



## Intervention pastorale en recherche mutuelle de vérité

Conférence de Claude Mailloux  
22 septembre 2005

Le thème du congrès annuel porte sur la fécondité de la parole et place l'intervention pastorale à l'intérieur d'une recherche mutuelle de vérité. Cette thématique pose le problème d'une parole qui jaillit au plus profond du cœur humain, qui s'entend dans la rencontre intersubjective et qui se donne comme révélation en devenir d'une altérité radicale vivant en soi. Il n'est pas ici question du soi, petit « s », ni du Soi, grand « S », mais bien d'un en-soi qui demeure de l'ordre d'une parole qui prend chair, une parole qui s'incarne.

Une telle anthropologie ou compréhension de la personne s'appuie sur le prologue de l'Évangile de Jean (1, 1-5 ; 9-14)<sup>1</sup>

Au commencement était le Verbe, et le Verbe était tourné vers Dieu, et le Verbe était Dieu.

Il était au commencement tourné vers Dieu.

Tout fut par lui, et rien de ce qui fut ne fut sans lui.

En lui était la vie et la vie était la lumière des hommes, et la lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point comprise [...]

Le Verbe était la vraie lumière qui, en venant dans le monde, illumine tout homme.

Il était dans le monde et le monde fut par lui et le monde ne l'a pas reconnu.

Il est venu dans son propre bien et les siens ne l'ont pas accueilli.

Mais à ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. Ceux-là ne sont pas nés du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme mais de Dieu.

Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous et nous avons vu sa gloire, cette gloire que Fils unique plein de grâce et de vérité, il tient du Père.

Le Verbe s'est fait chair, il s'est incarné dans un corps qui n'est pas né du sang mais de Dieu. Tout en étant en rapport avec le corps physique, la chair dont il est question demeure une chair parlante ou, si vous préférez, un corps de Parole dont la substance est la substance invisible mais lumineuse du Verbe créateur qui opère sans bruit de mots. La vraie lumière qui éclaire tout être humain venant en ce monde, c'est la lumière du Verbe. En comparaison avec cette clarté, l'intelligence et la volonté humaines font figure de ténèbres.

Voilà une thématique profondément subversive pour la raison et difficile d'accès pour la pensée contemporaine, car celle-ci préfère d'une part se reposer sur le modèle scientifique – et sur son pouvoir qu'il doit à la mise entre parenthèses de la subjectivité – au lieu de se mettre à l'écoute de la subjectivité et de se laisser déranger par le mystère de l'unicité de chaque personne, à la fois semblable et différente. D'autre part, la culture contemporaine est propice à la formation d'assemblages hétéroclites. La spiritualité n'échappe pas à ce courant dans lequel la personne prend ce qui lui va et laisse de côté le reste sans trop se soucier de faire usage de l'esprit critique. Outre cette première difficulté d'accès scientifique d'une part et précritique de l'autre, il y a une seconde difficulté encore plus ardue. Celle-ci vient de ce que la Parole se situe à la fois dans un au-delà et dans un en-deçà des mots du discours. La parole est en deçà des mots du discours car elle est le fondement sans

lequel il ne saurait y avoir de mots. Elle est également au-delà des mots puisqu'elle rend présent l'ordre de la création que les mots ne peuvent contenir. Autrement dit, l'humain peut bien tenter de définir la parole mais il est impuissant à la définir adéquatement.

Dans son œuvre, le psychanalyste français Jacques Lacan considère l'humain comme un « parlêtre », c'est-à-dire un être défini par la parole<sup>2</sup>. Le parlêtre ne peut définir la parole, mais il est donné à lui-même par la parole. Selon Lacan, l'humain est de part en part un être de parole ou, si vous préférez, un être symbolique. Lacan fait de la parole, de la dimension symbolique, l'une des trois dimensions fondamentales entourée les deux autres qu'elle relie : l'Imaginaire et le Réel. Selon Lacan, la Parole, l'Imaginaire et le Réel sont les dimensions anthropologiques fondamentales découvertes par la psychanalyse. L'idée ici n'est pas de s'étendre sur la psychanalyse. Je veux plutôt souligner que le système lacanien fait de la parole une dimension fondamentale de l'être humain et qu'il s'inspire en cela en partie du prologue de Jean qui vient d'être cité. Il est tout de même assez étonnant qu'un psychanalyste dont on ne sait rien de sa position religieuse s'inspire ainsi d'éléments des écritures.

En prenant appui sur l'œuvre de Denis Vasse<sup>3</sup>, qui est à la fois médecin, psychanalyste et prêtre Jésuite, et sur l'œuvre en phénoménologie philosophique développée par Michel Henry<sup>4</sup>, j'arrive à comprendre la parole comme symbole, c'est-à-dire comme un pont qui relie les rives de l'Imaginaire et du Réel. Pour parler simplement, l'Imaginaire se rencontre comme imaginaire humain : il est le royaume des productions mentales. Et le Réel se trouve comme vie donnée, il s'agit de la Vie, « V » majuscule, et pour le chrétien que je suis, il s'agit de la vie même du Père qui se donne par le Fils dans l'Esprit.

