas en capacité intérieure. La vie psychologique apparaît à ciel ouvert sans faire intervenir des médiations culturelles. On apprend davantage sur la psychologie humaine à travers un fait divers, une pièce de théâtre, un conte, un roman, une sculpture, une peinture ou une expression religieuse, qu'en étant « branchés » en ligne directe dans la vie sociale sur l'exhibitionnisme des témoignages individuels. Cette démarche épouse la vie interne, dessert et fausse le lien social. L'inflation du besoin de se connaître psychologiquement est exploitée par des magazines, des techniques et des stages, alors que ce n'est certainement pas le meilleur moyen pour apprendre à vivre, à se mettre en œuvre et à traiter les questions existentielles. Le psychologisme ambiant se substitue à une vie spirituelle défaillante ou inexisteante.

Le besoin de se raconter psychologiquement est symptomatique de la porosité des personnalités contemporaines qui développent des caractères psychotiques. Elles ne savent plus faire de distinction entre l'intime et le public, le psychologique et le social, le spirituel et le psychisme, le *for interne* et le *for externe*. Il devient difficile à ces personnalités d'être capables d'occuper leur espace intérieur. Quant aux

enfants et aux adolescents, ils ont du mal à prendre possession d'eux-mêmes, à commencer par leur intelligence, et restent à fleur de peau et parfois incapables de se contrôler. Le corps se substitue au fonctionnement de l'appareil psychique et les apparences corporelles deviennent les seuls supports de l'édifice identitaire de certains. Ils dépendent d'une psychologie sensorielle et immédiate qui, faute d'un espace interne suffisamment développé, ne leur permet pas d'intérioriser ce qu'ils vivent et d'accéder à une psychologie conceptuelle. Rencontrant de sérieuses difficultés pour élaborer les frustrations et les contraintes de l'existence, ils se réfugient dans la plainte, dans la situation de victimes et dans la dénonciation constante de coupables qui seraient la cause de leurs maux. Finalement, c'est à la société de réaliser les tâches psychiques qu'ils ne parviennent pas à opérer par eux-mêmes.

Le discours psychologique, qui envahit et parfois se substitue au discours social, moral et religieux, brouille les frontières et les logiques à partir desquelles il convient de se penser soi-même et d'évaluer ce qu'il est souhaitable de vivre.

La norme subjective

Le vécu psychologique est devenu un fonds de commerce. Des animateurs ou des journalistes y mènent un jeu pervers sous le couvert de la recherche de la sincérité pour entrer dans l'univers d'une personne et mieux la posséder et l'obliger à se dévoiler dans le sens du désir qu'on lui assigne. Nous ne sommes plus dans l'ordre de l'information ou de la réflexion, mais dans celui de la manipulation.

L'exposition de la vie personnelle de chacun s'accompagne d'un nivelingement de toutes les situations pour les ramener au même dénominateur commun des sentiments. On a vu, par exemple, une émission portant sur le thème du « désir d'enfant » rassembler aussi bien des couples mariés, une femme célibataire que deux homosexuels ou lesbiennes. La structure psychique et l'état relationnel de ces situations ne sont-ils pas pourtant de nature différente et contradictoire pour le bien de l'enfant et la cohésion sociale ? L'absence de discernement et d'intelligence des conditions de vie de chacun est contournée en faisant de chaque protagoniste son propre expert et son propre juge pour valider la pertinence de ce qu'il revendique.

Le vécu subjectif devient une norme lorsque des animateurs médiatiques et les images qu'ils fabriquent jouent un rôle de magistère.

re. Ils produisent un système de normes psychologiques qui doit servir à composer la vie de ceux qui regardent ou écoutent ces émissions. Ce système repose principalement sur les sentiments et les affects de chacun, retenus comme des références en opposition avec les œuvres de la raison et les normes objectives. Mais nous oublions que la personne ne peut constituer sa subjectivité qu'en étant en interaction avec les réalités et les ressources du monde extérieur.

Le développement du psychologisme ambiant s'est fait au prix d'un dysfonctionnement de la symbolisation psychologique et sociale et du sens moral. Ainsi, les enfants peuvent, dans le meilleur des cas, transformer l'agressivité primaire (peur des autres et sentiment d'être menacé) grâce aux ressources qu'ils trouvent à l'intérieur de la culture et des relations avec les autres¹. Sinon, renvoyés à eux-mêmes au nom d'une démarche psychologisante, ils doivent effectuer cette opération en s'appuyant sur un hypothétique savoir dont ils seraient porteurs.

Le changement qui s'est effectué ces dernières années permet de comprendre que l'individu a déplacé son lieu d'investissement de la culture et du lien social sur sa propre individualité en se prenant comme seul objet de référence et en se privant, entre autres, des ressources religieuses et morales. On comprend que chaque enfant a une vision plus narcissique de lui-même, en prenant son ressenti et son imaginaire dans ses aspects les moins élaborés comme seuls modèles. Pour grandir, il doit fournir un effort épuisant dans sa quête d'identité et dans le travail de symbolisation de sa vie pulsionnelle. Il n'est pas étonnant que l'adolescent éprouve un plus grand malaise à exister et développe des conduites de dépendance et de fuite de lui-même, parce qu'il est dans le déni de ses désirs. L'usage de la drogue est significatif de ce malaise, puisqu'il est le symptôme du refus du conflit inhérent à l'économie psychique, de la difficulté à occuper son espace intérieur et d'un manque de ressources que l'on va chercher dans la dépendance aux produits chimiques.

Le souci de soi

Selon la formule classique d'un « souci de soi » plus important, la suprématie du discours psychologique serait l'expression du besoin de se penser et de se vivre en dehors de normes transcendantales, à commencer par celles du code de la route. Cette opposition entre

1. Cf. T. Anarella, *La liberté détruite*.

individu et transcendance reflète plus un narcissisme défensif qu'un réel souci de soi prenant en compte la dimension psychologique et sociale de l'existence. Même si nous retenions l'hypothèse d'un essor contemporain du souci de soi, nous devrions observer une amélioration de la subjectivité, de la vie intérieure et des relations humaines ; or c'est tout le contraire qui se produit. Les psychologies sont morcelées et souffrent d'un manque d'unification, la sexualité est éclatée et morbide², et l'imaginaire renoue avec une religiosité sauvage hantée par la terreur et à la recherche d'une toute-puissance magique. Le nombre de suicides ou de tentatives a considérablement augmenté ; la drogue ne cesse d'entretenir des inhibitions à vivre ; les divorces affaiblissent le sentiment de confiance en soi et en l'autre ; quant à l'évitement du sens de la loi morale, il altère le lien social. Tous ces phénomènes traduisent une crise de l'intériorité contemporaine et l'échec du fameux « souci de soi » mis en valeur de façon inauthentique par Michel Foucault.

Mais l'inflation du langage psychologique transparaît dans plusieurs autres domaines :

■ Prenons d'abord l'exemple de la vie professionnelle. Les stages centrés sur le développement personnel sont très « tendance » et coûtent des fortunes aux entreprises. Leurs fondements théoriques sont pour le moins douteux. Les animateurs, formés eux-mêmes au cours de sessions, se présentent à travers un langage ésotérique, riche de barbaresques et dont la complexité des concepts ne prouve rien.

Les annonces et les publicités qui promettent l'épanouissement, une vie relationnelle réussie, des performances professionnelles mises en valeur, une sexualité libérée, fleurissent dans les magazines. Ainsi peut-on lire dans une brochure présentant divers stages : « Dans un cadre stimulant, il est possible d'expérimenter en paroles, en sensations, en émotions, en imagination et aussi de vivre des situations actuelles, passées ou futures. Toutes ces expériences ont des effets correcteurs et réparateurs. Les étapes expérientielles sont suivies d'étapes d'analyse et de réflexion théorique sur le vécu de chacun. » Ou encore : « En partant de l'énergie corporelle, nous serons à l'écoute de notre vécu autant sensoriel qu'affectif pour construire à travers l'identité du double du mythe d'Eve la relation amoureuse dans un au-delà de nos pulsions. L'énergie émotionnelle et affective fera le lien entre le

2. Cf. T. Anatrella, *La différence interdite*.

conscient, le monde extérieur et le corps individuel. » D'autres thèmes aux titres évocateurs de stages peuvent être exploités : « Massage holistique », « Retrouver son cœur d'enfant : le bonheur », « Les mains du ciel : guérison énergétique et spirituelle », « Estime et confiance en soi selon la PNL (programmation neuro-linguistique) »... Autant d'idées et de pratiques qui exploitent l'errance subjective contemporaine et prennent parfois une tournure quasi religieuse que l'on peut retrouver dans des sectes.

- L'éducation et l'enseignement sont aussi très empreints de l'idéologie psychologique. Au nom de celle-ci, les élèves sont au centre du système scolaire, au détriment du savoir qu'ils ont à apprendre. Le savoir devient second, ainsi que l'enseignant qui devrait être chargé de transmettre, de donner des règles et de contrôler. Il faut se préoccuper constamment de l'état psychologique des élèves, ce qui va nuire au bon fonctionnement de l'enseignement et à l'éducation des jeunes. Dans ce contexte, la pédagogie scolaire actuelle favorise et accentue en classe des états d'excitation et parfois de violence. Dans l'idéalisme du sujet enfantin censé tout savoir et tout découvrir par lui-même, nous avons oublié que l'intelligence se développe à partir du savoir et de la mémoire. Il faut donc davantage apprendre à penser à partir des savoirs qu'à partir des aléas de la subjectivité comme on le fait actuellement.
- Les communautés religieuses sont également influencées par le psychologisme actuel. De nombreux chapitres de congrégation, au lieu d'être un espace de réflexion à partir de leur règle, de leur constitution et des objectifs qui les animent, se transforment en dynamique de groupe, en analyse transactionnelle ou en thérapie de groupe. Certes, il peut être utile de se faire aider, sur une question précise, par un spécialiste compétent et confirmé en psychologie et en psychopathologie, mais certainement pas en soumettant les instances d'une congrégation à ce seul regard.

- La foi chrétienne se trouve elle-même souvent approchée sous un angle psychologique. Cela correspond sans doute à la nécessité d'intégrer de nouvelles connaissances dans l'intelligence de la foi. Mais nous pouvons aussi en rester à la réduction subjective qui s'opère dans le langage et le codage à la mode. En effet, la plupart des réalités et des difficultés contemporaines sont codées en termes psycholo-

giques ou psychopathologiques qu'il faudrait nécessairement traiter par une meilleure connaissance des phénomènes psychiques, voire par la psychothérapie. Il faut donc relire l'évangile et l'expérience spirituelle à partir des faits psychiques, comme, dans les années 60, il fallait, pour certains, refonder la foi chrétienne à partir du marxisme. N'est-ce pas une perte de temps et d'objectif ?

Le spirituel n'est pas le psychologique

Il faut rappeler que l'essor scientifique de la psychologie, et en particulier de l'apport de la psychanalyse, a contribué à renouveler la compréhension des comportements humains et des structures psychiques qui les animent. Certes, il faut se féliciter de ce que la richesse de ces connaissances influence positivement et modifie l'approche de soi et de l'existence en rendant plus attentif aux mouvements de la vie interne et de ses états de conscience.

Dans ce contexte, la personne, comme sujet de sa propre existence, s'est trouvée valorisée et le personnalisme chrétien n'est pas étranger au fait que le sujet puisse être reconnu pour lui-même. Mais, en ne privilégiant que son aspect psychique, nous risquons d'aboutir à une réduction du sujet à ses seules perceptions mentales. Ainsi, la vérité subjective, plus précisément ce que le sujet ressent, a pris davantage d'importance que les vérités objectives, c'est-à-dire des réalités et des dimensions qui ne dépendent pas du sujet. Ce déplacement est venu conforter et amplifier l'individualisme inauguré au XVI^e siècle, mais il l'a fait dévier de la philosophie personneliste. Le sujet devenant Roi, objet et fin de tout, et délié de sa dimension communautaire et spirituelle, trouve plus facilement dans le discours psychologique de quoi expliquer ses conduites et ses tourments qu'il ne cherche à s'interroger sur lui-même, voire à évaluer moralement ses actes. Dans ce système, il convient surtout d'avoir recours à des références psychologiques, plutôt que de s'engager dans une réflexion avec des normes objectives.

C'est dans ce mouvement de fond qu'un certain idéalisme psychologisant envahit actuellement la recherche religieuse en voulant établir un lien nécessaire entre le champ psychique et l'expérience chrétienne. Le premier repose sur des processus internes que recouvre l'inconscient, régi par le principe de plaisir, dans sa double facette : comme organisation de la vie interne et dans sa réalité sexuelle. Le second dépend du message chrétien avec lequel le sujet va chercher à

construire son existence dans une relation personnelle avec Dieu. Des liens et des cohérences sont possibles, mais certainement pas en escamotant les interrogations qui relèvent du psychologique et du spirituel.

Chercher à vouloir évangéliser l'inconscient est aussi illusoire que de chercher à vouloir éduquer les pulsions. Elles constituent un donné de base de la vie psychique qui n'est pas modifiable. Les animateurs et les thérapeutes qui font miroiter cette possibilité sont dans la séduction et la manipulation d'un discours magique. Mêler le spirituel au psychisme, les images religieuses aux représentations psychologiques, la parole du sujet à la parole de l'Evangile est déraisonnable. La psychanalyse est transformée en savoir du protecteur d'âme ou du coaching, ce qu'elle n'est pas. En revanche, c'est la personne qui peut être évangélisée avec l'ensemble des attitudes et de ses comportements produit par ses déterminants psychiques que sont les mouvements et les effets des représentations pulsionnelles. L'éducation, l'expérience religieuse, le discernement moral vont pouvoir agir sur les chemins empruntés par la vie pulsionnelle, mais pas sur la pulsion elle-même. La personne devient le sujet de ses pulsions lorsqu'elle sait en orienter et assumer les modes d'expression. Ce sont eux qui relèvent, entre autres, de la parole évangélique que le chrétien est appelé à réaliser dans sa vie afin d'être libre.

Des chrétiens passent leur temps à s'analyser psychologiquement plutôt que de chercher à entrer progressivement dans l'intelligence du message du Christ et de la mission de l'Eglise. Une fois encore, ce sont les données de la psychologie qui devraient servir de modes d'évaluation et de décision en matière de vie spirituelle et d'évaluation morale de ses actes. Le complexe de nombreux chrétiens n'est-il pas de vouloir chercher à l'extérieur de l'enseignement de l'Evangile et de la Tradition qui l'interprète ce qui justifie leur foi ? Pour développer sa vie spirituelle engrainée dans l'expérience de la parole de Dieu et de la prière et choisir les conduites à adopter, le chrétien ne peut que tirer les conséquences de la morale évangélique fondée sur une relation d'amour avec le Christ et son Eglise.

Nous sommes donc face à un changement de perspective que les médias, la pédagogie scolaire et la formation professionnelle relaient. L'orientation générale qui s'en dégage vise le seul bien-être de l'individu, ce que personne ne conteste, mais qui reste insuffisant !

Le psychologisme contemporain est à l'origine d'une nouvelle « spiritualité » laïque, fondée sur la recherche de la confiance en soi.

Le bien-être se substitue au bonheur grâce aux soins de beauté pour être zen, aux bons réflexes qui permettent le stress-control et à l'alimentation-plaisir assurant la santé. Le culte du corps, le sport, la santé sont devenus des équivalents d'une recherche spirituelle qui se confondent avec les épiphénomènes du paganisme renassant. Les problèmes existentiels sont médicalisés et la moindre difficulté devrait relever de la psychothérapie pour faire, selon les clichés à la mode, « un travail sur soi », « un travail de deuil » ou encore « une libération », quand ce n'est pas « une guérison intérieure »... Personne ne sait à quoi correspondent ces formulations obscures et pour le moins incantatoires. Tout est fait pour se sentir bien et, selon le titre désuet et autosuffisant d'un ouvrage, « vivre content »³ ! Nous ne cessons pourtant d'être dans la phase maniaque d'une société dépressive dont le cœur de la crise est moral et spirituel.

Nous sommes loin d'un réel souci de soi, mais plutôt face à un malaise et à une difficulté à exister. L'homme contemporain ne sait pas toujours comment occuper et enrichir son espace intérieur. La vie spirituelle est souvent confondue avec la vie psychologique ou avec la vie intellectuelle, l'art, l'esthétique ou la sagesse morale, comme en témoigne un ouvrage de Luc Ferry⁴ parfois à la limite du déni de la dimension religieuse. Il plaide en faveur d'une spiritualité laïque libérée de la transcendance chrétienne. Comment cette spiritualité pourrait-elle exister en dehors de ce qui la fonde et la nourrit ? Une spiritualité laïque, sous-entendue psychologique, demeure une défense et une protection contre une interrogation que l'on ne veut pas entendre, celle de Dieu.

La vie intérieure du croyant est l'espace où se développe la vie sur-naturelle en réponse à l'appel évangélique et au don de la grâce de Dieu⁵. La vie spirituelle est ainsi l'expression de la présence de Dieu à l'intérieur de soi-même à partir des objets de la foi et de la mise en œuvre des valeurs évangéliques dans la réalité du monde. Ce qui a des conséquences anthropologiques et sociales. Autrement dit, il convient de savoir distinguer les processus psychiques et les logiques de la vie spirituelle afin de travailler à son unité intérieure.

3. Cf. Jean-Louis Servan-Schreiber, *Vivre content*, Albin Michel, 2002.

4. Réussir sa vie, Grasset, 2002.

5. Cf. Henri de Lubac, *Surnaturel* (1946), Desclée de Brouwer, 1991 ; *Le mystère du Surnaturel* (1965), Cerf, 2000.

Après Freud, en quel Dieu croire ?

Nicole JEAMMET *

Quelle image de Dieu peut encore faire sens pour nous aujourd'hui, si nous entendons les radicales critiques de Freud ? Mais aussi quelle image de nous-mêmes nous reste-t-il ? En effet, les questions : « Qui est Dieu ? », « Qui est l'homme ? », ne sont-elles pas entièrement liées ? Ces questions, pour beaucoup d'hommes et de femmes de ma génération, n'ont pas été d'abord philosophiques mais existentielles. Si nous appartenions à la fois à des milieux de vie et chrétien et psychanalytique¹, nous avons été forcément déchirés entre ces deux milieux hostiles l'un à l'autre, déchirés entre des modes d'intelligibilité de l'homme et du monde qui tous les deux nous semblaient à bien des égards justes et féconds, mais qui, peu à peu, se révélaient inconciliables. Qui, d'ailleurs, lors d'une psychanalyse personnelle, n'a pas ressenti comme une évidence

* Enseigne la psychopathologie à Paris V et au Centre Sèvres. A récemment publié : *Les destins de la culpabilité* (PUF, 1993), *Le plaisir et le péché* (Desclée de Brouwer, 1998), *Les violences morales* (Odile Jacob, 2001)...

1. Nous excluons le courant lacanien auquel précisément nous n'appartenons pas et qui a pu, pour certains, faire pont avec la pensée théologique.

la vacuité du mot « Dieu » ? Un décalage ne pouvait que se creuser entre l'expérience vive d'une vérité de soi-même, découverte derrière et en deçà de ses intentions conscientes, et une Parole de Dieu qui, étant précisément liée à ces intentions conscientes, devenait de plus en plus floue et désincarnée...

Que nous a-t-on prêché la prééminence d'Agapè sur Eros, le nécessaire désintéressement, l'oubli de soi (avec toutes ces figures de mystiques qui demandent à Dieu de « n'être plus rien ») !... C'est que plaisir et désir ont toujours un sérieux relent de dangerosité ; mais c'est alors ignorer gravement les lois du fonctionnement mental qui veulent que nous traitons autrui de l'exacte façon dont nous nous traitons nous-mêmes. Prêtez un peu attention à toutes les manipulations de ceux qui affirment être sans importance²... Comment l'Eglise, qui, dans ce contexte, annonce un salut pour l'homme, pourrait-elle être entendue ?

LE CHAMP DU PARADOXE

Bien sûr, comment nier l'attrait de cette Parole qui demande de s'aimer les uns les autres, partager, pardonner ?... Mais comment continuer à se situer entre une conception volontariste (il suffit de vouloir...) et une conception démissionnaire (il suffit de s'en remettre à la grâce de Dieu !), alors que toutes deux font l'impasse sur les conditions psychologiquement requises pour vouloir ou pouvoir s'abandonner, partager, ou pardonner ?... Freud nous a appris *combien nos pulsions sexuelles et agressives sont les soubassements corporels et les organisateurs de tous nos sentiments, et combien, liées et remaniées dans ce qu'on appelle le conflit oedipien, elles participent à toute rencontre aimante*, donnant le sentiment d'être vivant. Vouloir ignorer ces pulsions reste encore la meilleure façon de leur donner pouvoir sur nous.

Chrétiens et psychanalystes ont tous deux la même visée : dire la vérité sur le désir de l'homme (les uns, je dirais, « par le haut », par le désir de correspondre à un idéal ; les autres « par le bas », par le vivre-avec-ses-pulsions) et lui apporter un salut. Et sans doute cette proximité qui met en cause les territoires respectifs, donc les identités, exacerbe-t-elle pour chaque camp la nécessité d'avoir raison contre l'autre.

2. Sur ces façons d'aimer qui n'en sont pas, cf. notre livre *Les violences morales*.

Peut-être connaissez-vous le problème que proposait Watzlawick. Il donnait une série de neuf points formant une sorte de carré et demandait de relier tous ces points sans lever le crayon. C'est impossible, sauf si... on a l'idée de sortir du carré. Sortons donc de l'affrontement habituel entre les deux camps à coups d'arguments usés et inopérants pour ou contre Dieu dans un discours général et abstrait, qui fait de la Vérité un concept atemporel, et essayons d'imaginer une autre stratégie, un autre champ de pensée. Car, comme l'écrit Hannah Arendt :

« Quand on dit que la théologie, la philosophie, la métaphysique sont à bout de course, ce n'est certainement pas que Dieu est mort, car on en sait aussi peu là-dessus que sur son existence (...), mais c'est sans doute que la façon dont on a pensé Dieu pendant des siècles ne convainc plus personne ; si quelque chose est mort, ce ne peut être que la façon traditionnelle de le penser »³.

La psychanalyse nous a donné de nouveaux outils pour comprendre combien la relation à l'autre n'était pas donnée d'emblée mais se devait de passer par de nécessaires étapes en lien avec ce que cet « autre » nous fait vivre. Or ces étapes sont toutes marquées par des paradoxes : l'enfant ne pourra intérioriser une présence de sa mère que dans ses moments d'absence ; pour pouvoir se séparer de l'autre, il faut accepter de s'identifier à lui ; accéder à une authentique solitude suppose d'être avec quelqu'un, présent en soi ; n'accède à la désillusion féconde que celui qui a pu vivre auparavant la plénitude de l'illusion ; n'accède à la réelle autonomie que celui qui a pu goûter une dépendance heureuse, et, en retour, ne pourra s'accepter dépendant de l'autre que celui qui a conquis une indépendance intérieure, etc. Ainsi, aucune attitude n'est juste par elle-même ; elle ne le devient que dans la tension maintenue en soi avec l'attitude opposée.

Ce concept de *paradoxe* ne nous ouvre-t-il pas un champ de reconnaissance et de fécondation possibles entre psychanalyse et religion ? Car si la psychanalyse n'a pas compétence pour se prononcer sur les objets et le contenu des croyances, elle a en revanche beaucoup de choses à nous apprendre sur les expressions pathologiques ou perverSES de ces mêmes croyances.

3. *La vie de l'esprit*, t. 1, PUF, 1992, p. 25.

LES PIÈGES DE CERTAINES IMAGES DE DIEU

Quelles sont, dans notre culture, les deux images de Dieu qui ont été, et sans doute sont encore, les plus véhiculées ?

• D'une part, l'image du *Christ en croix*, condamné injustement à une mort ignominieuse. Il y est question d'une Passion. Le Christ est vu comme le jouet d'une série d'événements qui l'écrasent et sur lesquels il n'a aucun pouvoir.

• D'autre part, l'image totalement aux antipodes d'un *Dieu aux cieux, parfait et tout-puissant*. Dieu est cette fois pensé comme Maître de l'Univers, capable d'agir ce qu'il veut, quand il veut. Nous sommes dans le registre de la « Providence », à qui nous pouvons nous adresser pour demander, être consolés, être confortés dans nos choix, et, si cette vie est insatisfaisante, nous rassurer sur le fait qu'après la mort nous partagerons celle de Dieu... La pensée magique n'est pas loin.

C'est à partir de ces deux images que, pour beaucoup d'entre nous, il s'est agi de penser l'« Amour » avec un grand A. Or ces deux représentations peuvent faire le lit d'utilisations perverses de la croyance en un Dieu « Amour ». Le masochisme moral⁴ et la volonté de puissance se sont abondamment nourris de ces deux manières isolées ou confondues d'évoquer Dieu par la prime donnée à la souffrance et/ou à la perfection, qui toutes les deux peuvent être utilisées pour s'assurer d'une emprise sur l'autre, voire pour le nier.

La porte étroite

Il est toujours plus parlant d'illustrer une problématique avec une histoire. Ecouteons celle que nous raconte André Gide dans *La Porte étroite* (1909). Ce récit est celui de la découverte de son amour pour sa cousine que viendra concurrencer l'Absolu d'un autre Amour.

Jérôme trouve Alissa dans sa chambre, le visage noyé de larmes, car elle a appris que sa mère a un amant : « Cet instant décida de ma vie. (...) Ivre d'amour, de pitié, d'un indistinct mélange d'enthousiasme, d'abnégation, de vertu, j'en appelais à Dieu de toutes mes forces et

4. Dans le masochisme moral, le sujet, en raison d'une forte culpabilité inconsciente, trouve son plaisir à s'auto-punir, en recherchant la souffrance ou l'humiliation. Ce qu'il faut comprendre, c'est que se faire soi-même souffrir est une façon de reprendre une position active de maîtrise, voire de toute-puissance. Par le refus et l'échec, ce sont les autres qui sont mis dans une position totale d'impuissance. Pensons par exemple aux adolescents qui se mettent ainsi en situation d'échec ou menacent de se suicider : quelle toute-puissance par rapport aux parents qui essaient désespérément de les mobiliser !...

m'offrais, ne concevant plus d'autre but à ma vie que d'abriter cette enfant contre la peur, contre le mal, contre la vie. »

C'est alors qu'ils se retrouvent dans la petite chapelle où la méditation porte ce jour-là sur *Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite.* « Pour entrer je me réduisais, me vidais de tout ce qui subsistait en moi d'égoïsme... car étroite est la voie, et par delà toute macération, toute tristesse, j'imaginais, je pressentais une autre joie pure, séraphique et dont mon âme déjà s'assoiffait. »

« *"Il en est peu qui la trouvent"*, achevait le pasteur Vautier. Il expliquait comment trouver la porte étroite... « *Il en est peu...* Je serais de ceux-là... » J'étais parvenu vers la fin du sermon à un tel état de tension morale que sitôt le culte fini, je m'enfuis sans chercher à voir ma cousine — par fierté, voulant déjà mettre mes résolutions (car j'en avais pris) à l'épreuve, et pensant la mieux mériter en m'éloignant d'elle aussitôt. » Mais voilà que Juliette, sœur d'Alissa, tombe amoureuse de Jérôme, et Alissa, l'apprenant, décide de se sacrifier, refusant de se fiancer. Dans leur besoin de donner d'eux-mêmes une image héroïque et sans faille — une image parfaite —, ils décident d'une séparation comme « épreuve digne de notre vaillance ».

Un an s'écoule encore, mais, « par une sorte de défi, prolongeant comme à plaisir notre attente — par crainte aussi d'un imparfait revoir », ils conviennent qu'ils ne se verront encore pas pendant les quelques jours de permission du nouvel an... « Peut-être, à l'imitation du divin, mon amour pour ma cousine s'accommodait-il par trop facilement de l'absence »⁵. On voit ici que *ce qui est investi, ce n'est pas la personne de l'autre, en l'occurrence Alissa, mais une représentation parfaite de l'Amour*, qui, comme le dit naïvement Jérôme, est à l'imitation du divin. Surgit alors une autre question : quel danger représente cet autre, Alissa pour Jérôme, ou Jérôme pour Alissa, pour qu'il soit nécessairement tenu à distance — ceci bien sûr rationalisé sous le couvert d'un effort vers un amour parfait ?

Cependant, Juliette va se marier très vite et trouvera le bonheur. On s'attend alors à ce qu'Alissa se réjouisse à la fois pour sa sœur, à la fois pour elle-même... Or il n'en est rien, et Alissa s'interroge désormais sur le piège que peut être le bonheur humain, refusant comme véritable ce « contentement plein de délices ». Voici une première réponse à la question que nous venons de poser : *ce qui semble dangereux, c'est le plaisir* ; la sainteté voudrait qu'on refuse tout contentement

5. Cette citation est tirée de *Si le gram ne meurt* qui raconte un peu autrement la même histoire de son amour pour sa cousine.

ment pris en dehors de Dieu. C'est que le plaisir est imparfait : il est aléatoire et ne dure pas ; et surtout, il peut être vécu comme un pouvoir pris par l'autre sur moi ; il me fait dépendre de lui, alors que la souffrance auto-infligée se suffit à elle-même et est une réponse toujours à disposition.

Effectivement, la suite nous montre que, peu à peu, Alissa se sentira intérieurement contrainte à renoncer à tout ce qui, de près ou de loin, pourrait lui donner du plaisir, et elle prie : « Et s'il vous faut, Seigneur, pour le sauver de moi, que je me perde, faites ! Entrez dans mon cœur et dans mon âme pour y porter mes souffrances et pour continuer d'endurer en moi ce qui vous reste à souffrir de votre Passion. » Car il n'y a pas pour elle de bonheur sans héroïsme et, dit-elle : « Dès qu'il n'eût plus été parfait, je n'aurais plus pu supporter... notre amour. » *Nous avons là deux images de participation à la vie de Dieu : une où la souffrance est privilégiée à tel point qu'elle offre même sa « perdition » pour sauver Jérôme, et une autre qui se confond avec un idéal de perfection et de toute-puissance.*

Alissa fait alors appel à un verset de l'Écriture : « Ils n'ont pas obtenu ce qui leur avait été promis, Dieu nous ayant réservés pour le meilleur... » Et c'est sur ce souhait d'un « meilleur » qu'ils se quittent à tout jamais et qu'elle-même va se laisser mourir. « Je veux fuir en un lieu où je ne verrai plus que Vous. (...) C'est qu'il faut à présent que je me contente de Dieu et Son amour n'est exquis que s'il occupe en nous toute la place. »

Le leurre de l'amour absolu

Les motivations conscientes d'Alissa et de Jérôme sont hautement louables : ils veulent, dans un désir d'absolu, tout donner à Dieu, ou, comme le dit Alissa, aimer, au-delà des personnes, tout en Lui. Mais quelle analyse des motivations inconscientes peut être faite ici ? Que cherche Alissa dans ce refus d'aimer et d'être aimée et cette autodestruction ? Quand Jérôme la découvre en pleurs, elle vient d'apprendre que sa mère a des amants ; et, de fait, celle-ci partira avec l'un d'entre eux, abandonnant son mari et ses cinq enfants. On peut d'ailleurs supposer, d'après le portrait qui en est fait, que ses aventures l'intéressaient plus que ses enfants et que cet abandon manifeste vient cristalliser une semblable situation latente. Quand la mère n'a pas été fiable, comment vouloir faire ensuite confiance, au risque de subir une nouvelle fois le même traumatisme d'un abandon ?

Reste la recherche de maîtrise à la fois de cette situation de souffrance, et en même temps de cet autre vécu comme potentiellement dangereux, puisqu'il est craint comme non fiable — et c'est là qu'interviennent les solutions perverses. Ici, nous en avons plusieurs aspects : l'idéalisation de l'amour qui témoigne d'une lutte contre de mauvaises expériences, puis pour s'assurer de ne plus elle-même subir la souffrance de l'abandon, elle renverse la passivité en activité : c'est elle qui provoque l'abandon, utilisant « Dieu » et les images qu'elle a de Lui à sa disposition pour cautionner à la fois sa souffrance comme participation à la Passion du Christ et sa revendication d'un Absolu de l'Amour. Ils sont tous deux tombés dans ce piège d'un Absolu qui croit pouvoir ignorer le relatif, c'est-à-dire la relation à l'autre. Car où trouver à expérimenter l'Autre, si ce n'est dans la relation et l'essai d'ajustement à tous ceux qui vivent à mes côtés ? Ce à quoi il faut d'ailleurs aussitôt ajouter — pour rester dans ce champ capital du paradoxe — qu'il n'y aura avec eux de relation juste que si elle est médiatisée par une relation avec un Autre à l'intérieur de moi.

En fin de parcours, il n'y a plus que la destruction de soi, de l'autre..., puis l'abandon par ce Dieu imaginaire à qui elle a cru tout donner : « Je voudrais mourir (...) vite, avant d'avoir compris de nouveau que je suis seule », telles sont les dernières paroles d'Alissa.

LA MÈRE « SUFFISAMMENT BONNE »

En contrepoint, quelles sont les expériences relationnelles susceptibles de donner la vie et qui peuvent faire sens aujourd'hui ? Ces expériences sont, en clinique, vérifiables dans le champ de la relation mère-enfant. De quoi est donc fait l'amour d'une mère « suffisamment bonne »⁶ ? Il est fait d'un champ paradoxal même/autre, moi/non-moi, indépendance/dépendance :

- Une mère suffisamment bonne est entière toute seule, donc indépendante, car elle a un espace interne à elle, où trouver ses sources propres de plaisir et de régulation narcissique ; elle n'a dès lors pas besoin de l'enfant pour se rassurer sur elle-même — ce qui lui permettra d'entrer en conflit et de mettre des limites à cet enfant, le désillusionnant peu à peu sur ses désirs fusionnels ; elle est *autre*.

