lumière & vie

Entretien :
Marguerite LÉNA

Dossier :
La folie

Psychiatrie : De l'enfermement au développement personnel
F. DANET

Henri Maldiney, structures de l'existence et de psychose
F. DASTUR

La guérison de l'enfant possédé
B. RORDORF

Les fols en Christ
J. BRETONNET

Positions :
Une politique de paroissialisation ?
A. BORRAS

juillet - septembre 2013

299

ISSN 0024-7359

lumière & vie

juillet - septembre - tome LXII-3

Fondée en 1951 par des Dominicains de Lyon, **Lumière & Vie** est une revue d'information et de formation, qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, et se faire l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Cahiers de l'abonnement 2013 :

297 *Les béguines*
298 *Noé*
299 *La folie*
300 *Fin d'écriture*

Comité de rédaction
Christophe Boureux
Maud Charcosset
François-Dominique Charles
Laurent Denizeau
Jean Dietz
Emmanuel Grandhaye
Hervé Jégou
Jean-Etienne Long
Martine Mertzweiller
Anne Philibert
Nicolas Tixier

Directeur de publication
Hervé Jégou

Rédacteur en chef
Jean-Etienne Long

MG imprimerie, 84210 Pernes les Fontaines - 04 90 670 670
Conception graphique : Jocelyn Dorvault

← ACID FLO, *Psychedelic mess*, feutre sur papier.

2 **Editorial**

Entretien 5 - 22

5 **Marguerite LÉNA, l'esprit de l'éducation**

Dossier : *La folie* 25 - 87

25 **François DANET**
La psychiatrie. Du grand enfermement au développement personnel

41 **Françoise DASTUR**
Henri Maldiney. Les structures temporelles et spatiales dans l'existence et la psychose

57 **Bernard RORDORF**
La guérison de l'enfant possédé

75 **Julien BRETONNET**
Les fols en Christ

Encadrés

36 **Emmanuel VENET** *Une brève histoire de l'hôpital du Vinatier*

52 **Jean-Olivier VIOUT** *La démence et le droit*

68 **Fernando LANDAZURI** *Grandeur et misère du DSM en psychiatrie*

84 **Tristan VIGLIANO** *Érasme, la folie d'un* Éloge

Position 89 - 102

89 **Alphonse BORRAS** *Une politique de paroissialisation ?*

Lectures 104 - 121

123 **Olivier LONGUEIRA** *Dostoïevski ou la passion de « la vie vivante »*

EDITORIAL

• S'inscrivant dans la ligne de Madeleine Daniélou, à la fois par son choix de vie comme Sœur de la Communauté Saint-François Xavier et par son intérêt pour l'enseignement, **Marguerite LÉNA** a élaboré une philosophie de l'éducation à partir de son expérience et de sources philosophiques (Platon, Pascal, Blondel, Arendt) et scripturaires (l'Écriture Sainte). L'éducation lui apparaît alors comme une œuvre de parole, une parole adressée pour « rejoindre ce for intime où mûrit le discernement et s'éveille la conscience ». La transmission est humainement incertaine, mais ce qui compte, c'est l'espérance, et cette foi en la capacité de tout être humain de s'accomplir pleinement et de trouver sa voie, de devenir ce qu'il est : « pressentir et aimer ce qui n'est pas encore et qui sera ».

• C'est sans doute une gageure de consacrer un dossier aussi restreint au thème si vaste et si complexe de **la folie**. Face au malaise que beaucoup éprouvent devant les soins aujourd'hui prodigués, et au sentiment fréquent d'un réductionnisme dans l'approche médicale et sociale de la folie, nous avons voulu donner quelques pistes de réflexion.

Pour commencer, il s'agit de prendre conscience que le traitement de la folie vient beaucoup de la représentation que l'on s'en fait. François DANET présente ici une brève histoire occidentale[1] de la médecine dans son versant psychiatrique : quant à la représentation de la folie, elle s'est progressivement détachée de la philosophie au profit de la biologie ; quant au soin, la médecine s'autonomise aussi, s'affranchissant et de la compassion religieuse et de la vigilance policière. Mais la psychiatrie garde un statut marginal en médecine du fait même de son intégration du droit, de la psychanalyse, de la sociologie,…

La représentation de la folie, c'est aussi et inséparablement une réalité sociale, une manière d'attribuer une place aux fous dans la société ou de s'en protéger. À travers l'histoire du Vinatier et du passage de l'asile à l'hôpital, Emmanuel VENET fait saisir ce passage d'une société qui se protège[2] à une société qui s'implique dans le soin.

Le droit vient à l'appui du sujet malade lorsqu'il distingue la culpabilité de la responsabilité. On peut toujours exiger la réparation des dommages causés à autrui, mais la répression et la sanction doivent tenir compte de la responsabilité du sujet coupable : le discernement étant constitutif du crime ou du délit, l'expertise s'impose pour vérifier qu'il n'est ni aboli ni altéré. Mais comme le souligne Jean-Olivier VIOUT, le rôle du droit ne s'arrête pas là, dès lors qu'on lui assigne aussi de prévenir les récidives.

1. Faute de place, nous n'avons pu consacrer un article à l'ethnopsychiatrie (cf. Tobie Nathan, Éric de Rosny,…).
2. Le lien entre la prison et la folie a bien été abordé par Daniel GONIN, dans « Répression ou interdiction – la limite », *Lumière & Vie* 271, juillet-septembre 2006.

Plutôt que parquer des fous, la société s'accorde à vouloir soigner des malades… soit ! mais les psychiatres des hôpitaux manquent de temps et subissent de fortes pressions : le soin doit être à la fois efficace et rentable. Comme le souligne Fernando LANDAZURI, la pharmacie et le marché des psychotropes ont leur part dans l'établissement des méthodes de diagnostic, et dans l'accent mis sur le cérébral au détriment de la subjectivité et de l'histoire personnelle du patient, avec un risque réel de déperdition de la tradition et du savoir-faire clinique de l'accompagnement personnalisé.

Celui-ci repose sur la conviction qu'une commune humanité relie le médecin au malade, non seulement en termes de droit, mais bien dans l'expérience même de l'existence. Henri Maldiney l'a bien souligné, et Françoise DASTUR nous expose ici avec clarté les lignes de son anthropologie : ce qui relie au plus profond tous les hommes se trouve du côté de leur capacité d'ouverture à l'événement et à soi, et dans leur tâche existentielle d'autoréalisation.

Bernard RORDORF va dans le même sens lorsqu'il invite à distinguer la maladie, qui affecte une fonction vitale, de la possession, qui dépossède le sujet de lui-même et l'aliène. Le récit de guérison de l'évangile de Marc montre une libération où le thérapeute s'est impliqué lui-même pour redonner au malade la possibilité même d'être humain. Et cela est passé par une humble confiance, une ouverture à la présence agissante de Dieu, en renonçant à tout pouvoir personnel sur les symptômes. Confiance qui est elle-même une folie… aux yeux des hommes.

Mais comme le disait Érasme, la folie parle, elle a quelque chose à dire à la raison, elle la met à l'épreuve, la pousse dans ses retranchements, et parfois l'oblige à se risquer hors des fausses excuses de la sagesse quand elles ne sont que pusillanimité, inaction, égoïsme… Comme le montre Tristan VIGLIANO, l'éloge de la folie n'est pas si fou.

C'est que la folie est parfois le seul langage possible pour contester la tyrannie de la raison et de l'ordre établi. Pauvres, extravagants, provocateurs, et en cela même prophétiques, les fols en Christ de la tradition orthodoxe russe – dont nous parle ici Emmanuel BRETONNET – sont les seuls à s'opposer aux injustices des puissants ou à mettre en question les vices des peuples ou la tiédeur et les trahisons des clercs.

Dans la même veine russe, avec *L'idiot*, Dostoïevski nous montre un étrange malade ; sa maladie le configure au Christ, ou tout au moins lui fait incarner une figure christique : la compassion totale et parfaite pour son propre ennemi, folie divine, qui entraîne une rupture fatale dans la raison de l'ami du mal, folie humaine (Olivier LONGUEIRA).