Lacan montre que l'imaginaire fonctionne selon le même système binaire que celui de l'ordinateur, c'est-à-dire que les représentations mentales sont toutes constituées de chaînes plus ou moins longues de « 0 » et de « 1 » qui s'assortissent selon des lois spécifiques<sup>5</sup>. Ces lois peuvent très facilement demeurer ignorées par la personne sans que cela ne cause de problème. Ce qui importe, c'est l'efficacité opérationnelle du système. À la limite, si l'affectivité n'affectait en rien la codification des images ou des structures de sens, le système rivaliserait avec la performance de l'ordinateur. D'ailleurs, certains enfants atteints d'autisme peuvent effectuer des prouesses mentales surprenantes qui sont dues en partie au retrait par rapport à l'affectif dans lequel l'autiste évolue.

Pour venir à la représentation mentale, les images, les mots et les structures de sens doivent s'« amincir » jusqu'au point de perdre leur substance et devenir de simples suites chiffrées. D'ailleurs, même ce texte, malgré toute la réalité vécue dont il cherche à rendre compte, se transmet sur un support informatisé qui repose sur des chaînes binaires semblables à celles du cerveau. C'est pourquoi l'imaginaire, le royaume de la monstration – lieu de la mondanité et du monde dans lequel l'on se compare, l'on se juge, l'on s'approuve ou se condamne –, ne peut rendre compte de la vie que si il y a un vivant qui reçoit avec tout ce qu'il est le code de la vie qui lui est envoyé par un autre vivant dont la vie témoigne de ce qui l'anime dans son être. Ce quelque chose d'insaisissable qui échappe à la monstration laisse une empreinte affective et effective dans la chair de l'humain en tant que cette chair est corps parlant relié au Réel de la Vie qui se donne et se multiplie sans se perdre<sup>6</sup>.

Le sujet humain vivant pose dans le monde des représentations une question sur laquelle bute la pensée humaine, qui n'arrive pas à faire entrer ni la vie ni la parole dans ses catégories sans leur soustraire leurs propriétés essentielles : la vie et non le simple mouvement qui dans l'illusion cinématographique se fait passer pour la vie, et la parole en ce que justement elle est vecteur de révélation de la vie dans le silence du cœur. La raison humaine pense la vie de manière métaphorique. Au mieux, les mots du discours évoquent la parole de vie qui ne se montre pas, mais qui, selon l'affirmation du psaume 19 [18], 2-5, se laisse percevoir d'une manière silencieuse dans la création.

Les cieux racontent la gloire de Dieu, le firmament proclame l'œuvre de ses mains.

Le jour en prodigue au jour le récit, la nuit en donne connaissance à la nuit.

Ce n'est pas un récit, il n'y a pas de mots, leur voix ne s'entend pas.

Leur harmonie éclate sur toute la terre et leur langage jusqu'au bout du monde.

Le langage métaphorique du psaume donne la parole aux cieux, au firmament, au jour, à la nuit. Mais ce qui est visé, c'est la capacité humaine d'entendre plus loin que ce qui est vu. Ainsi, dans le silence du cœur, l'harmonie peut être ressentie et la disharmonie est rendue accessible à travers le cri déchirant de la souffrance qui déchire autant la personne qui souffre que celle à qui elle s'adresse, si celle-ci veut bien l'entendre.

Cet assez long préambule, qui se termine ici, vise à introduire au schéma anthropologique qui sous-tend l'ensemble de la perspective pastorale qui est développée plus avant dans cette communication. Celle-ci suit un parcours en cinq étapes : 1- la souffrance comme un cri vers la vie ; 2- la recherche de vérité ; 3- l'appel et l'élan de vie ; 4- la pratique de Jésus de Nazareth ; 5- l'intervention pastorale en recherche mutuelle de vérité. Suite à ce parcours anthropologique, une conclusion ouvre la problématique de la fécondité de la parole.

### 1- La souffrance comme *cri* vers la vie

Yvon Saint-Arnaud donne quelques exemples de la polysémie que l'on accorde à l'expression « souffrance<sup>7</sup> ». Selon les auteurs auxquels il se réfère, le mot « souffrance » prend des sens divers. Parfois, les termes « souffrance » et « douleur » sont échangés comme s'il n'y avait aucune différence entre ces deux réalités. Pourtant, la souffrance est le propre de l'humain, tandis que la douleur physique appartient autant à l'animal qu'à l'humain. Même s'il y a un lien entre douleur et souffrance, le « degré » de souffrance ressentie par une personne n'est pas proportionnel à sa douleur physique. Parfois même, une personne peut supporter des conditions extrêmes sans être envahie par la souffrance, alors que pour une autre, la moindre douleur provoque une souffrance extrême. La souffrance est le propre d'un sujet humain vivant qui expérimente la non-vie, le refus de la vie ou la résistance à la vie. Elle est révélation du sujet dans son rapport à la vie, aux autres et aux choses.

Dans une étude portant sur les représentations de l'étiologie de la souffrance et de la thérapeutique dans le monde occidental contemporain, l'ethnologue Jean-François Laplantine souligne la tendance à vouloir ignorer toute dimension subjective à la souffrance comme si celle-ci n'était pas d'abord la souffrance de quelqu'un<sup>8</sup>. En faisant de la souffrance une simple disruption insignifiante dans la temporalité subjective, l'être humain se coupe d'une occasion unique. Qu'on le veuille ou pas, la souffrance est bien la souffrance de quelqu'un et elle ne s'évalue pas à la gravité de la maladie, à l'intensité de la douleur ni à l'importance relative de la perte. Le ressenti souffrant témoigne du déchirement qui à la foi altère l'image de soi et autorise le surgissement d'une altérité vivante en souffrance – en attente – d'être reconnue.