6. « Mère suffisamment bonne », espace du paradoxe ou transitionnel . tous ces concepts ont été élaborés par Winnicott (cf. *Jeu et réalité*, Gallimard, 2002)

• Et précisément parce qu'elle peut, d'une certaine façon, se suffire à elle-même, elle ne craint pas de se rendre dépendante de l'enfant en partageant avec lui les affects : elle peut voir et compatir aux angoisses et souffrances de l'enfant, et surtout partager — recevoir et donner — le plaisir, lui faisant alors vivre quelque chose de l'ordre du *même* que lui — ce qui donne à l'enfant l'illusion nécessaire⁷ que cette mère qu'il trouve, c'est lui qui l'a créée. Dans cette familiarité avec ce qui est différent, l'enfant entre en confiance en même temps avec le connu et l'inconnu, le moi et le non-moi.

Ces deux attitudes conjointes d'illusion donnée, puis de désillusion, permettent à la mère d'*« être-avec »* l'enfant sans confusion ni empiétement, autrement dit d'être fiable, donnant alors accès à la confiance en elle⁸. Et ceci est transposable — hormis la dissymétrie des places — à toute relation qui cherche à être « juste », et spécialement la relation amoureuse.

LE DIEU MÊME ET AUTRE

Mais la Bible ne nous parle-t-elle pas de ce même paradoxe d'un Dieu *même et autre*, qui ne cesse de répéter : « *Je serai avec toi* » ? Pour illustrer cet espace paradoxal d'un Dieu qui est avec l'homme, autrement dit qui lui fait confiance, pour qu'il soit avec Lui, en Lui donnant sa foi, je voudrais reprendre trois réponses données à la première question : « Qui suis-je ? » (Ex 3,11-12) que Moïse pose à Dieu au Buisson ardent⁹. Trois réponses qu'il faudra tenir ensemble, dans leur tension réciproque, pour comprendre l'originalité de cet espace à travers ces trois commentaires rabbiniques :

- Rachi centre tout sur Dieu : « Ce n'est pas de toi, Moïse, qu'il s'agit, c'est de Moi, dit Dieu. » Dieu est autre.
- L'Exode Rabbah choisit une vision plus axée sur la relation à l'autre : « N'as-tu pas dit : "Moi-même, je descendrai en Egypte ?" [interroge Moïse]. Mais Dieu rétorque : "*Je serai avec toi.*" »
- Rabbi Eléazar affirme, lui, que tout revient à l'homme. Ce dernier est foncièrement seul et responsable des décisions qu'il prend et de ce qui alors en advient : « C'est à *toi seul*, Moïse, qu'incombe cette mission, dit Dieu. » Dieu et l'homme ne font pas nombre.

7. Nous sommes là aux antipodes des conceptions freudiennes quant au statut de l'illusion

8. Bien sûr, dans la réalité, les choses sont en plus ou en moins. Encore faut-il que ce soit plus que moins...

9. « Qui suis-je pour aller trouver Pharaon ? » Cf. notre *Les destins de la culpabilité*.

Nous sommes bien là dans ce champ relationnel paradoxal d'un Dieu qui, comme une « mère suffisamment bonne »¹⁰, est totalement *même que Moïse* : « A toi seul Moïse incombe la mission. » Dieu y est vécu comme totalement un avec moi, et moi comme totalement un avec Dieu¹¹. C'est cette illusion, fondatrice de la psyché, qui ouvre à la désillusion d'un Dieu qui est aussi totalement *autre* : « Ce n'est pas de toi qu'il s'agit, mais de Moi. » Et parce que même et autre, Dieu est capable d'être avec l'homme, permettant à ce dernier d'être avec Lui : « *Je serai avec toi.* » Le monde et l'Autre sont éprouvés comme conjointement moi et non-moi : ils sont d'abord crus les mêmes que moi — puis reconnus déjà là totalement indépendants de moi. C'est alors que ma propre différence m'accuse à une solitude incomblable où j'ai, moi, à inventer le monde-avec-l'autre... Espace de paradoxe s'il en est, où Moïse — figure de tout homme dans une quête relationnelle de lui-même — s'entend dire qu'il n'a d'identité qu'à l'intérieur de celle de Dieu, mais que cette identité conférée par Dieu lui donne une place au-delà de toute confusion, puisqu'il n'en devient pas moins *seul responsable de ses actes*. Or n'est-ce pas à cette autonomie et à cette créativité qu'aspire l'homme d'aujourd'hui ?

Notons que, dans cet espace, l'unique gage de vérité devient un « signe » à déchiffrer dans l'*« après-coup »* d'un engagement. Il n'y a pas ici de preuve directe, de certitude ou de garantie données à une potentielle saisie intellectuelle. Le signe n'est donné qu'après avoir agi la confiance dans celui qui envoie en mission : « Voici le signe auquel tu reconnaîtras que ta mission vient de moi... Lorsque tu auras mené le peuple hors d'Egypte, vous rendrez un culte à Dieu sur cette montagne » (Ex 3,12). Ce nouveau paradoxe reprend très exactement le précédent : lorsque toi, Moïse, tu auras donc réussi à libérer le peuple, alors tu sauras que Je suis, et vous me rendrez grâce, car c'est Moi Dieu qui aurai agi à travers toi. Parce que toi, Moïse, tu auras donné foi à ma parole d'envoi et que tu auras agi cette parole, alors tu auras expérimenté le Nom que je t'ai révélé : *eheyeh asher eheyeh*, et qui est pour tout homme projet de vie :

« *Je suis en train de devenir qui Je suis en étant avec toi* »¹².

10. Comme le dit André Wénin, les représentations bibliques de Dieu sont multiples (père, mère, époux, justicier, etc.), et doivent le rester afin d'échapper à l'emprise, c'est-à-dire à l'idolâtrie Cf. « Au-delà des représentations, Dieu », dans *Dieu à l'épreuve de notre cri*, Cerf, 1999.

11. Isolée, cette position serait celle de la fusion. Mais sa justesse vient de ce qu'elle est inséparable d'une relation à Dieu totalement Autre que moi.

12 Nous nous expliquons longuement de cette traduction dans *Les destins de la culpabilité*.

Il me semble que cette représentation paradoxale de Dieu et de l'homme échappe aux critiques telles que les a formulées Freud, car elle échappe à la volonté de puissance, qui, avec le désir d'emprise, représente une formidable force de destruction, et que Paul Ricœur dénonce dans ce que nous appelons « le désir de vérité » : « Si la chrétienté a cherché aussi obstinément à élaborer des preuves rigoureuses de l'existence de Dieu, n'est-ce pas que nous cherchons en Dieu la garantie suprême sur laquelle fonder notre aspiration à maîtriser le monde ? »¹³.

Cette traduction du Nom de Dieu, il faut bien sûr la tenir en tension avec d'autres traductions, par exemple celle qui dit l'aséité et le total mystère d'un Dieu inconnaissable : « Je suis qui Je suis. » Mais elle dit précisément qu'il n'y a ni preuve, ni garantie, mais un risque à prendre, le beau risque de s'engager à la place qui est la sienne, pour réussir ce monde — le réussir avec toi, l'Autre, avec vous, les autres. Le réussir dans la faiblesse d'un amour qui, bien sûr, peut être refusé, trahi... crucifié, mais qui, cependant, malgré des motivations toujours impures qui se clarifient précisément par l'échange avec l'autre, me fera devenir jour après jour un peu mieux, un peu différemment « qui je suis ».

13. *L'herméneutique biblique*, Cerf, 2001, p. 268.

Désolation spirituelle et/ou dépression

Brigitte-Violaine AUFAVRE *

Tant que l'on ne peut pas nommer correctement ce qui se passe en nous, il est difficile de savoir comment se comporter face à certains phénomènes ou certains états. Tout accompagnateur spirituel ignatien veille à ce que la personne qu'il écoute parvienne à reconnaître ce qui est à l'origine de son vécu. Or, de nos jours, nombreux sont ceux qui appellent « dépression » ce qui n'est que lassitude, épuisement ou surmenage. De même, il arrive que d'autres nomment « désolation spirituelle » ce qui est simple déception par rapport à une vie spirituelle idéalisée ou parfois véritable dépression. Pareilles confusions ne sont pas sans conséquences, mais elles s'expliquent par le fait que la vie spirituelle chrétienne, bien qu'ayant sa réalité propre, s'exprime à travers l'activité des facultés psychiques.

Pour éviter ces confusions, il est nécessaire d'avoir un minimum de critères afin de pouvoir distinguer la désolation spirituelle de la dépression. Cela nous est facilité par les règles du livret des *Exercices*

* Maison de Lazare, Issy-les-Moulineaux. A publié avec Geneviève Constant et Etienne Garin chez Desclée de Brouwer : *Qui fera taire le vent ?* (1988) et *La Maison de Lazare* (1999).

spirituels d'Ignace de Loyola qui nous a légué un précieux petit traité de la désolation spirituelle. Par ailleurs, dans sa *Métapsychologie*, au chapitre « Deuil et mélancolie », Freud nous dit ce qui caractérise une véritable dépression. Psychanalyste freudienne et disciple d'Ignace, je tenterai de dégager dans cet article quelques-uns des critères qui permettent aux accompagnateurs spirituels de distinguer la désolation spirituelle de la dépression. Pour ce faire, nous illustrerons notre réflexion à l'aide de trois situations.

Une personne désolée : Florence

Florence évoque avec regret le temps de sa conversion, où, dit-elle, il lui avait été donné de goûter la parole de Dieu et de s'en nourrir chaque jour. Elle se souvient de sa vie quotidienne d'alors où elle accomplissait ses tâches de mère de famille sous le regard de Dieu dont elle ressentait la présence. Une question revient sans cesse sur ses lèvres : « Comment se fait-il que la joie intérieure que j'éprouvais ait disparu ? Ce chemin de bonheur, non seulement je l'ai perdu, mais moi aussi je suis perdue. » En effet, un état tout autre a succédé à ce temps béni. Florence constate : « Je ne prie pratiquement plus et ne comprends pas pourquoi je n'ai plus le courage d'aller à l'eucharistie qui était pour moi le pain de la route. De toute façon, le Seigneur a quitté ma maison, et cela me désespère. Aussi, je n'ai plus à cœur d'accomplir mes tâches familiales... Seule la peinture est pour moi une activité où je me retrouve. En fait, c'est ma prière à moi, puisque j'ai décidé d'en faire une offrande au Christ. »

Mais le souvenir de ce temps de conversion fut plus fort que tout, si bien que Florence s'adressa à un accompagnateur spirituel. La relecture de son vécu lui permit de réaliser qu'elle vivait certaines des caractéristiques de la désolation spirituelle qu'Ignace énumère dans la règle n° 317 des *Exercices* :

- La désolation est tout le contraire de la consolation spirituelle et lui succède. Nul doute que Florence a vécu une authentique consolation spirituelle. Elle est déconcertée par le contraste entre son état actuel et celui du temps béni où, avec ses mots, elle témoigne avoir connu une joie intérieure et où il lui a été donné d'aimer « dans le créateur de toutes choses » (n° 316).

- La disparition des effets sensibles de la consolation laisse place à une réelle « obscurité de l'âme ». Florence ne comprend pas ce qui lui arrive ; elle est comme aveuglée et se dit « perdue ».

- « Un trouble intérieur » se manifeste par la perturbation des facultés. Son intelligence juge faussement ce qui lui arrive (« le Seigneur a quitté ma maison »), sa sensibilité exacerbée par le manque la fait se centrer sur elle-même (« la peinture est la seule activité où je me retrouve »), sa volonté faiblit (« je ne prie pratiquement plus » ; « je n'ai plus à cœur d'accomplir mes tâches familiales »).

- « L'âme se trouve toute paresseuse, tiède et comme séparée de son créateur et Seigneur » (n° 317). Florence n'a plus le courage d'aller à l'eucharistie.

- « Dans la désolation, c'est davantage le mauvais esprit qui nous guide et nous conseille » (n° 318). Florence ne prie plus et fait siennes des pensées mensongères : « Le Seigneur a quitté ma maison. » Elle a succombé à la tentation.

Une personne déprimée : Pierre

Pierre est un étudiant très engagé dans le scoutisme. L'équipe des chefs scouts qu'il supervise voit en lui l'autorité qui convient, si bien qu'au mois d'octobre de nouvelles responsabilités lui sont proposées. Il fait une demande d'accompagnement spirituel, parce que, dit-il : « Je n'arrive pas à me décider. » Lors de cet accompagnement, Pierre apparaît perturbé et, très vite, centre l'entretien sur ce qui le tourmente. Il a échoué à son examen de physique en juin, et la rumination incessante de cet échec durant l'été l'a, selon lui, conduit à perdre le sommeil. S'il a encore actuellement du mal à s'endormir, il en a davantage à se lever le matin.

Cependant, paradoxalement, ce n'est pas l'échec lui-même qui semble l'atteindre directement, mais la déception supposée de ses parents. Selon ses dires, son père le considère comme un incapable, alors qu'il lui montre en maintes occasions sa profonde estime. Son récit scandé d'auto-reproches est d'autant plus surprenant qu'« il ne laisse pas transparaître la honte que l'on attendrait d'une telle dévalorisation de soi »¹. Une question se dégage enfin : « Vu mon incapacité, comment pourrais-je répondre à de plus importantes responsabilités ? » En même temps, Pierre répète inlassablement qu'il n'a qu'une envie : fuir toute responsabilité, toute relation. Mais il ajoute chaque fois aussitôt : « Et cependant, je prie, car j'ai toujours confiance en Dieu. Mais j'ai beau prier le Seigneur de me donner sa lumière, je n'y

1. Sigmund Freud, *Oeuvres complètes*, t XIII, PUF, 1999, p 265.

vois pas plus clair. C'est pourquoi je frappe à la porte du serviteur de Dieu que vous êtes et j'attends de vous sa lumière. »

■ Devant un tel récit, une question se pose : Pierre a-t-il frappé à la bonne porte ? En effet, des quelques éléments retenus de son récit, nous retrouvons des caractéristiques de certaines dépressions :

- Un *événement déclenchant* : son échec entraîne chez Pierre une profonde perturbation psychique sans que l'on puisse établir une relation de cause à effet.

- Une *contradiction* qui pose une énigme difficile à résoudre : comment se fait-il que coexistent une telle conviction quant à la déception hypothétique de son père et la reconnaissance d'une estime maintes fois affirmée par ce dernier ?

- Un *abaissement* du sentiment de soi.

- L'*insomnie* qui révèle une angoisse sur laquelle il n'a aucune prise.

- Le *désinvestissement* de l'intérêt pour le monde extérieur : Pierre n'a plus d'attrait pour les responsabilités et les relations.

■ L'accompagnateur spirituel remarque que les tourments de Pierre concernent avant tout sa relation aux autres et à lui-même, mais n'entament en rien sa confiance en Dieu. Il prie toujours et, n'y voyant pas clair, vient se confier à un serviteur de Dieu. Le contenu de ses pensées ne renvoie pas à des événements, des réalités concrètes ou précises, mais ressort pour une grande part du domaine de l'imaginaire.

Une personne désolée-déprimée : un prêtre

Un prêtre d'une quarantaine d'années envisage de demander à son évêque de le décharger de certaines responsabilités, dont il dit à son accompagnateur que, depuis des mois, il les porte à bout de bras. Ce dernier n'en est pas étonné : leurs récents entretiens avaient été marqués par une plainte récurrente de la part de ce prêtre. « Toute activité est pour moi comme une montagne à soulever. C'est par fidélité à mon sacerdoce que je me lève le matin. Il me faut célébrer l'eucharistie de 7h30. Célébrer est un bien grand mot, et je ne parviens plus à préparer un bref commentaire de l'évangile du jour. D'ailleurs, ajoute-t-il, suis-je encore digne de célébrer l'eucharistie, moi qui n'ai plus le goût de la parole de Dieu ? Mes paroissiens attendent de moi un témoignage de foi, mais ai-je encore la foi ? Je suis au fond du bour-

bier et j'ai beau prier, Dieu ne m'exauce pas. J'en arrive à ne plus pouvoir mettre ma confiance en lui. Parler de l'amour de Dieu à mes paroissiens relève de l'hypocrisie. Mon sacerdoce donnait sens à ma vie, mais, aujourd'hui, il ne signifie plus rien pour moi. » Au cœur de cela, une autre demande se fait entendre : « Toute cette lutte m'épuise, je passe des heures au fond d'un fauteuil, ne pouvant rien faire ; mieux vaudrait pour moi être déchargé de tout et partir me reposer. »

■ L'état dépressif de ce prêtre est manifeste :

- Une *humeur profondément douloureuse* : « une plainte récurrente ».
- L'*incapacité de choisir* de nouveaux centres d'intérêt : « Mieux vaudrait pour moi être déchargé de tout. »
- Une *inhibition* : « Je passe des heures au fond d'un fauteuil, ne pouvant rien faire. »

■ Tout n'est pas dit en diagnostiquant que ce prêtre est en dépression. Il présente en effet quelques traits caractéristiques d'un état de désolation spirituelle :

- Le sentiment qu'il n'a plus ni foi, ni espérance. C'est donc bien sa vie spirituelle chrétienne, ce don gratuit d'une relation au Père, au Fils et à l'Esprit Saint, qui est comme agressée à la racine. Lui qui a accueilli ce don et répondu à un appel personnel en arrive à douter : « Ai-je encore la foi ? »
- Des pensées fausses concernant la célébration de l'eucharistie, alors que, comme tout prêtre, il sait que la validité de ce sacrement ne dépend pas de son sentiment d'être digne ou non de la présider.

Manifestations communes et différentes

Il n'est pas facile, même pour la personne concernée, de reconnaître ce qui en elle ressortirait d'une désolation spirituelle et/ou d'une dépression. Néanmoins, à partir des trois situations exposées ci-dessus, nous pouvons noter que ces états ont des traits semblables, d'autres réellement différents.

■ Des manifestations semblables :

- La plainte porte sur un vécu qui n'est plus et le vécu affectif actuel est présenté comme insatisfaisant, pénible, douloureux.
- Dans leur exercice propre, la volonté a perdu de sa force et l'intelligence de sa pertinence.

- Tout un dynamisme de vie et d'intérêt pour le monde extérieur est comme essoufflé.

■ Des critères permettant la distinction :

Chez une personne vivant une *désolation spirituelle* :

- La plainte porte avant tout sur la relation à Dieu.
- Son objet est la disparition des effets de la consolation.
- Les facultés sont perturbées dans leur exercice.
- L'origine en est une tentation à laquelle on a plus ou moins succombé.

Chez une personne *déprimée* :

- La plainte tourne autour de l'image qu'elle a plus ou moins consciemment d'elle-même et/ou qu'elle pense que les autres ont d'elle.
- Son objet est une énigme, et les tentatives pour le situer et le décrire ne sont pas convaincantes, même pour l'intéressé.
- Les facultés sont plus ou moins inhibées.
- L'origine en est des processus inconscients.

Deux types d'écoute

■ L'**écoute spirituelle**. Un accompagnateur spirituel ignatien fonde son écoute sur :

- Le don du discernement et l'art de l'accompagnement qu'il développe grâce notamment à sa connaissance des *Règles du discernement des Exercices spirituels*.
- Une assurance inébranlable en la présence et en l'action de l'Esprit Saint dans le cœur de celui qu'il écoute.
- Sa familiarité avec l'Ecriture, son intimité avec le Christ et sa connaissance des chemins de la vie spirituelle chrétienne.

■ L'**écoute psychanalytique**. Un psychanalyste fonde son écoute sur :

- Une science et une pratique.
- La conviction que, si le refoulement exclut de la conscience un certain nombre de représentations et d'affects, ces derniers ne sont pas de simples éléments statiques enfouis dans l'inconscient. Ils sont des éléments porteurs d'intentions et de dispositions contradictoires à l'origine de symptômes. Ceux-ci ne sont qu'une solution de compromis, en attente d'un travail éventuel de réorganisation et d'élaboration.

- Sa familiarité avec les tenants et les aboutissants de la relation transférentielle et contre-transférentielle, terrain où se joue la problématique particulière d'une cure psychanalytique.

Ainsi, l'écoute de l'accompagnateur spirituel ignatien est fondée sur la foi et une tradition, celle du psychanalyste sur une science qui implique une compétence. Dans le cadre de cet article, nous n'avons à nous préoccuper que de l'accompagnement spirituel, qu'il s'agisse d'une personne désolée ou déprimée ou tout à la fois désolée et déprimée. C'est pourquoi nous développerons maintenant ce qui est propre à chacun de ces types d'accompagnement.

Accompagner une personne en désolation spirituelle

Quand l'écoute a permis de reconnaître qu'une personne vit une désolation spirituelle, le comportement de son accompagnateur est clairement indiqué dans les règles du discernement présentées par saint Ignace :

- Aider cette personne à *se reconnaître* dans certains traits de la désolation tels qu'Ignace les nomme dans la règle n° 317 des *Exercices*. Ainsi, Florence prendra conscience qu'elle vit « tout le contraire de la consolation spirituelle » qui lui a été donnée au temps de sa conversion. L'accompagnateur affirme ainsi qu'elle a une réelle vie spirituelle, c'est-à-dire une relation vivante avec le Seigneur.
- Inviter la personne à demeurer dans la *patience*, car ce temps ne durera pas « si elle prend les moyens pour lutter contre cette désolation » (n° 321).
- Chercher avec elle la *cause* de cette désolation. Florence est perdue devant la disparition des effets sensibles de la consolation. Des trois causes principales présentées par Ignace, elle reconnaîtra que cette désolation lui permet de réaliser ce qu'elle vaut et jusqu'où elle va « dans le service et la louange de Dieu sans un tel salaire de consolations et de grandes grâces » (n° 322).
- Reconnaître l'*œuvre de l'ennemi* de l'homme. Florence est trompée par son insinuation, puisqu'elle dit : « Le Seigneur a quitté ma maison », mais cette tromperie est déjouée, puisqu'elle s'est confiée « à une autre personne spirituelle qui connaît ses tromperies et ses actions perverses » (n° 326).
- Souligner la *liberté* qui est la sienne en considérant avec elle « comment le Seigneur l'a laissée à ses facultés naturelles, afin qu'elle résiste (...), car elle le peut avec le secours divin qui lui reste toujours,

même si elle ne le sent pas clairement » (n° 320). Le souvenir de la joie intérieure éprouvée au temps de sa conversion n'a pas enfermé Florence en elle-même, puisque, par grâce, elle fut poussée à demander un accompagnement spirituel.

Accompagner une personne déprimée

Tout accompagnateur qui écoute le récit plaintif d'une personne tentant de faire entendre sa souffrance psychique veille à ne pas l'interrompre. Cette attitude de profond respect lui permet de déceler dans ce récit les quelques éléments qui l'aideront à constater qu'elle ne vit pas une désolation spirituelle. D'où son comportement :

- Lui dire qu'il entend sa souffrance. Ainsi, Pierre a perdu le sommeil, il est hanté par la déception supposée de ses parents, il se dévalorise... Et affirmer que rien de tout ceci ne laisse entendre que cette souffrance exprimée ait une origine spirituelle.

- Se garder de donner des conseils concernant cette souffrance psychique, car ce qui a trait à la dépression n'est pas du ressort de l'accompagnement spirituel.

- L'aider à constater que sa vie spirituelle n'est en rien altérée par cette souffrance. Ainsi pour Pierre : l'accompagnateur confirmera sa grande foi. Non seulement Pierre affirme qu'il prie et garde une grande confiance en Dieu, mais devant ce qu'il vit comme un silence de Dieu, il n'hésite pas à venir frapper à la porte de son serviteur. L'accompagnateur soulignera également que, même si Pierre n'arrive pas à se décider, il demeure dans la charité : il reste attentif à la demande qui lui est faite.

- Lui suggérer de s'adresser à un psychothérapeute qui est habilité à l'aider. L'insomnie de Pierre est à prendre au sérieux. Il n'a pas grand pouvoir sur la rumination incessante de son échec... Tout le contenu du récit de Pierre laisse bien entendre que la souffrance exprimée est d'ordre psychique.

- Voir avec lui comment continuer à nourrir sa vie spirituelle. Pour Pierre, regarder comment maintenir sa vie de prière sans se laisser impressionner par le fait qu'il dit ne pas recevoir la lumière espérée.

Accompagner une personne déprimée et désolée

Cet accompagnement est plus délicat, puisqu'il faut se situer clairement afin d'éviter de graves confusions :

■ Dans un premier temps, l'aider à reconnaître ce qui, dans sa plainte, manifeste une souffrance d'ordre psychique. Ainsi, si toute activité est pour notre prêtre « comme une montagne à soulever » et s'il passe des heures au fond de son fauteuil, il ne laisse pas entendre qu'il évite et refuse tout effort, ce qui serait un trait de la paresse. Ce qu'il présente manifeste un blocage intérieur sur lequel il n'a pas grand pouvoir. C'est une affaire de bon sens que de lui faire entendre que cela ne relève pas de l'accompagnement spirituel, mais d'une prise en charge psychothérapeutique.

■ Dans un deuxième temps, encourager la personne à faire face à la désolation, car elle le peut malgré sa dépression. Le don de la grâce reçue lors de son baptême ne peut être détruit par un mauvais état physique ou psychique. L'accompagnateur aura donc le souci de :

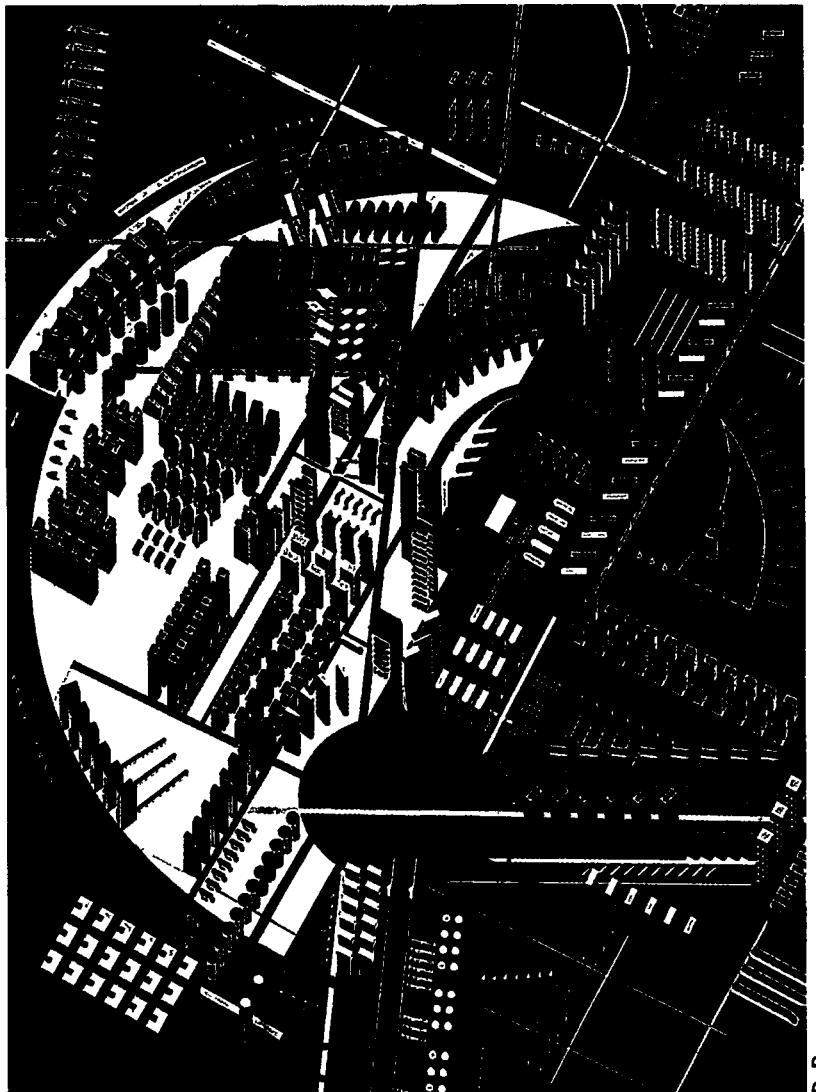
- Souligner tout ce qui en elle manifeste une authentique vie spirituelle. Dans l'exemple présenté, le prêtre continue de célébrer l'eucharistie et de prier, si difficile que ce soit pour lui. Pour l'essentiel, il est fidèle.

- Dénoncer la tentation à laquelle elle a succombé. Ici, le prêtre s'est laissé tromper par des pensées fausses et impressionner par le sentiment qu'il n'aurait plus la foi.

- L'inviter à lutter contre la tentation, tout en l'aidant à reconnaître qu'elle est déprimée. C'est ainsi qu'invité à poser un acte de foi ce prêtre le fit librement et prit la résolution de se retrouver tous les soirs à genoux devant son crucifix. Dans les semaines qui suivirent, son union au Christ se manifesta par une paix profonde sur laquelle les symptômes de son état dépressif n'eurent aucune prise. Cette paix venait d'ailleurs, elle venait de Dieu.

Pour conclure, nous rappellerons que c'est en restant honnêtement à la place qui est la sienne que l'accompagnateur rend le service spécifique qui est le sien. Comme l'a dit le Père Odilon de Varine, l'enjeu de l'accompagnement spirituel, « c'est d'aider quelqu'un à se reconnaître devant Dieu comme un être gracié et pécheur à la fois, se recevant et se dérobant devant Dieu »².

2. *La Croix*, 27 octobre 2001



« N'accède à la désillusion féconde que celui qui a pu vivre auparavant la plénitude de l'illusion ; n'accède à la réelle autonomie que celui qui a pu goûter d'une dépendance heureuse, et, en retour, ne pourra s'accepter dépendant de l'autre que celui qui a conquis une indépendance intérieure, etc. Ainsi, aucune attitude n'est juste par elle-même ; elle ne le devient que dans la tension maintenue en soi avec l'attitude opposée » (p. 19).

L'anthropologie chrétienne à la lumière des Pères

Placide DESEILLE *

Il est difficile de parler d'une anthropologie des Pères de l'Eglise, car chacun d'entre eux a sa manière propre de formuler la conception chrétienne de l'homme. On peut néanmoins tenter de dégager quelques constantes et d'expliciter quelques présupposés communs, tout en restant conscient de la part d'arbitraire que comporte inévitablement ce genre d'entreprise.

La tâche est d'autant plus délicate que les Pères utilisent souvent, avec souplesse, une terminologie et des schèmes de pensée empruntés au monde hellénistique ambiant pour exprimer une doctrine qui, sur certains points essentiels, est en contradiction avec les systèmes philosophiques qui ont créé ce langage. Il faut alors faire l'effort de discerner, sous l'écorce des mots et des formules, la pensée véritable qu'ils peuvent traduire et voiler en même temps.

* Saint-Serge, Paris. A récemment publié : *La spiritualité orthodoxe et la Philocalie* (Bayard, 1997), *L'Evangile au désert* (Cerf, 1999), *Certitude de l'Invisible* (Presses Saint-Serge, 2002).

L'homme, créé à l'image de Dieu

Le langage dont usent les Pères donnerait parfois l'impression que, comme les platoniciens, ils partagent l'univers entre un monde intelligible et un monde sensible et matériel. Cependant, il apparaît que pour eux, la distinction essentielle, ignorée des philosophes, se situe entre l'Incréé et le créé, entre le Créateur et les créatures. Ils partagent, assurément, le monde créé entre un monde intelligible, comprenant les anges et les âmes humaines, et un monde sensible, qui inclut tous les autres êtres, des animaux aux particules élémentaires. Mais entre le suprême Intelligible, proprement divin, et les créatures douées d'intelligence se creuse l'abîme qui sépare l'Incréé du créé.

En rupture avec les thèses platoniciennes ou gnostiques (qui sont de tous les temps), les Pères affirment que les anges et les âmes humaines, tout en ayant une nature intellectuelle, ne sont pas de nature divine ; ils ne possèdent en eux-mêmes aucune parcelle de divinité. Mais ils sont aptes à participer à la nature divine, à être « déifiés », moyennant un libre don de Dieu et le libre consentement de leur volonté. L'homme ne peut trouver son bonheur et atteindre la fin pour laquelle il a été créé que par cette participation ; mais il ne peut la désirer que comme un don entièrement gratuit de Dieu. Parce que l'homme est esprit, son rapport avec Dieu ne peut être qu'une relation interpersonnelle, une communion dans l'amour, qui ne peut exister que sous le signe de la liberté et de la gratuité. C'est fondamentalement par cette capacité à être divinisé par participation que se manifeste l'image de Dieu dans l'homme, quelle que soit la diversité des interprétations proposées par les Pères du texte de la *Genèse* : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance » (1,26).

Est-ce l'homme tout entier, corps et âme¹, qui est à l'image de Dieu, ou seulement l'âme ? Les Pères sont vivement conscients de l'unité du composé humain, et le dogme de la résurrection corporelle est au cœur de leur foi. Certains, tel saint Irénée de Lyon, ont eu une conception christologique de l'image : le Christ, Verbe incarné, est l'image par excellence du Père, et c'est en lui qu'ont été créées toutes choses (cf. *Col 1,15-16*). L'homme est donc, dans tout son être, à l'image de l'Image.