• Notre numéro s'achève sur la « **paroissialisation** » : comment comprendre que certaines pastorales spécifiques (aumôneries,…) soient ramenées à la paroisse, ou que des paroisses soient confiées à des mouvements ou communautés fortement identifiées ? **Alphonse BORRAS** nous rappelle ici quelques articulations heureuses et surtout la nature et la vocation profonde du service paroissial, qui offre tout (ou un peu de tout) à tous, pour la communion.

Jean-Etienne LONG, rédacteur

Marguerite LÉNA,

l'esprit de l'éducation

Marguerite LÉNA est membre de la Communauté apostolique Saint-François-Xavier. Agrégée de philosophie, elle a été professeur en hypokhâgne au lycée Sainte-Marie de Neuilly jusqu'en 2003. Elle enseigne actuellement au Collège des Bernardins et au Centre Sèvres, à Paris. Elle a principalement travaillé sur la philosophie de l'éducation (*L'esprit de l'éducation*, Fayard, 1981) et a été invitée à participer, à titre d'expert, au synode sur la Parole de Dieu qui s'est tenu à Rome en 2008. Elle a publié de nombreux articles, en particulier dans les revues *Communio* et *Christus*, dont elle a été membre des comités de rédaction, et dans la revue *Études*. Certains de ces articles sont repris dans *Le Passage du témoin* (Parole et Silence, 1999) et *Patience de l'avenir* (Lessius, 2012). La rédaction de *Lumière & Vie* remercie le fr. Pascal DAVID, o.p. pour sa collaboration à la réalisation de cet entretien.

Lumière & Vie : Vous êtes originaire de Bourgogne. Quels souvenirs gardez-vous de votre enfance et de vos années de lycée, dans la France de l'après-guerre ?

Marguerite LÉNA : Bourguignonne par mon père, bourguignonne aussi de cœur et de mémoire, dans la mesure où nos vacances d'enfants nous ramenaient chaque été dans la grande maison familiale, non loin de Taizé, où mon père avait grandi au milieu des vignes… Cet enracinement terrien, du côté paternel, tandis que ma mère comptait un certain nombre d'officiers de marine dans ses ascendants, explique peut-être le besoin de raci-

nes et de vastes horizons qui a marqué, sous des formes diverses, chacun de mes cinq frères et sœurs. Mon frère aîné et moi-même avons vite exercé nos responsabilités envers les plus jeunes, et je crois que mon goût pour l'éducation est né là, dans une famille où la vie matérielle n'était pas toujours facile, mais où nos parents nous ont transmis très tôt, en même temps que beaucoup d'amour, un esprit de désintéressement et de service.

À la fin de la guerre, que nous avions passée dans les Pyrénées, nous sommes rentrés à Paris et j'ai commencé ma scolarité à Sainte-Marie de Passy, un établissement animé par la Communauté Saint-François-Xavier, où les cours n'avaient lieu, à l'époque, que le matin. Ce choix pédagogique, joint au fait que j'ai dû passer un long temps à la montagne pour des raisons de santé, m'a beaucoup marquée : j'ai eu plaisir à gambader dans les livres, j'ai goûté la joie des découvertes personnelles, et j'ai sans doute aussi appris un peu à « habiter avec moi-même »… et à y rencontrer Dieu.

L & V : Vous poursuivez ensuite des études de philosophie à Paris, à la Sorbonne. Pourquoi la philosophie ? Quelle formation recevez-vous dans cette Sorbonne de la fin des années 50 ?

M. L. : J'ai désiré très tôt enseigner, je faisais même des listes fictives d'élèves quand j'étais écolière ! Quand j'ai découvert la philo, j'ai eu le sentiment que cette discipline permettait de rejoindre les êtres au plus vif de leurs questionnements et de leurs attentes. J'aimais beaucoup la littérature, et certains des auteurs rencontrés ces années-là – Péguy, Bernanos – sont restés de fidèles compagnons de route. Mais la philo mettait mon intelligence et ma vie en exercice de compréhension ; cela élargissait prodigieusement mes horizons, et je sentais plus ou moins obscurément qu'il y avait là un chemin d'évangélisation privilégié. Je suis donc allée à la Sorbonne en 1958, une Sorbonne d'avant mai 68, qui éclatait dans ses murs trop étroits, mais où enseignait une pléiade de maîtres remarquables : Ferdinand Alquié, Raymond Aron, Henri Gouhier, Jean Guitton, Vladimir Jankélévitch, Jean Wahl, Paul Ricœur…

Pour moi qui débarquais d'un monde catholique certes ouvert mais très peu attentif à la culture en train de se faire, c'était une découverte absolue dont je n'ai mesuré qu'après coup la chance. Car on apprenait au contact de ces maîtres ce que signifie lire un auteur, et que le respect des textes de la tradition peut aller de pair avec la liberté de l'intelligence, et même qu'il en est la condition. J'ai choisi de rédiger mon diplôme d'études supérieures sous la direction de Paul Ricœur[1], sur l'espérance, en croisant avec une ambition juvénile Gabriel Marcel, Kierkegaard et le thomisme sur ce thème – le diplôme était médiocre, mais le thème ne m'a plus quittée !

1. Marguerite Léna soutient son mémoire pour le DES (diplôme d'études supérieures) en 1961. Paul Ricœur (1913-2005), philosophe français, disciple de Gabriel Marcel et d'Edmond Husserl, auteur d'une *Philosophie de la volonté* (1950, 1960) et de *Temps et Récit* (1983-1985), est alors professeur à la Sorbonne.

L & V : Comment « le choix de Dieu » s'est-il fait ? Cela a-t-il un rapport avec le choix de la philosophie ?

M. L. : Vous empruntez l'expression de « choix de Dieu » au cardinal Lustiger, et j'en suis heureuse. Car on ne peut parler de la Sorbonne des années 60 sans évoquer le Centre Richelieu : il suffisait de traverser la place de la Sorbonne pour entendre Jean-Marie Lustiger[2] et Jean Daniélou[3] témoigner par leur enseignement et par leur vie que la philosophie n'est pas athée, pas plus que l'intelligence. Je garde mémoire un peu honteuse de l'étudiante timide qui se présenta au Père Lustiger, à la rentrée 1958, et se vit proposer d'entrée de jeu la responsabilité des étudiants chrétiens de sa première année… Une responsabilité que je déclinai aussitôt, car je n'avais pas encore compris que Dieu donne toujours les moyens de ce qu'il demande ! Pourtant l'appel de Dieu était déjà là, présent en moi depuis trop longtemps pour que je puisse le dater, et le choix des études de philo avait été fait dans la conscience, obscure mais forte, que c'était ainsi que s'éclairerait la forme concrète de ma vocation. Mais il me fallait encore passer de la vocation rêvée au consentement à ces « maîtres intérieurs » que sont les circonstances, les événements, les rencontres, nos propres capacités et limites…

2. Le cardinal Jean-Marie Lustiger (1926-2007) a été archevêque de Paris de 1981 à 2005. Il a raconté son itinéraire dans *Le Choix de Dieu* (Fallois, 1987).

3. Le cardinal Jean Daniélou (1905-1974), jésuite, est un théologien auteur d'une œuvre importante notamment pour la connaissance des Pères de l'Église. Il est le fils de Madeleine Daniélou, la fondatrice, en 1914, de la Communauté apostolique Saint-François-Xavier (http://communaute-sfx.cef.fr).

À la croisée de tout cela, il y avait la Communauté Saint-François-Xavier (SFX), que je connaissais de longue date, qui m'avait formée, dont j'aimais la liberté de formes extérieures et la radicalité du don intérieur. J'avais eu l'occasion, comme lycéenne puis comme étudiante, de m'impliquer un peu dans l'engagement de SFX auprès des enfants du monde ouvrier, à Montreuil-sous-

Bois, et cette dimension de service des plus démunis m'attirait. Quand je suis entrée dans la Communauté, en 1961, j'ai eu le sentiment d'un pays familier, dont je connaissais déjà la langue, et d'un accomplissement très simple de l'appel reçu, sans rien pour nourrir l'imagination, mais qui donnait tout leur sens à mes études, et les changeait en pain pour moi et pour les autres.

De plus, de 1962 à 1965, le Père Daniélou, qui nous formait en théologie, était présent comme expert au Concile Vatican II, si bien que nous avons en quelque sorte vécu le Concile en direct : il nous apportait les différents états rédactionnels des textes conciliaires et nous faisait « plancher » dessus ! Aussi n'ai-je jamais eu à me convertir à Vatican II : il a été ma première initiation théologique.