Denis Vasse montre que la souffrance peut soit être accueillie comme témoignage d'une altérité vivante qui demande à naître, soit être refusée<sup>9</sup>. Dans le premier cas, la souffrance devient l'occasion précieuse d'une conversion du regard dans l'écoute de la vie qui

parle en soi. A noter au passage, dans cette perspective anthropologique, ce n'est pas le soi qui parle mais bien la vie jaillissant en soi. L'unité de soi découle de l'unité de la vie qui jaillit en soi. Le rapport à la vie ou la tournure face à la vie correspond à la tournure de l'esprit de la personne dans son rapport à la vie. Dans l'autre cas, la souffrance devient le prétexte à redorer l'image de soi. La souffrance se trouve occultée pour un temps au profit de l'image valeureuse de la personne qui est plus forte que sa souffrance et, partant, que la vie qui ne cesse de se donner en elle.

Dans le milieu carcéral, on parle de gens qui cultivent une image de durs à cuire. Apparemment, ces personnes sont insensibles à la douleur et à la souffrance, mais ce n'est qu'une carapace pour tenter de survivre. En réalité, la carapace est une esquivance face à l'irruption de la vie et au bouleversement que son surgissement risque de produire dans la structure de l'imaginaire, c'est-à-dire la psychologie de la personne. Elle concède l'avant-scène à la survie et peut aboutir à la plainte d'une vie misérable, comme si la vie ne lui était pas réellement donnée.

La carapace est proche parente des mécanismes de défense qui visent à protéger la structure psychique des risques extérieurs qui risqueraient de la détruire. Or, comme le psychisme est centré sur le « moi », qui est la représentation de soi sur la scène psychique, les défenses préservent l'image de soi contre tout ce qui peut être perçu comme une menace. En son surgissement, la vie menace l'ordre qui se veut établi de manière définitive et non fluide. C'est pourquoi la personne résiste au changement. Elle cherche à survivre en même temps qu'elle tente de se convaincre que la survie suffit.

Que l'on travaille en milieu hospitalier, en prison ou bien ailleurs, la souffrance demeure une réalité à laquelle l'on se mesure ou bien que l'on évite. Plus rarement va-t-on accepter la souffrance comme une réalité incontournable et, je dirais, rédemptrice. Ici, il ne s'agit pas du sens donné par une théologie de la satisfaction qui présente le Nazaréen comme la seule victime expiatoire capable de satisfaire aux exigences cruelles d'un dieu pervers<sup>10</sup>, mais il s'agit de l'irruption de la vie même de Dieu en soi. C'est pourquoi dans un ouvrage intitulé *Le poids du réel. La souffrance*, Denis Vasse relie la souffrance au poids de vie du réel de Dieu qui pénètre dans l'Histoire jusqu'au singulier de l'individu<sup>11</sup>.

Dans la perception mentale, l'image de soi, c'est-à-dire le « moi », rend la personne apparemment présente sur la scène imaginaire. L'image ainsi produite semble vivante, mais il s'agit d'une méprise car, bien

que satisfaisant aux règles de fonctionnement du psychisme, elle ne saurait ni vivre, ni donner le goût de la vie. Elle assure le fonctionnement sans discrimination. Le moi et le déplacement des représentations mentales passent pour la vie dans l'ignorance qu'il y a un sujet vivant qui n'est aucune image de lui-même puisque créé à l'image et à la ressemblance du Dieu sans image.

La sortie de l'image, du monde de l'image, implique que l'imaginaire retrouve sa place de scène représentative sans laquelle on ne peut comprendre ni se comprendre. En même temps, elle implique une conversion complète de perspective qui trouve une dimension d'ouverture dans la parole entendue d'abord comme souffrance déchirant le tissu des représentations imaginaires. La souffrance se perçoit ainsi comme l'altération de soi dans le consentement à entendre le bruissement de la vie en soi qui commence par un cri.

Dans une brève mais profonde étude qu'il consacre à la vie de Thérèse de Lisieux<sup>12</sup>, Denis Vasse parle de la dimension rédemptrice de la souffrance comme le martyr de l'amour et comme une souffrance sans jouissance. Vasse veut dire par là que la dimension rédemptrice de la souffrance exhausse la personne hors de son moi. Du sein de la limite qui la définit dans le monde, la souffrance l'introduit à la dimension d'une vie sans limites. Voilà le martyr de l'amour : c'est la souffrance du cœur dans la dilatation de son amour limité à la dimension d'un amour sans limites. Cette dilatation est souffrante. Elle se produit hors jouissance mais non sans joie. C'est d'ailleurs l'inverse du masochisme qui jouit de se faire mal, tandis que Thérèse consent à souffrir par amour de Dieu et de sa vie et non par résistance à la vie.

## 2- La recherche de vérité

La perspective anthropologique part de l'expérience des gens et retourne à celle-ci dans un mouvement constant parce qu'elle reconnaît le caractère forcément réducteur des élaborations théoriques et parce qu'elle place la compréhension théorique au service de la vie. Le regard anthropologique consent ainsi au caractère limité qui est le sien et avoue que la vérité lui échappe. Comme la vie parle et qu'en son fond, en Dieu, la vie est *une*, la vérité est de l'ordre de la vie qui parle en soi. De ce point de vue, parler de ma vérité comme de quelque chose d'acquis constitue une erreur de perspective qui donne à soi et à la tournure face à la vie la position même de la vérité.