1. Saint Paul (dans *1 Th 5,23*) semblait distinguer trois éléments dans l'homme : le corps, l'âme et l'esprit. Mais l'esprit, selon les Pères, n'est pas une partie constitutive du composé humain : il désigne soit la grâce du Saint-Esprit qui anime le juste, soit la partie supérieure de l'âme, le *noûs*.

D'autres, tenant compte de ce que Dieu, en sa nature, est esprit, ont préféré dire que l'image réside dans l'âme, écartant ainsi tout danger d'anthropomorphisme. Mais le corps n'est pas pour autant totalement exclu de la qualité d'image. Tous les Pères tiennent que la matière, créée par Dieu, est bonne, et que le corps est capable de participer, à sa manière, à la déification de l'âme. La condition corporelle de l'homme est l'effet d'une disposition providentielle de Dieu, qui l'a placé ainsi entre les deux mondes, intelligible et sensible, auxquels il participe, et non la conséquence d'une chute ou d'une déchéance, comme souvent chez les penseurs hellénistiques. Basile de Césarée et Grégoire de Nysse, notamment, ne cachent pas leur émerveillement devant la beauté de la création matérielle et la perfection du corps humain².

Un humanisme eschatologique

Les Pères sont ainsi étrangers à tout dualisme opposant l'intelligible à la matière. Mais ils distinguent toutefois, en ce qui concerne l'univers matériel et l'homme, deux états successifs : leur condition terrestre actuelle, historiquement marquée par le péché, et leur condition eschatologique, qui sera celle de la création transfigurée par l'effusion plénière des énergies de l'Esprit Saint, lors du retour du Christ et de la Résurrection générale, à la fin des temps.

C'est cette condition eschatologique qui était première dans le dessein de Dieu. C'est elle que Dieu avait en vue en créant l'homme, et tout progrès dans la vie spirituelle est envisagé comme une restauration graduelle de cette « vraie nature » de l'homme, comme un avant-goût et une préfiguration de cette gloire à venir.

Dans sa condition actuelle, l'homme est soumis à un certain nombre de servitudes que Dieu a disposées pour rendre possible une période d'épreuve de la liberté, et qui ont été aggravées à la suite du péché des premiers parents. Le corps de l'homme est présentement un « corps animal » ou « psychique », selon l'expression de l'Apôtre Paul (cf. 1 Co 15,44). Il est soumis à la « corruption », revêtu de ce que certains Pères appellent, par allusion à Gn 3,21, les « tuniques de peau » : il a besoin de se nourrir, de se reproduire sexuellement, il est sujet à la souffrance, à la mort et à la décomposition. Ses facultés sensibles, non seulement recherchent spontanément les sensations agréables, le

2. Cf. Basile de Césarée, *Homélies sur l'Hexaemeron* (Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1968) et Grégoire de Nysse, *La création de l'homme* (mêmes références, 1942).

plaisir, et repoussent ou fuient les sensations désagréables et la douleur, mais encore le font d'une manière déréglée, sans égard au bien réel de l'homme et de la société humaine.

Après la résurrection, le corps de l'homme sera un corps « spirituel », c'est-à-dire dont le principe de vie sera l'énergie de l'Esprit Saint, et « glorieux », c'est-à-dire transfiguré par le resplendissement de la lumière incrémentée. Il sera réuni à l'âme, elle-même « déifiée ». Dans cette condition eschatologique, les hommes resteront des personnes, à la fois distinctes de Dieu, à qui elles seront cependant unies dans une totale compénétration des vouloirs et des énergies, et distinctes les unes des autres, mais dans une totale communion, étant toutes vivifiées par le même Esprit Saint qui consumera en elles toute « individualité » pour les rassembler dans l'unité du Corps du Christ.

L'individu et la personne

Cette conception unitaire de l'humanité est partout présente chez les Pères³. Pour eux, la nature humaine est une, et l'humanité entière ne forme qu'une unique image de Dieu.

Les êtres qui ne possèdent qu'une nature sensible, matérielle, n'existent qu'en tant qu'individus d'une espèce donnée. L'individu, comme tel, se différencie des autres par « ce qu'il a », par la portion déterminée de matière qu'il possède et par les traits distinctifs qui le constituent dans sa singularité. Il ne possède pas de destinée personnelle, éternelle, étant tout entier périssable.

Si l'homme n'était qu'un être matériel, l'humanité ne serait qu'un rassemblement d'individus, régis par l'instinct et soumis à la loi de la jungle. Mais parce qu'il est aussi une âme, douée d'intelligence, il est en même temps une personne, qui ne diffère fondamentalement des autres que par « qui il est ». Assurément, les hommes ne peuvent être « consubstantiels » les uns aux autres, comme les Personnes de la Sainte Trinité, car ils n'ont pas une essence numériquement une. Cependant, comme ces divines personnes, chaque personne humaine, en tant que telle, se différencie des autres, non par ce qu'elle est et par ce qu'elle possède, mais en étant un sujet capable de posséder selon son mode propre ce qui est commun à tous. La personne est essentiellement un être de communion. Sa destinée est éternelle. Tout homme possède cette dignité personnelle, sans distinction de race, de

3. Comme l'a admirablement montré Henri de Lubac, *Catholicisme*, Cerf, 1947, pp. 3-10.

sex ni de condition, le handicapé, l'être taré, l'embryon humain lui-même, tout autant que le plus grand génie. Cependant, le péché tend toujours à rabaisser l'homme au rang d'individu, et c'est seulement dans sa condition eschatologique que se réalisera en plénitude sa qualité de personne.

Une psychologie spiritualiste

On ne saurait reprocher à un psychologue matérialiste de ne voir en chaque homme qu'un individu qui serait irrésistiblement dominé par ses pulsions de désir, surtout sexuel, et d'agressivité (qui chez lui ne bénéficient pas de la régulation de l'instinct comme chez les animaux), si les interdits posés de l'extérieur par son entourage humain ne le rendaient peu à peu sociable. Dans cette hypothèse, la conscience ne pourrait être par ses origines, comme on l'a dit, que « de l'an-goisse sociale, et rien de plus ».

Tout autre est, selon les Pères, l'origine de la conscience et la source de la morale. Certes, ils étaient conscients de la présence dans l'homme déchu de ces pulsions dérégées de désir et d'agressivité, qui jaillissent de ces deux parties de l'âme qu'ils nommaient le concupis-cible (*épithymétikon*) et l'irascible (*thymikon*) ; et ils attribuaient à la partie supérieure de l'âme (*nous*), lorsqu'elle est infectée par le péché, des vices comme la vain gloire, l'orgueil ou l'insensibilité spirituelle. Mais ils estimaient en même temps que les passions mauvaises n'étaient qu'une corruption de ces tendances, bonnes en elles-mêmes, due à un mauvais usage de la liberté. Le concupisble a été donné par Dieu à l'homme pour lui permettre de désirer le vrai bonheur, qui réside dans l'union à Dieu et l'accomplissement de sa volonté ; et la véritable fonction de l'irascible est de combattre tout ce qui s'oppose à ce bien spirituel de l'homme. Quant au *nous*, l'intellect⁴, il est la facul-té par excellence de la connaissance de Dieu, une connaissance qui ne doit pas rester simplement notionnelle, mais qui deviendra, avec le progrès de l'homme dans la charité, communion et vivante expérien-ce. Telle est la « vraie nature » de ces facultés ; elle sera progressive-ment restaurée, grâce à un combat spirituel mené avec l'aide de Dieu contre les tendances mauvaises.

Selon les Pères, dans l'homme pécheur, l'image de Dieu n'est pas détruite, bien qu'endommagée et recouverte par la « rouille » des

4. Il serait peut-être préférable de traduire *nous* par « esprit », mais on est bien obligé de réservé ce terme pour traduire le grec *pneuma*.

passions. Elle se manifeste par la présence secrète en chacun d'un certain sens des réalités morales et d'un attrait pour le bien véritable. Ces tendances correspondent dans l'homme, mais sur le mode supérieur qui convient à une créature douée d'intelligence, à cette aspiration cosmique vers Dieu que l'Apôtre Paul discernait en toute créature (cf. *Rm 8,18-22*). Seule la grâce divine, reçue normalement au baptême, peut leur conférer une pleine efficacité. Mais elles sont la racine de la conscience morale et, en se développant grâce au bon usage que l'homme fait de sa liberté et avec le secours de l'Esprit Saint, elles constituent une « sensibilité spirituelle », caractéristique de la pleine maturité du chrétien, devenu un homme nouveau dans le Christ.

La Loi nouvelle, en effet, selon l'enseignement des prophètes et de l'Ancien Testament, n'est plus une loi extérieure, inscrite sur des tables de pierre. Elle est gravée par l'Esprit Saint sur les cœurs de chair⁵. Greffée en quelque sorte sur la conscience morale, elle consiste en une lumière intérieure et une inclination intime qui incitent l'homme, sans violenter sa liberté, à agir selon la divine volonté. Tous les Pères auraient souscrit à l'axiome cher à la tradition augustinienne : « En vain résonne au dehors la parole du prédicateur, si le Maître intérieur ne parle au dedans »⁶. Cependant, cette voix intérieure reste discrète, ténue comme une brise légère. Surtout durant les premières étapes de la vie spirituelle, l'attrait vers les satisfactions déréglées sera souvent perçu plus fortement que la motion intime de l'Esprit. C'est pourquoi les lois et les préceptes extérieurs, la crainte du châtiment et l'espoir de la récompense, gardent un rôle indispensable dans la vie du chrétien. La Parole de Dieu surtout, expression écrite de la volonté et du dessein de Dieu, transmise dans l'Eglise, possède une efficacité toute particulière pour éveiller dans les cœurs les énergies latentes de la grâce.

Fonder ainsi la morale et la vie spirituelle sur le dynamisme intérieur de la nature et de la grâce n'exclut donc pas la nécessité d'une éducation spirituelle et exige un vigoureux *agere contra* à l'égard des tendances mauvaises. Il ne saurait s'agir d'attendre passivement l'inspiration intérieure pour bien agir. Les Pères sont éloignés de tout quiétisme. Comme l'enseignait l'auteur des *Homélies spirituelles* que la tradition attribuait à saint Macaire d'Egypte (IV^e siècle), l'homme doit commencer par se faire violence pour aimer sans ressentir d'amour, pour prier Dieu, pour être compatissant, pour rester patient sous les

5. Cf. *Jr 24,7 ; 31-34 ; Ez 36,26-27 ; Jn 6,45 ; 1 Jn 2,20,27.*

6. Cf., par exemple, Grégoire le Grand, *Homélies sur l'Evangile*, 30,3.

offenses, « bien que le cœur ne le veuille pas ». Dieu alors, « voyant comment il lutte et se fait violence », lui donnera d'accomplir le bien avec aisance et spontanéité, ainsi que la vraie « prière du cœur ». « Tel le souffle qui traverse la flûte, le Saint-Esprit chante à travers les saints et les hommes spirituels »⁷.

De l'image à la ressemblance

L'image est donc dans l'homme une réalité essentiellement dynamique. Même restaurée par le don de l'Esprit Saint reçu au baptême, elle n'est encore qu'un germe de déification. Les Pères lisaiient au chapitre premier de la *Genèse* que Dieu avait créé l'homme, non seulement « à son image », mais aussi « à sa ressemblance », ou plutôt « en vue d'une assimilation à lui ». Certains d'entre eux ont mis à profit ces deux termes pour caractériser les deux stades de la déification de l'homme : l'image est le don initial, la semence divine et la ressemblance, le plein développement de cette grâce initiale, réalisé par la coopération (*synergie*) de la liberté humaine avec l'action de l'Esprit. Quel que soit le vocabulaire qu'ils utilisent, cette idée est toujours sous-jacente à la pensée des Pères.

Si Dieu avait conféré à l'homme une perfection toute faite, elle n'aurait pas été vraiment sienne. Entre le don baptismal et la pleine maturité spirituelle doit prendre place le combat spirituel que nous évoquions plus haut. Combat contre les multiples formes de la tentation, qui exigera la mise en œuvre d'un discernement affiné pour découvrir les fausses motivations et les illusions, et qui demandera par conséquent l'accompagnement d'un Père spirituel expérimenté. Quant à l'accession à la pleine maturité chrétienne, telle que la conçoivent les Pères, elle correspond, dans un autre registre, à ce que la théologie latine postérieure nommera le passage des « vertus infuses » au régime des « dons du Saint-Esprit ». La grâce agissait d'abord secrètement, et l'homme avait l'impression de lutter seul et d'avancer à la force du poignet ; maintenant, l'Esprit Saint prend, en quelque sorte, l'initiative ; il développe dans l'âme cette sensibilité spirituelle, ces instincts divins qui l'incitent à agir sans réflexion ni délibérations laborieuses, et auxquels elle aura surtout à consentir librement. Le chrétien accède alors, sous des modalités qui peuvent être très diverses, à une connaissance de la Trinité sainte et des réalités

7. *Homélies spirituelles de saint Macaire*, Bellefontaine, 1984, pp. 224-227.

spirituelles qui ne procède plus au moyen des concepts et des raisonnements, même éclairés par la foi, mais qui est une vivante expérience. Un certain nombre de Pères, transposant les catégories de la philosophie alexandrine, parlent de passage de l'« action » à la « contemplation ».

Dieu est l'Infini. Formé à son image, l'homme porte en lui-même un reflet de cette infinité. Mais il est créature et, de ce chef, ne peut jouir d'une infinité en acte, mais seulement d'une infinité en perpétuel devenir. La perfection de l'être humain, renouvelé dans le Christ, ne peut être un achèvement mais un progrès sans fin, car chaque don de Dieu, en même temps qu'il comble l'âme, creuse en elle un plus ardent désir. « Ressentir cela, écrivait Grégoire de Nysse, me semble le propre d'une âme amoureuse de la Beauté essentielle, que l'espérance ne cesse d'entrainer de la beauté qu'elle a vu à celle qui est au-delà et qui enflamme continuellement son désir de ce qui reste encore caché par ce qu'elle découvre sans cesse »⁸.

8. *La vie de Moïse*, Cerf, 1943, p. 265. Sur ce thème, voir Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Cerf, 1944, pp. 291-307.

Entretien sur l'accompagnement spirituel

Odilon de VARINE et Claude FLIPO s.j.

L'accompagnement spirituel est de plus en plus confronté à la dimension psychologique de l'existence. Si Dieu donne la croissance et demande la coopération de la liberté humaine, on sait mieux de nos jours que cette croissance et cet effort sont tributaires de leur inscription dans le psychisme et dans une maturation qui connaît ses étapes, ses blessures et ses failles. Le Père Odilon de Varine, qui a une longue expérience de l'accompagnement, a accepté un libre entretien sur ce sujet avec le rédacteur en chef de Christus. Nous le publions ci-dessous.

Claude Flipo : Lorsqu'on est en quête d'un accompagnement spirituel, sait-on au juste ce que l'on demande ? Ceux qui entreprennent une telle démarche se reconnaissent volontiers dans la réponse embarrassée des premiers disciples à la question de Jésus : « Que cherchez-vous ? » Nous non plus, nous ne savons pas très bien, dans les commencements, ce qui nous met en chemin : ce peut être le désir de sortir d'une solitude pénible, le sentiment d'un échec ou une certaine angoisse devant une décision difficile... Un appel à l'aide, un espoir de guérison. Ou encore, plus clairement identifié, le désir de prier, de renouer avec Dieu, de reprendre une vie ecclésiale en jachère... Tout

est mêlé, bien souvent : l'humain et le divin, le psychologique et le spirituel, le désir d'une « relation d'aide » et le désir d'une écoute proprement spirituelle. Quel est le critère qui permet de parler d'un accompagnement « spirituel » ?

Odilon de Varine : Il faut, certes, commencer par faire préciser aux gens ce qu'ils cherchent. Cela peut demander du temps. Mais il y aurait peut-être une façon de dire les choses autrement : « Quel est votre désir ? » C'est-à-dire : « Qu'est-ce qui vous meut, vous pousse en avant dans la vie ? » Il est bien rare que quelqu'un n'ait aucun désir de ce genre. C'est déjà beaucoup de les aider à découvrir ce qui les met en mouvement, ce qui a du goût pour eux et qui vaut la peine d'être vécu. Ne parlons pas trop vite de « motion spirituelle ». Il faut distinguer l'origine de ce dynamisme, certes, mais il me semble que lorsqu'une personne fait la démarche de venir, elle est déjà mue par le désir de progresser. En s'exprimant sur ses motivations, elle va pouvoir commencer à découvrir son véritable désir.

C.F. Nous voilà d'emblée confrontés à la question du discernement spirituel. Comment aider quelqu'un à discerner, dans les méandres de son affectivité, son désir véritable ? Saint Paul, et toute la tradition spirituelle après lui, voit en l'homme un combat entre deux désirs contraires : « La chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair » (*Ga 5,17*). Ici, le discernement est assez simple, mais comment va-t-on repérer ce qui est spirituel dans un désir apparemment tout humain ? Bien des gens, qui recherchent un meilleur équilibre affectif ou une réussite professionnelle, ne cherchent-ils pas tout simplement un développement humain, au reste fort légitime ?

O.d.V. Certes, mais ils ne viendront pas vous voir. Chez celui qui vient, il y a une demande d'un autre ordre, au moins implicite. Car il ne s'agit pas d'une relation quelconque. Cette personne vient trouver une religieuse, un prêtre, un frère ou une sœur dans la foi qui les accueille au nom de l'Eglise. Ils savent qu'ils ne seront pas jugés, classés, mais qu'ils peuvent compter sur une bienveillance inconditionnelle, qu'ils vont ainsi pouvoir se dessaisir de ce qui les habite pour le partager. Et dans ce dessaisissement, il y a déjà un appel de l'Esprit Saint. Le Père Beirnaert, dans un article intitulé « Pratique de la direction spirituelle et psychanalyse », paru dans les *Etudes Carmélitaines* en 1951, distinguait bien les choses : l'accompagnement spirituel fait

appel aux données de la Foi pour tenter de vivre une existence selon le Christ, tandis que l'analyse, ajoutait-il, représente la santé psychique et a notamment pour fonction de libérer des troubles névrotiques. Ce qui est d'abord demandé à l'accompagnateur spirituel, c'est un peu ce que le catéchumène requiert de l'Eglise au moment de son baptême : « Que demandez-vous à l'Eglise de Dieu ? — La Foi ! » Ce que nous sommes en droit de demander à celui qui nous accompagne, c'est de nous aider à grandir dans la Foi, l'Espérance et la Charité au sein de l'Eglise.

C.F. Ce désir de croissance ne part pas de rien. La plupart du temps, il a déjà toute une histoire. Et c'est bien pourquoi saint Ignace invite à partir du point où en est la personne. Mais ce critère, qui pouvait être simple dans un monde aux repères clairs, semble aujourd'hui moins évident. La vie moderne n'est guère un long fleuve tranquille. Plutôt une vie en miettes, dit-on, fragmentée et instable. Notre contemporain a du mal à se percevoir comme une totalité, comme une histoire sensée. Beaucoup vivent des petits morceaux d'histoire, sans pouvoir ressaisir leur vie dans son unité et son orientation. Comment, dès lors, partir du point où l'on en est ?

O.d.V. Pour partir du point où l'on en est, il faut accepter ce que l'on est. A celui qui ne sait plus où il en est, François de Sales écrivait : « Ne désirez pas de n'être pas ce que vous êtes, mais désirez d'être fort bien ce que vous êtes. (...) C'est ici le grand mot, et le moins entendu de la conduite spirituelle. » Se mettre en route, c'est d'abord accepter son histoire telle qu'elle est. On ne peut accompagner quelqu'un sans savoir dans quelle terre il est planté. Cela suppose pour le sujet, dans un premier temps, dans la mesure où il l'accepte, de commencer à relire son histoire de telle sorte que les racines en apparaissent. Ceci a pour but de partir de la réalité qui constitue cette personne. Exprimer son histoire, comme un récit, c'est permettre à quelqu'un de ressaisir ce qu'il est, de voir les fils qui structurent son existence, de percevoir le point où il en est. C'est de cette réalité qu'il faudra partir. Lorsque nous partons en voiture, nous nous munissons d'une carte pour découvrir la route qu'il nous faudra prendre afin d'atteindre notre destination. Pour cela, la première chose à faire est de repérer sur la carte le point d'où nous partons. Si nous ne savons pas où nous sommes sur la carte, nous ne pourrons pas découvrir la route qu'il nous faut prendre pour arriver à bon port. Voilà l'objet des premiers

entretiens : permettre à quelqu'un de se situer sur la carte de sa vie, pour qu'il puisse commencer à entrevoir le chemin sur lequel il est appelé.

C.F. S'accepter et se situer. En langage de foi, cela veut dire s'accepter soi-même tel que l'on se reçoit de Dieu, avec ses hauts et ses bas, dans la situation où l'on se trouve. Cette relecture spirituelle va permettre à la personne de devenir davantage l'auteur de sa vie et d'y percevoir déjà les signes de la présence de Dieu. Elle va opérer une sorte d'*« anamnèse »*, pour utiliser ici un mot chargé de significations, un mot biblique qui résonne jusqu'au cœur de notre liturgie eucharistique : « Nous rappelons ta mort, Seigneur Jésus ; nous célébrons ta résurrection ; nous attendons ton retour glorieux. » Mais le mot est aussi — et ce n'est sans doute pas par hasard — un concept clé de la cure psychanalytique. Au cours de la thérapie, la personne est invitée à laisser remonter librement à sa conscience, par associations spontanées, quelque chose de ses souvenirs enfouis depuis la petite enfance, les événements heureux ou douloureux qui ont marqué ses rapports avec son père ou sa mère, ses émotions, frustrations refoulées, dont le souvenir va l'aider à se comprendre elle-même, etc. Alors, quelle différence ? Dans la relecture spirituelle de la vie, ne s'agit-il pas de tout autre chose ?

O.d.V. Dans la relecture spirituelle, il s'agit de percevoir les lieux et les temps de croissance ou de décroissance de notre vie de foi. Elle a pu s'étioler et perdre de sa vigueur. On en cherchera, si on le peut, les causes éventuelles. Elle a pu aussi croître, à travers des crises et des reprises, mais elle a crû ! Quels sont donc les éléments qui nous ont permis de traverser les années, de progresser à travers les rencontres, les activités, les affections, avec notre vie de foi telle que nous la percevons, y compris avec les loupés de la vie, ou du moins ce qui nous apparaît comme négatif ? Je demande souvent aux gens : « Quels sont les points de croissance que vous observez en vous depuis votre enfance, que ce soit au plan de l'intelligence, du cœur ou de l'action ? » Cela me paraît très important de percevoir ce dynamisme et son enracinement humain, en particulier au cours des retraites destinées à déterminer une orientation essentielle de vie. Si nous ne sommes pas un tant soit peu au clair avec notre histoire, nous risquons de ne pas construire sur le terrain qui est le nôtre, et nous allons au-devant de ce qui est le plus grave au plan spirituel, à savoir

l'illusion. Il m'arrive de dire : « Attention, là, tu ne creuses pas ton sillon. Tu es en train de sortir la charrue de ton sillon pour aller dans un autre champ qui n'est pas le tien. » Illusion qui saute aux yeux, par exemple, lorsque la personne ne part pas de ce qu'elle est, mais de ce que les autres voudraient qu'elle soit. Ce n'est pas ainsi que procède le Seigneur dans l'Evangile. Sans doute, cette vie, telle qu'elle s'exprime, peut charrier beaucoup de scories ou encore être « humaine, trop humaine ». Mais ce sera justement le travail de l'accompagnement d'aider à faire le tri, à discerner, ajuster... Ce sera l'une des premières façons de prier que l'on pourra proposer : revoir, au soir de sa journée, dans un moment de recueillement quotidien, un point qui a été perçu comme un don reçu de Dieu. Par la suite, il faudra étendre cette manière de faire, voir comment on a répondu ou non au don de Dieu, développer une vie de prière. Mais au départ, on a souvent affaire à des personnes qui n'ont pas conscience des dons qu'elles reçoivent, et qui se livrent à une introspection négative de leur vie. Or, ce qui est le plus important, même si cela demande qu'on s'y exerce, c'est de percevoir ce que Dieu fait pour nous plutôt que ce que nous faisons pour Dieu, et de rendre grâces.

C.F. Bien des personnes, il est vrai, ont beaucoup de mal à voir la vie sous la forme d'un don, comme si elles avaient été trop blessées pour accepter d'être aimées, comme si elles craignaient un leurre. Elles traînent des souffrances qui, de façon plus ou moins consciente, ont engendré des amertumes ou des ressentiments. Elles ont le sentiment d'avoir été maltraitées par la vie, et, du même coup, ont du mal à croire en l'attention de Dieu pour elles.

O.d.V. Il me semble que si, au cours des entretiens, quelqu'un ne parvient pas à percevoir ne serait-ce qu'un élément de don dans sa vie, j'en conclurai que l'accompagnement spirituel ne peut suffire. Il y a là quelque chose de névrotique qui relève d'une thérapie. Certaines difficultés sont telles que la meilleure façon d'aider la personne est de lui suggérer une aide psychologique, en lui montrant qu'une telle démarche se situe dans le droit fil de sa fidélité envers le Seigneur. Si elle est capable de faire ce pas, de tenter de sortir du malheur, alors seulement l'accompagnement pourra trouver sa vraie place.

C.F. N'arrive-t-il pas cependant qu'une personne qui se sent rejetée persiste à venir vous voir, parce que vous êtes pour elle le premier

interlocuteur qui accepte de l'écouter jusqu'au bout ? Elle perçoit confusément dans la qualité de votre écoute qu'elle a malgré tout une certaine dignité, et qu'elle peut être aimée pour elle-même. Alors que le thérapeute va se maintenir dans une stricte neutralité et lui faire vivre la frustration, l'accompagnateur ne va-t-il pas, tout en maintenant une saine distance, lui manifester sa compréhension et même une certaine affection ? Comment trouver le juste milieu ?

O.d.V. C'est une affaire très délicate. Il peut y avoir nécessité, dans l'accompagnement spirituel, de frustrer quelqu'un qui manifeste une demande affective trop forte, car cette demande va obturer l'Esprit. L'accompagnateur peut en arriver à tellement prendre en charge la personne qu'il n'y a plus de distance. Ce qui ne mène à rien, sinon à installer une relation de dépendance. Dès lors, la personne n'évolue plus dans sa recherche spirituelle. Aider, soutenir dans l'épreuve, encourager dans la difficulté est une chose ; accepter que se développe une dépendance affective à travers une sorte de relation d'étayage en est une autre.

C.F. Prenons maintenant deux ou trois situations spécifiques. Et d'abord, le cas de ces personnes qui se sentent minées par la culpabilité. C'est le souvenir d'une faute plusieurs fois confessée, ou d'un échec qui a brisé leur vie, l'irréparable en quelque sorte. C'est le sentiment diffus d'une dette insolvable, qui peut faire basculer un équilibre psychologique un peu fragile dans un sentiment de culpabilité paralysant. Il y a là un noeud complexe au confluent du spirituel et du psychologique, un lien difficile à dénouer entre la bonne et la mauvaise culpabilité.

O.d.V. Il faut, de fait, voir si cela est redévalable d'une aide psychologique ou d'une aide spirituelle. Il est vrai que les deux sont liées, mais je pense que, pour démêler l'écheveau, il conviendrait de faire accéder les gens à un vrai sens du pardon. C'est une grâce de Dieu, un point de passage fondamental, que de se comprendre soi-même comme pardonné. Celui qui découvre un jour qu'il est vraiment pardonné peut se lancer dans la vie. Car cela change tout ! Tandis que le sentiment de culpabilité, quand il s'installe de façon morbide et répétitive, fait tourner autour de soi-même. La vérité, c'est d'arriver à jeter cela dans le cœur de Dieu. Ce qui suppose la découverte de la prière, et aussi le recours au sacrement de réconciliation, compris et vécu

comme un acte accompli par le Seigneur à mon égard. Quand le sentiment de culpabilité persiste, ce peut être le signe qu'on est alors dans l'ordre psychologique, et que cette souffrance doit être traitée comme telle.

C.F. Une autre situation, courante aujourd'hui, est celle de l'accompagnement de personnes qui se déprécient. Bien des analystes de la culture moderne ont souligné le fait que nos sociétés individualistes sécrètent une sorte de fatigue d'être soi. Chacun est sommé de justifier sans cesse son existence pour avoir le droit de vivre. Dans un monde où les modèles traditionnels de la conduite ne s'imposent plus, chaque individu doit se réaliser soi-même, trouver sa propre identité, se montrer « à la hauteur ». D'où cette sorte de fatigue d'être soi qui épouse les énergies. Le risque est alors grand, pour chacun d'entre nous, de confondre l'impression de fatigue et le sentiment de l'absence de Dieu, la dévalorisation de soi et la désolation spirituelle.

O.d.V. C'est une expérience spirituelle parfois très difficile pour certains que de sortir du dépréciatif, de la dévalorisation de soi-même, pour s'en remettre à Celui qui les a créés, qui les a appelés, justifiés. Cela suppose une foi vivante, existentielle. Saint Jean le dit : « Et nous, nous avons cru à l'amour que Dieu a pour nous » (*1 Jn 4,14*). Tout part de là : est-ce que nous allons un jour croire pour de bon à l'amour que Dieu a pour nous ? Croire, ce n'est pas sentir, ce n'est pas voir, c'est faire confiance. Alors, l'accompagnement spirituel peut aider à entrer dans cette confiance, par exemple en invitant les gens à prier à partir de l'Ecriture, en leur faisant percevoir les différentes figures de la foi qui traversent la Bible, etc. On y voit que le Seigneur n'a pas pris ce qu'il y avait de meilleur. Il a pris ce qu'il avait sous la main. L'amour est ainsi, sans raison. Il nous aime non parce que nous avons de la valeur, des mérites, mais pour que nous devenions meilleurs.

C.F. Il y a aussi, c'est un troisième exemple, des gens qui ont une authentique expérience de Dieu, mais qui n'arrivent que lentement à une maturité humaine. J'entends par là des personnes qui ont beaucoup de mal à prendre une décision, à sortir de l'adolescence. Cette capacité de prendre sa vie en mains, de la saisir pour en décider devant Dieu, est une chose assez rare aujourd'hui. La vie est compliquée, et il y a toute sorte de bonnes raisons d'attendre, de remettre à

demain, et ceci « jusqu'à la mort », comme dit saint Ignace. Choisir, se décider, ce sera toujours préférer, et donc aussi renoncer à autre chose. L'accompagnement peut-il aider des jeunes, par exemple, à parvenir à une plus grande maturité humaine et spirituelle ? L'accompagnateur ne va-t-il pas alors assumer un rôle de suppléance, celui des parents, des éducateurs ?

O.d.V. L'accompagnement peut aider certains tempéraments à inventer une attitude qui leur permette de modifier quelque chose dans leur vie ; par exemple, le rapport à la télé, le service à rendre, l'organisation de son temps. J'ai remarqué que des gens qui prennent une décision, si petite soit-elle, voient leur vie transformée. Cela déclenche en eux une prise de conscience et une façon de procéder. Il n'y a pas d'avancée possible si je refuse le risque. Celui qui veut éviter perpétuellement tous les inconvénients de l'existence, ses limites et ses souffrances, ne peut progresser. Il faut arriver à décider, en sachant qu'en toute décision je meurs à autre chose, mais que c'est la condition d'une vie plus forte. Cela suppose parfois d'aller à contre-courant de tempéraments qui ont horreur du risque, qui veulent tout expérimenter sans en assumer les conséquences. Une prise de décision bien ajustée libère une énergie, un dynamisme que l'on ne soupçonnait pas. Ceci me fait penser à ce qu'écrit Thérèse de Lisieux dans le *Manuscrit C* : « Un savant a dit : "Donnez-moi un levier, un point d'appui et je soulèverai le monde." Ce qu'Archimède n'a pu obtenir parce que sa demande ne s'adressait point à Dieu..., les saints l'ont obtenu dans toute sa plénitude. Le Tout-Puissant leur a donné pour point d'appui Lui-même et Lui seul. » Trouver le levier qui soulève une existence est un secret de la vie spirituelle.

C.F. Terminons par cette question ambiguë du souci de soi. L'insistance actuelle sur la recherche de l'équilibre, du développement personnel, de la santé, a quelque chose de positif. On ne peut aimer autrui sans s'aimer sainement soi-même. Mais ce souci légitime peut engendrer une préoccupation permanente qui nous empêche d'aimer. Nous risquons d'être des gens « préoccupés », préoccupés d'eux-mêmes, de leurs affaires, soucieux du lendemain..., n'ayant que rarement l'esprit libre. Il est très difficile, dès lors, d'accepter de « lâcher prise », de s'abandonner un peu à la conduite du Saint-Esprit. C'est pourtant, là aussi, l'un des secrets de la vie spirituelle.

O.d.V. Je reste très marqué, en ce sens, par le souvenir (hélas un peu approximatif à cause de ma mémoire) que je garde d'une attitude de l'Abbé Pierre dans les débuts d'Emmaüs. Son téléphone sonne et il entend un homme lui dire : « Je vous appelle pour vous dire que dans quelques instants je vais me suicider. » Et l'Abbé de lui répondre : « Auparavant, est-ce que vous pourriez me rendre un service urgent ? J'ai besoin de vous pour m'aider à dépanner des gens qui sont en mal de logement. » L'homme acquiesce à la demande et... est devenu depuis lors un heureux compagnon d'Emmaüs. Je garde aussi le souvenir d'une émission de télévision consacrée en partie au même Abbé Pierre. A la fin de l'émission, l'animateur lui pose à brûle-pourpoint la question : « Pour vous, qu'est-ce qui est le plus important dans la vie ? » Et la réponse jaillit : « Les autres. » Cela fait choc : voilà quelqu'un qui ne vit pas replié sur lui-même. Le meilleur remède à l'excèsif souci de soi, c'est d'apprendre à aimer, à sortir de soi. Les parents le savent bien : dans la vie de famille, ce qui prime, c'est le souci des autres. Un tel souci — que les philosophes appellent la « dimension d'altérité » — est finalement la meilleure thérapie. Souci d'autrui, souci des affaires du Seigneur. C'est tout l'Evangile. Pour Jésus, guérir, c'est remettre en relation avec le Père, avec la communauté humaine. En ce sens, tous les grands spirituels ont été de bons thérapeutes.