L & V : Vous allez célébrer l'an prochain le centième anniversaire de la Communauté apostolique Saint-François-Xavier. Quel est le charisme de cette communauté ? Que retenez-vous de la figure de Madeleine Daniélou ?

M. L. : Notre communauté a été fondée en effet il y a cent ans, dans le contexte religieux et culturel difficile du début du XXe siècle, par une jeune universitaire, Madeleine Daniélou[4]. Elle avait pris une conscience douloureuse du divorce entre la foi et la formation reçue en faculté par les premières générations de jeunes filles accédant aux études supérieures. Elle s'est sentie intérieurement appelée à y remédier. Elle a cumulé dans sa vie les responsabilités de mère de famille, de créatrice d'établissements scolaires, d'auteur d'ouvrages sur l'éducation… et de fondatrice d'une communauté de vie consacrée ! Car très vite des jeunes filles se sont jointes à elle et elle est passée de la conscience d'une œuvre à faire à celle d'une vocation à remplir. Le principe d'unité et le secret d'une telle vie étaient dans son entière disponibilité à l'action de Dieu en elle et par elle, servie par une grande humilité et une confiance inaltérable dans la personne humaine, créée et aimée par Dieu. D'où son estime profonde des dons de la nature et de ceux de la grâce, et la conviction de leur possible et nécessaire convergence au service du Royaume de Dieu.

Je n'ai personnellement pas vraiment connu Madeleine Daniélou, car elle est morte en 1956, mais sa réflexion sur la vie de

4. Voir Blandine-D. Berger, *Madeleine Daniélou 1880-1956* (Cerf, 2002). Les œuvres complètes de Madeleine Daniélou ont fait l'objet d'une édition récente : *Écrits I, II, III,* texte préfacé, adapté et établi par Blandine-D. Berger (Cerf, 2011), recensée dans ce numéro.

l'esprit, pierre d'attente et pierre d'angle de l'accueil de l'Esprit Saint dans la vie d'un jeune, informait profondément l'éducation reçue à Sainte-Marie. Je n'ai lu ses livres que bien plus tard, soucieuse de recevoir d'abord la sève spirituelle de SFX et de vivre ma consécration apostolique à partir de cette docilité à l'Esprit Saint qui en est la source et le foyer. En ce sens, je suis allée de la conduite de l'Esprit Saint à l'éducation, et non l'inverse ! Il y avait là en tout cas une profonde cohérence. Quand j'ai lu *L'Action* de Blondel, j'y ai trouvé la formulation philosophique de cette unité sans confusion ni séparation[5].

5. Maurice Blondel (1861-1949), philosophe français auteur de *L'Action* (1893), dont l'influence a été grande sur les théologiens français du XXe siècle.

L & V : Votre communauté est de tradition ignatienne. Que signifie pour vous cette filiation ?

M. L. : C'est effectivement un élément important de l'histoire des origines de SFX, car l'inspiration apostolique de Madeleine Daniélou a pu prendre corps grâce au discernement et au soutien spirituel que lui a apportés d'emblée le Père Léonce de Grandmaison[6], et cela jusqu'à la mort de ce dernier en 1927. Le Père de Grandmaison était jésuite ; avec le Père Lagrange[7] et Maurice Blondel, il est de ceux qui ont permis à l'Église de traverser la crise du modernisme. Sa spiritualité d'« humble, simple et ardente docilité à l'Esprit Saint », dans « le recueillement, le désintéressement et l'amour » marque profondément le quotidien de notre vie.

6. Léonce de Grandmaison (1868-1927), jésuite français. Ses *Écrits spirituels* en trois tomes ont été édités par Madeleine Daniélou (Beauchesne, 1933-1935).

7. Marie-Joseph Lagrange (1855-1938), dominicain français, exégète et théologien, fondateur de l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem et de la *Revue biblique*.

D'autre part, le choix par Madeleine Daniélou de saint François-Xavier comme notre patron est une invitation permanente à élargir nos horizons, à nous faire « passeurs » d'Évangile vers les générations nouvelles, en France, en Afrique, en Asie, comme François-Xavier l'était vers les peuples lointains.

Enfin, à titre personnel, j'ai une immense dette de reconnaissance, à la fois intellectuelle et spirituelle, envers plusieurs jésuites. J'ai déjà nommé le Père Daniélou, mais il me faut ajouter le Père Michel Sales, le Père Gustave Martelet, le Père Bernard Sesboüé, sans oublier celui qui m'a permis de vivre les Exercices spirituels dans une inoubliable retraite de 30 jours, le Père Pierre Boyer-Maurel.

L & V : Vous avez consacré votre vie à l'enseignement, et plus spécifiquement à l'enseignement de la philosophie : est-ce un choix de votre part ?

M. L. : En fait, mon choix d'étudier la philosophie de préférence aux lettres était déjà guidé par la perspective de l'enseignement, et c'est même ce désir de partager ce que j'avais goûté et compris qui m'a portée tout au long de mes études. Pour en avoir moi-même bénéficié, je savais ce que peut être une classe de philosophie : une mise en mouvement des intelligences, par la mise en mouvement des grands textes dans lesquels s'est condensée la recherche des hommes sur les questions les plus hautes, les plus vitales aussi, de notre commune humanité.

Comme le suggérait déjà Platon, tout grand texte est un paralysé, un aveugle et un orphelin ; il a fixé le sens dans des mots immuables, il roule au hasard sans choisir ses lecteurs, et son père n'est plus là pour le défendre. Dans le miracle de la classe, voici qu'il s'anime, reçoit le secours de la parole vive qui le commente, le prend à son compte, l'offre à ses inépuisables métamorphoses… Voici qu'il suscite des questions neuves, qu'il accompagne la naissance d'une pensée elle aussi toute neuve, encore à tâtons, comme cette œuvre de Rodin où un visage inédit se détache à demi de la pierre inerte, et qui s'appelle justement *La Pensée*.

J'ai eu la chance immense, dont je mesure combien elle est rare aujourd'hui, d'avoir de vraies classes, c'est-à-dire des jeunes rassemblés par une commune ferveur intellectuelle. J'ai même été, je l'avoue, un professeur heureux de corriger des copies, parce qu'en chacune je voyais, ou je devinais, qu'allait naître le visage inédit d'une pensée en première personne, se faufilant comme elle le pouvait parmi les maladresses de la langue et les fantaisies de l'orthographe…

« Une grande philosophie n'est pas celle qui n'a pas de brèches. C'est celle qui a des citadelles[8] », écrivait Péguy. Enseigner la philosophie, c'est faire découvrir à des jeunes quelques-unes de ces citadelles qui sont des « acquis pour toujours », *ktèmata eis aei*, et leur permettre d'aller, peut-être grâce aux brèches de ces citadelles, vers l'ailleurs, vers l'autre, vers tous les autres, de s'ouvrir et de s'offrir à des pensées différentes, parfois adverses,

8. Charles Péguy, « Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne », in *Note conjointe*, Gallimard, 1935, p. 35.

mais qu'ils sauront d'autant mieux écouter qu'ils auront patiemment édifié et appris à habiter leurs propres citadelles.

L & V : Comment en êtes-vous venue à enseigner à la fois à des étudiants de 18 ans qui préparent des concours de Grandes Écoles et à de jeunes hommes qui s'apprêtent à devenir prêtres ? Est-ce le même acte d'enseignement ?

M. L. : Cela fait partie des imprévus de la vie apostolique ! Quand se sont ouvertes, à Sainte-Marie de Neuilly, les classes préparatoires littéraires, en 1970, j'ai reçu la charge de l'hypokhâgne que j'ai gardée jusqu'à ma retraite en 2003. Mais, en 1985, Mgr Lustiger créait le séminaire diocésain de Paris, de manière d'abord très artisanale et modeste, avec les moyens du bord ! Comme il me connaissait depuis la Sorbonne, j'ai fait partie des moyens du bord… et je n'ai plus quitté le navire puisque j'y assure toujours des cours.

Il y a bien sûr de réelles différences entre enseigner la philo à des étudiants qui ont choisi la voie sélective des classes préparatoires, parfois pour différer les choix décisifs, et l'enseigner à de jeunes hommes que Dieu appelle au sacerdoce et qui ont déjà posé un choix de vie, avec ce que cela suppose de maturité humaine et spirituelle. La résonance des textes étudiés n'est pas la même.