Si la vérité est et si elle est de l'ordre de la vie de Dieu qui se révèle dans les soi que nous habitons

comme notre lieu subjectif, la vérité ne peut être qu'*une* comme la vie est *une*<sup>13</sup>. C'est-à-dire que la Parole et la Vérité sont du même ordre. Or, à Thomas qui affirme ignorer le lieu où Jésus l'attend, Jésus lui répond : « Je suis le chemin et la vérité et la vie. Personne ne va au Père si ce n'est par moi. » (Jn 14,6) Dans l'Évangile de Jean, le chemin, la vérité et la vie sont une seule et même parole : le Verbe de Vie qui conduit au Réel de Dieu. On est autorisé à croire que le chemin unique de chacune et de chacun se trouve dans la révélation d'une parole vivante au sein d'une humanité qui discourt sur la vie et sur la vérité. La vérité se révèle en parlant au cœur de l'humanité. Elle n'est pas et ne peut résider dans un discours sinon dans une forme figée et, dès lors, non vivante. La vérité de la science correspond plutôt à l'exactitude ou à l'adéquation.

S'il est une vérité humaine, cette vérité est aussi chemin qui n'a jamais fini d'être atteint, parole en continue révélation, surgissement de la vie en soi. C'est pourquoi la vérité découverte par l'humain est vérité en acte de parole qui s'adresse au plus profond du cœur. Elle n'est aucune représentation de soi, ni aucune construction dans l'histoire, elle est. Les représentations de soi, la structuration psychique, l'histoire personnelle et collective témoignent à la fois de cette vérité en processus de révélation et du sort que l'humanité lui réserve dans ses membres et collectivement.

*Ma* vérité n'est pas car le *possessif* constitue une tentative d'appropriation par la représentation de la vérité qui est et qui se donne à chacune et à chacun sans se perdre. *Ma* vérité est une construction qui fait obstacle à la vie. Face à la vérité qui se révèle, une position est possible, il s'agit de la position de la reconnaissance. Car la reconnaissance implique connaître à nouveau. Elle suppose une relecture des traces de vie et de non-vie qui balisent l'itinéraire personnel. Plus particulièrement, la quête de vérité s'inscrit dans la recherche implicite de ce qui, en soi, s'oppose à la vérité, c'est-à-dire le mensonge. Le mensonge imite la parole et se fait passer pour elle. Il détourne de la vie. À l'inverse de la Parole qui illumine, le mensonge fait plonger dans le vide et tue l'espoir.

Cliniquement, le mensonge se repère entre autres dans le ressenti du vide et du désespoir. Ces ressentis appellent au largage d'une position faussée confondue avec la vie. C'est pourquoi les personnes qui sont au plus près du moment où le largage peut se produire parlent du sentiment de mort imminente. Ce qui doit mourir, c'est la méprise. Ce qu'elles ressentent, c'est la mort dans laquelle la confusion les a plongées au cours de leur histoire. Ce qui leur fait

souverainement peur, c'est de perdre *leur* vie. La reconnaissance de ces états dans la rencontre d'une personne qui témoigne de la vérité de la vie en eux rend possible une traversée dans laquelle l'imaginaire et le discours perdent leur prétention à l'absolu<sup>14</sup>.

### 3- L'appel et l'élan de vie

La prétention à l'absolu est le caractère propre de la personne aux prises avec les exigences de son imaginaire. Pour l'imaginaire humain, il n'y rien d'autre que ce qui se donne à voir. C'est pourquoi Denis Vasse affirme que la plus grande violence qui peut être faite à un enfant, c'est de ne pas rendre témoignage à la vie qui l'appelle de l'intérieur<sup>15</sup>. Cette plus grande violence qui ne témoigne pas de la vérité enferme dans le mensonge et la méprise. Dans l'ignorance que « ça parle » en lui, l'enfant est livré à la seule loi des pulsions et à leur caractère impératif. La loi de la jungle remplace la loi de l'alliance humaine.

De tels effets sont particulièrement visibles dans le milieu carcéral. La loi de la jungle règne en maître alors que les personnes se dotent de carapaces impressionnantes censées les protéger. Il ne faudrait pas que « ça parle ». Mais le problème, c'est que plusieurs personnes souffrent atrocement et affirment volontiers leur mal de vivre à une oreille bienveillante. Les plus terribles efforts pour maintenir le couvercle sur la marmite du refoulé ne suffisent plus à retenir le cri vers la vie, ni l'appel de la vie. Non entendu, non reconnu, ce cri et cet appel sont détournés au profit d'une violence qui peut aller jusqu'au suicide ou au meurtre en passant par une gamme de situations intermédiaires. En tout cas, la personne en cause demeure enfermée en soi et demeure sans espoir qu'une loi d'alliance puisse la délivrer du non-amour, du refus d'aimer.

Vasse affirme que toute demande est une demande d'amour<sup>16</sup>. Si cela est exact, toute parole est demande d'amour. Vasse va plus loin en affirmant que l'humain ne sait pas ce qu'il demande mais que ce qu'il cherche, seul un Dieu d'amour peut le lui donner en l'appelant à lui. Ainsi, le mensonge – incluons ici l'absence de témoignage dans le refus ou l'incapacité de faire confiance – détourne de la demande en prétendant qu'il n'y a personne pour répondre et par le fait même détourne de l'amour vrai. Il n'y a plus que le pour soi qui reste. L'alliance n'est pas encore possible car la loi n'est que comme contrainte extérieure et arbitraire qui s'oppose au vouloir de l'individu.