Discernement et maturité affective

L'inconscience des motivations névrotiques pose le problème de la valeur des règles classiques du discernement des esprits. Les mouvements de l'âme qu'elles attribuent au bon ou au mauvais esprit, ne sont-ils pas, au moins en certains cas, l'effet de tendances névrotiques ? De la question posée au doute paralysant, il y a une marge, certes ; mais certains esprits, abusés par une vulgarisation intempérante des données de la psychanalyse, déclarent ne plus pouvoir accorder crédit à leurs émotions les plus nobles, sous prétexte qu'elles manifestent peut-être des tendances inconscientes. Or, les praticiens et les hommes d'expérience sont d'accord pour penser que le problème de motivations névrotiques possibles ne doit pas se poser sans l'existence d'un certain nombre de critères qui permettent de la soupçonner. Il y a des névrosés, mais tout le monde n'est pas névrosé. Si un discernement psychologique en profondeur s'impose dans le premier cas, un discernement des esprits est possible là précisément où l'on se trouve devant des personnalités parvenues à la maturité affective. Telle était bien la pensée de saint Ignace, qui répondait ainsi par avance aux objections dont la psychologie contemporaine est aujourd'hui l'occasion.

Louis BEIRNAERT

Illusion ?

La part du rêve

Jean-François CATALAN s.j. *

« **L**e rêve, affirmait Sigmund Freud, est l'accomplissement d'un désir »¹. Ce n'est qu'un rêve, dira-t-on, une pure illusion ! Mais le désir, même refoulé, est, lui, bien réel ! Et ce désir est loin d'être inactif : il fait rêver et pas seulement rêver. C'est lui qui, plus ou moins inconsciemment, oriente nos pensées, nos croyances et, parfois, nos projets. Encore faut-il passer, un jour ou l'autre, du rêve à la réalité ! C'est là que le bât blesse. On préférerait souvent vivre une « vie de rêve », c'est-à-dire en rester au plan purement imaginaire, sans avoir à affronter la pénible réalité. Les croyances religieuses, toujours selon Freud, offriraient une telle échappatoire... illusoire, bien sûr ! « Une croyance est une *illusion*, lorsque, dans sa motivation, la *réalisation d'un désir* est prévalente et que, de ce fait, on ne tient pas compte du rapport de cette croyance à la réalité, comme l'illusion elle-même renonce à être confirmée par le réel »².

* Psychologue, Paris. A notamment publié chez Desclée de Brouwer : *L'homme et sa religion* (1994) et *Dépression et vie spirituelle* (1996), et chez Fidélité : *La dépression* (1999) ..

1. *L'interprétation des rêves*, PUF, 1967, p. 112.
2. *L'avenir d'une illusion*, PUF, 1971, p. 45.

Jugement sévère, injuste peut-être, mais qui oblige à réfléchir sur ce qu'on appelle, à tort ou à raison, une *vie spirituelle*. Quel désir anime le croyant ? Quelle part d'illusion faut-il reconnaître dans les expériences religieuses ? Sont-elles vraiment « irréalistes » ? Il vaut la peine de s'interroger là-dessus.

Rêves de jeunesse ?

« Il ne faut pas rêver », dit la sagesse populaire. Est-ce si sûr ? Une part de rêve, en chaque existence humaine, n'est-elle pas indispensable ? Dans un de ses derniers ouvrages, une psychanalyste, spécialiste du « rêve éveillé », nous rappelle, après Freud, l'importance des rêves³ : il faut, affirme-t-elle, avoir rêvé et tenir compte de ses rêves. Faute de quoi, toute une part de nous-mêmes risque de nous échapper. La personnalité s'en trouve appauvrie, voire psychologiquement handicapée. Celui qui n'a jamais rêvé peut-il encore s'ouvrir à des projets d'avenir ? Peut-il même assumer son passé ?

A Loyola, sur son lit de blessé, saint Ignace rêvait ! Il rêvait de grands exploits au service d'une certaine dame (« plus que comtesse, plus que duchesse »), à la manière des héros dont il avait lu les aventures dans les romans de chevalerie. Il laissait courir ses pensées *au gré de son imagination*. Un peu plus tard, ayant découvert des vies de saints, il *imaginait* (le mot est dans le texte) ce qu'il pouvait faire au service de Dieu. Et il se voyait, toujours en imagination, faire mieux que saint François ou que saint Dominique, partir à son tour en pèlerinage, se livrer à de rudes pénitences, etc.⁴. Une telle expérience n'est pas sans évoquer les « associations libres » de la psychanalyse et le rôle capital qu'y joue l'*imaginaire*.

Faut-il parler ici d'*illusions* ? Peut-être, mais ces imaginations, chez Ignace, donnaient peu à peu naissance à de grands *projets*. Il faudra de longues années pour que ceux-ci se réalisent, et ce sera de façon bien différente. Mais ne fallait-il pas d'abord les « rêver » ? Bien des illusions, sans doute, subsistaient dans l'esprit d'Ignace ; elles devront, progressivement, être abandonnées : à Manrèse, d'abord, « ses yeux, dit-il, s'ouvriront » et « il s'éveilla comme d'un rêve »⁵. Désormais, une route s'ouvre et la suite des événements montrera bien qu'Ignace n'était pas... un rêveur ! Les règles sur le « discernement des esprits »,

3. Cf. Nicole Fabre, *Au miroir des rêves*, Desclée de Brouwer, 2001.

4. Cf. *Récit*, Desclée de Brouwer, 1988, pp. 61-62.

5. *Ibidem*, p. 82.

dans les *Exercices spirituels*, proviendront de ces premières expériences et guideront son action, tout au long d'une vie fertile en rebondissements.

Un bel idéal ?

« Saint François a fait ceci, *moi*, il faut que je le fasse ! Saint Dominique a fait cela, *moi*, il faut que je le fasse ! » Nous retrouvons dans ces mots d'Ignace ce que certains psychanalystes appellent l'*identification héroïque*, l'identification — toujours imaginaire — à des héros pris comme modèles et, de ce fait, plus ou moins *idéalisés*. Là encore peut se glisser une certaine part d'illusion, car l'idéalisatoin, au sens psychanalytique du terme, embellit la réalité... et donc, dans une certaine mesure, la déforme. Ouvrons un dictionnaire :

« L'idéalisatoin est un processus psychique par lequel les qualités et la valeur de l'objet sont portées à la *perfection*. L'identification à l'objet idéalisé contribue à la formation et à l'enrichissement des instances idéales de la personne : *moi idéal, idéal du moi*. (...) L'idéalisatoin est toujours fortement marquée de *narcissisme*. (...) L'idéal du moi est une instance de la personnalité résultant de la convergence du narcissisme (idéalisatoin du moi) et des identifications aux parents ou aux idéaux collectifs. Il constitue un *modèle* auquel le sujet cherche à se conformer »⁶.

Notons, dans le texte d'Ignace, la répétition du *moi, je* (« moi, il faut que je le fasse »), inévitable passage par une certaine phase de *narcissisme*. Ne faut-il pas se voir (et, peut-être, se faire voir) comme dans un miroir ? La formation du moi est à ce prix.

Avoir au cœur un grand idéal, orienter sa vie en fonction d'un tel idéal, a quelque chose d'exaltant et peut mobiliser les forces vives d'un être généreux, l'entraîner toujours plus loin, l'amener même à de lourds sacrifices. L'existence de saint Ignace nous montre jusqu'où peut mener cet « idéal ». Mais c'est à condition que ne soient ni méconnues ni déniées les difficultés et les pesanteurs du *réel*. Il y aurait une façon de tout voir « dans l'idéal » qui ne serait finalement qu'un alibi ou un fatal aveuglement. La réalité aurait tôt fait de rappeler à l'ordre l'« idéaliste ».

Il est bon de désirer la perfection, mais non de se croire déjà parfait, et le premier pas sur « le chemin de la perfection » est bien de se

6. Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, 1967, pp. 184 et 186.

reconnaître... imparfait. On n'est pas encore au bout du chemin, bien des étapes sont encore à franchir. Il faut prendre son parti de ce que « la perfection n'est pas de ce monde », que la réalité dans laquelle on vit n'est pas... idéale. L'illusion serait de croire le contraire. Rien n'est parfait. On peut sans doute *imaginer* un monde parfait, une humanité parfaite, une Eglise parfaite, on peut même, comme le pharisién de l'Evangile, s'*imaginer parfait*. C'est là une perfection imaginaire, factice, illusoire, une belle image qu'on se fabrique et dans laquelle on se complaît.

Un jour viendra, pourtant, où il faudra bien en arriver à *faire son deuil* de toutes ces illusions, à renoncer à ce « moi idéal », à ce rêve de perfection, à tout cet *imaginaire* si éloigné des humbles réalités quotidiennes. La « belle image » qu'on se donnait de soi-même devra se briser devant le regard de miséricorde de Dieu pour faire place au vrai visage, un visage marqué, qu'on le veuille ou non, par les faiblesses, les fragilités, les souffrances, les échecs, qui jalonnent nécessairement toute existence humaine. Il sera certes douloureux de perdre ses illusions, de renoncer à cette « belle image » dans laquelle on se complaisait, d'accepter courageusement ses limites et ses manques. « Faire son deuil » de tout ce à quoi on s'accrochait n'est jamais facile : c'est une certaine « mort à soi-même ». Mais cette « mort » est la condition d'une *vraie* vie, une vie qui cesse de se réfugier dans le rêve pour affronter enfin la réalité. Il n'est plus question, alors, de *se regarder narcissiquement dans le miroir*, il s'agit seulement de s'ouvrir au *réel*, à la *vie* ! Narcisse, lui, ne cessait pas d'admirer sa propre image, et il en est mort. Un client obsessionnel de Serge Leclaire se voyait, en rêve, comme un gisant de marbre aux lignes parfaites, mais... c'était un gisant, il était mort⁷ ! Un idéal purement imaginaire tue la vie.

Désir de Dieu ou recherche de soi ?

La vie spirituelle est, en principe, animée par un désir de Dieu, elle est recherche de Dieu, union à Dieu. Elle doit donc rester ouverte à la présence et à l'action de Dieu. S'il en allait autrement, cette vie « spirituelle » ne serait qu'un faux-semblant et ne mériterait même pas son nom. Les choses n'ont-elles pas changé aux yeux de nos contemporains ? L'influence grandissante, dans nos sociétés, des religions, des spiritualités, des philosophies en provenance de l'Extrême-

7. Cf. « La mort dans la vie de l'obsédé », *La Psychanalyse*, n° 2, 1956, p. 118.

Orient (bouddhisme, hindouisme, etc.), le développement des techniques permettant d'accéder à une « intérieurisation » plus profonde, voire à des états « supra-normaux » (zen, yoga, méditation transcendantale), obligent, semble-t-il, à élargir considérablement la notion même de « vie spirituelle »... et réclament, surtout de la part du chrétien, un sérieux discernement.

Que cherche-t-on, en fin de compte ? Un degré supérieur de maîtrise de soi, une meilleure intégration de la personnalité, un équilibre que ne troubilent plus les circonstances extérieures, une connaissance accrue de ces zones les plus profondes de l'âme humaine ? Tout cela, sans doute, est intéressant et légitime. La psychologie de Carl-Gustav Jung s'inscrit dans ce mouvement et ouvre de larges horizons. Mais un chrétien peut-il en rester là ? Où situer, dans ces expériences, la rencontre avec un Dieu personnel, la rencontre de l'*Autre* (pour emprunter à Lacan cette expression) ? Où est l'initiative gratuite d'un Dieu qui veut librement communiquer Son amour et Sa vie ? Où est la grâce ? Où est Jésus Christ, Dieu fait homme mort en croix et ressuscité ?

La quête de Dieu est devenue *recherche de soi*, et nous retrouvons, encore une fois, l'attitude *narcissique* dénoncée plus haut. Cela ne signifie naturellement pas que, dans d'autres contextes religieux, ne soit pas vécue une authentique recherche de Dieu. Mais alors la question rebondit : quel Dieu ?

Quel Dieu ?

Quel Dieu prions-nous ? Un chrétien répondra sans doute : le Dieu de Jésus Christ, le seul vrai Dieu. Mais ce Dieu, comment *se le représente-t-il* ? « Dieu, personne ne l'a jamais vu », déclarait l'évangéliste (*Jn 1,18*). Alors ? Certes, en Jésus Christ, Dieu s'est révélé et la figure du Christ est bien une figure humaine. Mais il suffit de remarquer que nous n'avons de Lui aucune photo et que les artistes, au cours des siècles, ont donné libre cours à leur imagination : autant d'artistes, autant de « visages du Christ ». Où trouver, finalement, le « vrai visage » ?

Ce qui est vrai des artistes l'est de chacun de nous quand nous nous adressons à Dieu. Ne pouvant le voir, il nous reste à l'*imaginer*. Le risque est grand, alors, de passer du Dieu *imaginé* à un Dieu... *imaginaire*. Ce Dieu est alors un Dieu que nous construisons nous-mêmes, pour ainsi dire, au gré de nos désirs, de nos craintes ou de nos angoisses. C'est un Dieu « fabriqué ». André Godin rapporte à ce sujet

l'anecdote suivante : « Je demandais à un petit garçon de six ans (...) avec qui il jouait... « Je joue avec l'autre, répond l'enfant. — A quoi ressemble-t-il, cet autre ? — A personne. C'est un que je fabrique ! »⁸. L'enfant « fabriquait » donc son compagnon imaginaire pour jouer avec lui, pour meubler, peut-être, sa solitude, pour apaiser une angoisse, pour avoir « quelqu'un » avec lui.

N'est-ce pas là, souvent, le Dieu que nous prions ? Mais alors, si ce Dieu est imaginaire, n'en sommes-nous pas réduits, dans nos prières, à un pur monologue ? Quoi d'étonnant si une telle prière n'aboutit à rien ? Nous prions... un fantôme ! Ce fantôme, d'ailleurs, nous lui prêtons, selon les cas, des traits bien différents. Il apparaîtra parfois comme « la bonne fée », le « dieu-maman », qui console l'enfant qui pleure et lui assure son indéfectible protection, un « dieu-providence » qui s'occupe de tout... et nous décharge de toute responsabilité ! Il apparaîtra, d'autres fois, comme un « inquisiteur », un juge inexorable, celui qui ne laisse rien passer, toujours prêt à punir, un surveillant sévère devant qui on ne peut que trembler. A la limite, on le verra comme un Dieu indifférent, lointain, absent de nos vies quotidiennes, un Dieu... inutile.

L'imagination humaine n'est jamais à court, en ce domaine, mais qui ne voit qu'à rester sur ce plan imaginaire on demeure en pleine illusion ? Un tel Dieu ne peut que nous décevoir : à l'illusion succède la désillusion. Dieu se tait, ne répond pas, n'intervient pas ! Alors ?

Alors peut-être pourra-t-on découvrir le *vrai* Dieu, celui qui n'est pas la seule *projection* de nos désirs et de nos craintes, celui qui a, de son côté, quelque chose à nous dire et à nous demander, celui dont les desseins ne coïncident pas forcément avec nos propres désirs. Alors aussi, le désir humain pourra rejoindre le désir de Dieu. Ce ne sera pas sans peine : nous tenons tellement à nos illusions !

Au-delà des illusions

Illusion ou réalité ? Dans son dernier ouvrage, le pédiatre anglais Donald Winnicott, s'appuyant sur une longue expérience des enfants, déclarait :

« Il n'est pas possible au petit enfant d'aller du principe de plaisir au principe de réalité hors de la présence d'une mère suffisamment bonne... Au début, par son adaptation aux besoins du bébé, la mère permet au bébé

8. *Psychologie des expériences religieuses*, Le Centurion, 1981, p. 46.

d'avoir l'*illusion* que son sein à elle est une partie de lui... La tâche ultime de la mère est de *désillusionner* progressivement l'enfant, mais elle ne peut espérer réussir que si elle s'est montrée capable de donner d'abord les possibilités suffisantes d'*illusion* »⁹.

En toute vie humaine, en toute vie spirituelle, des étapes sont nécessaires ! Saint Paul, déjà, écrivait aux chrétiens de Corinthe : « Je n'ai pas pu vous parler comme à des hommes spirituels, mais seulement comme à des petits enfants. C'est du lait que je vous ai fait boire, non de la nourriture solide, vous ne l'auriez pas supportée » (*1 Co 3,1-2*). Il y a un temps pour tout, nous rappelle l'Ecclésiaste : un temps pour rêver et un temps pour agir ; un temps pour se faire des illusions et un temps pour les abandonner ; un temps pour imaginer et un temps pour retrouver la dure réalité. Il ne serait pas raisonnable de vouloir brûler les étapes ; ce serait encore... se faire illusion ! Encore faut-il rester lucide et ne pas se laisser duper :

« Pas plus en religion qu'en amour, la critique psychologique des illusions n'a le premier ni le dernier mot. Mais si les conduites ou les expériences religieuses prétendent, comme c'est le cas dans l'amour accompli, faire dépasser la pure subjectivité, instaurer une alliance transformante pour le *moi* et son réseau relationnel, elles se doivent de confirmer leurs points d'ancre dans une réalité qui soit autre que les propres besoins du sujet qui les vit... Le discernement psycho-spirituel des expériences religieuses à retenir comme positives, dans le sens d'une ouverture à un autre que soi, passe par un examen de l'enracinement des illusions dans les désirs conscients et de l'opération inconsciente des projections »¹⁰.

A vrai dire, un tel examen n'est jamais terminé : tout au long de la vie, des illusions peuvent resurgir. Elles aident parfois à passer certains caps, à surmonter certaines difficultés, à ranimer un peu l'espérance. Mais elles ont toujours à être reconnues pour ce qu'elles sont, à être dépassées, afin que soient toujours retrouvés, au-delà des illusions, le réel de l'existence et, par là même, le seul lieu où peut se manifester le *vrai Dieu* !

9. *Jeu et réalité*, Gallimard, 1971, pp. 19-21

10. A. Godin, *op. cit.*, p. 177

Désir de Dieu et sublimation

Jean-Baptiste LECUIT o.c.d.
Institut Catholique de Lille

Il arrive qu'un être humain oriente son désir vers Dieu lui-même et le lui dise en une prière semblable à celle du Psaume : « Dieu, c'est toi, mon Dieu ! Dès l'aube, je te désire ; mon âme a soif de toi ; ma chair languit après toi » (62,2). A l'acte de foi en Dieu qui se laisse interroger en personne mais reste hors de prise, le priaire unit l'expression directe du désir qu'il a de lui, tout son être prenant part à ce mouvement sous-tendu par la douleur de l'absence. Au cours des âges, de nombreux croyants ont prié ainsi. Pensons notamment aux prières demandant le don de l'Esprit de Dieu, comme y invite cette parole du Christ : « Combien plus le Père du ciel donnera-t-il l'Esprit Saint à ceux qui l'en prient ! » (Lc 11,13).

Qu'il soit désir de recevoir l'Esprit, d'être avec le Christ ressuscité, de voir Dieu, de l'aimer et de recevoir son amour, le désir de Dieu est au cœur de la vie des croyants. Chez les uns, la lecture des premiers mots du Psaume 62 évoqués à l'instant rejoindra d'ailleurs aussitôt un désir familier et profond. Mais à d'autres, elle restera étrange ou indifférente. Plus probablement, elle suscitera un mélange de réserve intriguée (que peut signifier l'ardent désir d'un être inaccessible aux sens ?) et d'adhésion mesurée : la foi me porte effectivement à m'unir

au Dieu ami des hommes, et j'en éprouve le désir, mais ce désir me déconcerte. Habituellement peu sensible, dominé par tant d'autres, il paraît sans proportion avec le mystère qui l'attire. S'annonce-t-il plus ardent, et je crains déjà, peut-être, que sa croissance ne m'entraîne dans quelque illusion mystique. La métaphore de la soif surgissant dès l'aube ne suggère-t-elle pas que ce désir est le prolongement des rêves qui, la nuit, habitent les profondeurs de l'âme et de la chair, encore secrètement assoiffées du plaisir autrefois goûté au sein ?

Deux abîmes semblent ici se répondre : celui d'un Dieu dont le mystère s'offre au désir de vie heureuse, au risque de le sidérer, et celui d'où surgissent des désirs dont la puissance sur mon existence et ma vision du monde pourrait bien déborder de beaucoup ce que j'en peux percevoir et maîtriser. Si la vie spirituelle confronte l'homme au premier de ces abîmes, la psychanalyse lui fait explorer le second. L'une et l'autre l'éprouvent à des profondeurs insoupçonnées : il croyait désirer la vie et fuir la mort, mais il se découvre à la fois complice de la mort et bridé dans son consentement aux deuils qu'appelle le choix de la vie. Averti des risques de se méprendre ainsi sur soi-même, le croyant ouvert à la psychanalyse ne peut que s'interroger sur le rapport entre son désir de Dieu et ses désirs inconscients. S'il est vrai que tout désir s'enracine dans les pulsions sexuelles, ne faut-il pas faire une exception pour le désir de Dieu, qui dépasse le psychique et le sexuel ? Mais ne le sépare-t-on pas ainsi du dynamisme vital qui est au cœur même de l'humain ? Si l'on refuse au contraire cette coupure, n'est-on pas conduit à faire de Dieu une simple production du désir ? Il faudrait parvenir à penser une transformation du désir sexuel qui l'oriente au-delà du sexuel. Le concept de sublimation se présente alors, le désir de Dieu pouvant constituer un cas typique de ce que Freud appelle « sublimation religieuse ». Voyons ce qu'on entend par là.

Pourquoi parler de sublimation ?

De façon largement inconsciente, nous sommes mus par des pulsions internes : les pulsions. Prenant leur source dans le corps — la bouche, l'anus, les organes génitaux, la peau, la musculature —, elles tendent constamment vers le type de satisfaction qui leur correspond. Leur but est la satisfaction, et ce par quoi elles l'obtiennent est leur objet. C'est ainsi que, chez le nourrisson, le sein est le premier objet de la pulsion ayant pour but le plaisir de la tétée. A cette pulsion dite

« orale » s'en ajoutent d'autres comme les pulsions anale, phallique, voyeuriste, exhibitionniste, ou la pulsion d'emprise. L'accès à la sexualité génitale suppose que, par un long processus, dans lequel le complexe d'Edipe joue un rôle décisif, elles soient rassemblées sous la primauté de la zone génitale, comme autant de pulsions partielles de la sexualité. Freud a choisi d'appeler *libido* l'énergie de ces pulsions sexuelles, dont la poussée permanente vers le plaisir impose au psychisme un difficile travail de conciliation avec les contraintes de la réalité et les exigences de la culture, qui s'opposent à la satisfaction directe et complète des pulsions¹. Dans ce travail, le psychisme mobilise différents moyens de défense à l'égard des pulsions. Un des plus utilisés est le *refoulement*, qui consiste à maintenir ou enfouir dans l'inconscient les représentations qui leur sont liées. Mais l'excès de refoulement nuit à la santé psychique et entrave le dynamisme vital.

La *sublimation* est un moyen de défense tout opposé au refoulement. Elle consiste en une profonde transformation pulsionnelle : le moi dirige vers lui-même une part de la libido des pulsions partielles, qui se trouve ainsi désexualisée, et lui assigne *un but et un objet nouveaux, à la fois non sexuels et socialement valorisés*². La sublimation est à l'œuvre dans l'art et la science, mais aussi dans des activités accessibles au plus grand nombre, comme le travail et la religion. Dans la mesure où elle permet d'éviter l'excès de refoulement et procure au moi une réelle *jouissance* dans la *créativité*, elle est un facteur important de santé psychique. Pour toutes ces raisons, Freud la tenait en haute estime.

Depuis, une approche moins optimiste s'est affirmée : l'expérience montre en effet que la sublimation peut s'accompagner de troubles importants, affectant des secteurs du psychisme qu'elle laisse inchangés. En dépit des nombreuses difficultés théoriques qui demeurent à son sujet, elle reste habituellement considérée comme un moyen de défense précieux, une voie importante de satisfaction. Elle doit être distinguée de processus qui lui ressemblent par leur apparence de non-sexualité et leur rôle dans les activités socialement valorisées. Ces processus consistent, par exemple, à réagir aux pulsions en leur opposant une activité contraire, à les arrêter sur la voie de la satisfaction, ou, dans ce qu'on appelle l'*idéalisation*, à leur substituer un objet

1. Si l'existence d'une pulsion d'agression est discutée, la présence de l'agressivité au cœur de la vie pulsionnelle est incontestable.

2. La sublimation transforme par exemple le voyeurisme en curiosité intellectuelle, ou l'agressivité en créativité. On estime habituellement qu'elle ne porte pas sur la sexualité génitale

imaginairement surestimé. En raison de cette valorisation de l'objet, l'idéalisation s'apparente à la sublimation, qu'elle contribue d'ailleurs à favoriser, mais elle s'en distingue par le fait que la pulsion n'est pas vraiment transformée (son but reste inchangé, l'objet n'est que surestimé) et par le fait qu'elle est facteur de refoulement et joue un rôle important dans la perversion.

La sublimation est un processus en grande partie inconscient, échappant donc aux prises de la conscience et de la volonté. Là où ont prévalu, par exemple, le refoulement ou l'idéalisation, de nouvelles possibilités de sublimation ne pourront être ouvertes que par un long travail indirect de transformation psychique.

Mais qu'en est-il de la place des pulsions et de la sublimation dans le désir ? Le désir peut être défini comme le mouvement psychique portant un sujet à s'unir à un objet dont il attend satisfaction — cet « objet » pouvant être une personne. L'amour est la relation du sujet ou, pour parler comme Freud, du « moi total » à cet objet. Le désir et l'amour au sens plein du terme supposent l'intégration des pulsions partielles dans la sexualité génitale, via le complexe d'Œdipe. L'amour atteint sa pleine évolution lorsqu'il « se fixe finalement sur les objets sexuels, au sens le plus étroit [des personnes, et non des parties du corps], et sur ceux des objets qui satisfont les besoins des pulsions sexuelles sublimées »³.

L'amour de Dieu et le désir corrélatif semblent bien correspondre à ce dernier cas et relever ainsi de la sublimation. C'est ce que Freud laisse entendre au pasteur Pfister à propos de la « sublimation religieuse » : « Vous avez le bonheur de pouvoir conduire ce transfert [érotique sur votre personne] jusqu'à Dieu et de rétablir ainsi ces temps bénis — du moins sur ce point — où la foi religieuse étouffait les névroses »⁴. Pour valider cette hypothèse et déterminer si elle n'implique pas que Dieu est une production du désir — comme le pensait Freud —, il faut préciser maintenant ce qu'est le désir de Dieu.

La sublimation dans le désir et l'amour de Dieu

Un présupposé commun à bien des textes psychanalytiques sur la religion est que la foi porte essentiellement sur des représentations de Dieu. Mais l'originalité de la foi biblique et singulièrement chrétienne

3. Sigmund Freud, « Pulsions et destins de pulsions », *Oeuvres complètes*, t. XIII, PUF, 1988, p. 184 (souligné par moi).

4. *Correspondance avec le pasteur Pfister*, Gallimard, 1966, p. 47

reste habituellement inaperçue : Dieu se révèle lui-même comme sujet d'une parole adressée à l'homme, parole qui se donne dans la personne, les paroles et la vie de Jésus de Nazareth. La relation à Dieu ne vise donc pas d'abord des représentations, mais celui qui, parce qu'il dit « je », « tu » et « vous », peut être appelé « tu » en retour. Elle est la réponse personnelle, dans l'acte de foi qui est un acte de parole, à un sujet qui, comme tel, n'est pas représentable, mais se donne dans une relation de dialogue. Cette relation dialogale n'est pas réductible à l'ordre des représentations de Dieu, qui peuvent être beaucoup plus facilement suspectées d'être des productions du désir humain. J'y vois une première raison pour laquelle le Dieu biblique ne saurait être ramené à une simple production du désir⁵.

Dans la foi chrétienne, la relation dialogale avec Dieu se fait réponse à la parole qu'il adresse aux hommes en son Fils. Une parole d'adoption filiale et de réconciliation inconditionnelle, dans laquelle la parole d'alliance et la promesse de salut déjà adressées au peuple d'Israël trouvent leur plein accomplissement. A la lumière du Christ payant de sa vie sa fidélité à ce projet de réconciliation et d'adoption, le croyant reconnaît l'amour sans limite de Dieu pour les hommes, et son désir le porte à s'unir à celui qui s'offre ainsi à son amour. Le critère de vérité de ce désir est donc le critère même de l'union à Dieu : l'imitation du Christ dans son amour envers Dieu et les hommes, jusqu'au pardon des ennemis. Désirer Dieu, c'est tendre à aimer comme le Christ. Or la vie du Christ conteste radicalement l'idée selon laquelle Dieu correspond tellement au désir de l'homme qu'on peut le considérer comme une simple production du désir. Ce n'est qu'après coup, dans la personne d'un crucifié, que quelques hommes sans instruction ni pouvoir ont reconnu le Fils de Dieu, dans un renversement inouï que Paul qualifia de « scandale pour les juifs et folie pour les païens » (1 Co 1,24).

Comme l'atteste l'expérience de la vie de foi, l'épanouissement du désir de Dieu suppose une longue transformation du désir. Dans cette transformation, le rôle déterminant revient précisément à ces deux réalités dont j'ai souligné l'importance : la relation dialogale avec Dieu et la référence au Christ. Loin d'être de simples productions du désir, elles causent le désir de Dieu. Comme l'écrit Vergote, « ce que le christianisme propose au désir est tellement étranger aux désirs humains que Freud n'a même pas entrevu que c'est la visée même de

5. Cette idée, comme d'autres ci-après, m'est inspirée par l'œuvre d'Antoine Vergote.

cette religion : susciter le désir de Dieu. (...) Un peu d'expérience des hommes apprend l'immense écart qu'il y a entre leurs désirs et l'éventuelle et douloureuse transformation de ceux-ci en désir de Dieu »⁶.

Stimulé par la joie d'accueillir la parole d'adoption filiale venue de Dieu, le désir devra mourir aux attentes spontanées qu'entretient en lui la nostalgie du lien premier avec la mère : jouissance immédiate, assurance contre l'échec et la mort, puissance sur autrui et sur soi-même⁷. C'est dans une alternance de périodes de nuit et de lumière, affectant la sensibilité, mais aussi l'intelligence et la volonté, que s'effectuera progressivement l'union au Christ. Celle-ci se traduira par un amour de Dieu et des hommes plus authentique et généreux, source de cette joie singulière que promet l'Evangile (cf. Mt 5,1s ; Jn 15,11). Comme l'atteste la formulation même du premier commandement, qui ne fait qu'un avec celui d'aimer le prochain comme soi-même, c'est tout l'être, et donc aussi le désir de l'homme, qui est appelé à entrer dans cette dynamique : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir » (Dt 6,4 ; Mt 22,37).

Ainsi entendus, le désir et l'amour de Dieu mettent en jeu la sublimation. Ils supposent en effet une *transformation* en profondeur du désir, son orientation progressive vers un *but non sexuel* qui est source de *jouissance* pour le moi, et dont la *valeur sociale* est principalement celle de l'amour pour les hommes et de la *créativité* qu'il implique⁸.

Quelques conséquences

Dans la mesure même où le développement du désir et de l'amour de Dieu repose sur une progressive sublimation, il ne saurait être question pour eux d'accéder à la pure oblativité qu'on leur attribue parfois. Dans leur dimension libidinale, ils sont en effet régis par le principe de plaisir, et l'expérience montre d'ailleurs combien la joie qui les accompagne peut s'avérer d'une qualité ou d'une intensité remarquables. L'insistance même avec laquelle on prône un désir et un amour purement oblatifs apparaît comme une défense à l'égard de cela même qui est nié : la puissance et l'omniprésence de la poussée

6. *Explorations de l'espace théologique*, BETL, 1990, p. 585. Dans cette transformation, Vergote souligne l'importance de la sublimation (voir notamment *Dette et Désir*, Seuil, 1978).

7. On aura reconnu les trois tentations dont le Christ a triomphé (Mt 4 ; Lc 4).

8. Catherine Parat a récemment interprété l'amour universel d'un François d'Assise comme relevant de la sublimation (cf. *L'inconscient et le sacré*, PUF, 2002, p. 95). Mais, pas plus que Freud, elle ne le relie à son désir et à son amour de Dieu, avec qui pourtant il ne fait qu'un.

libidinale. Prétendre affranchir le désir et l'amour de Dieu de leur enracinement libidinal, ce n'est pas seulement les priver du dynamisme vital qu'il leur confère ; c'est tendre secrètement vers la toute-puissance de qui ne serait marqué d'aucun manque, d'aucune histoire, affranchi des limites du somatique et du pulsionnel qui s'y enracine. Attitude qui ne rend pas moins esclave des désirs inconscients, mais bien davantage au contraire.