Mais il faut parfois convaincre les séminaristes de l'importance de ce détour par la philo, non seulement pour leur futur ministère, mais dès à présent, pour l'évangélisation de leur propre intelligence. Car cette évangélisation commence déjà dans le souci et le respect de la vérité, dans l'estime de ce que Benoît XVI appelle « la grande raison », au-delà de ses capacités opératoires et instrumentales, et dans l'accueil généreux des questions que chaque philosophe attrape par un bout qui lui est propre, mais en vue d'apporter à tous un peu plus de lumière.

Depuis plusieurs années, j'anime également un séminaire au Centre Sèvres. J'ai ainsi la chance d'avoir un pied dans chacune de ces deux facultés, et je m'y sens aussi à l'aise de part et d'autre ! J'apprécie au Centre Sèvres la pédagogie marquée par les Exercices spirituels ignatiens, ainsi que le recrutement très

international ; j'apprécie à la Faculté Notre-Dame l'enracinement de l'enseignement dans la Parole de Dieu et dans la vie du diocèse. Je bénéficie en chacun de ces lieux d'une totale liberté dans la manière d'aborder les questions et de choisir les auteurs à étudier.

L & V : Vous avez été appelée comme « experte » au synode qui s'est tenu à Rome en 2008 sur le thème de la Parole de Dieu : pouvez-vous nous dire comment cela s'est fait et quels enseignements vous tirez de cette expérience ?

M. L. : Cela fait encore partie des surprises de la vie apostolique ! D'autant plus que je ne suis ni exégète ni théologienne de profession, simplement une lectrice aimante et priante de l'Écriture Sainte, que j'ai toutefois été amenée à étudier de plus près et à faire étudier aux jeunes de ma Communauté. Je suppose que le diocèse de Paris souhaitait envoyer une femme au synode, et m'avait sous la main…

Je lui en ai une grande reconnaissance, car ce fut une magnifique expérience de l'Église en acte d'accueil de la Parole, dans la diversité de ses expressions et des formes de sa réception, d'un bout du monde à l'autre[9]. Ce n'était pas rien d'entendre une jeune femme russe raconter sa conversion à l'écoute de la trahison et du repentir de Pierre, dans *La Passion selon saint Jean* de Bach, un évêque lituanien rappeler comment la Parole apprise par cœur a permis la traversée des années sombres, des évêques africains évoquer les obstacles économiques et linguistiques à la diffusion de la Bible, etc.

Il y a eu dans ce synode un climat d'intensité spirituelle lié à cette écoute commune de la Parole et de ses témoins, que le pape Benoît XVI a su parfaitement traduire dans son exhortation apostolique *Verbum Domini*[10]. Il est vrai qu'un synode est une lourde organisation qui rend parfois difficile d'approfondir les questions et de conduire à terme les éventuels débats, mais il m'a semblé que son principal bénéfice est dans l'expérience ecclésiale elle-même qui s'y vit. Et peut-être l'élève de sixième qui, avant mon départ, m'interrogeait : « Est-ce que tu l'as entendue, toi, la Parole de Dieu ? » exprimait le mieux, par anticipation, le fruit que je retiens du Synode !

9. Cf. Marguerite Léna, « Les voix de la Parole. Échos d'un synode romain », in *Nouvelle Revue Théologique*, tome 131/n° 2, avril-juin 2009, p. 177-195.

10. Exhortation apostolique post-synodale *Verbum Domini* (*La Parole du Seigneur*), 2010.

L & V : En 1981, vous publiez un premier livre : *L'Esprit de l'éducation.* Viennent ensuite de nombreux articles que vont recueillir deux nouveaux ouvrages. Comment ces publications sont-elles nées ?

M. L. : Je dois l'initiative de ce premier livre à la revue *Communio* qui souhaitait lancer une collection liée à la revue, et nous a sollicitées pour un ouvrage sur l'éducation, dans l'esprit de notre tradition éducative[11]. Ma supérieure m'en a confié la mission, sans savoir qu'à 15 ans je rêvais d'écrire sur l'éducation ! Au départ, je pensais qu'il suffisait de reprendre et d'actualiser la pensée de Madeleine Daniélou. Mais très vite je me suis rendu compte qu'il me fallait, pour être fidèle à son inspiration, la penser à frais nouveaux dans mes propres catégories, me mettre moi-même au clair avec cet héritage que j'avais reçu de manière plus existentielle que pleinement réfléchie.

Madeleine Daniélou avait formulé ses intuitions éducatives dans une conceptualisation qui devait beaucoup à Bergson[12], mais aussi à saint Paul, servie par une langue chaleureuse et nourrie de ses lectures littéraires. Je ne pouvais lui être fidèle qu'en creusant à la même profondeur à partir de mes propres sources intellectuelles et spirituelles : citons en vrac Platon et Pascal, Maurice Blondel et Hannah Arendt, Jean-Paul II et le Concile Vatican II, mais aussi Claudel et Soljenitsyne… et bien sûr l'Écriture Sainte. Le titre choisi, *L'Esprit de l'éducation,* voulait témoigner de cette libre filiation à l'égard de *L'éducation selon l'Esprit*[13], et du souci partagé de lier la formation de l'esprit et la docilité à l'Esprit Saint.

Le hasard a voulu que ce livre paraisse au moment où la loi Savary mettait en péril la liberté de l'enseignement, ce qui a obligé l'enseignement catholique à s'interroger sur ses raisons d'être et sur sa mission spécifique. Du coup, mon livre venait à point nommé. Il ne traitait pas directement de pédagogie, ne se plaçait pas non plus au plan sociopolitique, mais il s'efforçait de fonder en raison et en grâce l'action et la relation éducatives.

J'ai donc été amenée, à sa suite, à intervenir dans un certain nombre de lieux et d'instances, non seulement en France, mais aussi au Portugal, en Suisse, et jusqu'au Bénin ! Cela a considérablement dilaté mon champ de vision et de réflexion, et entassé pas mal de

11. Marguerite Léna, *L'Esprit de l'éducation*, Fayard, 1981, 3e éd. Parole et Silence, 2004.

12. Henri Bergson (1859-1941), philosophe français auteur de *L'Évolution créatrice* (1907) et des *Deux Sources de la morale et de la religion* (1932). Il fournit à Madeleine Daniélou les concepts philosophiques de son premier livre, *Action et Inspiration* (1937). Bergson constatera entre eux une « sympathie de pensée ».

13. Madeleine Daniélou, *L'éducation selon l'Esprit* (1939), republié in *Ecrits I*, Cerf, 2011.

textes de conférences dans mes placards… D'où l'idée d'un second livre, Le Passage du témoin[14], qui recueille en quelque sorte le fruit de cet élargissement du regard et de l'expérience.

14. Marguerite Léna, *Le Passage du témoin. Éduquer, enseigner, évangéliser*, Parole et silence, 1999.

L & V : Pourquoi avoir donné pour sous-titre à ce livre, *Le Passage du témoin*, les trois verbes suivants : *éduquer, enseigner, évangéliser* ? Cela va-t-il ensemble ?

M. L. : Ce sont trois verbes différents, mais il y a là en réalité, pour une conscience chrétienne, un seul geste dont la course de relais offre une belle image, car « passer le témoin » y est un geste fort et les sportifs le savent bien ! Dans une école animée d'esprit apostolique, éduquer, enseigner et évangéliser sont ce geste fort : trois activités inséparables, qu'il faudrait peut-être lire en sens inverse, en tout cas inlassablement fécondées les unes par les autres.

La tradition éducative des Centres Madeleine Daniélou se réclame de cette unité, sans mainmise indiscrète sur les âmes, ni réduction de la foi chrétienne à un supplément facultatif d'humanité. La formule de notre vœu apostolique nous consacre au « service de nos frères », et toute notre activité de formatrices est prise dans cette *diakonia*, en est une expression et une mise en œuvre. Dès lors, éduquer n'est jamais dresser, mais toujours s'adresser ; enseigner n'est pas conditionner, mais rejoindre ce for intime où mûrit le discernement et s'éveille la conscience ; évangéliser n'est pas « propagander », mais permettre à un jeune de découvrir le nom qu'il a pour Dieu et la mission qu'il a pour, par et avec les autres.