L'appel de la vie n'étant pas ou plus entendu, l'élan vital se dérouté et tombe dans la violence aveugle. Le « moi » devient le despote qui cherche à régner en maître sur le monde. À l'inverse, la figure d'Abraham

est emblématique de la personne qui se met à l'écoute de l'appel de la vie et qui, dans son élan vital, se laisse guider par elle. Par la foi mise en la promesse entendue – « Pars de ton pays, de ta famille, de la maison de ton père vers le pays que je te ferai voir. Je ferai de toi une grande nation et je te bénirai. Je rendrai grand ton nom. Sois en bénédiction. Je bénirai ceux qui te béniront, qui te bafouera je le maudirai ; en toi seront bénies toutes les familles de la terre. » (Gn, 12, 1b-3) –, Abram devient un pèlerin en recherche de l'accomplissement de la promesse. C'est au cours de cette recherche qu'il reçoit l'Alliance en même temps qu'il reçoit de Dieu un nouveau nom : Abraham. L'Alliance est promesse de vie signifiée dans la texte par « Je te ferai proliférer à l'extrême » (Gn 17, 2b).

C'est donc dans l'alliance et dans la loi sur laquelle elle s'appuie que l'élan d'Abram trouve son orientation profonde. Cette orientation se reconnaît en raison de la foi qui autorise une autre lecture de la vie que celle qu'on avait eue jusqu'alors. C'est pourquoi, il est nécessaire qu'Abram quitte père et mère, famille et pays. S'il veut devenir fils de la promesse, c'est-à-dire *être enfanté dans la vie de son interlocuteur*, Abram doit accepter un changement radical d'horizon. L'Appel engendre des fils et, bien sur, des filles de la promesse. L'important réside dans le lien de filiation. Pas étonnant alors que tout Verbe qu'il était, Jésus s'identifie au Fils de l'homme plus qu'à toute autre titre que ses contemporains aient pu vouloir lui donner. C'est la foi en l'appel entendu dans le Verbe créateur qui fait des femmes et des hommes d'aujourd'hui des filles et de fils de la promesse.

L'humain peut s'étourdir voire s'engourdir dans ses constructions mentales et se réfugier dans les systèmes de pensée qu'il organise. Ce faisant, la stérilité et la mort l'attendent en ces lieux. Son élan vital s'épuise à la poursuite de rêves qui, même lorsqu'ils se réalisent, ne sont pas vraiment porteurs de vie. Son élan vital n'est plus orienté par la foi en une promesse de vie. Il est rythmé par les modes, les envies et les pulsions qui, sans maître, se bousculent en l'humain. À l'inverse, le pèlerinage vers la vie qu'il entend dans le silence du Verbe l'humanise tout au long du chemin et le conduit à travers toutes les difficultés qui tissent son histoire, jusqu'à la pleine stature de Fille et de Fils de l'Homme.

### 4- La pratique de Jésus de Nazareth

Comment résumer en quelques mots la pratique de Jésus de Nazareth ? Ce n'est pas simple si l'on veut rendre compte de tout. Mais si l'on s'attache à une ligne de fond comme nous avons commencé à la fai-

re dans la section précédente, il devient plus aisé de tracer les grandes lignes de son intervention.

Commençons pas nous interroger sur le sens anthropologique de l'attitude qu'il entretient face à la loi. La question de l'observation du sabbat revient fréquemment dans les Évangiles. Sur cette question, Jésus renverse la logique habituelle des Pharisiens. Il leur rappelle que « le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat ». (Mc 2, 27b) Ce point de vue montre que la loi est au service de la vie et que la vie ne peut lui être asservie. Ce qui est premier, c'est la vie; la loi intervient en second. Elle témoigne de l'Alliance et la remémore. Ainsi, la loi codifie les actions qui conduisent à la mort et fait peser sur celles-ci le poids de l'interdit comme un avertissement.

Cette manière de ne pas se laisser enfermer par la loi permet à Jésus de se montrer accueillant, autant avec les personnes qui se croient fidèles à la loi qu'avec celles qui sont conscientes de la transgresser d'une manière ou d'une autre. En se faisant serviteur de la vie, Jésus instaure une loi nouvelle : il est celui qui accomplit la loi en lui. « N'allez pas croire que je suis venu abroger la Loi ou les Prophètes : je ne suis pas venu abroger, mais accomplir. » (Mt, 5,17) Se mettre au service de la vie au sens de l'Alliance revient à accomplir la loi.

Ainsi, Jésus ne condamne personne, pas même ses bourreaux, pour qui il implore le pardon du Père. Jésus accueille l'homme, la femme ou l'enfant qui dans la foi s'avance vers lui. Il va même plus loin dans le texte de la rencontre avec la Samaritaine (Jn 4, 1-42). De sa soif d'eau à boire, il la guide à travers quelques étapes jusqu'à son problème de fond : sa soif d'adorer Dieu en esprit et en vérité. Curieusement, ce texte ne parle en aucune façon du pardon des péchés mais la réaction de la Samaritaine montre que la vie est revenue en elle malgré ses cinq ex-maris, son concubin et sa religion impure par rapport à celle d'Israël. La vie surgit en elle comme l'eau vive dont Jésus lui parle.