En tant qu'ils mettent en jeu la sublimation, le désir et l'amour de Dieu comportent également une dimension de *créativité*, à l'œuvre dans la prière, dans l'expression de la foi, dans les relations aux autres. Loin de la reproduction de modèles tout faits, la sublimation s'y manifeste par la liberté d'action et de pensée, l'initiative relationnelle, l'audace d'innover, qui concourent à sa valeur sociale.

Consentement à la transformation intérieure, renoncement à la satisfaction immédiate, joie, créativité : par ces traits, la sublimation se distingue de processus dont la prévalence entrave le développement du désir et de l'amour de Dieu. L'idéalisat^{ion} excessive, par exemple, qui trouve si aisément à s'exprimer dans le domaine religieux, et qui comporte un refus très narcissique de la réalité et de la relation à l'autre. Mais aussi l'attitude inconsciente de réaction contre les désirs refoulés, à l'œuvre dans des formes de générosité qui ne s'appuient pas sur une véritable transformation des pulsions. Comme si, écrit Freud, « l'égoïsme s'était fait altruisme et la cruauté compassion » :

« Celui qui est ainsi obligé de réagir durablement dans le sens de prescriptions qui ne sont pas l'expression de ses penchants pulsionnels, vit, psychologiquement parlant, au-dessus de ses moyens et mérite objectivement d'être qualifié d'hypocrite, que cette différence lui soit ou non devenue clairement consciente ».9.

De fait, il est toujours possible que nous ne remarquions pas la poutre qui reste dans notre œil (Mt 7,3) et nous empêche de voir dans quelle mesure nous vivons « au-dessus de nos moyens », faisant « comme si » nous aimions les autres, « comme si » nous désirions et aimions Dieu. Il se peut aussi que ce désir et cet amour connaissent peu à peu en nous un développement plus poussé que celui qui nous semble aujourd'hui possible. Entre les deux, il y a place pour un long travail de transformation intérieure, dans lequel la sublimation jouera un rôle important.

9. « Actuelles sur la guerre et la mort », *Oeuvres complètes*, t. XIII, PUF, 1988, pp. 136 et 139.

Qu'est-ce qui pourra favoriser cette transformation et cette sublimation ? Psychanalyse et expérience spirituelle s'accordent ici pour souligner que les changements intérieurs profonds se dérobent aux efforts volontaires. Ils supposent le consentement, par delà la peur de la passivité, à un difficile lâcher prise, et l'acceptation que la principale source de nos maux est en nous-mêmes et se dérobe à l'introspection directe. Toutes deux mettent également en évidence le rôle fondamental de la parole adressée à quelqu'un d'expérimenté, qui écoute sans juger et sans s'arrêter au sens immédiat des paroles, et à qui l'on peut dire et laisser se dire ce que l'on porte en soi, sans chercher à taire ce qui reste habituellement caché.

La psychanalyse permet des remaniements psychiques qui seraient impossibles autrement, et qui libèrent des ressources libidinales. Chez le croyant, une part de ces ressources peut devenir ainsi disponible pour la sublimation dans le désir et l'amour de Dieu. Dans la *vie spirituelle*, le changement intérieur peut également être très profond, comme le montre avec une netteté particulière le parcours de certains mystiques¹⁰. Une progressive sublimation vient convertir une part du dynamisme libidinal en désir de Dieu et en amour de Dieu et des hommes. Si elles ne peuvent modifier le psychisme aussi profondément que la psychanalyse, les pratiques de la vie spirituelle centrées sur la parole favorisent plus particulièrement un tel changement. Non seulement l'accompagnement spirituel, auquel je viens de faire référence, mais aussi la méditation de l'Ecriture et la prière personnelle confiante, où l'on ose dire à Dieu le bon et le mauvais que l'on éprouve en soi, lui exprimer ses désirs et lui formuler des demandes. Dans la foi, le croyant reconnaît que l'épanouissement du désir et de l'amour de Dieu est aussi l'œuvre, à travers toutes ces médiations, de Dieu lui-même, « dont la puissance agissant en nous est capable de faire bien au-delà, infiniment au-delà de tout ce que nous pouvons demander ou concevoir » (*Ep* 3,20).

Avec l'apôtre Paul (*Rm* 8), nous pouvons faire fond sur la présence en nous de l'Esprit de Dieu, qui nous donne de nous reconnaître adoptés par le Père de Jésus et de lui adresser la parole même de son Fils : « Abba, Père. » Bien plus, nous croyons que nous recevons de lui non pas simplement à la mesure de notre désir et de notre prière, mais à la mesure de l'intention, de l'*aspiration* de l'Esprit lui-même, qui intercède pour nous « en des gémissements sans paroles ».

10. Cf. A. Vergote, *Dette et Désir*, pp. 205s et C. Parat, *op. cit.*, pp. 94s.

La parole, la chair et le nom

Denis VASSE s.j. *

Dès lors que l'homme est conçu dans une rencontre, au creux des entrailles de la femme, la parole se fait chair. La parole incarnée distingue le *genre* humain des autres espèces. Dans le genre humain, la Vie s'engendre et se révèle. Elle parle. Et, en parlant le monde, elle le fait vivre.

L'homme est *un* dans cette différence-là : son nom est sa chair. Dès que le corps n'est plus animé par le souffle de la parole, par l'esprit, il n'est plus un homme de chair et de sang. C'est si vrai qu'il suffit qu'un nouveau-né reste insensible à la voix ou ne sourie pas pour que les parents se trouvent remis en cause dans leur identité d'hommes.

L'homme naît à la vie lorsqu'il est appelé par son nom dans un corps : il est *engendré*. « C'est pourquoi, en entrant dans le monde, le Christ dit : "Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation, mais tu m'as façonné un corps. (...) Alors j'ai dit : Voici, je viens, car c'est de moi qu'il est question dans le rouleau du livre, pour faire, ô Dieu, ta volonté" » (*He 10,5.7*).

* Psychanalyste, Lyon. A récemment publié au Seuil : *La dérision ou la joie* (1999), *La vie et les vivants* (avec F. Muckensturm, 2001), *La chair envisagée* (2002)...

Osons la métaphore : la chair est le rouleau du livre dans lequel s'inscrivent les vivants. Nous éprouvons notre naissance comme la paradoxale initiative d'une réponse à ce qui parle en nous. Quand l'homme obéit à ce qui parle en lui en esprit et en vérité, il fait l'expérience du don de la Vie. Il est Parole reçue dans l'acte où elle se donne en naissant de lui pour d'autres.

La parole ne spécifie l'homme en tant que membre du genre humain que parce qu'elle est incarnée. Elle est inscrite dans le rouleau, dans le livre de la Vie. Il n'y a de rencontre, d'alliance, qu'à cette condition d'une incarnation originelle. L'homme s'y réfère comme à son origine. Le mot « origine », en effet, est dérivé d'*oriri* : « se lever » (surtout quand il s'agit d'un astre), « s'élançer hors de » et « naître ».

L'homme ne naît pas de l'image qu'il a de son corps mais de la chair qu'il habite. Il naît de la Vie promise. Il est appelé, dans son corps, à passer de la représentation imaginaire qu'il a de lui dans le monde — son *roman* — à l'éprouvé d'une présence réelle qui échappe à sa prise imaginaire. Il y accède dans l'acte qui désire l'Autre qui le fonde dans l'inconnaisable de la Vie. On voit par là que l'*altérité* constitue l'homme en son essence. Elle s'éprouve dans toute rencontre comme en toute naissance véritable. Dans la parole adressée et entendue, l'homme se reconnaît comme n'appartenant ni à l'un ni à l'autre sexe, mais, né des deux, il éprouve son corps comme la chair issue de l'alliance de ses parents. Le sommet de l'activité de l'esprit est l'écoute du nom qu'il reçoit quand il prend corps dans la chair qui s'engendre. *Elle nous engendre en Dieu.*

En ce lieu de naissance, en effet, il faut reconnaître l'acte de la chair dans laquelle, dès la gestation et jusqu'à la mort, les mouvements des sens s'articulent au sens, les vivants à la Vie, le temps qui passe au présent qui ne passe pas. Naître, c'est répondre en son *nom* de la place que l'homme occupe dans la généalogie des vivants. Une telle réponse met l'homme et la femme au service de la Vie qui leur advient selon la parole. Dans ce surgissement, toute naissance en appelle à une incarnation originelle.

Les premiers chapitres de l'évangile de saint Luc (l'Annonciation, la Visitation et la naissance de Jésus) sont la révélation de ce passage du corps. La naissance de Jésus parmi nous, l'Incarnation, ne renvoie pas à l'apparition de la chair du corps de l'homme comme à son origine. C'est le contraire. La naissance des hommes, la nôtre, renvoie à l'apparition de Jésus attendu depuis le commencement comme l'accomplissement d'une promesse originaire. Les hommes n'ont de chair

qu'en fonction de cette incarnation de la Parole. Quand la chair tressaille d'allégresse, la Parole s'accomplit en esprit et en vérité. Nous avons du mal à le croire : vivre en esprit et en vérité, c'est témoigner jusqu'à la mort du corps et à la résurrection, de la chair de Dieu en nous.

Soumis à la logique implacable d'un discours qui le terrifie ou livré à l'intensité de sensations qui n'ont pas de sens quand elles ne sont pas *entrecroisées* de paroles à lui adressées, l'enfant peut se laisser tomber dans la sidération. Envahi par des émotions non symbolisées, il est submergé par les flots d'une violence qu'il annule dans une indifférence pathologique le mettant à l'abri de la souffrance ou qu'il résout en crise. Enfermé en lui-même, il ne s'éprouve plus vivant. Il se défend de vivre d'une vie qui le tue. Il la refuse. Faute de s'y révéler comme vivant dans la parole ou les gestes échangés avec celui qui le nomme, il déserte la chair. La parole n'est plus chez elle en lui.

A la souplesse du lien de la vie se substitue la rigidité tyrannique d'un discours qui soumet le moi à l'image qu'il a de lui-même en se défendant de tout rapport avec les autres.

Articulation et désarticulation du corps

Dans le genre humain, le lien du vivant avec la vie se définit comme un rapport de continuité et de discontinuité. Le souffle entretient, tout à la fois, les deux mouvements de la respiration et du silence où ils s'inversent. Il est indissociable de la voix qui porte les mots dont nous entendons la musique et qui font sens pour nous. Dans le genre humain, le lien de la chair et du sang est *voix*. Entre écouter et parler, dans une *voix où* naît le sujet de la Chair, se fait entendre la Parole même. Telle l'épée à deux tranchants dont la pointe acérée pénètre au cœur de l'homme, entre chair et sang, la parole noue l'intime de l'un à l'intime de l'autre. Elle nomme l'homme et l'inscrit dans la généalogie du genre humain en le référant à la Vie. Dans l'unité de la chair, le Verbe révèle la communion des vivants.

Ce lieu de la communion est paradoxalement offert à tout ce qui se passe entre enfant et parents, entre l'enfant et ceux qui l'entourent dès la grossesse. Pendant les premiers mois de sa vie, il est conçu et contenu dans une *arche de chair et de mots*. Il ne naîtra qu'à la condition que tous ses sens ouverts sur le monde extérieur le saisissent et l'articulent avec lui *au sens* de la Vie intérieure qui se révèle en lui comme dans l'arche où tous les hommes sont conçus.

Ici, le mot « articuler » prend tout son sens. Il indique l'acte qui unit les éléments qui, d'être tenus ensemble, trouvent leur raison dans cette unité. Ainsi s'articulent les phonèmes dans la voix, les mots dans le langage, les organes dans les membres, les membres dans le corps, les corps dans une famille, les familles dans un peuple, les peuples dans un univers et tous les univers dans la Parole. Celle-ci est à l'œuvre dès l'origine. L'acte de la Vie est à la fois celui de la chair et de la parole. Il est l'acte du don sans lequel ni l'une ni l'autre n'existent ici et maintenant dans le présent de la rencontre de l'un et de l'autre.

La passivité de l'écoute et l'activité de la parole s'articulent dans l'homme. Cette articulation est sa spécificité originelle. Quand le désir ne régule plus le fonctionnement des membres et des pulsions auxquelles le corps des vivants est soumis dans la nuit de la chair et dans *le secret d'une pudeur originelle*, l'homme se désarticule et implose. Il n'obéit plus à la loi de la Vie. Il ne vit plus de l'esprit dans la chair. Il s'éprouve comme *mort vivant*, et il le dit... sans même pouvoir y croire.

La passivité la plus grande résulte d'une désarticulation totale entre recevoir et donner quand il s'agit des sens, entre écouter et parler quand il s'agit de la parole. Elle n'autorise plus le mouvement des membres dans un corps, et pas davantage le mouvement du désir dans l'âme. Elle est inhibition, immobilisme, mutisme. Un état qui ne peut même plus s'appeler *passivité*, tant il est vrai que ce mot ne prend sens que du rapport qu'il entretient avec *l'activité*. Il en va d'ailleurs de même pour l'activité la plus grande qui, lorsqu'elle perd son rapport à la passivité, devient agitation ou crise. L'homme vivant se révèle à l'entrecroisement des deux, régi par le désir inconscient de l'Autre. A l'articulation de la passivité et de l'activité, de la passion et de l'action, surgit la Parole dont l'homme naît.

La désarticulation de ce que Freud appelle « pulsions de vie » et « pulsions de mort » est la manifestation du refus le plus grand. Qu'elle ait la figure de la soumission absolue ou celle de l'insoumission absolue entre la chair et la parole, elle a le même goût de refus qu'exprime la tentative du suicide ou celle du meurtre. La passivité et l'activité étant désarticulées, la tension entre les hommes s'exaspère dans la colère ou s'épuise dans l'indifférence. De n'être plus ordonné à l'unité dans la différence, le vivant, qu'il en sache ou non quelque chose, cesse d'être structuré selon la vérité du désir de l'Autre. Il n'est pas nécessaire d'aller très loin dans la connaissance de soi pour éprouver ce qu'a de déstructurant cette expérience. Tentation inhérente et intime à tout homme non inscrit dans une filiation généalogique, elle

lui suggère de posséder la Vie au lieu de consentir à la donner en se donnant.

Le nom propre

Hors de cette articulation, le corps de l'homme ne serait qu'un objet *sans parole* et *hors alliance*, *incapable d'unité*. L'unité de la chair, qui spécifie les *sujets* que le verbe conjugue, est signifiée par et dans leur nom. Le nom propre est un *signifiant* : il ne représente pas un objet indépendant de lui, mais il participe au présent du sujet dans la chair. Il est parole qui signifie la chair, la vérité de l'être : le parlêtre. L'homme « est » un nom propre, un nom qui, *au sens propre*, est sa chair, l'essence invisible de son corps.

Etre ainsi nommé, être sujet, c'est n'avoir à chercher sa place dans aucune représentation, dans aucune image dont « je » serait le signe.

En tant qu'il est référence à l'altérité radicale de la Présence, le nom du Père ne saurait se donner à aucun enfant. Enfants de l'un et l'autre sexe, les hommes sont « fils » de pouvoir en appeler, au cœur de l'alliance où ils naissent, au signifiant de l'Origine, au Nom du principe de la Vie dans laquelle sont fondés en vérité le père, la mère et l'enfant aussi bien que l'alliance qui les unit. L'Origine n'est relative à rien d'autre qu'à elle-même. Tous ceux qui sont issus d'elle en portent la marque, celle d'un *nom propre* qui inscrit leur chair dans la généalogie des enfants dont le Père est le Dieu vivant.

Le nom qu'ils reçoivent les marque de ce trait de vie. Il opère ce changement d'ordre qui fait du corps visible du père et de la mère dans l'alliance de l'homme et de la femme la métaphore de l'invisible Origine de la Vie à laquelle tous les fils sont référés. Ce changement d'ordre est celui qui fait passer de la constellation de la *représentation visible* — où se livre aux sens le moi sous ses différentes facettes — à la constellation d'une *présence invisible* — où le Verbe (la parole) donne à entendre les différentes positions dans lesquelles se conjugue le sujet sans qu'il puisse être réductible à l'une d'elles, voire à leur ensemble. Encore faut-il que le Père soit sujet, qu'il soit institué comme vivant d'une Vie commune à tous dès le ventre de la mère et qu'il soit dans la génération humaine le témoin en esprit et en vérité de la Vie dans la chair de la mère.

Si l'homme et la femme se trouvent instrumentalisés par la génétique, ils ne sont plus référés à l'Origine qui parle et suscite le vivant du cœur d'elle-même. Les géniteurs ne remplissent plus la fonction de

père ou de mère en esprit et en vérité. La manipulation génétique risque de rendre l'homme étranger à la transmission de la Vie et à lui-même. Nous le savons tous, cela ne va pas sans combat et sans réconciliation, sans passion et sans pardon, sans mort et sans résurrection.

Le déni de filiation

Faute de témoins qu'il peut croire quand il entend parler de sa naissance et, par là même, de l'Origine dont il porte la marque, l'enfant sera coupé du rapport à la chair, mis à l'écart de la Vérité qui se révèle en lui comme en nous. Cette coupure d'avec ce qui le fonde, nous avons à l'entendre comme celle du mensonge qui, dès la naissance, condamne l'homme à l'errance d'un être sans place, sans nom, sans père. Impuissant à trouver le chemin de la Vie qui se donne, il se fourvoiera dans les réseaux d'une vie qu'il imagine comme étant la sienne : il échouera à se faire vivre à l'image d'idoles qu'il admire ou qu'il hait. Pourtant, faute de lignée paternelle, il ne sera jamais un fils de la Vie, un vivant de la parole échangée dans la chair, de l'alliance signifiante d'une Origine dans laquelle tous les vivants communient.

Faute d'avoir accès à la lumière de la parole, il cherchera à répondre à la question que lui pose sa naissance, à la lumière artificielle du roman familial ou du système génétique de la science. Mais pour l'homme ordonné par le nom qu'il reçoit à l'unité de la chair dans la différence où elle se donne, la parole dont il vit lui révélera la vérité de la Vie, celle d'un fils de la Vie, celle d'un fils qui témoigne de la paternité de Dieu. La vérité qui « a le pouvoir de se révéler elle-même, c'est celle de Dieu. C'est Dieu lui-même qui se révèle ou le Christ en tant qu'il est Dieu »¹.

La Parole en tant qu'origine de la Vie — Verbe — est l'acte dans lequel s'articulent imaginaire et réel, corps et chair, moi et « nous », image et nom : elle est l'acte de la Chair invisible qui vit dans un corps parlant et désirant, et qui reçoit, de cette Vie, son nom. Tel est l'acte où l'homme est engendré, l'acte du Père par excellence, l'acte de la Vie qui se révèle dans le visage du vivant.

Sans cet acte, le petit d'homme sera enfermé dans une représentation de lui-même et dans la comparaison avec l'image. Il ne sera plus référé à l'altérité du nom qui le fonde comme sujet non réductible à la définition d'une fonction ou à la représentation d'un objet.

1. Michel Henry, *Incarnation*, Seuil, 2000, p. 17.

Hors de la référence intime au désir de l'Autre dans la parole, l'homme se perd à la poursuite d'une identité objective — ou, pour mieux dire, *objectivante* — qui ne l'introduit jamais à l'ordre invisible de la présence. Le langage devient mur et entraîne le « moi » dans une position défensive de retrait corrélative et inverse à la projection offensive et dominante. Prisonnier du miroir de la pensée, il cherche à s'identifier à son image dans le déni de la Vie. Dans une perpétuelle errance, il échappe à toute rencontre, il tourne en rond et se réduit à rien, à une chose : il devient le « nul », le « menteur » ou l'*« idole »*, le moi imposteur qu'il imagine toujours pris dans le registre de la comparaison et de la jalouse. Oscillant entre la méconnaissance de lui-même et la non-reconnaissance de l'autre, il est vide.

C'est de son imaginaire plein de représentations et vide de sens que l'homme doit sortir ou être sorti pour habiter la chair de son corps dans un rapport à l'Autre et consentir à la Vie à laquelle il est promis. En elle, il passe de la représentation imaginaire à la présence réelle et il échappe, dans la rencontre désirée, à toute comparaison et à toute rivalité (jalouse). Dans cette passe, il devient fils de la Vie.

Le déshéritement et l'action de la grâce

Au consentement à la Vie, au « oui » d'une alliance avec l'esprit des origines peut se substituer le refus obstiné et orgueilleux d'une résistance : le « non ».

Dans le premier cas, le vivant épouse la Vie qui se donne à lui en se donnant à travers lui. Dans l'amour.

Dans le second cas, le vivant dit que la Vie ne lui a pas été donnée là même où il la refuse avec une violence mortifère qui dénie précoce-ment l'Autre, le désir et la parole. Le désir du sujet est détourné de l'Autre et il n'entend plus la parole à lui adressée. Ce refus d'entendre le fait exister dans le plus féroce des dénis, celui de la parole. Dans la haine.

Vivre, c'est discerner le chemin du désir entre consentement et refus. Un tel discernement est à l'œuvre entre les mouvements de la chair qui attestent de la Vie au lieu même de la rencontre : la joie et la tristesse. Sauf à mentir, ces deux affects manifestent l'engagement du sujet soit dans la vie, pour la joie, soit dans le mensonge et la mort, pour la tristesse. Discerner n'est rien d'autre finalement qu'interpréter la vie à la lumière de la parole — que son « oui » soit un « oui » et son « non », un « non ». Tout le reste vient du mauvais et plonge le sujet

dans un doute qui pervertit le désir de l'Autre en lui interdisant de croire.

En ne recevant pas la vie, en s'en méfiant, il en vient à vivre contre la vie. La parole est pour lui mensonge. Un mensonge par omission de l'Autre en lui. Dans sa manière de s'aimer et de se vouloir lui-même, il se prend pour Dieu, mais c'est au prix de la perversion de son propre désir. Au lieu d'aimer Dieu de toutes ses forces..., il aime l'image de lui-même qu'il prend pour Dieu. Ce qui est la fine pointe de l'idolâtrie : en demandant la vie à la projection de sa propre image, l'homme dénie l'altérité du vivant. Le poison du mensonge coule dans ses veines. Faute de dire « oui » au don de la Vie, le mortel s'oppose dans un déni du don à celui-là même qui est censé ne rien lui avoir donné ! Là même où il refuse le don, il prétend que la Vie ne lui a pas été donnée. Au refus qu'il fantasme dans un indéfini redoulement, il prête toute la force d'un désir perverti. Il résiste « héroïquement ». Il s'obstine à nier ce ou celui qui est censé le nier. Il s'oppose à la Présence réelle de la Vie en lui. Il ne veut rien en recevoir. Dans l'acte même où il refuse le rejet dont il se sent l'objet, il s'identifie à celui qui est censé le rejeter. Cercle vicieux de la victime qui devient son propre bourreau. Là où il se prend pour une victime, il a à découvrir la violence de sa vengeance, il a à discerner la surdité obstinée qui l'aveugle... Il fait de ce refus sa marque. S'imaginer autrement lui fait perdre ses repères identitaires, cette image quasi originelle dont rendent compte — comme par hasard — toutes les déceptions et toutes les contrariétés de son histoire.

Envahi par la jouissance du regard qui l'écrase ou le réduit à l'objet, l'homme se venge en se rendant sourd à la parole de Vie et aveugle à la lumière de la foi. Je me souviens d'une femme qui s'était dressée du fauteuil où elle était assise devant moi en hurlant : « Je suis une *refusante* ! » Quel travail et quelle grâce il faudra pour que cette violence négativante se convertisse à nouveau en force du désir !

La désolation mortifère de la mélancolie résonne comme le sentiment ou plutôt comme la certitude d'être déshérité : le *déshéritement*. Elle équivaut à une exclusion de la généalogie. Etre exclu de la *genèse* de la Vie n'autorise pas à être vivant dans la Chair. Ne se considérant plus comme engendré dans la chair, comme fils, l'homme jouit de refuser l'incarnation.

A la place de la reconnaissance qui jaillit en action de grâce dans la chair des vivants, un tel homme s'idéalise dans une représentation projective et extrême de lui-même. Au lieu d'obéir à la parole qui le

conçoit comme *un* parmi d'autres, il la fait mentir. Faute de renoncer à se faire vivre ou à reconnaître l'impuissance de l'idole, jamais il ne passera le cap de la *castration symboligène* de la chair, celui de l'unité dans la différence où la Parole nous appelle entre vérité et mensonge, entre homme et femme et entre Vie et mort, là où l'homme se découvre *signifiant du désir, de la parole et de la Vie, à l'image du Fils de l'Homme.*

Ne pas garder ce cap, ou ne pas le passer, peut être considéré comme un rejet *a priori* de la parole originaire. Telle est la forclusion du Nom-du-Père, processus qui concerne le rejet primordial d'un « signifiant » fondamental, celui de père et/ou de mère, hors de l'univers symbolique du sujet. Avec elle, une image — l'idole — prend la place du souffle de Dieu. Une telle substitution signe l'échec de la *métaphore du Nom du Père.*

Seul le nom propre ouvre l'imaginaire au réel invisible et pose la question de la Vie dont tous les vivants témoignent, celle du sujet. L'incarnation est le Verbe de Dieu fait Chair. Il s'incarne dans l'unité des différences subjectives qu'il conjugue en les nommant, en les faisant surgir du rien, dans la naissance, du péché, dans le pardon ou de la mort, dans la résurrection. Ce faisant, il articule dans l'unité de l'Esprit le Corps individuel aussi bien qu'universel de tout le Genre humain.

Services

Lectures spirituelles pour notre temps

Anne-Marie PELLETIER

Lectures bibliques

Aux sources de la culture occidentale.
Nathan/Cerf, 2001, 384 p., 22,87 €.

L'ouvrage se présente comme une série de commentaires sur vingt-trois morceaux choisis tirés des Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. L'objectif déclaré par l'introduction est d'aider le lecteur moderne à comprendre des textes qui sont à la racine de la culture occidentale, alors que le grand public se trouve, de nos jours, dans une ignorance quasi totale de la plupart d'entre eux. Avant d'entrer dans le vif du sujet est proposée une brève mais très efficace présentation de ce qu'est la Bible. Puis le livre parcourt les principaux thèmes et genres littéraires qui la caractérisent.

La méthode est la même pour chacun des chapitres : comment a

été composé le livre dont est tiré le texte à lire ? Quelles en sont les sources dans la culture d'Israël et dans celle du Moyen-Orient ancien, à l'époque des faits dont il traite, comme à celle de sa rédaction finale ? Que dit ce passage ? Il en est fait alors une brève mais précise lecture littéraire, qui permet d'en saisir le sens ou l'intention dans la perspective du rédacteur final, mais aussi de l'ensemble de la Bible, avant de présenter quelques usages qui en sont faits par d'autres textes du corpus biblique ; enfin sont proposés quelques prolongements qui montrent la postérité du passage dans la littérature occidentale, ou les interprétations divergentes auxquelles il a donné lieu. Pour chaque passage, l'auteur propose et commente une iconographie ancienne ou moderne.

De manière très pédagogique, cet ouvrage aide le lecteur à entrer dans l'intelligence de ce que les spé-

cialistes appellent les « différents sens » de la Bible, à percevoir l'unité profonde d'une collection d'ouvrages qui s'étend sur mille ans d'écriture, à apprécier la beauté de passages qui figurent au sommet de l'art du conte comme de la poésie.

Finalement, bien que l'auteur se défende de faire œuvre apologétique, le croyant ne peut qu'aimer davantage le livre fondateur de sa foi.

Jean de Longeaux ◆

Annie WELLENS

Le vin des Ecritures

Desclée de Brouwer,
2001, 109 p., 14,5 €.

Aussi délectable que le premier (*L'ordinaire des jours*, Desclée de Brouwer, 1998), ce second signe amical de la librairie de La Rochelle aux amoureux des Ecritures les comblera d'aise. Rapporter leur lecture à la joie de goûter un bon vin se décline ici comme une promenade de pleine de charme à travers un vaste jardin, où les points de départ et les itinéraires se recoupent. On peut aller, à volonté, de l'expérience des événements de la vie, familiale ou de travail, vers la découverte de Dieu décrite par tel auteur biblique, ou bien de la lecture d'une phrase qui a étonné ou enchanté vers la compréhension spirituelle des événements vécus aujourd'hui.

Douze courts chapitres pleins de sagesse mais aussi d'humour, où Annie Wellens distille à son lecteur quelques aperçus sur le discernement spirituel ou sur la manière de

prier telle que la vivent les écrivains de la Bible. En les assortissant de comparaisons œnologiques ou autres, toujours tirées des scènes de la vie quotidienne, elle leur donne un parfum de fraîcheur et de vitalité où la Parole se dévoile comme bonne nouvelle pour chaque instant et en toute situation.

Tous ceux qui connaissent bien leur Bible et y cherchent l'aliment de leur vie avec le Seigneur apprécieront cet ouvrage. Sans doute donnera-t-il aussi à d'autres l'occasion de goûter à ce fruit de la vigne que Jésus promet à ses amis de boire dans le Royaume.

J.d.L. ◆

Jean-Claude BOULANGER

Le chemin de Nazareth

Une spiritualité au quotidien.
Préf. P. Voillaume.
Desclée de Brouwer,
coll. « Spiritualité »,
2002, 372 p., 21 €.

« Un jour, Dieu s'est arrêté à Nazareth. » Ce seul fait justifie l'approche fervente de ce temps et de ce lieu par l'auteur. Il justifie aussi l'attention que, nous tous, en quête d'une authentique spiritualité, avons besoin de porter au « sens » de Nazareth.

L'auteur peint d'abord Nazareth au féminin avec la figure de Marie, puis au masculin, avec la figure de Jésus. Après quoi, il développe la signification de Nazareth pour notre temps : vivre l'aujourd'hui de Dieu ; devenir Fils du Père ; devenir frères à la suite de Jésus ; une présence au cœur du monde.

Ce livre porte parce qu'il est imprégné à la fois de l'Ecriture et d'un long compagnonnage avec les hommes et les femmes d'aujourd'hui. Si Nazareth est la route que Dieu a un jour — un jour qui a duré trente ans — empruntée pour nous rejoindre, nous pourrions bien, à notre tour, mettre nos pas sur ce chemin pour grandir en humanité et en accueil de Dieu dans le quotidien, dans le réel, là où nous sommes nous-mêmes et où le monde entre.

Nazareth, symbole de ce qui constitue nos journées. Nazareth où Jésus prend sa taille d'homme, de fils. Nazareth, lieu de vérification de l'authenticité de notre chemin spirituel, si l'on veut que le spirituel ne soit pas assimilé au virtuel. Réalité humaine, réalisme spirituel : l'auteur nous le fait bien sentir, même si, parfois, il psychologise un peu le récit. Comment saurions-nous que notre quotidien dépasse le quotidien si Dieu n'avait pas vécu à Nazareth ?

Ghislaine Côté ◆

Raniero CANTALAMESSA

La vie dans la Seigneurie du Christ

Le message spirituel de l'épître aux Romains.
Trad. G. Burkard.
Cerf, coll. « Théologies »,
2001, 206 p., 25 €.

Si vous voulez retrouver le message essentiel de l'apôtre Paul quand il écrivait sa *Lettre aux Romains*, lisez ce livre, expression

actualisée de ce qu'il écrivait aux chrétiens de Rome, tellement minoritaires dans cette cité : coincés entre païens et juifs, il leur fallait entendre, dans toute sa cohérence, le mystère du dessein de Dieu en son Fils Jésus.

Ce message du « Salut par la foi » pour une humanité « sous la condamnation du péché » a bouleversé Luther, inspiré et soutenu le mouvement de la Réforme du XVI^e siècle. Le P. Cantalamessa nous conduit avec sensibilité aux profondes soifs de notre époque : « l'annonce de la condamnation et du salut » entre en résonance avec ce que nous vivons en fait de nihilisme, d'hédonisme et de désordre mondial...

Le commentaire fait référence aux Pères de l'Eglise, au témoignage des saints des différentes traditions chrétiennes. Touche existentielle, les noms de Pascal, de Kierkegaard et surtout de saint Augustin reviennent souvent. L'exposé va sans cesse de l'homme à Dieu et de Dieu à l'homme : de la prolifération du péché à la surabondance de la grâce ; de la générosité du Père qui donne son Fils à notre plongée baptismale en sa mort et en sa résurrection ; de la prégnance du Saint Esprit qui vient animer notre vie en Christ à notre liberté qui se trouve dans l'obéissance à Dieu...

Notre corps qui est pour le Seigneur, notre vie fraternelle en Corps de Christ, le témoignage à donner alors que « le jour va bientôt se lever », tout nous est remis. Nous avons à le recevoir.

Guy Lepoutre ◆

Hartmut Gustav BLERSCH

La colonne au carrefour du monde

L'ascension de Syméon, premier stylite. Trad. G. Bret. Bellefontaine, coll. « Spiritualité orientale », 2001, 185 p., 16,80 €.

Voici une reconstitution de la vie du grand saint Syméon, dit « le stylite » parce qu'il monta sur le haut d'une colonne et y resta, entre ciel et terre, jusqu'à la mort. Né vers 379 près d'Antioche, il commença sa vie ascétique dans une grotte, puis s'installa sur sa colonne. L'auteur puise aux nombreuses sources historiques et hagiographiques pour retracer les étapes de cette existence hors du commun (qui attira de nombreux admirateurs) et sait aussi en montrer les significations spirituelles, voire mystiques. Un saint non imitable dans la matérialité de son mode de vie, mais qui fait réfléchir sur les exigences d'un appel de Dieu entendu sans réserve.

André Derville ◆

William W. MEISSNER

Ignace de Loyola

La psychologie d'un saint. Trad. E. Boné. Lessius, coll. « Au singulier », 2002, 568 p., 34,90 €.