L'unité de ces trois verbes est d'ailleurs objet d'espérance plus que de possession, c'est plutôt l'étoile qui guide le voyageur que la perle qu'il tient dans la main. Quand il s'agit des choses de Dieu et des choses de l'homme, dans leur laborieuse alliance, le « passage du témoin » ressemble toujours plus ou moins à une Pâque. Tout éducateur chrétien, témoin de l'homme auprès de l'enfant, témoin de Dieu auprès de l'homme, en sait quelque chose.

L & V : Pourquoi ce thème de l'espérance, au cœur de toute votre œuvre ?

M. L. : Peut-être justement parce que c'est la vertu la plus décisive pour un éducateur ! Je vous ai dit que l'espérance était le thème de mon mémoire d'études supérieures ; je ne me doutais guère, alors, qu'il m'accompagnerait jusqu'à maintenant…

J'ai été marquée, à l'époque, par les pages de Gabriel Marcel, écrites en 1942, aux heures les plus noires de l'Occupation, sous le titre *Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance*[15]. Il y distingue l'espérance de l'espoir, en soulignant que l'espérance est « une espèce nue et désarmée du désir », sans prises techniques sur son objet, sans l'aveuglement de l'optimisme ni la résignation du fatalisme. C'est une attitude de confiance dans la bonté métaphysique de l'être ; cette confiance va toujours au-delà du vérifiable, et pourtant elle contribue paradoxalement à attester et à faire advenir cette bonté.

15. Gabriel Marcel (1886-1973), philosophe et dramaturge français auteur d'*Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance* (1945), Éditions Présence de Gabriel Marcel, 1998.

Je crois qu'il y a là un secret de vie pour tout éducateur. « Désespérer d'un être, c'est le désespérer », écrit aussi Gabriel Marcel. Inversement espérer en un être, c'est lui ouvrir son avenir, lui « faire crédit », et c'est bien là le geste inaugural et permanent de l'éducateur : il s'agit toujours de voir, ou plutôt de pressentir et d'aimer « ce qui n'est pas encore et qui sera », et de faire inlassablement « des sources avec de la vieille eau », selon les belles formules de Péguy[16]. Seuls nous font grandir les regards qui nous espèrent[17]. Dans nos sociétés désenchantées, incertaines de leur avenir, souvent hésitantes sur les héritages à transmettre, ces regards sont rares ; ils n'en sont que plus précieux.

16. Charles Péguy, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, in *Œuvres poétiques complètes*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 1954, p. 177 et 278.

17. L'expression est du Père Paul Baudiquey.

C'est d'ailleurs pourquoi je ne voudrais pas limiter le thème de l'espérance à la tâche éducative. En travaillant la pensée de Paul Ricœur, je me suis avisée que cette notion, et plus encore cette attitude, parcourt toute son œuvre et y constitue un lieu philosophique de première importance, depuis l'ouvrage de 1947 justement consacré en partie à Gabriel Marcel[18], jusqu'à l'émouvant témoignage posthume que constitue *Vivant jusqu'à la mort*[19]. Il y a là un *intellectus spei,* une intelligence de l'espérance qui est aussi intelligence par l'espérance, et qui dessine une sorte d'horizon obstinément ouvert entre des perspectives trop courtes : entre scepticisme et dogmatisme, entre philosophie triomphale

18. Paul Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et Philosophie du paradoxe*, Édition du Temps présent, 1948.

19. Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort,* suivi de *Fragments,* Seuil, 2007.

de l'histoire et abandon à l'absurde, entre exigence du système et conscience des limites…

À cet égard, la question kantienne « Que m'est-il permis d'espérer ? » joue un rôle décisif : l'espérance y reçoit en effet un statut pleinement rationnel, si bien que l'*intellectus spei* devient chez Ricœur le gond où s'articulent, sans confusion des domaines de compétence et des styles d'investigation, son travail proprement philosophique et ses sources religieuses[20]. Peut-être même l'espérance est-elle aussi ce qui relie son intention philosophique et ce qu'on peut appeler son intention existentielle de penseur et de croyant : sa manière propre de formuler le « Me voici » reçu de l'Écriture et le « *Hier stehe ich* » (« Me voici devant vous ») reçu de Luther.

20. Cf. Marguerite Léna, *Patience de l'avenir. Petite philosophie théologale* : « Paul Ricœur : espérer pour comprendre », p. 225-242.

Dans le contexte actuel, ces vues ont une grande pertinence. Devant l'empire des pouvoirs financiers, technologiques, médiatiques, cette trouée d'espérance rompt les systèmes clos et déchire les horizons trop bas. Elle ouvre à nos ambitions, à nos désirs, un champ d'exercice plus large, plus exigeant aussi, que celui de la performance et de la consommation. Elle s'offre comme un connecteur entre les attentes de nos sociétés et l'offre de salut dont est porteuse l'Église.

L & V : Dans *Patience de l'avenir*[21], vous développez des analyses philosophiques, mais vous commentez aussi l'Évangile et vous parlez du Christ : est-ce un ouvrage de philosophie ou de théologie ? Peut-on vraiment faire de la philosophie lorsqu'on est chrétienne et consacrée à Dieu ?

21. Marguerite Léna, *Patience de l'avenir. Petite philosophie théologale*, Lessius, 2012 (recension de Pascal David dans *Lumière & Vie* n° 297, janvier-mars 2013, p. 131-132).

M. L. : Peut-être est-ce un privilège féminin de transgresser allègrement les frontières des disciplines universitaires ! Je reconnais que je ne m'en suis pas privée dans ce dernier livre… quitte à le rendre difficilement classable dans les bibliothèques. Cela peut s'expliquer en partie par le fait que beaucoup des textes qui le composent sont nés à la demande de revues qui ne sont pas des publications directement philosophiques, qu'il s'agisse de *Christus*, des *Études*, ou encore de *Communio*.

Mais je crois que cela engage en réalité quelque chose de plus profond en moi : la conviction que la démarche philosophique

conduit au seuil du mystère que la foi nous révèle, ou encore que le Christ est véritablement, non pas *summus philosophus,* comme le qualifiait Spinoza au dire de Leibniz[22], mais « l'héritier des nations », c'est-à-dire celui vers qui convergent et en qui s'accompliront un jour tous les efforts de pensée, toutes les quêtes et requêtes tâtonnantes de vérité et de sens qui travaillent l'histoire des hommes – et donc la philosophie.

22. Cf. Xavier Tilliette, *Le Christ dans la philosophie,* Cerf, 1990, p. 71-72.

Je suis pleinement consciente de la différence des sources, des méthodes et des visées de la philosophie et de la théologie, et je tâche de veiller de mon mieux à respecter ces différences dans mon enseignement. Mais il ne s'agit pas pour moi de mettre en résonance, ou en face à face, philosophie et théologie comme deux disciplines dont chacune a sa rationalité propre, et d'en préciser les rapports complexes, comme le fait exemplairement Jean-Paul II dans l'encyclique *Fides et ratio* (1998).

Il s'agit plutôt de mettre mon effort de philosophe en présence et sous la mouvance du Christ. Ce n'est pas une relation de corpus à corpus – des œuvres philosophiques face à l'Écriture Sainte ou aux grandes théologies constituées. C'est davantage une relation de corps à corps – de mon corps de philosophe, c'est-à-dire de toute ma capacité d'expression, de rencontre, de pâtir et d'agir – toute mon histoire propre – avec le Corps mystique du Christ, dans lequel je suis prise par mon baptême et ma consécration, et dans lequel sont aussi pris, mystérieusement mais réellement, « d'une manière que Dieu seul connaît »[23], tous les efforts de l'homme vers la vérité.

23. Allusion à Vatican II, *Gaudium et spes*, § 22

Corps à corps, et donc mystère eucharistique, vécu quotidiennement comme une mystérieuse « communication des idiomes » entre l'unique offrande pascale du Christ et la très banale offrande du travail quotidien. Corps à corps, et donc combat, car l'unité n'est jamais immédiate, et je crois que l'enjeu de ce combat spirituel n'est rien de moins que la sainteté de la raison, ce qui suppose une fameuse conversion ! C'est le sens de la formule paulinienne qui animait déjà *L'esprit de l'éducation* : « L'Esprit se joint à notre esprit pour témoigner que nous sommes enfants de Dieu » (Rm 8,16). Si notre esprit est la demeure de l'Esprit Saint, rien dans notre réflexion ne saurait être purement profane. Si nous sommes réellement enfants de

Dieu, quelque chose de notre ressemblance filiale doit pouvoir s'exprimer dans les pensées que nous formons. Mais encore faut-il pour cela ne pas trop encombrer la demeure où accueillir le Maître intérieur.