À l'occasion, l'action de Jésus met en scène le pardon des péchés ou l'injonction à ne plus pécher. Dans le cas de la femme adultère, le pardon des péchés n'y est même pas mentionné (Jn 8, 1-11). Il n'y a que cette phrase percutante : « Moi non plus, je ne te condamne pas : va, et désormais ne pèche plus. » (8, 11b) Si on lit ce texte dans une optique de pardon des péchés, le « désormais ne pèche plus » enferme dans une perspective légaliste : il faut tenir à coup de volonté alors que ce n'est pas la volonté qui est en cause. Puisque le péricope concerne la condamnation à mort en se justifiant de la loi de Moïse, on peut

penser que le péché dont il est question consiste justement à pervertir la loi pour en faire un instrument de mort. Alors, le « ne pèche plus » peut se comprendre comme « ne te sers plus de la loi pour te condamner et te détruire afin que tu vives malgré que tu as été prise en flagrant délit par rapport au texte législatif ».

Étudiée sous cet angle, la pratique de Jésus est profondément subversive et déroutante par rapport à l'attitude légaliste. La parole échangée dans la rencontre est le lieu subjectif dans lequel la libération s'opère. En apparence, cette position pastorale s'oppose à la tendance religieuse. En réalité, la pratique de Jésus subvertit la religion et l'amène à un retournement qui, s'il s'opérait, risquerait de détruire la religion telle qu'elle a été comprise et vécue jusqu'alors. Il est aisé de comprendre que l'intuition de ce revirement ait eu de quoi donner la frousse aux autorités religieuses qui s'empressent de condamner le Nazaréen au nom même du devoir religieux.

### 5- L'intervention pastorale en recherche mutuelle de vérité

L'intervention du Nazaréen porte un tel pouvoir subversif qu'il est malaisé de se risquer à intervenir de la même manière. Comme nous ne sommes pas le Christ, nous sommes tranquilles. Nous pouvons, pensons-nous, vaquer tranquillement à nos devoirs religieux et offrir aux autres le secours autorisé par notre état. Or, si les choses étaient aussi faciles, nous n'aurions aucun besoin de réfléchir à notre action pastorale ou spirituelle. Pourtant, même les personnes ordonnées pour l'exercice du ministère continuent à s'interroger. Pourquoi ? J'ai le goût de répondre que ce que nous craignons et ce qui nous retient tous plus ou moins, c'est le caractère proprement subversif présent dans l'action de Jésus. Je veux dire par là que Jésus renverse nos points de vue d'une manière redoutable pour la raison.

Prenons l'exemple de la bonté. Jésus affirme que personne, sauf Dieu, n'est à proprement parler bon – « Unique est celui qui est bon. » (Mt 19, 17 b), selon la TOB ou « Un seul est le Bon. », selon la Bible de Jérusalem. Selon Jésus, Dieu seul est unique au sens de « sans partage » ou de « sans division intérieure ». L'humain est un être divisé confronté à des tendances qui s'opposent. Voilà ce qui est subversif : la volonté de bien faire peut éloigner de la vie.

Comment éclairer cette subversion à partir de l'expérience que nous en faisons. L'étude que Denis Vasse a faite de l'œuvre de Thérèse d'Avila éclaire la question de la division intérieure à partir des deux mouvements de l'esprit mis en lumière par Thérèse<sup>17</sup>. Celle-ci traite des *contentos*, qui peuvent se comprendre

comme un mouvement de recherche du plaisir. Les *contentos* vont dans le sens de la satisfaction des tendances naturelles. Le second mouvement, les *gustos*, est d'un autre ordre. Sans s'opposer à la satisfaction, ce second mouvement concerne « le consentement du cœur à ce qui le touche et il fait résonner la dimension du désir<sup>18</sup> ». Le goût ne s'oppose pas nécessairement à la satisfaction mais il l'entraîne dans une aventure où la satisfaction trouve un accomplissement inattendu. Au lieu de simplement assurer la survie, le mouvement de contentement est subverti de l'intérieur dans la recherche d'une vie qui serait véritable et définitive, quitte à devoir la payer du prix de la vie biologique.

Dans la logique du contentement, la satisfaction et le sentiment d'être plein suffisent à assurer le plaisir et la sécurité tranquille. D'ailleurs, que font les parents lorsqu'ils veulent sécuriser leur enfant ? Ils commencent par s'assurer que l'enfant ne manque de rien. De la même manière, nous avons énoncé plus haut que l'imaginaire humain pouvait fonctionner à vide dans le confort de l'illusion. Comme il vient d'être souligné, l'être humain est divisé entre la nécessité de survivre pour s'inscrire dans le temps d'une histoire et le désir de vivre d'une vie qui est vraie, réelle et sans fin.