Ce n'est pas exactement une nouvelle « vie de saint » que nous offre le P. Meissner, jésuite et psychanalyste, mais une lecture psychanalytique de la vie et de l'œuvre de

saint Ignace de Loyola. Si la biographie, puisée aux meilleures sources, est longuement rappelée, si de nombreux « faits significatifs » sont évoqués, c'est pour y déceler les traces d'un travail inconscient, de conflits intimes, de pulsions refoulées, que seul un regard d'analyste peut apercevoir. Il ne s'agit évidemment pas de « psychanalyser » un saint mort depuis plus de quatre siècles, mais de réinterpréter, à la lumière de la psychanalyse, avec la part de conjecture que cela implique, ce que les historiens nous ont livré de cette existence complexe et tourmentée. Des considérations d'ordre psychanalytique s'entremêlent donc, au fil des chapitres, aux rappels historiques.

Divers thèmes sont abordés qui seront repris, de façon synthétique, en fin d'ouvrage. La lecture, de ce fait, risque de paraître malaisée au lecteur non analyste, d'autant plus que des termes techniques peuvent déconcerter, voire choquer, ceux qui ne sont pas suffisamment au courant des théories freudiennes.

L'auteur, certes, ne méconnait ni le rôle de la grâce divine ni la dimension surnaturelle de l'« ascension spirituelle » de saint Ignace : il s'en explique à plusieurs reprises. Son propos est autre : il s'agit pour lui de mettre en lumière l'« envers du décor » et de repérer les dynamismes inconscients à partir desquels s'est édifiée une authentique sainteté. L'ouvrage est incontestablement intéressant, éclairant d'un jour nouveau certains aspects de la riche personnalité de saint Ignace.

Jean-François Catalan ◆

Michel LACROIX

Le culte de l'émotion

Flammarion, 2001, 190 p., 15 €.

L'auteur, que nos lecteurs connaissent bien (cf. le n° 188 sur « Le souci de soi »), nous livre ici, en philosophe des mentalités contemporaines, une réflexion d'une actualité saisissante sur la place de l'émotion dans la culture d'aujourd'hui.

Tout se passe comme si, pour se sentir vivre, il fallait éprouver des émotions fortes : sports de l'extrême, images chocs, jeux vidéos, grands spectacles, musiques trépidantes... Je sens, donc je suis ! Ce retour au ressenti, après l'inflation du penser et la critique de l'agir, a quelque chose de bon en ce qu'il équilibre notre culture trop rationnelle. Mais il aboutit par ses excès à l'altération de la sensibilité, voire à son anesthésie : « On s'émeut beaucoup, mais on ne sait plus vraiment sentir. » Les véritables sentiments, en ce qu'ils s'attachent aux valeurs, ouvrent au monde de l'intérieur. Aussi ce livre est-il un vibrant plaidoyer pour l'éducation de la sensibilité, dans la disponibilité à ces sentiments supérieurs, qui, loin d'isoler chacun dans son ressenti, ouvrent à la communion des personnes.

Nous voilà à l'orée de la spiritualité, dont l'entrée est l'admiration : « La vie intérieure est un phénomène d'ordre psychologique ; dans la vie spirituelle, les états de conscience sont en relation avec des valeurs, des vérités éternelles, qui font participer au domaine de

l'esprit. » Le passage de l'un à l'autre se réalise par l'admiration. Un tout petit pas de plus, serait-on tenté de penser, et l'on parlerait de louange. Mais l'auteur, respectant les limites, se garde de le franchir.

Reste qu'il serait intéressant de réfléchir au rapport entre l'admiration et la louange. La contemplation des créatures visibles, et ce qu'elle éveille d'étonnement admiratif, n'est-elle pas un chemin vers la reconnaissance de leur auteur ? Somme toute, un livre qui ouvre des pistes très fécondes à l'éducation du sentir intérieur, condition de toute expérience spirituelle.

Claude Flipo ◆

Jean-François NOEL

Le bigot et le pèlerin

*A la frontière
du psychique et du religieux.*
Cerf, 2002, 136 p., 18 €.

C'est son sous-titre qui indique le véritable but du livre de Jean-François Noel : explorer la « frontière » du psychique et du religieux. La question est de savoir comment, en quoi et en quelles circonstances le spirituel est « en concurrence » avec le psychologique et, parallèlement, en quoi, comment et en quelles circonstances le spirituel représente l'achèvement normal du psychologique.

Pour l'auteur, il y a, dans le psychologique, deux tendances qui vont dans le sens de la concurrence : la première consiste à prendre le soi pour centre du souci humain et à repousser tout ce qui prend la

figure d'une trop haute altérité. La seconde, qui est un mécanisme bien connu de la psychanalyse, consiste à refouler ou à travestir tout ce qui n'entre pas dans le projet psychique immédiat. En ce sens, le spirituel est l'objet d'un refoulement quasi incessant.

Mais cette façon de vivre sa vie psychologique est pauvre et n'épuise pas le tout de l'homme. D'une part parce que la psychanalyse elle-même désigne l'homme comme un être de désir infini ; et d'autre part parce que l'accession au symbolique (à une vie adulte, dégagée des pulsions partielles de l'enfance) consiste à accepter l'interdit qui nous empêche de croire à notre toute-puissance infantile, bref qui nous fait accéder à l'altérité en tant que telle. Du coup, le religieux apparaît comme l'achèvement de tout processus psychologique, et le dialogue avec celui qui est « au-delà de tout » est le modèle de toute vie psychologique.

Cet ouvrage, parfois excessivement apologétique, contient d'excellents passages d'analyse biblique, mais il est surtout intéressant dans sa défense de la ritualité et de l'ordre sacramental comme facilitant le processus de symbolisation que doit traverser tout humain, afin de parvenir non seulement à son accomplissement psychique, mais aussi à sa maturité spirituelle. Importante aussi est la défense d'une collaboration possible entre psychanalyse et vie spirituelle au nom même de la juste compréhension de cette dernière.

Jean-Pierre Rosa ◆

Anselm GRÜN

Lecture psychanalytique de la Bible

Trad. C. Chauvin.
Mediaspaul, coll. « Sagesse »,
2001, 140 p., 11,43 €.

C'est dans les perspectives ouvertes par Drewermann, auquel il se réfère explicitement, que l'auteur nous propose une lecture psychanalytique d'un certain nombre de textes évangéliques. Cette lecture se veut largement inspirée par les travaux de C.G. Jung, souvent cités dans ce petit ouvrage et qui en constituent la toile de fond. L'auteur se défend pourtant de vouloir réduire l'évangile à de simples considérations psychologiques. Il tente, au contraire, de montrer qu'une lecture symbolique des textes scripturaires s'inscrit dans la plus ancienne tradition des Pères de l'Eglise : Clément d'Alexandrie, Origène, Augustin, affirme-t-il, en ont largement usé. La psychanalyse jungienne permettrait de reprendre à nouveaux frais une telle lecture. A ce titre, toujours selon l'auteur, « elle ouvre notre inconscient à la rencontre de Jésus-Christ par qui Dieu nous parle pour nous guérir de nos blessures ».

L'ouvrage est incontestablement intéressant, d'une lecture stimulante. On peut toutefois se demander si, malgré les dénégations de l'auteur, l'évangile ne se trouve pas, ici ou là, un peu trop « psychologisé ». La psychanalyse peut certes nous aider à renouveler, dans un contexte moderne, notre approche de l'Ecriture, à condition d'en respecter

les limites et la spécificité. Si utile soit-elle, une lecture psychanalytique de la Bible n'est pas nécessairement « parole d'évangile ».

J.-F. C. ♦

Bernard UGEUX

**Retrouver
la source intérieure**

L'Atelier, 2001, 176 p., 15 €.

En réaction contre un excès d'intellectualisme, nos contemporains se tournent volontiers vers l'Extrême-Orient. Pour retrouver la « source intérieure » (nulle part définie), Bernard Ugeux part du physique : postures du corps, maîtrise du souffle. La « méditation » sans contenu (« je me lâche, je me donne, je m'abandonne, je me reçois ») conduira à la « prière de Jésus », à la manière du Pèlerin russe, puis à la méditation ignatienne, écoute d'une Parole qui se donne.

Issu d'un atelier ouvert à tous, croyants de diverses religions ou non-croyants, ce livre unit enseignement et exercices pratiques. Mais à force d'insister sur l'aspect technique de la démarche, à force de répéter que tous, chrétiens et non-chrétiens, peuvent en tirer profit, il estompe l'écart, infranchissable à l'homme seul, entre techniques et dons de la grâce. On risque ainsi, par exemple, de ramener la méditation ignatienne, décrite de façon exacte mais détachée de son contexte, à une technique parmi d'autres.

Etienne Celier ♦

Nicole JEAMMET

Les violences morales

Odile Jacob, 2002, 180 p., 19,82 €.

La société d'aujourd'hui est très sensibilisée à la réalité cruelle des violences qui ont le corps pour cible : esclavages, maltraitances, abus sexuels.

Nicole Jeammet, maître de conférences en psychopathologie, nous conduit ici à explorer les violences relationnelles qui atteignent la *psyché* et le *cœur* d'autrui, en niant le besoin d'être reconnu et d'exister dans son identité propre. Ces violences morales ne sont pas analysées à partir de cas cliniques, mais à partir d'œuvres littéraires de grands auteurs que sont Shakespeare, Balzac, Maupassant, Proust ou Mauriac...

Diverses attitudes à l'origine de violences psychiques sont explorées. Ainsi, le besoin exacerbé de se rassurer, de donner une image idéale de soi, en évacuant toute agressivité de la relation conjugale ou parentale, engendre chez l'autre des sentiments d'humiliation, d'impuissance ou de culpabilité, sources de catastrophes. De même l'indifférence, le refus de tout lien, de toute vraie rencontre personnelle. Ou encore la séduction, qui vise à asseoir une volonté d'emprise, de possession entière de l'autre. Enfin, la dernier chapitre décrit le mécanisme manipulateur de l'envie avec sa force destructrice inéluctable.

L'image de soi comportant toujours des défaillances, on tente d'échapper à ce qui les réactive et fait souffrir. Si la relation cherche à

utiliser l'autre pour construire ou restaurer une estime de soi « parfaite », la violence vient s'y glisser peu ou prou. Ce livre, qui ne concerne pas seulement les thérapeutes, est de lecture aisée, chacun peut en tirer un profit personnel.

Françoise Sand ◆

Timothy RADCLIFFE

Que votre joie soit parfaite

Trad. C. Nau et M. Triomphe.
Cerf, 2002, 280 p., 19 €.

Ce dominicain discret, enseveli dans une communauté londonienne, a été Maître général de l'Ordre. Rentré dans le rang, il récidive avec une série de conférences récentes. Le P. Radcliffe a l'art de poser les questions périlleuses avec une radicalité évangélique : Notre mission dans un monde en fuite ? La vocation religieuse aujourd'hui ? La liberté et la responsabilité ? Où allons-nous ?...

L'auteur ne feinte pas : il affronte clairement les pièges de la société actuelle et donne des réponses parfois inattendues, toujours rigoureuses, marquées du sceau d'une foi brûlante et d'un humour très anglais. Timothy Radcliffe a le don de donner sens, couleur, chaleur à tout ce qu'il dit et il nous ouvre avec allégresse le chemin pour rejoindre ce Seigneur en qui notre joie sera parfaite.

Marie de Tilly ◆

Robert SCHOLTUS

L'espérance désaltérée

Cerf, 2001, 110 p., 13 €.

En ces temps moroses, bienvenue à la petite fille espérance ! Notre auteur, apprécié pour les articles vigoureux qu'il a notamment donnés à *Christus*, est supérieur du séminaire des Carmes à Paris. Il a trouvé son inspiration dans une pensée de René Char, inscrite au portail d'une église : « Le réel parfois désaltère l'espérance. C'est pourquoi contre toute attente l'espérance survit. »

On ne trouvera pas ici de sombres analyses, mais, dans un style vif et décapant, une invitation à trouver dans la réalité quotidienne elle-même, éclairée par le Mystère pascal, la nouveauté qui nourrit l'espérance. Car « les chrétiens ont pour mission historique de garder l'espérance, et ils en sont redevables à l'humanité ». Le secret ? Ce regard disponible qui prédispose à l'imprévisible, et qui accueille « ces instants de grâce et de beauté qui viennent illuminer la grisaille de nos désenchantements ». Ce qui n'est guère une thérapie facile, car elle suppose cette vigilance de l'amour qui attend en chaque événement la possible venue de l'Epoux, selon le beau titre du dernier livre de l'auteur : *Le monde commence à tout instant* (Cerf, 1998).

C. F. ◆

Vous pouvez commander tous ces livres dans votre librairie religieuse habituelle,
et aussi via notre site internet : <http://www.jesuites.com/cyberboutik/>

SESSIONS DE FORMATION SPIRITUELLE

(Demandez le programme par téléphone. Le n° est indiqué une fois par maison.)

- 18-19 janv.** Vivre en couple aujourd'hui (*session du CLER*)
D. SONET, Dr GIROLIX — Paris — 01 45 50 43 25
- 8-15 fév.** Ski, réflexion et prière (*tout public*)
Une équipe — Saint-Hugues-de-Biviers — 04 76 90 35 97
- 15-22 fév.** La trace ignatienne, prière et ski (*jeunes profass.*) (et 22-1^e mars)
C. CHARVET et G. LOUVOT — Saint-Hugues-de-Biviers
- 24-28 mars** Accompagner ceux qui deviennent croyants
B. MENDIBOURE, E. MOREAU
Manrèse, Clamart — 01 45 29 98 60
- 29-30 mars** Dialogue islamo-chrétien : 25 ans !
Une équipe — Le Hautmont, Mouvaux — 03 20 26 09 61
- 5-9 avril** Discerner pour décider
M. ROGER — Le Châtelard, Lyon — 04 72 16 22 33
- 9-13 avril** Accompagner ceux qui progressent
C. FLIPO, B. MENDIBOURE — Manrèse, Clamart
- 14-17 avril** Accueillir, écouter pour accompagner
G. GENESTE — Le Châtelard, Lyon
- 17-18 mai** L'accompagnement spirituel : approfondissement
O. RIBADEAU-DUMAS, B. GALLIÈRE — Le Hautmont, Mouvaux
- 24-25 mai** En montagne, en famille, avec Dieu
B. et P. BOISSEAU, J. RAISON — Saint-Hugues-de-Biviers
- 20-27 juin** Témoins de l'espérance : retraite ignatienne
M. RONDET — Saint-Hugues-de-Biviers
- 1^e-4 juil.** De la sagesse païenne à la sagesse chrétienne (*session biblique*)
A.-M. PELLETIER — Monastère d'Hurtebise (B) — 061/61 11 27
- 4-6 juil.** Au carrefour des spiritualités, discerner
M. RONDET et une équipe — La Baume-lès-Aix — 04 42 16 10 30

Etudes ignatiennes

L'itinéraire de saint Ignace vers l'abnégation

José GARCÍA DE CASTRO s.j. *

Si nous prenons le récit de Da Câmara sur la vie du pèlerin comme un récit historiquement fondé, nous avons alors beaucoup de raisons de penser que la première et longue étape de la vie d'Ignace préalable à sa conversion (plus d'un tiers de sa vie au total) fut basée sur une recherche d'« affirmation » de soi dans toutes ses dimensions. La première ouverture du Récit est déjà très significative : « Jusqu'à ses vingt-sept ans, ce fut un homme adonné aux vanités du monde, et il se délectait principalement à l'exercice des armes, avec un grand et vain désir de gagner les honneurs. »

La « vaine gloire »

Cette phrase, par son accumulation sémantique, offre un portrait succinct mais dense de l'orientation vitale d'Ignace, qui s'adonna consciemment et librement aux vanités du monde. *Vanité et monde* :

* Comillas, Madrid. Nous présentons ici l'intégralité de la première partie et un résumé de la seconde partie (pp. 101-103) d'un article tiré de *Maresa* (Madrid, n° 289, octobre 2001), traduit par la rédaction. Merci au directeur de cette revue d'avoir autorisé cette publication.

deux termes d'orientation résolument sociologique et théologique qui situent Ignace aux confins d'avoir ne serait-ce qu'une intuition de Dieu. Cette quête de vanités se concrétise dans son histoire par l'exercice des armes, la recherche de la victoire, du succès, laissant implicitement sur le bord du chemin vaincus et ratés.

Ignace a construit son histoire personnelle au prix du triomphe sur lui-même, avec pour résultat fréquent le triomphe sur les autres. Vivre pour la « vaine gloire » implique de comprendre en grande partie la vie comme une bataille, un lieu pour s'affirmer, un moyen de poursuivre toujours l'honneur et la gloire Je ne parle pas ici des aspects militaires bien connus de la jeunesse de notre protagoniste, mais de sa configuration anthropologique, de sa manière de se comprendre. Vivre, pour Ignace, était en grande partie s'affirmer, et, pour ce faire, il avait d'abord besoin de se battre pour *prévaloir*. Prévaloir en critères, jugements, décisions, actions..., en tout ce qui se trouve de façon réelle ou intentionnelle à la portée du moi. Etre accroché à la dynamique d'un désir ainsi motivé, c'est alimenter l'ego en permanence, parce que c'est vivre en dépendant à chaque moment de la victoire du moi en toute circonstance intérieure ou extérieure. La personne se trouve à son insu recroquevillée sur elle-même. Cela, Ignace le reconnaît dans sa maturité, en se rappelant que le « désir », cette puissante énergie qui l'a toujours habité, était dans ses jeunes années « grand et vain » (quantité et qualité), orienté vers la victoire et le triomphe, et partant l'honneur.

Le triomphe recherché et obtenu a aussi des répercussions psychologiques et anthropologiques : il donne de la « délectation », du plaisir, de la satisfaction. Suivi des honneurs, il a pour effet que le moi se sente bien avec lui-même et avec les autres, sans doute confirme-t-il l'image positive qu'il pourrait avoir de lui-même, convaincu que quelque chose d'approchant pourrait se produire dans l'image que les autres vont avoir de lui-même¹. Triompher signifie alors valoir plus, être plus estimé, tenu pour supérieur par les autres, valorisé, puissant, donc respecté et, peut-être, craint. Tout cela faisait plus ou moins partie de la configuration anthropologique d'un chevalier.

1. « Se délecter » semble impliquer chez Ignace un certain contenu narcissique, c'est se plaire, se rendre attractif au monde des sentiments les plus spontanés et des images perçues et projetées, dépourvues d'intimité. Se délecter, c'est se promener dans le monde ambigu des sensations périphériques, intérieures et extérieures, un monde agréable, esthétiquement beau, mais en même temps être incapable d'identifier le composant sémantique le plus profond qui définit l'être humain, exclusivement guidé par la « délectation », il n'arriverait jamais à savoir qui il est.

Mais en quoi ce « grand et vain désir de gagner des honneurs » a-t-il bien pu consister ?

La forteresse du moi

« Et ainsi, se trouvant dans une forteresse que les Français attaquaient, alors que tous étaient d'avis qu'on se rende si l'on avait la vie sauve — car ils voyaient clairement qu'ils ne pouvaient pas se défendre —, il donna tant de raisons au capitaine qu'il le persuada malgré tout de se défendre, contre l'avis de tous les chevaliers, lesquels étaient réconfortés par son courage et son énergie » (Récit 1).

Ces lignes reflètent bien chez Ignace la ferme intention qu'il a de s'affirmer. Pourquoi, si *tous* étaient d'avis de se rendre... car ils voyaient *clairement* qu'ils ne pouvaient pas se défendre, pourquoi, se demande-t-on, Ignace va « contre l'avis de *tous* les chevaliers » ? Dans cette réaction, la première qu'offre le récit, on a voulu souligner la vaillance, la hargne, le courage d'un vrai chevalier établi sur l'honneur. Que cherchait Ignace en réagissant de la sorte ?

Avant de commencer son combat contre les Français, il avait déjà mené à bout d'autres « batailles ». Il était d'abord sorti victorieux du duel rhétorique avec le capitaine à qui il avait donné « tant de raisons qu'il *le persuada* malgré tout de se défendre » ; puis il avait vaincu *tous* les autres soldats en leur imposant son avis. Selon toute probabilité, cette double victoire fut pour lui une source de *délectation* alimentant le désir d'un moi avide de triomphe. Les autres, simplement, « étaient réconfortés par son courage et son énergie » ; sans doute Ignace avait-il la conviction que son image était davantage estimée. Peu importait qu'une telle fermeture dans le « grand et vain désir » entraînât avec elle la mort ou la destruction — ce dont tenaient compte, en revanche, ses compagnons d'armes, puisqu'ils avaient décidé de se rendre « si l'on avait la vie sauve ». Nous savons qu'Ignace fut grièvement blessé, mais le Récit ne nous dit rien sur les autres morts ou blessés qu'il dut y avoir « après que la canonnade eut duré un bon moment ».

Ignace de Loyola aurait-il vécu sa déroute militaire, ses blessures aux jambes et la reddition de la forteresse aux Français comme un échec personnel et collectif ? Certes non. Au contraire, c'a renforcé son image de soi : il avait été pour quelques moments le héros d'un « grand exploit » (7). Et le voilà tombé dans le piège de la fausse justi-

fication. Prévaloir était pour lui un véritable besoin ; pour son état d'âme et son équilibre psychologique, il était nécessaire de sortir victorieux des situations de conflit, ce à quoi il était ici largement parvenu malgré la perte de la forteresse de Pampelune.

Quelle facette du personnage Da Câmara souligne-t-il ? A quel niveau se place-t-il : historique, psychologique, théologico-spirituel ? Cherche-t-il à construire un héros ou un anti-héros ? Les choix d'Ignace sont en train de se définir. Le fait qu'il décide de soumettre son bien-être à des situations de douleur et de souffrance en fonction d'idéaux qu'il tient pour supérieurs implique l'existence d'une échelle de valeurs personnelle : sauver l'honneur et accroître sa renommée est une valeur supérieure à une reddition de bon sens, tout comme récupérer une belle présence physique est une valeur supérieure à n'importer quelle douleur causée par une opération ; en ce cas, les moyens justifient les fins. Ce qui est ici fondamental, plus ou moins explicitement, c'est le culte démesuré du moi, faute de toute référence à l'altérité ; c'est le moi qui essaie de se perfectionner lui-même au sein de ses propres limites, de s'affirmer, mais sans encore sortir de ses frontières, sans doute pas par malice mais, pour lors, par ignorance, inconscience. Ignace ne peut regarder au-delà des limites de sa personnalité, même si Da Câmara veut présenter l'amélioration de la santé d'Ignace comme une intervention de Pierre, dont il était dévot, et de notre Seigneur (3).

L'auteur du *Récit* parvient à nous présenter avec lucidité et subtilité quelques traits, rares mais suffisants, propres à situer de façon crédible chez son personnage la trame des grands exploits ascétiques à venir. Une fois l'honneur sauf et l'opération de la jambe surmontée, un autre type de douleurs et de souffrances ne devait plus être pour lui motif de préoccupation.

La rencontre des contraires

Ignace est enfermé dans la recherche de la vaine gloire. Et ce pour deux raisons : d'abord parce qu'il ne le sait pas ; ensuite parce qu'il n'a rien dans son entourage qui lui permette d'organiser sa vie autrement. Seuls les livres qu'il demande pour se distraire, parce qu'« il était forcé de garder le lit » (5), ouvriront une brèche dans une structuration psychique fermée sur le modèle des héros d'*Amadis* et des autres romans de chevalerie dont il se délectait jusque-là (17). Ces lectures passées s'accordaient avec deux dimensions marquées de sa personnalité :

d'une part, la conformité à l'idéal de ces héros, qui lui était nécessaire pour prendre goût à « paraître », et partant à les imiter. L'« idéal » oriente et dynamise le moi vers un horizon de sens conforme à des valeurs sociales et personnelles très concrètes. Ignace pouvait désirer être chevalier parce que sa société lui en offrait la possibilité, et par conséquent l'idéal chevaleresque reçu à travers des médiations tant historiques que fantasmatiques jouait un rôle fondamental.

D'autre part, la lecture de ces romans de chevalerie confirmait le moi dans son propre chemin : Ignace pouvait se dire plus ou moins explicitement que sa vie aurait du sens en étant conforme à la manière d'Amadis, règle objective de comportement. Ce qu'il voyait, imaginait, contemplait dans les personnages de ses rêves et ce qu'il allait faire de sa vie était cohérent, empathique : cela ne pouvait lui procurer que délectation. Amadis le confirmait dans ses actions, dans ses incursions singulières et quotidiennes dans le réel. Si Ignace avait lu durant sa convalescence quelque fragment d'*Amadis de Gaule*, il se serait enorgueilli de sa détermination à défendre la forteresse de Pampelune ou de s'être soumis à une si douloureuse opération à la jambe sans montrer d'« autre signe de douleur que de serrer très fort les poings » (3). C'était simplement un héros qui se conformait au style des héros de son monde pour avoir une perception de lui-même. Amadis et tout ce qui l'entourait était le moteur du désir, l'idéal vers lequel il tendait, et il lui fournissait l'équipement herméneutique pour être au monde de façon glorieuse.

Ce qui nous importe à présent, c'est de comprendre l'énorme valeur des nouveaux livres qu'on lui apporte (la vie du Christ et la vie des saints), puisqu'ils rendent possible l'émergence d'un élément décisif dans la vie d'Ignace : de *nouveaux* idéaux, tout simplement. Pour la première fois dans sa vie, il découvre qu'il peut y avoir une autre manière d'être ancré au monde. Découvrir la façon de vivre de Jésus et des saints, c'est connaître un autre système de valeurs, ne serait-ce, dans un premier temps, que de « tenir compte » d'un autre horizon de sens, d'autres options qui puissent répondre de façon balbutiante aux questions ultimes concernant son identité : qui suis-je ? que fais-je ? qu'ai-je fait ? que veux-je faire ?

A ce moment, fruit de la connaissance qu'apporte la lecture, Ignace a découvert avec surprise que saints et saintes furent de grands personnages, non tant d'abord par leur proximité avec Dieu — puisqu'Ignace ne comprenait pas ce langage et ne savait rien de la sainteté —, mais parce qu'ils ont réalisé de grands exploits pour Dieu,

certes différents de ceux qu’il avait imaginés, mais bien plus héroïques que ceux des chevaliers. Ignace, pensant peut-être rencontrer des personnes dévotes et melliflues, découvrit alors des hommes et des femmes capables de jeûnes démesurés, de pénitences inimaginables, joyeux et heureux dans la pauvreté et le « déshonneur », dans l’humilité, capables de donner librement leur vie pour un idéal aussi distant et *opposé*, bien qu’également héroïque, à celui proposé dans ses livres de chevalerie. Ce fut une coïncidence suffisante pour qu’Ignace entreprit un processus d’abnégation dans sa suite du Christ.

Le discernement

Ignace continuait à être le même qu’à Nájera et à Pampelune, et il tardera à changer. Très tôt surgit en lui le besoin de comparer ses exploits à ceux des saints, de prévaloir dans le monde religieux qu’il méconnaissait et que peut-être alors il sous-estimait. Surgit en lui le même schéma qu’avec le capitaine dans la forteresse : il commence par se donner des « raisons » pour, en imagination, se croire meilleur que les saints, puisqu’« il réfléchissait ainsi à de nombreuses choses difficiles et pénibles ; quand il se les proposait, il lui semblait trouver en lui la facilité de les réaliser ». Loin d’être des modèles pieux et dévots à imiter, les saints sont dans le monde fantasmatique d’Ignace, dans un premier temps, les nouveaux Français auxquels il faut se mesurer. La preuve de la validité ou non-validité de l’idéal de vie proposé par les saints consistera à savoir « si je suis ou non capable de les vaincre ».

Mais, soudain, l’imagination d’Ignace, après avoir un temps cohabité avec « la dame de ses pensées », commence à se concentrer de plus en plus sur ces autres pensées qui surgissent de la lecture des livres pieux. De même qu’au début « il s’attachait quelque peu à ce qui s’y trouvait écrit », il se rend compte avec le temps qu’un tel attachement devient une cause de joie pendant qu’il lit, et aussi « après avoir abandonné » la lecture (8). Le fait de « tenir compte » de ce qui se passait en lui fut une nouveauté pour Ignace. Le contexte de retraite, favorisé par la maladie, lui a donné la possibilité d’être conscient des répercussions affectives de ses pensées et de les relier à une cause, à des esprits, « l’un du démon et l’autre de Dieu » (8).

La remise en cause

La structure anthropologique d'Ignace commence à s'ouvrir. Une telle ouverture est irrémédiablement orientée vers quelque chose ou quelqu'un ; commence alors un chemin vers la dépossession, auparavant si peu considérée. Voyons comment.

Parmi les décisions qu'il prend depuis son « départ de Loyola », deux très significatives se sont imposées à lui avec évidence auxquelles il doit consentir, bien qu'elles aient été précédées du « très ferme propos » de faire le contraire. Ignace expérimente l'énergie de ce qui « lui vient du dehors », interprète qu'elle procède du bon esprit (« quelque chose » qui procède de Dieu) et se sent donc enclin à le « recevoir » (*Ex. sp. 313*), à l'intégrer, ce qui implique de prendre les moyens à sa portée pour répondre dans son histoire à l'invitation qui lui est faite.

Ces deux expériences, la cessation du jeûne et l'abandon obligé de Jérusalem, ont en commun différents éléments :

- Les deux déterminations préalables naissent de sa volonté et de sa liberté dans les premiers moments de sa conversion, et apparaissent dans le *Récit* sur le même plan. Dès Loyola, il pensait « aller nus-pieds à Jérusalem et ne manger que des herbes », et à son retour, « l'idée se présentait à lui d'entrer à la Chartreuse de Séville, sans dire qui il était, pour que l'on fit moins cas de lui, et de n'y manger jamais que des herbes » (8 et 12). A Manrèse, « il ne mangeait pas de viande, ni ne buvait du vin », et, à l'imitation d'un saint, tourmenté de scrupules, il finit par se dire à lui-même qu'« il ne boirait ni ne mangerait jusqu'à ce que Dieu lui vienne en aide ou qu'il se voie tout proche de la mort » (19 et 24).
- Une orientation claire et déterminée de l'âme. A propos du jeûne, le *Récit* insiste sur la fermeté avec laquelle Ignace avait pris cette décision, sans lésiner sur les expressions : « persévérant dans son abstinence de ne pas manger de viande » ; « étant ferme là-dessus » ; « que d'aucune manière il ne pensait changer »... En ce qui concerne son idée de rester à Jérusalem, nous savons que « son propos était ferme » et qu'« il jugeait que rien ne lui ferait renoncer à le réaliser » (46).
- L'irruption inattendue d'un élément qui « vient du dehors ». Les choses étant ce qu'elles sont, il s'agit dans la première situation d'une « représentation » : « il se présenta devant lui de la viande à manger »,

« comme s'il la voyait avec les yeux du corps » (27). Dans la seconde, l'élément extérieur est une loi, une détermination étrangère à Ignace, qui, pour autant, lui vient aussi « du dehors », comme l'autorité du Siège apostolique pour le faire quitter Jérusalem, et pour « excommunier quiconque ne voudrait pas obéir » (46).

- **La neutralité d'Ignace face à la situation.** Ignace apparaît passif face à l'irruption de cet élément extérieur. Dans la première, les allusions à la passivité sont claires dans des expressions comme « quand il se fut levé » et « sans avoir eu précédemment aucun désir de viande » (27). Dans la seconde, c'est le fait qu'Ignace soit totalement étranger aux bulles du Siège apostolique ; l'autorité du Pape l'amène à se soumettre et à comprendre que « ce n'était pas la volonté de notre Seigneur qu'il restât en ces saints lieux » (47).
- **Changement radical d'orientation des décisions prises.** Dans la première, Ignace ne doute pas qu'il « devait manger de la viande » et il insiste : « un grand assentiment de la volonté », « il ne pouvait avoir de doute à ce sujet » (27). Dans la seconde, après une longue discussion avec les responsables des saints lieux, il affirme qu'« il n'était pas nécessaire de les voir [les bulles] », « car il croyait ses réverences », « il leur obéirait »... Ignace doit précisément battre en retraite dans sa décision la plus importante, celle qui affectait son ferme propos : « rester à Jérusalem en visitant *toujours* ces lieux saints » (46), comme il l'avait pensé et imaginé dès sa période de convalescence à Loyola.

Ce qui nous intéresse dans ces deux expériences, c'est à nouveau leur caractère d'*abnégation*. Malgré la prédisposition contraire de son âme, fermement maintenue en d'autres contextes, comme nous l'avons vu, Ignace semble disposé à changer ses plus fermes décisions en ayant vu que ce qui les contrarie procède de Dieu. Au début, il s'agit de situations très concrètes et de médiations « évidentes » comme une très claire « représentation » ou les bulles apostoliques. Restera à « affiner » à l'avenir l'évidence de la médiation jusqu'à deviner en tout événement la présence et la volonté de Dieu.

Un autre habite mon âme

La reconnaissance d'une cause spirituelle est une première étape de l'abnégation : ma personne a une structure ouverte à d'autres

« sujets » différents de moi-même² ; le « moi » est quelque chose d'autre, et de beaucoup plus que moi-même, et ce « plus » peut avoir une puissance suffisante, par exemple, pour changer mes présupposés les plus fondamentaux, ceux qui donnaient du sens à ma vie.