C'est la raison pour laquelle j'ai choisi, pour sous-titre de *Patience de l'avenir*, « petite philosophie théologale » : le théologal est le théologique vécu. Comme l'écrivait un carme, le Père Victor Sion : « Rien n'a plus modeste apparence que le théologal. Ou, plus exactement, rien n'épouse mieux la substance des choses ordinaires, ne se cache avec plus de joie sous leur écorce, ne s'exprime plus heureusement à travers elles que la pure vie théologale… Plus cette vie nouvelle est profondément divine, plus aussi elle reste profondément et simplement humaine[24] ».

24. Victor Sion, o.c.d., *Réalisme spirituel de sainte Thérèse de Lisieux,* coll. « Foi Vivante », Lethielleux, 1972, p. 16.

Pour recourir à une parabole évangélique, je vis ma vocation de consacrée, dans l'enseignement de la philosophie, à la manière de cet homme qui, ayant découvert un trésor dans un champ, ne peut s'en rendre propriétaire qu'en achetant tout le champ (Mt 13,44). Tout le champ : toute la quête des hommes vers la vérité de leur commune humanité, à travers errances et tâtons, dans le quotidien des jours, l'obscurité de la nuit et l'attente de la lumière. Le trésor lui-même – la perle du Royaume – ne se laisse pas acheter, car il est sans prix. Mais le champ, lui, doit être acheté au prix du travail et de la peine, et cultivé patiemment ! Mais, tandis qu'on le cultive de son mieux, demeure en son centre le rayonnement discret de la perle…

L & V : Vous êtes une femme engagée dans l'Église, vous enseignez à des séminaristes, vous participez à un synode : qu'est-ce que cela veut dire d'être une femme dans l'Église catholique ? Comment pouvez-vous y prendre la parole ?

M. L. : J'ai coutume de dire que mon identité de femme n'a pas été un obstacle dans les missions qui m'ont été confiées dans l'Église mais plutôt un atout ! Car, d'une part, notre Communauté est née dans le contexte de la promotion sociale, culturelle, ecclésiale des femmes, et continue à y contribuer modestement, en particulier en Afrique et dans les quartiers défavorisés où nous sommes implantées. D'autre part, je suis

arrivée à l'âge adulte au moment où beaucoup de responsables dans l'Église prenaient conscience que les femmes ont peut-être elles aussi quelque chose à dire, une intelligence du Mystère, une expérience de la vie chrétienne, de l'éducation et de l'accompagnement spirituel, du discernement des esprits, qui est un bien commun pour toute l'Église, ordonné à tout le Corps mystique. Je suis donc personnellement dans l'action de grâces pour la confiance qui m'a été faite plutôt que dans la revendication de missions – que j'ai reçues sans les avoir cherchées.

Mais je dois dire que l'expérience qu'il m'est ainsi donné de vivre, à moi ou à l'une ou l'autre de mes sœurs de SFX, à travers l'enseignement aux séminaristes ou l'accompagnement de retraites sacerdotales, me confirme dans la conviction qu'il y a là un vaste champ ouvert à une collaboration féconde entre hommes et femmes, qui ne fait souvent que commencer timidement ! Je crois même que, dans le contexte actuel d'indifférenciation croissante entre les sexes, l'Église est appelée à avoir, non seulement une parole prophétique, mais une pratique prophétique. Elle peut faire de cette différence, non une subordination « cléricale », comme tant de gens le pensent, surtout s'ils sont éloignés de l'Église, mais le lieu d'une complémentarité effective et visible.

Je remarque que la manière féminine d'aborder un texte de l'Écriture, ou une situation délicate appelant un discernement et une décision, est différente – ce qui ne signifie pas meilleure – de celle d'un homme. Il est dommage que l'Église se prive encore trop souvent de l'apport de la moitié de l'humanité quand il s'agit d'annoncer publiquement la Parole de Dieu ou de juger des décisions à prendre dans un contexte donné ! On constate actuellement une raréfaction des vocations féminines apostoliques. A-t-on assez conscience que, dans bien des milieux, le contact concret avec l'Évangile était assuré par la religieuse soignante, ou enseignante, qui prolongeait dans le don d'elle-même les gestes mêmes du Christ enseignant et guérissant ?

Comment des vocations sacerdotales masculines pourraient-elles s'éveiller si des femmes n'assurent pas cet engendrement dans l'ordre de la grâce qui est leur vocation propre dans

l'Église ? Comment, aujourd'hui, dans un contexte totalement renouvelé, appeler les femmes à ce don sans calcul ni retour ? Comment les aider à prendre conscience que l'Église a besoin, non seulement de leur dévouement, mais de leurs compétences, de leur féminité, de leur manière proprement féminine d'annoncer la Résurrection du Seigneur et de décliner la vocation universelle à la sainteté ?

L & V : Comment voyez-vous le rôle de l'école et celui de l'enseignement catholique aujourd'hui ? Que faut-il transmettre ?

M. L. : Nous ne savons pas de quoi le monde de demain sera fait, mais nous sommes sûrs qu'il sera un monde difficile, où les situations acquises seront fragilisées, où l'Europe et les USA n'auront plus le leadership économique et politique. À SFX, nous avons la chance et la grâce d'être présentes en Côte d'Ivoire, au Tchad et en Corée, et nous percevons quelles richesses d'humanité et quelles ressources spirituelles la jeunesse de ces pays peut apporter à l'ensemble de la famille humaine. Nous n'avons donc pas peur de la mondialisation, qui déploiera de plus en plus la catholicité de l'Église, mais nous avons aussi conscience que l'Europe garde une mission dans le monde.

Elle apprend, lentement, à donner une forme politique inédite à son unité plurielle, de même qu'elle a su inventer au cours du temps les institutions qui articulent les différences fondatrices de toute humanité : la différence des sexes dans le mariage, la différence des générations dans les traditions éducatives, des écoles monastiques à l'école de la République. Nous savons mieux désormais que cet héritage est fragile, et donc confié plus que jamais à notre fidélité créatrice, si nous voulons le transmettre aux nouvelles générations comme un héritage de vie.

Nous savons aussi que la foi chrétienne se vivra différemment en s'inculturant dans d'autres univers de pensée, et que les chrétiens seront plus que jamais attendus et jugés sur la réalité de la charité qui les anime et sur la force de l'espérance dont ils seront capables de témoigner. C'est pourquoi les trois encycliques du pape Benoît XVI sont une feuille de route pour l'Église, puisqu'elles sont précisément centrées sur la charité

et sur l'espérance, et en soulignent la puissance opératoire dans les situations d'épreuve et jusque dans les fonctionnements de la vie économique. Elles sont aussi, me semble-t-il, une feuille de route pour une école catholique – et même pour une école tout court ! De surcroît, l'appel du pape François à une Église plus attentive aux « périphéries » et plus centrée sur le message évangélique ne peut que stimuler les éducateurs dans leur effort pour rejoindre les jeunes et les conduire au Christ…

Que peut faire l'École ? Apprendre à conjuguer le verbe « être » plutôt que le verbe « avoir » ; donner à des jeunes des raisons d'espérer ; investir dans leur formation et leur accompagnement le prodigieux capital d'intelligence et de charité éducative suscité au cours des siècles par les grands fondateurs des ordres enseignants ; faire de l'éducation une option prioritaire de cette charité vécue, dans la conscience qu'on œuvre ainsi à la paix sociale et internationale ; centrer l'enseignement, non sur les seuls savoirs que les technologies de l'information fournissent hors de l'école en abondance et en désordre, mais sur l'intégration de ces savoirs et l'éveil de la liberté de juger, de choisir, de penser par soi-même, d'écouter et d'accueillir l'autre que soi…

Et, chaque fois que cela est possible, indiquer la Source, en respectant à la fois la liberté des consciences et le droit spirituel des jeunes à rencontrer le Christ. « Dire : me voici. Faire quelque chose pour un autre. Donner. Être esprit humain, c'est cela », écrivait Levinas[25]. Être enseignant, c'est aussi cela.