Cette division, ce déchirement, nul n'y échappe. Pas même le Verbe incarné qui connaît la tentation au désert, ni Marie, sa mère, qui ne comprend qu'avec le temps. Cela veut dire que nous sommes tous soumis à la division et que c'est là notre condition native. Que l'on le pense au psaume 51 : « Voici dans la faute j'ai été enfanté et dans le péché, conçu des ardeurs de ma mère. Voici, tu aimes la vérité dans les ténèbres, dans la nuit, tu me fais connaître la sagesse. » (v.7-8) ou au texte de Genèse 2-3, connu traditionnellement comme le texte de la chute originelle, la condition native de l'humain est inscrite à la fois dans le mystère du mal et dans celui de la vie. Dans ces deux textes, ce qui étonne, c'est qu'on peut rapprocher le péché et le mal d'une histoire de tromperie – « C'est le serpent, c'est la femme. » – qui est le fruit de l'autre et même des ardeurs de « ma mère ». On trouve là une sorte de réflexe qui vise à se dégager du mal en indiquant qu'un autre en est responsable.

Or, la réalité est celle de la complicité humaine avec le mal et avec la mort. C'est pourquoi Ignace de Loyola parle du combat des esprits<sup>19</sup> : l'esprit du monde (en langage anthropologique, il s'agit de l'esprit de l'apparaître qui veut enfermer la vie dans les représentations qu'il parvient à s'en faire. Il arrive qu'il tue pour préserver son ordre mortifère.) et l'Esprit de Dieu (en langage anthropologique, il s'agit de la parole vivante

qui ne cesse de se donner en jaillissement au plus secret du corps de chair).

Peu importe le côté duquel on se situe dans l'intervention pastorale – celui de l'intervenante ou de l'intervenant et celui de la personne ou du groupe avec qui l'on intervient –, la recherche mutuelle de vérité veut souligner que chacune des personnes impliquées est en recherche de vérité et que, plus profondément, c'est dans la rencontre que quelque chose se passera. Dans la prétention à posséder la vérité sur l'autre, la rencontre laissera le goût d'un rendez-vous manqué ou la satisfaction d'avoir tenu bon sans lâcher son point de vue. Dans le renoncement à la vision totalisante, la rencontre peut advenir comme un lieu intersubjectif d'où chaque personne repart transformée.

Entre les deux se trouve le courage d'abandonner les certitudes et les préjugés sur l'autre et sur soi pour entrer dans une écoute où l'autre est entendu pour lui et non pour le profit ou le prestige qu'on peut en tirer. Il y a là la pratique d'une nudité adamique qui n'a pas honte de soi devant la nudité de l'autre, homme ou femme. Ce qui importe alors, ce ne sont plus les catégories intellectuelles, mais la rencontre de l'autre dans la parole *hors savoir*, c'est-à-dire dans le dénuement, dans l'impuissance, dans le manque et dans l'absence où il se situe et où la personne qui se livre à l'intervention se situe pareillement.

L'intervention en recherche mutuelle de vérité demande un dépouillement et une ouverture à l'indicible qui requiert le courage du désespoir. Ce courage est celui qui s'obtient lorsque désespérant d'elle-même la personne se repose en Dieu sans se décourager d'elle-même. Elle laisse alors Dieu être Dieu sans se préoccuper d'elle-même. L'intervention devient alors désintéressée de ce désintérêt qui laisse la vie agir tout en témoignant des traces qu'elle laisse dans l'histoire des personnes impliquées dans la rencontre.

S'agit-il là d'une position idéale ? Je ne le crois pas, car une position idéale découle toujours d'une préconception de ce qui devrait être, alors que la vie n'a que faire des préconceptions. Il s'agit probablement plutôt d'une position existentielle dans laquelle la personne renonce à se juger et à juger l'autre devant elle. Elle est position d'accueil hors conditions, alors même que l'humain ne peut faire autrement que de poser des conditions. Elle est intenable pour la volonté.

### La fécondité de la parole

Le lecteur pardonnera l'emploi d'un ton plus personnel pour la conclusion. La raison est que ce qui suit

m'engage en tant que je suis un vivant parmi d'autres et que je me trouve pris par la parole en la prenant. Ce ton impliquant est celui du témoignage.

Il y a de cela une bonne dizaine d'années, je me souviens que j'étais un fêru de liberté. Je la comprenais comme la capacité de tout faire selon mon libre arbitre. Je portais cette idée de la liberté à laquelle je tenais à tout prix sans être capable d'accéder à une autre perspective. Puis avec le fait de me raconter à un autre qui savait m'accueillir pour moi, j'ai été étonné de découvrir un changement de perspective qui s'opérait sans trop que je m'en rende compte. La liberté prenait ma vie mais autrement de ce que j'avais cru. En mots simples, la liberté n'était plus liée à mon libre arbitre mais à une réalité plus profonde et, petit à petit, elle devenait quelque chose de vivant et d'engagé. Je n'avais jamais entrevu qu'il me fallait devenir libre pour m'engager vraiment. Jamais je n'aurais pu comprendre ce que cet assemblage de mots signifiait sans en faire l'expérience.

La fécondité de la parole apparaît, du moins c'est ce qu'il me semble, lorsque le discours perd son univocité et qu'il trouve pour la première fois, ou bien qu'il le retrouve, son pouvoir évocateur. Alors, la personne peut centrer son attention sur le mystère indicible dont la personne tente de rendre compte en usant des mots du langage malgré leur incapacité radicale à traduire la vie en suite de « 0 » et de « 1 ». Il y a là un risque qui inscrit ou engage la personne qui l'assume dans la parole en la faisant sortir du verbiage.