Cette conclusion sera pour Ignace un point de non-retour, un moyen existentiel significatif, holistique, totalisant, qui affectera progressivement toutes les dimensions de sa personne. C'est en cela qu'a consisté le fait fondamental d'« ouvrir un peu les yeux » (8) sur son état d'âme écartelé. En d'autres mots, Ignace s'est ouvert à une perception anthropologique très différente de celle qu'il avait jusque-là : d'un être naïf et aveuglément maître de lui-même à un être sensible à des relations qui l'altèrent, l'affectent, le meuvent et l'émeuent : « Qui me garantit que dans tout mon passé, en croyant être seul avec moi-même, et donc en exerçant le pouvoir sur mon âme, je n'ai pas été poussé par l'un de ces hôtes de l'esprit ? » Il fait l'expérience que les esprits ne sont pas neutres, mais intentionnés et théologisés en sens contraire.

Cela l'amène d'abord à reconnaître la possibilité qu'il a pu se tromper, et qu'il a donc été parfois vaincu à son insu. Le fait de ne même plus disposer de son intimité a forgé l'idée ignatienne d'*abnégation* : accepter que les limites et les possibilités du moi vont au-delà de ce que je peux connaître, que, d'une certaine manière, « j'échappe à moi-même » ou que « je ne suis pas tout pour moi-même » face à ma naïve et fréquente prétention ; d'autres (pour le moment des esprits) m'habitent et m'affectent au point de me tromper en ce que je croyais être le plus fondamental dans ma personne.

Combattre l'échec

Pourquoi faire pénitence, et de cette manière ? Pourquoi aller à Jérusalem ? Ignace a-t-il eu quelque intuition de type illuminatif ou mystique, lui montrant la façon de réorienter sa vie ? Il semble que non. Quoi qu'il en soit, si Ignace a passé vingt-six ans ancré dans ses présupposés existentiels les plus profonds, et si maintenant tout cela apparaît faux ou, bien pire, construit à partir du démon (8), on comprendra qu'il traverse une crise profonde. Crise d'image, de valeurs, de compréhension du monde et de soi-même. Dans la mesure où les

2. « Je présume qu'il y a en moi trois sortes de pensée : l'une qui m'est propre, qui naît de ma seule liberté et de mon seul vouloir ; et deux autres qui viennent du dehors, l'une qui vient du bon esprit et l'autre du mauvais » (Ex. sp. 32).

pensées autour de la vie de Jésus et des vies de saints occupaient un espace en lui, Ignace était progressivement conscient de la destruction de ses grands piliers anthropologiques. Tout s'écroule, et il faut chercher une manière d'aller de l'avant. « Faire pénitence », loin d'être au commencement une réponse religieuse à une expérience religieuse, correspondait d'abord au besoin vital de reconstruire un moi brisé, craquelé, un moi qui, à trop s'être centré sur lui-même, s'était construit sans « principe et fondement ». Je ne suis ni ne peux être le dernier mot pour moi-même.

Ignace, qui commence à voir qu'il a été vaincu dans les plus importantes batailles de sa vie, doit trouver une nouvelle façon de vivre qui lui permette de se dire à lui-même que son présent et son avenir n'aboutissent pas à l'absurde. Si l'*Amadis* l'a « diverti » (au sens théâtre du terme) mais ne peut plus être sa planche de salut, il lui faut, guidé par la fragile expérience d'être demeuré « content et joyeux » de quelques saintes pensées, trouver sa source en de nouveaux idéaux.

Suivre et imiter les saints est la nouvelle voie qui s'offre à Ignace pour continuer à se justifier face à lui-même, si ce n'est à prévaloir, tout au moins à disposer d'un fondement fiable à partir duquel commencer à reconstruire sa vie. Son regard sur les saints est à présent des plus humbles, et il en vient à les imiter, « considérant moins les circonstances que le fait de se promettre ainsi avec la grâce de Dieu de faire comme eux avaient fait » (9). Ignace commence une étape certainement déconcertante pour lui. L'un après l'autre, tous les aspects importants de sa vie chevaleresque sont remplacés par leurs opposés, puisque, d'après ses conclusions, les esprits qui l'agitaient étaient contraires.

Par où réorienter sa vie ? Ses premiers desseins sont radicaux et d'une naïve prétention à la « fin ultime ». Et d'abord, mettre en pratique son « besoin de faire pénitence » de sa vie passée et désirer *toujours* vivre « en pénitence », manifestant une totale réorientation de lui-même : « tout ce qu'il désirait, c'était d'aller à Jérusalem », et, dans le *Récit*, plus aucune mention ni allusion à la dame de ses pensées ne réapparaît. En cela, il expérimente une intense « haine contre soi-même » et, face aux désirs de renommée et d'image, un nouveau désir de « n'être pas connu » (9, 10, 12 et 18).

Tous ces signes extérieurs d'« ascétisme » sont-ils les nouveaux indices d'une attitude d'abnégation chrétienne ? S'il en est arrivé à la conviction qu'il avait pris un mauvais chemin, celui du « démon », il

se réoriente maintenant vers le sentier du « bien » en procédant de façon contraire. Avant de découvrir Dieu comme Seigneur absolu de sa vie, Ignace est beaucoup plus sûr de ce qui n'est pas Dieu, car c'est la première chose qu'il a expérimentée, et sa première réaction consiste à s'éloigner de cette zone obscure, aussi vite que possible. C'est ce que lui procure la pénitence.

Ignace essaie de faire mourir toute trace d'une fausse identité, mais sans que cette motivation soit portée, semble-t-il, par le désir de se conformer au Christ, autrement dit par la charité. Le mécanisme pourrait être le même qui le poussa, au début de son séjour à Loyola, à se faire opérer de la jambe : rétablir un aspect de sa personne, auparavant physique, à présent spirituel, avec lequel il lui est difficile de cohabiter parce qu'incompatible avec l'image qu'il aimeraient se donner de lui-même. Avant de servir Dieu, je dois d'abord me reconstruire moi-même : c'est ce qui semble être présent chez Ignace, sans doute encore enfermé dans la forteresse du moi, et s'y déplaçant à l'aide de clés narcissiques.

L'abnégation dans la passivité

Mais tout, *même le plus important*, ne survient pas dans une activité consciente et délibérée. Tout ne consiste pas à changer ses comportements et attitudes selon son seul goût, sa satisfaction ou sa conviction. Alors que « jusqu'à cette époque il avait toujours persévéré pour ainsi dire dans un même état intérieur, dans une grande égalité d'allégresse » (20), à Manrèse, il va connaître une longue étape dans laquelle il ne sera plus souverain de son propre esprit : il se met à expérimenter « si soudainement... des choses si variées... que cela commença à l'effrayer... et de se dire à part soi : "Quelle vie sommes-nous en train d'entreprendre ?" » Le processus dans lequel entre alors Ignace va vers la totale dépossession de soi (22-25) ; quant à ce qui lui arrive, il n'en trouve en lui ni la cause ni la fin, et toute solution qu'il tente de proposer sera marquée par le désir, par l'espoir qu'une issue *lui soit donnée*.

Expérimenter cette disposition de l'âme ne peut se faire que dans la douleur et la difficulté, car c'est là et seulement là que l'on connaît la limite, l'impuissance et l'insuffisance ; c'est seulement dans la difficulté qu'il est possible de formuler avec un certain réalisme quelque chose comme : « Je ne me suffis pas à moi-même », je ne suis pas suffisant pour revenir à l'état de bien-être où, jusqu'à il y a peu, je me

trouvais. Expérience de passivité, parce qu'on « est mis » dans un contexte que, par ailleurs, on tendrait toujours à tenir à distance par inclination naturelle.

Pourquoi cette crise de sens ne s'est-elle pas déroulée durant son opération et sa maladie ? Pour deux raisons. En premier lieu, parce que même si, de fait, il y eut douleur et échec, ils n'ont pas été interprétés comme tels. En second lieu, parce qu'à ce moment-là Ignace n'était pas encore « altéré », il ne s'était pas découvert comme « être-pour-la-relation », il ne voyait pas que son âme était écartelée, il n'avait pas « ouvert les yeux »... Avant un tel moment de lucidité intérieure, la personne ne peut être blessée, car elle n'a pas été atteinte par la vulnérabilité³, condition première, chronologiquement parlant, pour suivre Jésus, la seule chose qui puisse être donnée. Dans ses difficultés, Ignace se percevait toujours comme autosuffisant, convaincu de ses capacités à se sortir par lui-même de sa situation.

Jusqu'au numéro 25 du *Récit*, nous ne rencontrons pas un Ignace livré, vaincu, pacifié, en condition pour faire un acte radical d'abnégation. Arriver à ce point était inimaginable pour l'Ignace rhétorique et convaincant de la forteresse de Pampelune.

Câmara ne se compliquera pas la vie au moment de mettre fin à l'épisode : Ignace sort de sa crise, angoissant processus de doutes et de scrupules, quand « *le Seigneur* voulut qu'il s'éveillât comme d'un rêve (...), tenant pour certain que *notre Seigneur* avait voulu le délivrer *par sa miséricorde* » (25), autrement dit par une énergie « qui vient du dehors », et non plus par ses « nombreux raisonnements », ni par sa rhétorique, ni par son courage de chevalier. Le lent processus de victoire sur soi-même se fonde sur un libre abandon né de l'heureuse expérience de sa condition de « créature » ; autrement dit, après avoir connu l'angoisse de la finitude et l'ouverture fondamentale qui nous constitue comme créatures. C'est grâce à cela, et seulement grâce à cela, que la forteresse du moi peut être vaincue.

Chercher la volonté de Dieu

Un tel abandon s'exprime par une progressive confiance dans le Christ, fondée sur la découverte de ce qu'il a fait « pour moi » et conti-

3. Le reflet biblique de cette attitude, nous la trouvons de fait chez Pierre. Dans le personnage plein de lui-même, exemple aussi de « forteresse », qui s'exclame : « Je donnerai ma vie pour toi » (*Jn* 13,37), à celui qui « en partant pleura amèrement » (*Mt* 26,75), etc. Pierre a besoin de se « vaincre lui-même », d'éprouver sa vulnérabilité pour atteindre son lieu adéquat à la suite du Seigneur.

nue à faire dans ma vie. Ce qui suppose que l'on ait expérimenté dans la foi que Dieu, en Jésus, est le Seigneur de ma vie. Atteindre ce point, c'est être dans la voie de l'abnégation, et la douleur qu'elle implique est le signe de sa véracité.

C'est à Jérusalem qu'apparaît dans le *Récit* l'expression « volonté de Dieu » (47), avec l'intention de la chercher : « Seigneur, que veux-tu que je fasse ? » C'est l'indication d'une nouvelle étape. Désormais, Ignace va vivre dans le monde de Dieu, et non plus dans le sien. Chercher sa volonté n'est plus seulement trouver sa volonté sur mon existence individuelle, mais penser avec Jésus à ma façon de me situer sur le plan de son histoire, de l'Histoire de Dieu dans le monde. Comprendre les choses ainsi, c'est reconnaître sa radicale pauvreté. Dieu seul est Créateur et Seigneur de tous. Et le connaître ainsi, c'est renoncer avec bonheur à toute prétention de propriété, c'est se comprendre comme invité dans le monde, appelé à louer et servir avec le Christ.

Ignace, conscient d'être mû par l'Esprit du Christ, se met à penser à ce qu'il doit faire pour le Christ. L'abnégation laisse place au désir, et le désir forme en lui, progressivement, les décisions qui vont prendre corps dans l'histoire, une histoire faite de relations, d'intégration dans l'Eglise, de recherche d'amis dans le Seigneur, pour une vie qu'il voudra la plus semblable, dans le contexte de son époque, au style et à la manière de Jésus, le pauvre, l'humble, le serviteur.

Ce que nous montre le *Récit* tout au long de ce processus, c'est que l'abnégation est une ouverture radicale de la personne, un chemin d'humilité. On comprend, dès lors, la réserve qu'Ignace manifestera par la suite envers les « entêtés ». Le contraire d'une personne renoncée n'est pas, selon lui, quelqu'un dont la vie religieuse serait relâchée. C'est une personne faisant preuve d'obstination, fermée sur son propre jugement et rétive à sortir de soi. L'abnégation ignatienne demande cette transformation intérieure fondée sur l'amitié du Christ qui s'exprime par le détachement des choses et plus encore des vues propres, aussi bien que par le sens de l'obéissance en Eglise : attitude d'ouverture à l'initiative de Dieu et de consentement actif à son œuvre.

Une telle disponibilité se transforme alors en offrande d'amour et de service : « Prends, Seigneur, et reçois toute ma liberté, ma mémoire,

mon intelligence et toute ma volonté, tout ce que j'ai et possède. (...) Dispose de tout selon ton entière volonté. Donne-moi ton amour et ta grâce. Cela me suffit » (Ex. sp. 233). S'offrir de la sorte à Dieu, après l'avoir expérimenté comme seul fondement de la vie humaine, c'est vivre de façon bienheureuse au-delà de l'abnégation. Non que celle-ci soit définitivement conquise, mais parce que le nouvel ordre de l'amour déplace la préoccupation de soi à un niveau second.

au Centre Sèvres

Facultés jésuites de Paris

Le péché : refus de l'autre, destruction de soi

jeudi 19h45, du 6 mars au 24 avril

par Nicole JEAMMET

Histoire de la spiritualité : le XVII^e siècle. Du triomphe au crépuscule de la mystique

mercredi 14h30, du 5 février au 7 mai

par François MARXER

Le désir de Dieu selon les Pères de l'église

lundi 14h30, du 3 mars au 2 juin

par Michel FEDOU s.j.

Marie dans le mystère du Christ et de l'église

mardi 17h, du 22 avril au 27 mai

par Bernard SESBOÜE s.j.

Introduction à la spiritualité ignatienne :

Ignace de Loyola, un maître spirituel pour aujourd'hui

mercredi 19h30, du 26 février au 2 avril

par Claude FLIPO s.j.

Le corps souffrant : ce qu'en dit l'Écriture

mardi 19h30, du 22 avril au 3 juin

par Yves SIMOENS s.j.

Le programme général 2002-2003 est disponible à l'Accueil

Renseignements et Inscriptions : 35 bis, rue de Sèvres, 75006 Paris
Tél. 01 44 39 75 00 - Fax 01 45 44 32 06 - www.centresevres.com

Etablissement privé d'enseignement supérieur libre

facultés
jésuites
de Paris



NOUVEAU



Editions facultés jésuites de Paris

à commander en librairie ou

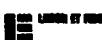
aux Editions facultés jésuites de Paris :

35 bis, rue de Sèvres 75006 Paris

Tél. 01 44 39 75 00 - Fax 01 45 44 32 06 - sjsevres@wanadoo.fr

Lytta Basset
Sainte colère
Jacob, Job, Jésus

Un sujet
provocant et
intime par
une nouvelle
figure spirituelle.




Bayard

Chroniques

Chrétiens sur les Hauts Plateaux d'Algérie

Thierry BECKER
Tiaret (Oran)

A près des années dramatiques pour les chrétiens et pour tous les Algériens, les tensions se sont apaisées sur les Hauts Plateaux d'Algérie et la violence s'est réfugiée dans certaines forêts de montagne ou des aires de pâturage éloignées ; la vie a repris son cours normal dans les villes et les grandes routes sont redevenues sûres. Le diocèse d'Oran a pensé que le temps était venu de rouvrir les paroisses qui avaient dû être abandonnées.

La ville que j'habite maintenant est une ville ancienne, située à 1100 mètres d'altitude, adossée à la montagne et tournée vers le sud, à trois heures et demie de voiture d'Oran, sur la route de Ghardaïa. Elle a peut-être 250 000 habitants la nuit, beaucoup plus le jour : elle a grossi d'au moins six fois en quarante ans, c'est-à-dire depuis l'indépendance. Fort romain, puis évêché proche du *limes*, siège de principautés amazighes (berbères), le premier royaume musulman d'Afrique du Nord en fait sa capitale, un royaume hérétique qui affirme sa différence paisible, accueillante et prospère au cœur du Maghreb, avant d'être détruit par l'invasion purificatrice des Hilaliens.

au XI^e siècle. Les survivants se sont regroupés au Mzab, autour de Ghardaïa, et forment la minorité musulmane ibadite d'Algérie.

L'historien arabe Ibn Khaldoun s'est retiré dans un village troglodyte des environs pour y écrire les *Prolegomènes* de sa *Chronique universelle*, prémisses de l'histoire moderne des sociétés, au XIV^e siècle, et l'émir Abdelkader, chef de la résistance, poète et mystique, au moment de l'invasion française, y a établi la capitale de son royaume, mettant en place une administration efficace et battant monnaie, avant d'en être chassé par le plus fort du moment. La ville devint alors chef-lieu de l'administration coloniale, et des familles sans ressources vinrent d'Andalousie et de France s'installer pour cultiver le vaste plateau du Sersou ou exercer des métiers d'artisan. Des israélites y vivaient déjà, comme en de nombreuses régions d'Algérie, depuis des siècles. Dès 1860, un prêtre y a résidé en permanence et les curés se sont succédés jusqu'en 1994, quand les sanglantes incursions terroristes et l'éloignement ont contraint le diocèse à fermer la paroisse ; presque tous les chrétiens, des étrangers, étaient déjà partis.

Je suis prêtre diocésain du diocèse d'Oran, vivant en Algérie depuis plus de quarante ans. En octobre 2000, après onze années en charge de l'économat diocésain, dont six comme vicaire général de Pierre Claverie, l'évêque d'Oran assassiné en 1996, j'ai pu être remplacé et me suis trouvé disponible pour réaliser le souhait de l'évêque : retourner dans l'*« intérieur »* (Oran est sur la côte). Je suis donc venu habiter la maison paroissiale de Tiaret, au centre de la ville, vaste avec son grand jardin.

Tenir en éveil la mémoire

Qu'est-ce que peut bien faire un prêtre à Tiaret ? C'est la question que se posent les habitants, du moins ceux qui connaissent mon existence, et aussi un certain nombre de chrétiens. Eh bien, je ne fais rien : je n'ai aucune activité ni professionnelle ni associative ni guère paroissiale, comme un retraité dans une ville qui compte 60% de chômeurs.

A Oran, comme dans d'autres villes du diocèse, des « plate-formes de rencontre », comme aimait à dire Pierre Claverie, c'est-à-dire des bibliothèques ou des centres de formation féminine, ont été établies, depuis dix à trente ans, dans des bâtiments diocésains devenus vacants après le départ, vague par vague, des habitants chrétiens, après qu'il ne fut plus possible aux étrangers, sauf rares exceptions, de travailler dans les structures publiques ou que l'âge mette religieuses et

prêtres salariés à la retraite. Ces lieux et ces activités permettent à chrétiens et musulmans de se découvrir, de mieux se connaître et de travailler ensemble. La maison paroissiale de Tiaret, autrefois patronage, était un de ces lieux. Faut-il maintenant, après une interruption de six ans, reprendre ces activités encore souhaitées par quelques voisins, alors que je suis seul ?

En effet, il ne reste, en ville et dans un village voisin, que trois familles d'origine chrétienne, des personnes courageuses, déjà avancées en âge, aimant le pays et ses habitants, qui ont traversé les années de sang, et déjà la guerre d'indépendance, dans la confiance que leur manifestaient leurs voisins. Et voici que sont arrivés à l'université de la ville, boursiers de l'Etat algérien, de nombreux étudiants d'Afrique sub-saharienne dont huit, puis vingt jeunes chrétiens. J'ai aussi la chance de parler l'arabe, de connaître la langue écrite et d'avoir hérité des amis du dernier prêtre qui m'avait mis en relation avec eux. Alors ?

Je tiens en éveil la mémoire : d'abord, pour ces anciens chrétiens, la mémoire de leur origine et d'une relation avec leur Seigneur qui demeure en filigrane dans leur vie, mais qu'ils ne savent plus exprimer, tout en sachant qu'elle les rend différents ; je suis aussi là pour les écouter, pour être l'interlocuteur à qui ils puissent parler du fond du cœur. Leur religion est la religion agraire de toujours, la même que celle de leurs voisins : un des fils, dans le village, a épousé une jeune musulmane (il n'y a plus de jeunes filles chrétiennes) et a dû — c'est la loi — embrasser l'islam pour ce faire, mais il n'a pas pour autant changé de religion.

Avec les étudiants africains, nous tenons en éveil la mémoire du Seigneur dans la ville, à l'université, dans nos pays, évoquant, pendant la célébration eucharistique hebdomadaire et les soirées de prière, les merveilles de confiance au Seigneur, de sagesse et de patience découvertes autour de nous. En disant la « prière de Jésus » à travers les rues, les visages rencontrés, les beaux gestes aperçus, les détresses devinées, le désespoir des jeunes comme le courage des femmes, sont présentés au Visage de tendresse et de miséricorde que le Père ne cesse de tourner vers ses enfants.

Chaque année, le service culturel de la ville de Tiaret organise un séminaire de deux jours sur l'histoire de la ville. J'y ai été invité dès l'an dernier, et, le deuxième jour, quand les participants ont commencé à comprendre qui je suis, nombre d'entre eux m'ont rappelé leur jeunesse vécue avec des juifs et des chrétiens, les fêtes des uns et des

autres partagées, la ferme Boyer, aux environs de la ville, dont la piscine était accueillante à tous les enfants... La mémoire de ces instants heureux leur revenait devant moi qui recevais avec émotion ces confidences.

L'un des conférenciers, ce même jour, avait présenté la vie à Tahert, l'ancienne Tiaret, capitale du royaume hérétique des Rostomides, aux II^e et III^e siècles de l'islam, expliquant que les chrétiens et les juifs y étaient respectés et exerçaient librement leur métier dans une cité florissante et paisible. Il y a là un précédent précieux dont la mémoire doit être tenue en éveil. En effet, un autre intervenant s'était vigoureusement élevé contre la célébration de saint Augustin, quelques semaines plus tôt, par les officiels de la République, car il n'y a plus de place pour les mécréants.

Mais aussi, au hasard de rencontres, que de fois sont évoqués tel prêtre, organisateur de camps pour chrétiens et musulmans (dont la nostalgie fait désirer pour les enfants d'aujourd'hui la même expérience d'ouverture, de respect et de joie), telle religieuse infirmière au sourire continu, telle autre si attentive aux handicapés ou si patiente avec ses élèves, tel ingénieur, tel professeur au lycée ou tel couple accueillant ! Une nuée de témoins nous précède.

C'est une bonne nouvelle !

Quelque temps après mon arrivée, j'avais demandé à être reçu par un responsable de l'université quand sa secrétaire me dit : « Il y a maintenant un curé à Tiaret. Eh bien, c'est une bonne nouvelle ! » C'était inattendu, ce fut réconfortant, c'est une responsabilité. Un autre jour, au Conservatoire de Musique, qui est l'ancienne synagogue, un conférencier s'exclame devant l'auditoire clairsemé : « Merci à monsieur le curé d'être venu, cela nous fait chaud au cœur ! » Peut-être est-ce là une forme de la Bonne Nouvelle : des personnes se sentent reconnues. « Ne crains pas, tu as du prix à mes yeux », dit le Seigneur à son peuple dans le *Livre d'Isaïe*.

Tiaret n'est pas qu'un lointain nid de désordres, ses habitants ne sont pas complètement abandonnés, l'Eglise leur fait confiance en leur envoyant un prêtre. Il m'a été parfois adressé des remerciements de circuler à pied en ville d'un air tranquille, de dire ce que je trouve beau dans un magasin, et, chemin faisant, je partage les joies et les peines de paroissiens musulmans qui me saluent ; il s'ensuit un moment de bonheur, un instant d'éternité goûté au-delà de toute

différence. Le Royaume de Dieu n'est-il pas au milieu de nous ? Peut-être faut-il du temps libre pour le découvrir. L'Eglise ne nous envoie-t-elle pas comme témoins et artisans d'un bonheur ?

Avec certains interlocuteurs, il est possible de s'arrêter sur cet instant d'éternité partagé, de découvrir qu'il n'est donné ni par la tradition musulmane ni par la tradition chrétienne seulement, qu'il vient de plus loin, d'une grâce de Dieu (c'est un mot tout naturellement compris ici) qui nous est faite à tous les deux ensemble et nous réjouit ensemble, sans que, ni l'un ni l'autre, nous ayons à changer qui nous sommes. Pierre Claverie disait en 1994, au Forum des communautés chrétiennes d'Angers :

« Nous sommes bien des étrangers les uns pour les autres. Il serait illusoire de penser que nous pourrions atteindre immédiatement l'humanité commune dépouillée de ses marques historiques, charnelles, concrètes. Et cependant, nous pressentons bien que ces marques ne doivent pas nous enfermer dans nos particularismes : les aventures coloniales et missionnaires du siècle dernier nous ont appris qu'il y avait une véritable perversion à croire que chacun réalise l'universel et qu'il a donc le droit (divin) de s'imposer à tous comme la perfection absolue »¹.

Le Royaume de Dieu, écrit saint Paul aux Romains, « est justice, paix et joie dans l'Esprit Saint, il n'est pas une question de nourriture ou de boisson » (14,17). Cette affirmation prend tout son sens ici où l'on s'inquiète toujours du permis et de l'interdit. Ne sommes-nous pas invités à être témoins de la liberté devant Dieu et devant les hommes que nous recevons en devenant « fils du Père » ?

« Paix à cette maison » : c'est le message que Jésus envoie annoncer par ses premiers disciples, et encore par nous aujourd'hui, si minoritaires ou fragiles que nous soyons. Et c'est un message attendu : il est possible, dès maintenant, de se remettre dans la paix, une paix qui se communique d'elle-même, si l'on veut bien prendre pour soi l'affirmation que Dieu est Dieu de miséricorde et de pardon. Il se trouve déjà des hommes et des femmes, pour communier à notre paix. Il existe aussi un lieu spirituel, le « *ribat essalâm* » (le « lien de la paix »), où la paix nous tient, quelques chrétiens et musulmans, comme la corde d'une cordée en marche vers les gîtes d'étape (« *mawqif* »), où nous nous arrêtons un moment pour le partage de l'expérience spirituelle, dans notre montée vers la rencontre des autres et de l'Autre.

1. « Donner sa vie plutôt que de l'arracher aux autres », *La Vie spirituelle*, n° 721, décembre 1996, p. 807.

« La paix du Christ est toujours avec vous » : c'est l'annonce, sans réponse pendant la semaine, faite à toute la ville pendant la messe. Elle me rappelle que je suis envoyé ici pour cela et que je dois trouver les moyens de m'en pénétrer et de la faire rayonner. La paix d'un beau jardin, un don pour les visiteurs ; je le remets en état et y travaille chaque jour avec l'aide ou les conseils de mes voisins : « Qu'on se sent bien ici ! », ai-je entendu plusieurs fois. Image du paradis attendu (c'est le même mot en arabe), signe de la beauté de Dieu selon la maxime que l'on aime bien ici : « Dieu est beau et il aime la beauté. » La joie aussi de se savoir simplement à sa juste place devient signe que la joie est possible même au cœur des situations désespérantes.

La compassion

Le partage des « joies et espoirs, tristesses et angoisses », comme l'écrit la constitution conciliaire *Gaudium et Spes*, est le chemin habituel de l'Eglise au milieu des hommes, et, dans nos temps difficiles, les détresses et les questions sans réponse sont nombreuses, les violences et les arrogances conduisent à la révolte ou au refus de l'autre. Or l'attitude qui rend possible la rencontre, c'est la compassion, comme l'a exposé le jeune Père blanc Christian Chessel, trois semaines avant d'être assassiné, à Noël 1994, à Tizi Ouzou :

« La compassion permet de découvrir ce que peuvent être des relations cordiales entre créatures de Dieu. Ainsi que le rappelle la tradition musulmane : "Quiconque compatit à la souffrance d'autrui mérite d'être appelé *rahim*²." C'est d'abord par la compassion que chrétiens et musulmans se découvrent de véritables croyants lorsqu'ils se trouvent affrontés à la violence.

Mais c'est peut-être l'expérience d'une souffrance commune et d'une compassion partagée qui nous permettra de découvrir un peu mieux "le Dieu plus grand", et de mieux comprendre la vision théologique de l'autre. Dans le Coran, le nom *al Rahman* a un statut bien particulier, comme c'était déjà le cas dans l'Arabie pré-islamique ; c'était le nom, nous le savons maintenant par les inscriptions, que les Sudarabiques donnaient au Dieu des juifs et au Dieu Père de la Trinité chrétienne (...) : le Clément. Premier et peut-être dernier mot de la rencontre islamo-chrétienne pour temps de crise, la compassion tourne nos regards vers ce que l'on peut considérer comme les premiers et les plus beaux noms de Dieu : celui de *Clément* pour les musulmans, celui de *Père* pour les chrétiens³.

2. Miséricordieux : « pris aux entrailles ».

3. *Le lien d'Oran*, janvier 1995, p. 27.

Se garder un regard et un cœur compatissants (« car Moi, je suis compatissant », dit Dieu à Moïse selon le *Livre de l'Exode*) permet de vivre sans dénigrer et sans désespérer, dans le désordre, le laisser-aller général, le mépris des faibles, l'abandon des jeunes et la suffisance des discours religieux. Cela permet surtout de rejoindre au plus profond d'eux-mêmes des hommes et des femmes souffrant de cette situation et malheureux pour leurs enfants dont la réflexion rationnelle est étouffée et la conscience personnelle atrophiée à l'école, et pour leurs adolescents qui se laissent embrigader dans les nouveaux courants obscurantistes et prosélytes, ne sachant plus à qui se vouer et impuissants à changer quoi que ce soit.

La compassion permet d'écouter et d'accueillir dans la paix les confidences et les cris de révolte, d'accompagner avec respect les questionnements sur Dieu, qui inquiètent plus d'une conscience en ces temps où violences et exclusions semblent trouver dans la religion leur justification, et aussi de ne pas se désolidariser trop vite de ceux qui assènent avec hauteur des certitudes religieuses sans prise sur la réalité. Que d'affirmations péremptoires cachent des fragilités qui ne savent s'exprimer ! Que d'agressivités révèlent une souffrance !

Du côté des mécréants et des impurs ?

C'est une expérience utile que de se sentir parfois, dans les milieux de religieux traditionnels, comme un mécréant et un impur dont la présence, par exemple à des condoléances après un enterrement, fait froncer les sourcils de quelque « *taleb* » (« récitant du Coran ») et lui donne l'idée de psalmodier les sourates contre les mécréants et les fidèles du Messie. Cela fait naître une solidarité nouvelle avec tous les exclus de la terre, non fréquentables à cause de leur mécréance ou de leur origine ou de leur passé ou de leurs solidarités. Le manque de culture et de réflexion de nombreux imams ou enseignants leur fait déclarer « *kafer* » (« mécréant » ou « incroyant ») toute personne qui pense librement ou autrement. D'éminents penseurs se posent encore la question de savoir si les chrétiens, appelés aussi « gens du Livre », sont des mécréants ; il est vrai que je trouve souvent les penseurs qui se disent incroyants particulièrement intéressants à fréquenter.

Cette croyance commune fait que des personnes qui me connaissent et me veulent du bien, dans les administrations, à la poste, au marché, s'inquiètent de ma vie éternelle et insistent pour me voir embrasser l'islam — ce qui, à la longue, pourrait être ressenti comme

une agression, mais qui, en tout cas, me donne de faire une expérience très utile, celle d'être celui que l'on souhaite convertir et qui ne se sent ni compris ni respecté. C'est une bonne école. Ma persistance paisible dans ce qui est, à leurs yeux, rétrograde et dépassé les surprise de la part de quelqu'un perçu comme connaissant l'arabe et l'islam. Il est difficile, dans toute société globalisante, d'accepter le bon droit de ceux qui se situent ou pensent autrement.

Pour les jeunes chrétiens noirs, l'insistance est encore plus forte, marquée par la déception de constater que l'Afrique n'est pas tout entière musulmane et que des anciens colonisés ont pris la religion des colonisateurs. A quoi il leur arrive de répondre que les musulmans se sont d'abord manifestés, dans leurs pays, en capturant leurs ancêtres pour les vendre comme esclaves. C'est une bonne occasion pour eux d'apprendre à connaître l'islam, sans se situer en réaction ni opposition, en se rappelant cette affirmation du sage musulman malien contemporain Amadou Hampaté Bâ : « Si l'autre ne te comprend pas, c'est que toi, tu ne l'as pas compris. Le jour où toi, tu le comprendras, lui te comprendra. » C'est aussi l'occasion, au cours des assemblées paroissiales, de chercher à exprimer notre foi en fonction de ce qui se vit à la Cité universitaire, en découvrant l'originalité féconde et l'assurance paisible que donne la vie en Christ ressuscité et en trouvant des paraboles pour en témoigner.

Il est vrai aussi que c'est une surprise, pour bien des étudiants à l'Université, de constater l'amitié qui lie musulmans et chrétiens africains, d'une manière générale, et que certains sont même frères ou cousins.

Nous n'avons pas les mots pour le dire

En effet, comment « rendre compte de l'espérance qui est en nous » de manière claire et juste, ajustée à ceux et celles qui nous le demandent et qui sont pétris de culture musulmane ? Il est difficile d'en parler sans réserve avec les interlocuteurs qui nous demandent des comptes en s'étonnant (eux qui croient reconnaître la prophétie de Jésus en proclamant celle de Aïssa du Coran) que nous refusions de reconnaître celle de Mahomet. Depuis 1400 ans, on n'a pas encore trouvé les mots pour s'expliquer en confiance sans se blesser, ou on a rarement trouvé la confiance pour se rencontrer sans préjugé.