25. Emmanuel Levinas (1906-1995), philosophe français, auteur de *Totalité et Infini* (1961) et d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Citation tirée d'*Éthique et Infini*, Fayard, 1982, p. 94.

L & V : Cela a-t-il vraiment un sens, la vie consacrée, en 2013 ?

M. L. : Quand je suis entrée dans la communauté Saint-François-Xavier, nous étions chaque année plusieurs à répondre à l'appel de Dieu dans cette forme de vie consacrée. Aujourd'hui, beaucoup de communautés religieuses vivent un mystère pascal de dépouillement radical, en vieillissant sans voir arriver la relève. Nul ne va de son propre gré vers la Pâque, et il faudrait recevoir cette situation avec la même confiance, la même humilité, le même abandon, que ceux de Jésus au seuil de sa Passion. Alors nos yeux pourront s'ouvrir pour le reconnaître

présent dans ces « passivités de diminution », selon l'expression du Père Teilhard de Chardin[26], et pour discerner les signes déjà donnés et les choix à poser pour que se lève un nouveau matin pascal.

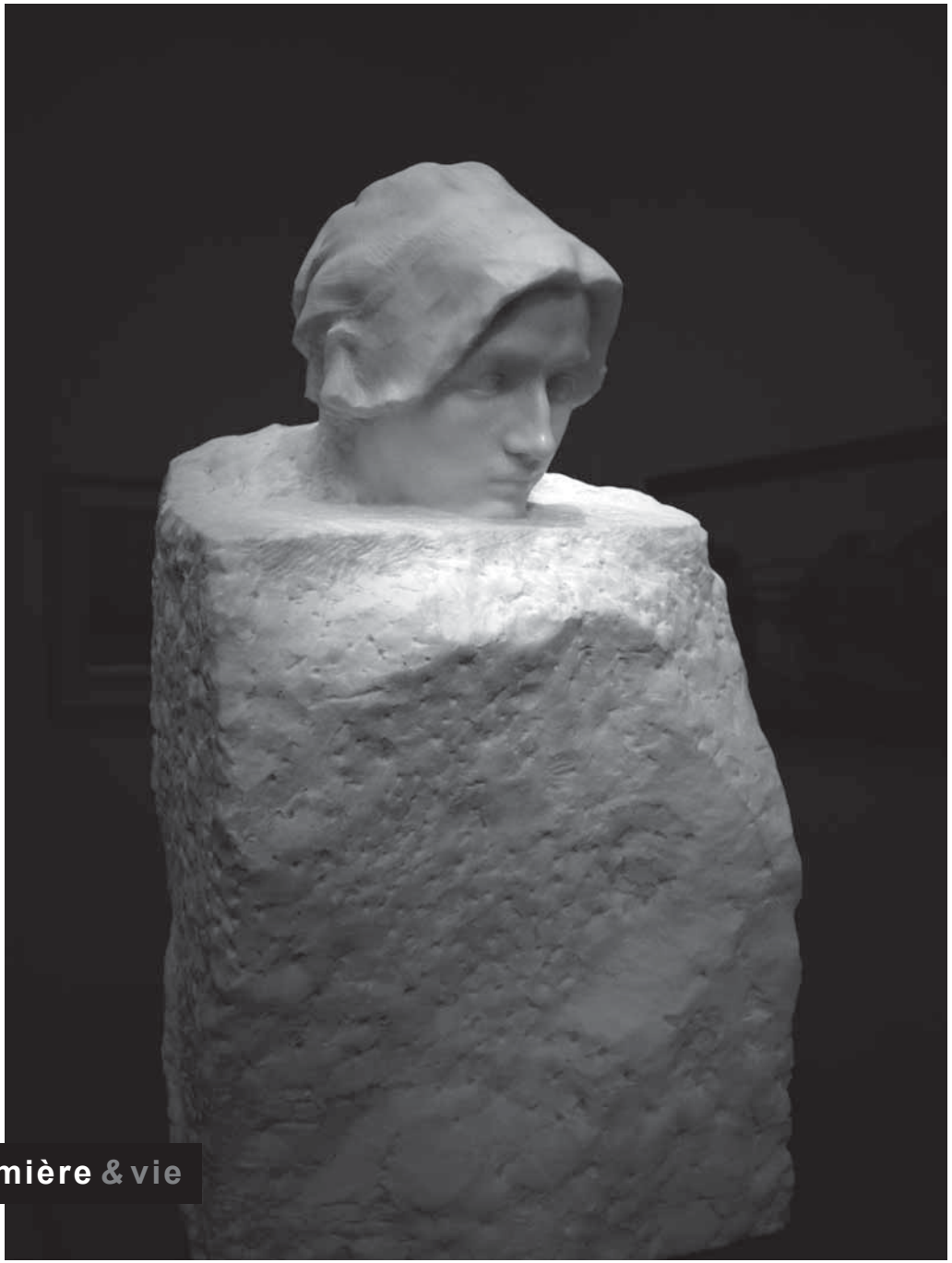
26. Pierre Teilhard de Chardin, *Le Milieu divin*, coll. « Livre de vie », Seuil, 1957, p. 70.

Car le trésor de la vie consacrée est vital, non seulement pour l'Église, mais pour le monde. Il témoigne que Dieu suffit à combler une vie d'homme – c'est ce que le Père Daniélou m'avait dit lorsque je lui avais fait part de ma vocation, et j'ai pu vérifier que c'est vrai ! Il rappelle que la gratuité et l'inconditionnalité de l'amour ne sont pas des vues théoriques et utopiques, mais peuvent se décliner au quotidien, en mille formes diverses. Il rend perceptible à tous l'infinie créativité de l'Esprit Saint, et la fidélité de Dieu à l'histoire des hommes.

→ Auguste Rodin, ***La Pensée*** (portrait de Camille Claudel) , 1901, Philadelphia Museum of Art.

Enfin, et tout simplement : c'est un trésor qui rend heureux. Un inépuisable trésor de joie.

Marguerite LÉNA



lumière & vie

lumière & vie

François DANET est psychiatre, et chercheur en sociologie des professions. Il est l'auteur de deux ouvrages sur l'hôpital sortis en 2008 : *La médecine d'urgence. Vers de nouvelles formes du travail médical* (Érès) ; *Où va l'hôpital ? Quelques réflexions pour sortir du catastrophisme* (Desclée de Brouwer). Il enseigne à l'École de Psychologues Praticiens de Lyon, rattachée à l'Université Catholique de Paris.

François DANET

La Psychiatrie. Du grand renfermement au développement personnel

Cet article a pour objectif de définir la place que tient la psychiatrie au sein de la médecine, et plus largement au sein de la société, de l'Antiquité à nos jours. Après un historique des modèles qui ont structuré la psychiatrie telle qu'elle s'est successivement pratiquée, nous tenterons de dégager les débats et conflits qui la traversent aujourd'hui.

L'hôpital, les pauvres et les soins

Les hôpitaux occidentaux n'ont pas toujours soigné des patients informés, au sein de structures technologiques de pointe encadrées par des médecins savants, et administrées par le dispositif gestionnaire complexe que l'on connaît. Il faut rappeler que jusqu'au XIXe siècle, l'activité des établissements hospitaliers se caractérisait par une mission d'accueil au bénéfice des personnes indigentes. Les premiers hôpitaux, l'Hôtel-Dieu de Lyon fondé en 549 et l'Hôtel-Dieu de Paris en 651, avaient pour mission le salut de l'âme, que ce soit des patients, des mécènes ou des hospitaliers, comme en témoignent les chartes constitutives de ces édifices hospitaliers.

← André Brouillet, *Une leçon à la Salpêtrière*, gravure, 1887.

Mille ans se sont passés avant que Louis XIV, en 1656, face à la montée en puissance de la précarité et de ses conséquences néfastes sur l'ordre social, s'éloigne de cette logique compassionnelle en fondant dans les villes de vastes dépôts de mendicité qui prirent le nom d'« hôpital général ». Plutôt que la charité, ces établissements eurent pour nouvelle vocation d'héberger des malades mentaux, des handicapés, des vieillards, des enfants errants, des mendiants, des clochards, des infirmes, des mutilés, des prostituées et des délinquants, dans un but d'ordre public et de contrôle social. On peut considérer que 5 % des effectifs des hôpitaux généraux étaient constitués par des malades mentaux.