Dans le verbiage qui imite le Verbe, la parole est réduite au discours et la vie à son apparaître dans l'imaginaire humain. Cette réduction peut même donner un discours efficace et scientifique, mais il demeure vidé de ce par quoi il s'adresse à quelqu'un. Il demeure lettre morte même lorsqu'il se situe dans l'exactitude. Il ne saurait faire vivre. Il est froid et vide comme un cadavre que la vie n'habite plus. Il est fortement intéressé mais il n'intéresse vraiment personne, sauf peut-être quelqu'un qui vit dans la même méprise. Les mots ne sont plus au service de la vie, ils tentent de l'asservir.

La fécondité de la parole est renouvellement de la vie dans l'abandon de la prétention à s'en rendre maître. Elle passe par la porte étroite de la souffrance et de la joie véritables qui sont souffrance de ne pas aimer autant que désiré et joie du cœur qui s'accomplit en se laissant dilater aux dimensions de la vie.

La fécondité de la parole jaillit dans la personne à son insu. Elle la transforme et lui donne de croître en humanité au fur et à mesure que celle-ci accepte de venir à la lumière de la parole pour que ses œuvres soient déclarées de Dieu ou de l'esprit malin. Il s'agit

de passer par la porte étroite qui est comparable à un trou dans une aiguille. Comme le dit Jésus à ses disciples, « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu. » À ces mots les disciples étaient très impressionnés et ils disaient : 'Qui donc peut être sauvé ? ' Fixant sur eux son regard, Jésus leur dit : 'Aux hommes c'est impossible, mais à Dieu tout est possible.' » (Mt, 19, 24b-26)

Selon cet enseignement de Jésus, l'humain ne peut entrer de lui-même dans le Royaume. Il le peut par grâce. Il en est de même de la fécondité de la parole : elle se donne par grâce pour autant qu'elle n'est pas entièrement refusée ou bloquée. Il appartient à l'humain de consentir et c'est souvent au plus profond de la souffrance ou dans la joie vive que ce consentement peut commencer à se produire. Il demeure l'histoire d'une vie qui s'écrit dans la résistance à la vie véritable ou dans l'accueil du mouvement subversif, pour la raison, qui l'inscrit dans le livre de chair du Verbe incarné. Pour être fécond dans sa parole, l'humain doit prendre chair à son tour, autrement il imite la parole en faisant passer son discours pour celle-ci jusqu'à ce que mort s'ensuive...

#### Références

- 1 À moins d'indication contraire, les versions de textes bibliques sont empruntées à la TOB.
- 2 Jacques Lacan, *Écrits I*, Paris, Seuil, coll. « points Essais » n° 5, 1970 et *Écrits II*, Paris, Seuil, coll. « points Essais » n° 21, 1971.
- 3 Denis Vasse, *Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole*, Paris, Seuil, 1969 réimprimé dans la coll. « Points essais » n° 350, 1996, *Le poids du réel, la souffrance*, Paris, Seuil, 1983, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Paris, Seuil, 1991, *Inceste et jalousie. La question de l'homme*, Paris, Seuil, 1995, *La souffrance sans jouissance ou le martyre de l'amour. Thérèse de Lisieux et de la Sainte-Face*, Paris, Seuil, 1998, *La dérision ou la joie. La question de la jouissance*, Paris, Seuil, 1999, *La vie et les vivants. Conversations avec Françoise Muckenstrum*, Paris, Seuil, 2001 et *La grande menace. La psychanalyse et l'enfant*, Paris, Seuil, 2004.
- 4 Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, *Incarnation, Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000 et *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002.
- 5 Jacques Lacan, « Le Séminaire sur la lettre volée », *Écrits I*, o. c., p. 19-75.
- 6 Michel Henry, *Incarnation...*, o. c.
- 7 J. Yvon Saint-Arnaud, « Souffrance, psychologie clinique et psychothérapie », *Frontières*, vol. 8, n° 2, Automne 1995, p. 12-15.

Suite des références à la page 42



- 8 Jean-François Laplantine, *Anthropologie de la maladie. Étude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société contemporaine occidentale*, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque scientifique Payot », 1992, p. 292-298.
- 9 Denis Vasse, « La souffrance : altération, altérité », *Christus*, n° 111, juin 1981, p. 281-295.
- 10 François Varons, *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Paris, Cerf, coll. « Apologique », 5<sup>e</sup> éd., 1988.
- 11 Denis Vasse, *Le pois du réel, la souffrance, o. c.*
- 12 Denis Vasse, *La souffrances sans jouissance... o. c.*
- 13 Nous développons cette idée suite à des discussions entretenues avec Denis Vasse lors de son passage au Colloque *Anthropologie et spiritualité*, tenu à Sherbrooke du 24 au 27 octobre 2004.
- 14 L'intervention clinique m'a maintes fois confronté à ce type de passage que je qualifie volontiers d'apocalyptique.
- 15 Denis Vasse, « La plus grande violence », *Laennec*, mars 1992, p. 24-28.
- 16 Denis Vasse, « Une demande d'Amour 'Que ta volonté soit faite !' », *Christus*, n° 144, 1989, p. 402-413.
- 17 Denis Vasse, *L'Autre du désir... o. c.*, p. 187-233.
- 18 *Ibid*, p. 194.
- 19 Ignace de Loyola, *Exercices spirituels. Texte définitif (1548). Traduit et commenté par Jean-Claude Guy*, Paris, Seuil, coll. « Inédits Sagesse », n° 29, 1982, règles 313 à 336.