Pierre Claverie, dans la conférence d'Angers, nous invite à aller plus avant :

« Sans idéalisme et avec persévérence, notre foi en un Dieu qui est entré dans l'humanité nous pousse à y créer les conditions de la rencontre et de la fraternité universelle, non pas au-delà de nos différences, mais avec elles. Jésus me révèle l'infinie valeur de chaque être humain, précieux aux yeux de Dieu. Il me donne de reconnaître dans l'autre l'appel à sortir de mes limites et de mon arrogance dominatrice pour découvrir en lui ce qui me manque encore pour être pleinement, authentiquement, généreusement humain.

Le maître-mot de ma foi aujourd'hui est donc le dialogue. Non par tacitique ou opportunisme, mais parce que le dialogue est constitutif de la relation de Dieu aux hommes et des hommes entre eux. Avec Jésus, je réapprends que Dieu même, pour se faire connaître et manifester sa volonté, a emprunté à l'humanité ses mots et jusqu'à sa chair. Je constate que toute l'histoire sainte se déroule (...) dans un dialogue dont Dieu prend l'initiative. La fécondité de cette histoire vient de cet échange d'amour dialogal qui s'inscrit contre la rupture diabolique de l'origine. C'est pourquoi j'en veux aux religions, et même souvent à mon Eglise, de pratiquer plus volontiers un monologue agressif et de cultiver leurs particularismes »⁴.

C'est pourquoi je suis heureux d'être invité aux rencontres culturelles et aux rencontres religieuses, comme celles des confréries soufies (mystiques), où tout se passe en arabe. Ainsi, j'apprends le mode de penser et le sens des mots utilisés : au cours des repas cordiaux qui rythment ces assemblées, je peux commencer à me faire entendre et faire constater — ce qui désarçonne et dérange — que ce que les chrétiens croient n'est pas ce que l'on dit, en particulier que le Aïssa du Coran n'a à peu près rien de commun avec le Jésus de la foi des chrétiens, qu'il est inconnu de la tradition, au contraire de Yassou' (le nom arabe de Jésus) ; tout comme le Messie dans l'enseignement musulman n'a rien à voir avec celui qu'attendent les juifs et que les chrétiens ont reconnu. Nous sommes, sur le plan dogmatique, à une distance interplanétaire, il ne faut pas se le cacher pour la vérité de nos rencontres : « Nous révéler nos différences exerce à la miséricorde », a dit frère Christian de Tibhirine. Car, à la fin, ces affirmations répétées depuis des siècles sans avoir jamais été vérifiées sont agaçantes. Et pourtant, je suis touché de l'intérêt réel porté au « moine chrétien » de la ville et de l'écoute quand on me propose d'intervenir.

N'avons-nous pas à rendre à la pensée musulmane le service qu'ont rendu à la pensée chrétienne les remises en cause des rationalistes du XIX^e siècle et de la critique textuelle du siècle dernier ? Il faut

4. Art. cit., p. 808.

le faire, cependant, avec autant de bienveillance que d'objectivité, car ces études sont souvent reçues comme un nouvel assaut de la croisade anti-musulmane.

« Es-tu venu pour nous perdre ? »

Que vient faire chez nous ce prêtre, maintenant que les Français sont partis (le même mot, dans la langue parlée, désigne Français et chrétien), sinon déstabiliser l'ordre social islamique ? Il y a là une inquiétude largement répandue dans les couches de la société qui ne connaissent que l'arabe et se sentent comme dans une citadelle assié-gée par la modernité et l'Occident (vu comme l'expression politique du christianisme). La suspicion est grande et le contexte international la conforte chaque jour. Je n'ai donc qu'à l'assumer sereinement sans m'étonner d'être surveillé.

Dans la presse en arabe, il y a souvent des envolées lyriques dénonçant de nouvelles campagnes d'évangélisation et des conversions en foule qui disloquent la nation et portent atteinte à ses composantes sacrées. Les informations les plus fantaisistes sont diffusées sans la moindre vérification, ce qui rend plus soupçonneux les regards de ceux qui ne nous connaissent pas. Mais la plupart des gens qui nous fréquentent et nous marquent de l'amitié ne se laissent pas impressionner par ces informations ; ils s'en désolent au contraire.

Cependant, rencontrer des croyants et des priants différents (nos amis nous le disent, ainsi que les spirituels) est une provocation féconde à mieux se situer dans sa propre tradition. Mais notre différence fait aussi que nous sommes amenés à nous trouver à la place inconfortable du grain de sable qui grippe la machine de l'uniformisation simpliste ou empêche de se fermer la coquille des certitudes confortables. Jésus a vécu cette situation. Constater les différences de l'autre n'est pas toujours agacement ou agression, loin de là. Ce peut être un chemin de communion, comme nous le fait découvrir le frère Christian de Chergé dans un texte de 1984 :

« "Nos différences ont-elles le sens d'une communion ?" En posant ainsi la question aux chrétiens et aux musulmans, nous souhaitons délibérément quitter le terrain, souvent miné d'avance, de la seule controverse théologique. L'histoire nous apprend que, jusqu'à une époque toute récente, la "différence" comme telle a toujours eu mauvaise presse dans les couloirs du "Magistère", de part et d'autre. En a-t-on fini partout de lancer contre elle des anathèmes ?

Mieux vaut tenter de rejoindre ensemble le "no man's land" de l'existence concrète, là même où nous nous croyons convoqués, les uns et les autres, à l'adoration de l'Unique comme au partage avec tous »⁵.

Jésus ne nous a-t-il pas fait la révélation libérante que la différence est en Dieu ? Certains aventuriers, devant l'abîme qui les sépare, descendant de part et d'autre la pente escarpée jusqu'au fond que l'on devine sans le voir, où coule une eau commune, à la fois à l'une et l'autre rive, et ils s'y retrouvent pour y apaiser leur soif. Il est des moments où une prière commune est possible.

D'autres proposent des occasions de s'expliquer : le Centre culturel islamique de Constantine a organisé l'année dernière, comme d'autres années, pendant le ramadhan, une conférence à plusieurs voix où ont été invités à s'exprimer, devant un public composé en majorité d'étudiants, des intervenants chrétiens et musulmans. Les échanges furent courtois, au grand dam de certains auditeurs qui attendaient une joute oratoire. Cette initiative a montré qu'il est possible, en ces temps d'exclusion, d'écouter des croyants différents exposer leur foi et d'entendre des points de vue opposés. Et le soir, la chaleureuse convivialité autour de la table du « iftar »⁶ a fait naître une réelle confiance entre les conférenciers, et nous avons pu constater les ambiguïtés de nos mots, les ambiguïtés de nos engagements politiques, la distance abyssale qui sépare l'expression d'une révélation dans le déroulement de l'histoire et l'expression d'une révélation intemporelle et immédiate. Mais, surtout, nous avons pu constater que partager ce qui fait le cœur de notre vie rassemble et que le chemin intérieur vers Dieu est la voie sur laquelle on se découvre côté à côté pèlerins en marche.

5. *L'invincible espérance*, Bayard, 1997, p. 111.
6. Repas de la rupture du jeûne.

Etty Hillesum ou Rilke aux enfers

François MARXER *

« Eh bien, allons-y ! Moment pénible, barrière presque infranchissable pour moi : vaincre mes réticences et livrer le fond de mon cœur à un candide morceau de papier quadrillé. (...) Je n'ose pas me livrer, m'épancher librement, et pourtant il le faudra bien, si je veux à la longue faire quelque chose de ma vie, lui donner un cours raisonnable et satisfaisant »¹. Ainsi commence une aventure spirituelle des plus singulières du XX^e siècle, où se risque une jeune juive néerlandaise, supérieurement douée et qui le sait, mais qui sait aussi, pour en souffrir, qu'il y a au fond d'elle-même « quelque chose qui [la] retient dans une poigne de fer ». Aventure

* Centre Sèvres et Ecole Cathédrale, Paris. A publié dans *Christus* : « Les ruses de Thérèse » (n° 176, octobre 1997), « Sur Thérèse de Lisieux » (n° 179, juillet 1998) et « La conversion par la lecture » (n° 187, juillet 2000).

1. Etty Hillesum, *Une vie bouleversée* (*Journal 1941-1943*) suivi des *Lettres de Westerbork*, Seuil, 1995. Née le 15 janvier 1914 dans une famille juive libérale, Esther, dite Etty, après ses études de droit, rencontre en 1941 le psychothérapeute Julius Spier (1887-1942) dont elle devint l'élève, la secrétaire et l'amie intime. Engagée dans les services administratifs du Conseil juif en juillet 1942, elle est envoyée à sa demande au camp de transit de Westerbork, où elle choisit de rester sans tirer avantage de son statut de fonctionnaire. Déportée avec les siens le 7 septembre 1943, elle meurt à Auschwitz le 30 novembre.

d'une élucidation de soi, d'une honnêteté exemplaire : on pourrait dire tout aussi bien *guérison*, dans la mesure où, au long de cette exploration de l'intérieur par la médiation de l'écriture, la « pauvre godiche peureuse », comme elle se désigne sans ménagement, advient à sa vérité propre, délivrée de la peur. Cette odyssée psychique autant que spirituelle est scandée par l'apparition régulière, au fil du texte, de « la fille qui ne savait pas s'agenouiller »².

Cette figure anonyme qui n'est autre que son double, *l'autre d'elle-même*, surgit curieusement à l'occasion d'un problème d'équilibre alimentaire : une envie boulimique de dévoration la saisit, qui lui répugne pourtant de voir chez sa propre mère, et qui la préoccupe à bon droit, car ce désordre des appétits, auquel les Pères du désert lient celui de la sexualité (autre source d'effervescence pour elle), entrave sérieusement le progrès spirituel. Or elle, « qui ne savait pas s'agenouiller », finit par y être contrainte sans subir quelque pression que ce soit. Geste inaugural, qui produit ce qu'il signifie : une rupture, en faisant advenir ce qui était jusque-là impensable et qui s'impose, défaite ou victoire on ne sait, un samedi de novembre, « sur le rude tapis de sisal d'une salle de bain un peu fouillis ».

La symbolique de ce lieu inattendu, peu propice à la piété, parle d'elle-même : du milieu du « fouillis », du chaos primitif, l'être en sa nudité native, originelle, émerge de l'eau lustrale, dans un mouvement de gratitude infinie. L'agenouillement, mieux que la sexualité, conduit à l'intime de l'âme, que seuls les poètes savent dire ; d'où la gêne d'Etty lorsqu'elle est surprise inopinément en cette posture. Sur le seuil de ce sanctuaire intérieur, elle éprouve de plus en plus la nécessité d'une ré-collection de soi : se recueillir pour lutter et « empêcher [ses] forces de se pulvériser dans l'infini », dans la poussière de la mort.

Mais en ces temps où les masses gémissent dans l'eau totalitaire, l'agenouillement, qui, au-delà de l'acte conventionnel, est avant tout attitude de l'âme, s'avère attestation indépassable de la dignité humaine : dans la lande qui entoure le camp de Westerbork, autre figure de la terre primordiale, sous l'infini du ciel étoilé, être à genoux devient le geste d'une intimité partagée dans la chair où s'énonce la confession de Dieu.

2. C'est le titre d'une nouvelle qu'Etty décide et s'obstine en vain à vouloir écrire : le journal ne sera-t-il pas la réalisation de ce projet ?

Du Dieu nommé au Dieu confessé

A la faveur du programme d'intériorisation qu'elle se fixe pour assainir en elle le « petit fatras bassement humain » et parvenir à une suffisante « concentration », le nom de Dieu apparaît rapidement sous sa plume, un Dieu hautement impersonnel, sanglé de guillemets protecteurs, totalement extérieur, et qu'il lui faut introduire là où il n'est pas : « Faire entrer un peu de "Dieu" en soi, comme il y a un peu de "Dieu" dans la *Neuvième* de Beethoven. Faire entrer aussi un peu d'"Amour" en soi, non pas de cet amour de luxe à la demi-heure dont tu fais tes délices, fière de l'élévation de tes sentiments, mais d'un amour utilisable dans la modeste pratique quotidienne. » Un Dieu qui se manifeste aussi bien dans l'esthétique du sublime que dans l'éthique des jours ordinaires et prosaïques.

Ce Dieu s'intériorise rapidement : partenaire décisif de la quête cruciale du sens de la vie, apaisante présence heureusement sensible dans le calme champêtre de Deventer, mais irrémédiablement perdue, hélas, dès le retour à Amsterdam, c'est plus encore des tumultes d'une vie incohérente — « Il est bien difficile de vivre en bonne intelligence avec Dieu et avec son bas-ventre » — que de l'agitation urbaine que l'harmonie du Dieu intérieur aura à souffrir : « Il y a en moi un puits très profond. Et dans ce puits, il y a Dieu. Parfois je parviens à l'atteindre. Mais plus souvent, des pierres et des gravats obstruent ce puits, et Dieu est enseveli. Alors il faut le remettre au jour. »

Dieu caché autant que mort, étouffé, en attente de re-surgir : ce Dieu, qui est désormais à chercher, est en instance de nativité. Il advient d'abord dans *l'action de grâce*, gratitude, venant des « sources qui jaillissent au fond de nous-mêmes », puis, à partir de 1942, dans l'engagement de la *confession de foi* où Etty se compromet, déconcertante : « "Il faut avoir le courage d'exprimer sa foi." De prononcer le nom de Dieu. » Cette grandissante familiarité de Dieu s'accélère et se métamorphose avec la mort de Julius Spier, son thérapeute, irremplaçable mentor et confident : ce n'est plus seulement le Dieu intime, jalousement possédé, c'est le Dieu universel dont elle sait l'étincelante présence cachée dans chaque humain en proie à la détresse — ce à quoi Spier l'aura initiée, « grand déchiffreur, grand chercheur et trouveur de Dieu ». Immanence de Dieu assurément, mais qui invite au *recueillement*³, car ce Dieu familier reste cependant mystérieux : à la

3. On songe à Francisco de Osuna, l'un des maîtres de Thérèse d'Avila (cf. *Le Recueillement mystique*, Cerf, 1992, pp. 115-119).

fois le Souverain au décret duquel elle acquiesce avec un parfait détachement, sans que cela affecte son « immense confiance » ; et le Dieu désemparé que, étrange réciprocité, il faut aider et protéger. C'est la mort de Spier qui l'aura introduite à ses ultimes, ses plus profonds mystères, si manifestes dans sa propre élection : qu'il ait « choisi mon cœur, en cette époque, pour lui faire subir tout ce qu'il a subi », pour « tant souffrir et tant aimer ».

Or ce Dieu coïncide avec les « sources originelles » de l'être, dont le murmure n'est perçu que dans l'écoute⁴ du « *hineinhorchen* », à l'affût de la « voix intérieure », d'une indiscutable et impérieuse évidence : voix de la conscience (éthique) ou expérience mystique ? L'alternative est embarrassante, on craint de dire trop ou trop peu : est-il même possible de trancher ? Que, conjointement à ce processus de guérison où elle affronte et assume, apaisée, sa turbulente subjectivité, Etty découvre le silencieux Compagnon qui d'abord lui parle en secret, puis multiplié dans les corps souffrants de ses compagnons de malheur, n'est-ce pas là un itinéraire mystique⁵ au sein duquel se forge sans concurrence une détermination éthique ? Si mystique il y a, quelle est-elle ? Est-elle chrétienne ? Si elle nous offre dans sa bouleversante prière du 12 juillet 1942⁶ « un des plus beaux joyaux de la foi », de quelle foi s'agit-il ?

« Je ne me lasse pas de citer Rilke, à tout propos »

Etty est une lectrice assidue et fervente de la Bible (qui aura place dans son bagage de déportée) et admirative de la sagesse des Evangiles (saint Matthieu en particulier), mais d'une Bible, d'un Evangile relus à travers le prisme de Rilke qu'elle fréquente passionnément, dont la voix lui « parle », même dans le brouhaha du camp, d'autant mieux que ce qu'elle entend, dit-elle, « s'applique à moi ». Dans l'ultime page du journal, elle s'interroge sur cet attrait si étrange, presque dérisoire en ces temps si troublés, si « dévorants » qu'elle traverse ; mais ne trouve-t-on pas dans ces créations de l'esprit un « refu-

4. Une telle écoute est à rapprocher de l'attention que préconise Simone Weil, dans « Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'Amour de Dieu », *Attente de Dieu*, Seuil, 1977, pp. 85-88.

5. D'ailleurs son père ne s'y trompe pas, qui la traite par dérision de « petite béguine » et de « Don Quichotte en jupons » : folles figures mystiques par excellence !

6. « Il m'apparaît de plus en plus clairement que tu [Dieu] ne peux pas nous aider, mais que c'est à nous de t'aider et de défendre jusqu'au bout la demeure qui t'abrite en nous. » Prière commentée par Ingmar Granstedt, *Portrait d'Etty Hillesum*, Desclée de Brouwer, 2001, pp. 163-170.

ge tout prêt pour les désarrois et les questions » qui vous assaillent, et ainsi à « se réconforter » ?

En lui révélant le *Weltinnenraum* qui est, comme le définit excellentement Philippe Jaccottet, « à la fois monde intérieurisé et moi extérieurisé, où s'abolissent les limites fatales entre dedans et dehors »⁷, Rilke aura résolu l'antinomie, conflictuelle chez elle, entre intérieurité et extériorité, recueillement (en soi) et action (c'est-à-dire projection de soi dans l'historicité du monde). Plus précisément encore, c'est « le monde du temps *plein* opposé à celui du temps mesuré, le monde du mouvement *pur* (...) et de l'échange heureux entre le dedans et le dehors », réconciliation qu'opère la médiation poétique et qui scelle les épousailles heureuses de la vie et de la mort. Principe qui, mieux que l'acceptation stoïcienne, nourrit le consentement de sa gratitude pour cette « totalité indivisible », dont elle a la certitude : « Je sais maintenant que vie et mort sont unies l'une à l'autre d'un lien profondément significatif. »

Avec les *Lettres à un jeune poète*, le *Livre d'heures* est le recueil privilégié d'Etty. C'est là, « véritable commencement de son œuvre », selon Jaccottet, que Rilke esquisse sa vision de « quelque chose d'encore vague nommé souvent Dieu » et qu'il faut « écouter (...) s'énoncer là hors de tout système ». Ainsi est-ce « dans l'obscur, près des racines, dans le "fond" que quelque chose comme Dieu se devine, caché, attendant d'être découvert ». Au poète, il revient de faire mouvement vers lui, d'en déceler les signes et d'ainsi guérir « l'Etre blessé ». Mais s'agit-il de Dieu ou du divin ? De toute façon, ce n'est pas « le Dieu des chrétiens, le Dieu qui s'est incarné dans le Christ ».

Une mystique de l'être précaire

Sur l'horizon de cette référence rilkéenne et portée par la sapience évangélique⁸, Etty déploie une *mystique de l'être* qui appelle sur lui la bienveillance de l'*hospitalité* comme réponse concrète à sa *vulnérabilité*. Cette positivité de l'être, hors de toute spéulation, s'éprouve, à contre-pied de tout agir, dans le creux silencieux d'un « *laisser-être* » qui ne serait pas sans rappeler l'*abandon*, voire même le *détachement*

7. Rilke, Seuil, 1998, p. 100 (puis pp. 98, 39-40, 45-46).

8. La Rédemption n'est d'ailleurs jamais évoquée, pas plus que le Christ lui-même (à l'exception de deux furtives allusions et du souvenir émouvant de la *Passion selon saint Matthieu*), sans doute parce qu'à ses yeux le mal est défaillance, anomalie de la bonté du créé. Malgré tout, il lui arrive de faire l'hypothèse sérieuse du désespoir, lequel est peut-être la forme première, irréductible du mal.

de Maître Eckhart⁹. L'évidence s'impose dès le 9 juillet 1942 : « Il faut oublier des mots comme Dieu, la Mort, la Souffrance, l'Eternité. Il faut devenir aussi simple et aussi muet que le blé qui pousse ou la pluie qui tombe. Il faut se contenter d'être », ce qui n'est pas repli résigné¹⁰, mais apprentissage, presque ascétique, de ce qui reste à conquérir du *courage d'être*, au-delà de ce qu'on peut inventer de « théorie consolatrice pour [se] faciliter » la vie : « Je ferais mieux d'apprendre à me taire, provisoirement, et à "être". » Courage autant que désir foncier : « Je n'ai pas tant à agir, je veux seulement être là. »

Si l'on craint la paresseuse tentation quiétiste, qu'on se rassure : lorsqu'Etty affiche sa résolution (« Là où l'on est, être présent à cent pour cent. Mon "faire" consistera à "être" »), c'est avant tout à une exigence de fidélité qu'elle souscrit : « Rester fidèle, au sens le plus universel du mot, fidèle à soi-même, fidèle à Dieu, fidèle à ce que l'on considère comme ses meilleurs moments », ce qui est l'acte le plus haut, ni activité ni passivité, mais patience de l'être qui ne stagne pas mais va « au-devant » de ce qui croît en lui.

Mais en ces sombres temps, l'être n'a pas tant souci de sa tranquille et florale splendeur que de l'extermination qui le menace. Ce n'est plus l'Etre blessé de Rilke, nostalgique de la Totalité, c'est un être précaire, miné par l'angoisse, à la fois fragilité et ténacité dont la *fleur* est la figure exemplaire et multiple : le brin d'herbe, chiffre de l'infini, germe d'humanité, quelque chose de « très faible et de très lumineux »¹¹, l'ondulation des blés qui poussent, cette épiphanie d'opulente simplicité. Et puis, les marguerites, pure présence à l'horizon familier, crocus et tulipes, énigme mélancolique, et les pommes de pin, minérale promesse de la germination à venir, témoins de moments heureux, « reliques sacrées ». Et par-dessus tout, les roses — héritage rilkéen — « mes cinq jeunes boutons de rose » voisinant le *Über Gott* de Rilke ou devisant avec le géranium qui « ensanglante » le monde ou les « violettes mauves ». Mieux encore, le jasmin, miracle lumineux dans l'ombre écrasant la terre, incompréhensible secret du réel que la foi seule peut concevoir. Réduit à rien par la tempête, ce jasmin s'enracine dans l'âme, là où, comme dit Maître Eckhart, « Dieu verdoie dans tout l'honneur de son être ». La fleur exténuée n'est plus que jonchait de pétales, elle engendre le silence : l'être est inépuisa-

9. Cf. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *Le vocabulaire de Maître Eckhart*, Ellipses, 2001, pp. 7 (*geläzenheit*) et 14-15 (*abgescheidenheit*).

10. Puisqu'il y a « toujours place pour la plus élémentaire indignation morale devant un régime qui traite ainsi des êtres humains ».

11. P. Jaccottet, *Poésie 1946-1967*, Gallimard, 2001, p. 71.

ble¹². Si la sagesse évangélique découvre, avec les lys des champs, l'ambition d'un style de vie et d'une fécondité inattendue, à Westerbork, d'où l'amer désespoir a exilé comme inutiles les fleurs et les livres, les lys évangéliques empruntent les atours des lupins qui colorent de douceur violette la grisaille des jours cruels. Et un gendarme, fusil en bandoulière et « l'air ravi », termine un bouquet, sans doute pour « faire sa cour à une jeune paysanne des environs », tandis qu'un convoi de trois mille juifs s'ébranle vers l'Est et qu'ainsi « sous nos yeux s'accomplit un massacre » : terrifiante ironie d'un réel « incompréhensible » !

Cette positivité de l'être aussi invincible que vulnérable fonde la *gratitude* qu'Etty exprime dans ce *leitmotiv* qui scande sa traversée : « La vie est belle. » Serait-ce manière d'exorciser l'effroyable, illusion volontaire ? Sans doute pas, puisque c'est le *tout* de la réalité qu'embrace, sans ressentiment, révolte ni résignation, cette *reconnaissance* presque provocatrice qui « intègre » la mort dans la vie même. A cette reconnaissance débordante du « sentiment de la vie » se conjugue une *confiance* dans la puissance tutélaire qui veille sur elle : « blottie contre la bonne vieille terre »¹³, « repos[ant] contre la poitrine nue de la vie », c'est finalement « dans tes bras, mon Dieu, protégée, abritée, imprégnée d'un sentiment d'éternité » qu'elle trouve sa quiétude comme « un oisillon niché dans une grande main protectrice ».

Cette gratitude, cette confiance, elle la témoigne d'abord à Spier, « médiateur entre Dieu et [elle] » : il lui aura découvert le *don* qui la remet à elle-même. Après une telle révélation de soi comme capable de rendre grâce, ce ne sera pas ingratitudé à son égard de vouer cette gratitude au Donateur premier, originaire. C'est logique biblique, en effet, que d'articuler les deux Commandements : l'Origine elle-même désigne autrui comme bénéficiaire de ma gratitude infinie. N'est-ce pas cette logique faisant de moi l'obligé de tout prochain, qui justifie ce choix (suicidaire ou naïf, diront certains) que fait Etty d'aller à Westerbork et qui prend corps dans une mystique de l'hospitalité ?

Une mystique de l'hospitalité

En effet, recevoir l'Etre (en son fond) modifie son rapport aux créatures aussi bien qu'à elle-même : de la jouissance, elle transite au

12. Il faudrait aussi saluer la vigilance amicale et la fidélité immuable de l'arbre : amant irrésistible, libre et tenace comme peut l'être un ascète

13. Cité par Paul Lebeau, *Etty Hillesum, Fidélité/Racine*, 1998, pp. 93-94.

recueillement où l'écoute de la voix intérieure (*hineinhorchen*) mûrit en obéissance (*gehorchchen*)¹⁴. Retour à soi assurément, mais qui n'est pas retour sur soi, puisqu'il s'accomplit en hospitalité au sein d'un monde « inhospitalier » qu'elle voit bien se détériorer encore plus au moindre mouvement de haine. Aussi a-t-elle la conviction, « naïveté puérile peut-être, mais tenace », que la terre ne redeviendra « un jour tant soit peu habitable » que par cet *agapè* « dont le juif Paul a parlé jadis aux habitants de Corinthe au treizième chapitre de sa première lettre ». Utopie certes, mais utopie pratique, qui est sa réponse à l'im-pensable du mal, autant que résistance qui honore l'être en sa nudité absolue, en deçà d'une identité dont la déréliction l'a privé.

L'hospitalité qu'Etty aura d'abord cherchée pour elle-même, dans la demeure du langage ou le regard protecteur de Spier, elle la trouvera dans le *Weltinnenraum*, qu'elle réalise à Westerbork en mesurant la correspondance entre l'extériorité douloureuse — la détresse des déportés — et l'intériorité, sanctuaire divin auquel répond l'immensité cosmique : il s'agit alors moins de s'abriter que d'offrir cette hospitalité à autrui pour en garder « la meilleure part », cette parcelle divine¹⁵, « petit morceau d'éternité qu'on porte en soi » et d'un pouvoir créateur infini. Hospitalité ainsi doublement offerte : à l'humain dans le malheur et au Dieu en lui menacé.

Lieu u-topique que Westerbork, que ce coin de la « zone grise » (Primo Levi), ignoré de toutes les cartes, mais qui, grâce à la consolante et sapientiale présence de tant de justes, devient, à l'image de ce que dessinait la topographie biblique, une place lévitique où se brise l'engrenage de la haine et de la vengeance, parce que le Dieu de sollicitude y insuffle sa sainteté, faisant de ce lieu hors frontières un espace *diaconal* où l'on rompt « [s]on corps comme le pain » pour le « partage[r] entre les hommes ».

Chrétienne ?

On a parlé à propos de ces pages d'un humanisme incandescent de mystique sauvage (mais peut-on oublier l'héritage spirituel impressionnant auquel Spier et Tide, l'amie chrétienne, lui donnent accès ?).

14. De la même manière que, vis-à-vis du créé, elle passe en effet d'une convoitise frénétique, dont son insatiable sexualité est le meilleur index, au désintéressement de la contemplation, respect de la distance où s'établit la transcendance des êtres.

15. Ce « un peu de toi en nous » fait penser à l'étincelle de Maître Eckhart ; cf. *Vocabulaire de Maître Eckhart*, p. 21, et surtout le Sermon 22 (*L'étincelle de l'âme*, Albin Michel, 1998, pp. 209-217).

voire chrétienne. C'est bien plutôt Rilke qui l'inspire, mais qu'elle corrige par une éthique biblique dont elle trace d'un geste sûr les exigences fondamentales : responsabilité à l'égard d'autrui, résistance aux conditionnements et aux systèmes qui l'affranchiraient de cette responsabilité. Récusant la pesanteur d'un *fatum*, l'humain est par lui-même ce qu'il est, il est *causa sui*, ce qu'insinue la référence à « Dieu » : « Et ce "moi-même", cette couche la plus profonde et la plus riche en moi où je me recueille, je l'appelle "Dieu". » Or le Dieu biblique parle à l'homme, et non pas *en* l'homme : il *se révèle* et ne possède pas, ce qui ménage entre lui et nous la *distance* propice à l'adoration.

En revanche, à demeurer comme Etty dans l'ambiguïté rilkéenne, la distinction entre immanence et transcendance perd de sa franchise et la désacralisation des idoles, de son tranchant : ne peut-on en effet soupçonner une sacralisation de l'intérieurité ? Certes, la figure du *Dieu faible* concourt activement au procès de désacralisation autant qu'à renforcer la responsabilité humaine. Juste critique d'un providentialisme qui pourrait justifier l'injustifiable, l'affirmation du Dieu faible¹⁶ (qu'on aurait tort d'assimiler à la méditation sur l'*humilité*, voire la *souffrance de Dieu* à laquelle François Varillon nous aura initiés) fait le choix de la Bonté contre la Puissance transcendante, de la Bienveillance contre la Sainteté sans concession : ce choix est-il acceptable ? Alors que la figure du Dieu faible *pourrait s'ouvrir* sur la révélation d'un « accomplissement du mystère de Dieu » (*Ap* 10,7) qui entre dans l'histoire jusqu'à en *pâtir*. Bref, la radicalité *critique* de la Croix est ici à l'évidence rigoureusement ignorée !

Cependant, devant ce que Jan Patocka appelle « la solidarité des ébranlés — ébranlés dans leur foi en le jour, la "vie" et la "paix" »¹⁷, Etty témoigne, dans une hospitalité sans limite¹⁸, d'une salutaire et indéfectible confiance dans « le grand flux de la vie » : ainsi se reconcient « la vie *nue*, enchaînée par la peur » et « la *vie au sommet* qui ne planifie pas la quotidenneté à venir ». « Je trouve la vie si belle et si riche de sens » : il n'y a qu'une seule vie, seuil et passage dont la mort inscrit la trace, et cette vie est *unique*, reçue de Dieu.

16. Cf. Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz* (Rivages, 1994), où il prend en otage la fameuse prière de juillet 1942 à l'appui de sa thèse gnostique et dont on lira la pertinente critique d'Emmanuel Falque dans *Le passeur de Gethsémani* (Cerf, 1999, pp. 89-95).

17. *Essais hérétiques*, Verdier, 1975, p. 144.

18. A l'exception de ce point noir et douloureux dans la trame du journal, le refus réitéré, et qu'elle veut justifier, de mettre un enfant au monde. Or, dans le monde biblique, Paul Beauchamp l'a bien montré, l'hospitalité à l'étranger (qui est accueil de Dieu ; cf. Gn 18) va de pair avec l'accueil du fils : donner naissance, c'est offrir l'hospitalité de l'humanité.



La radio dans l'âme

**A la suite de son article dans ce numéro,
le P. Tony Anatrella sera interviewé
dans l'émission « Repères » réalisée par Béatrice Soltner**

diffusion début janvier 2003 :

le lundi 6 à 13h30

le mercredi 8 à 22 h

le jeudi 9 à 16h05

le dimanche 12 à 7 h 15

Pour connaître les fréquences RCF, consultez www.radiorcf.com

Une nouvelle
lecture de la violence
dans la Bible
adaptée au monde
contemporain.



ÉTUDES



revue de culture contemporaine

Articles parus

Qohélet ou la difficulté de vivre (mai)

MAURICE GILBERT

Violence et monothéismes (juin)

PAUL VALADIER

L'Esprit Saint, le Troisième (juin)

JOSEPH MOINGT

Foi chrétienne et versets coraniques (juillet)

MAURICE BOORMANS

Figures libres :

Le rire (mars)

Feuillets de peintres (avril)

Les Carnets d'Etudes :

Théâtre, Cinéma, Télévision, Exposition, Musique

Notes de lecture, Revue des livres

RÉDACTEUR EN CHEF : HENRI MADELIN S.J.

MENSUEL (144 PAGES) 10 €

ABONNEMENT (11 N°S PAR AN) : 85 € ABONNEMENT DÉCOUVERTE . 60 €

Renseignement, vente au numéro :

ETUDES - 14, rue d'Assas - 75006 Paris

Tél. 01 44 39 48 48 - e-mail : vpc-ser@wanadoo.fr

VIENT
DE PARAITRE

Monique LORRAIN

DISCERNER

Que se passe-t-il en nous ?

Vie
chrétienne

Ecouter ce qui
se passe en nous...
et commencer un chemin d'intériorité.

Accueillir et creuser l'espace qui permet à l'Esprit d'agir en nous. Tel est l'objectif de ce supplément clair et pédagogique. Une invitation à rencontrer notre propre vie pour l'ordonner.

Monique Lorrain, Xallièvre, nous propose une connaissance de soi qui mène à la reconnaissance de Dieu et des autres. C'est un souffle qui donne envie d'être vivant !

N° 480 - 69 - 10 € + 1 € (frais de port)

En vente à Vie Chrétienne, 47, rue de la Roquette, 75011 Paris
et dans les librairies religieuses

COLLECTION VIE CHRETIENNE