Ce n'est que tardivement, au décours immédiat de la Révolution Française, que s'est développée la médecine clinique, mouvement qui a ouvert l'hôpital à la pathologie en tant que telle, son activité d'hébergement tendant à se réduire alors qu'il devenait pour l'essentiel un établissement de soins et de diagnostic médicalisé accueillant les malades, les blessés et les femmes enceintes. Les pauvres n'étaient plus accueillis par charité et compassion dans une logique de contrôle social, ils devenaient aussi – en échange de soins de première qualité – l'objet du regard clinique et la source de l'apprentissage.

Dans la société médiévale, la charité et l'assistance étaient les valeurs constitutives de l'esprit évangélique des hôpitaux.

Cela dit, pour authentiquement médicaliser l'hôpital, il fallait s'acquitter des préalables suivants :
- écarter des hôpitaux les disciplines qui les structuraient durant l'Ancien Régime, à savoir la théologie, le droit et la métaphysique, au profit de la quantification par les sciences de la vie comme la biologie et l'anatomie ;
- exclure des hôpitaux les religieux et les policiers ;
- évacuer la dimension humaine et subjective de l'homme, pour lui préférer l'idée que l'homme est comparable à un objet fractionné en une série d'objets (foie, reins, cœur, cerveau) ou de fonctions (grandir, accoucher, respirer, uriner,…) ;
- bannir les non patients des hôpitaux au profit de malades appréhendés par les outils de la médecine moderne, qui classent les patients en fonction de pathologies diagnostiquées cliniquement.

La psychiatrie, de l'Antiquité à la Révolution Française

Dans les civilisations qui ont précédé et influencé la Grèce, les fous étaient placés dans des temples à vocation médicale. Au sein de la Grèce antique, le malade faisait le récit de ses rêves au « prêtre médecin » qui les interprétait pour prescrire régimes et remèdes, parfois directement dictés par le dieu lui-même. La mythologie et les poèmes homériques comparaient la folie avec la démesure de celui qui commet le parricide, l'homicide ou le suicide. La Bible relevait également quelques cas de folie, comme celui de Saül avant son suicide[1].

1. Cf. 1 Sm 19,9-10 et 31,4.

La notion de maladie de l'âme s'appuyait durant l'Antiquité sur deux disciplines : la philosophie puisqu'il s'agissait d'âme, la médecine puisqu'on étudiait une maladie. Cinq siècles avant Jésus-Christ, Hippocrate estimait que plusieurs dimensions psychiques provenaient du cerveau : les modalités de raisonnement, le sens moral comme la folie. Six siècles plus tard, le médecin Claude Galien, disciple d'Hippocrate mais aussi d'Aristote, affirmait la matérialité de l'âme, en cela qu'elle était constituée de quatre corps premiers : le chaud, le froid, le sec, l'humide. Les fondateurs de cette médecine antique ont élaboré pour le traitement de la folie, outre des médications, une thérapeutique relationnelle, qui permettait de conjuguer le traitement du corps et celui de l'âme, avec l'idée de raisonner le malade sans le contrarier ni être trop complaisant.

Comme nous l'avons vu précédemment, dans la société médiévale, la charité et l'assistance étaient les valeurs constitutives de l'esprit évangélique des hôpitaux, de tailles très modestes pour la plupart, puisqu'ils ne comportaient au plus qu'une vingtaine de lits. Les personnes qui y étaient hébergées ne bénéficiaient de quasiment aucun soin. Concernant les fous, souvent revêtus d'une robe rouge ou blanche, ils étaient fréquemment garrottés, attachés, et victimes de coups de fouets, afin de les punir d'habiter le diable au sein de leurs enveloppes charnelles. Quand les médecins étaient appelés à leur chevet, ce qui était exceptionnel, c'était tout au plus pour constater la folie, mais en aucun cas pour prodiguer des soins. Cette situation de contention des « fous furieux » par châtiment, et d'absence de soins, a conduit plusieurs philanthropes du XVIIIe siècle à dénoncer le sadisme des gardiens.

Alors qu'entre le XVIIe siècle et le XVIIIe siècle, la proportion d'insensés au sein des hôpitaux généraux du royaume est passée de 5 % à 10 %, les maisons de force comportaient environ 15 % de malades mentaux au sens psychiatrique actuel. Pour faire admettre un proche, la famille devait motiver sa démarche, le plus souvent dans un contexte d'urgence, par une demande circonstanciée de placement sous la forme légale de la lettre de cachet, assortie de l'engagement à payer une pension. Les certificats médicaux étaient à l'époque très rares, car c'est le comportement et non le diagnostic qui constituait le motif d'accueil et d'internement dans ces institutions. En parallèle de l'émoi que suscitait cette situation chez les philanthropes, l'administration royale a été troublée par le vide juridique que dévoilait cette modalité d'internement, car elle ne prenait pas suffisamment en compte la dimension pathologique des comportements conduisant à l'internement dans les 500 maisons du royaume.

La naissance de la psychiatrie hospitalière

Même si la psychiatrie s'est développée dans le contexte historique de naissance de la médecine hospitalière, il nous faut rappeler que son histoire est singulière, et à certains égards décalée par rapport à l'affranchissement de la police et de la religion que nous avons évoqué plus haut.

Geste symbolique, indissociable de la personne de Pinel[2], la séparation des fous des autres malades et déviants des hôpitaux généraux a relevé de deux logiques, toutes deux présentes dans son Traité Médico-philosophique sur l'aliénation mentale (an IX) :

- La première est formulée dans les termes médicaux d'alors : ceux d'une description des maladies qui stabilisera le propos médical sur la folie après la frénésie classificatrice des médecins du XVIIIe siècle. Le fou est désormais un aliéné, et rentre dans une catégorie du discours médical professionnel, qui est distinct de celui du profane. Il s'agit en particulier de différencier le fou irresponsable qu'il faut interner et soigner et le criminel responsable qu'il faut juger puis incarcérer. Cette frontière rend indissociable la naissance de la psychiatrie de la mission d'expertise judiciaire des psychiatres.

2. Philippe Pinel (1745-1826), scientifique français et aliéniste de renom, travailla à l'hôpital Bicêtre, milita pour l'abolition des chaînes qui liaient les malades mentaux au profit d'un traitement moral, et fut l'auteur de la première classification des maladies mentales, qui influença la psychiatrie en Europe et aux États-Unis.

- La deuxième a entériné la création des asiles pour les fous, qui a abouti à la loi de 1838 sur l'internement. Cette naissance des asiles a permis que se mette en œuvre le traitement moral cher à Pinel et son élève Esquirol[3]. Selon les principes environnementalistes de l'époque, les malades devaient être séparés de leur milieu et de leur famille, pour intégrer des établissements bien aérés par de grandes fenêtres, dans un environnement bucolique où le travail était salvateur. Ces médecins aliénistes professaient aussi établir un dialogue avec l'insensé, visant à ramener l'aliéné à la raison, ce qui présupposait que l'insensé, en tant qu'aliéné, ne pouvait être considéré comme totalement fou, dans la mesure où les médecins s'appuyaient sur une part de raison conservée pour la ranimer et la développer.

3. Jean-Étienne Esquirol (1772-1840), psychiatre français, fit voter la loi de 1838 obligeant chaque département à se doter d'un hôpital spécialisé en psychiatrie.

La psychiatrie est donc née à la marge de la médecine hospitalière, cette dernière étant constituée par l'adjonction de disciplines relevant de la médecine, de la chirurgie et de l'obstétrique. Elle s'est développée dans un autre lieu dénommé asile, du fait de ses capacités d'accueil de fous indésirables dans l'hôpital tel qu'il s'est structuré à l'époque. Cela dit, cette psychiatrie asilaire naissante n'est devenue légitime que parce que le diagnostic psychiatrique garantissait son appartenance à la médecine : aucun malade ne pouvait être admis à l'asile sans passer par le diagnostic formel de l'aliénation.

Selon le philosophe et militant du siècle dernier Michel Foucault, l'objectif des hôpitaux généraux de l'Ancien Régime puis des asiles, était de contrôler les malades mentaux et autres déviants, ce qu'il a appelé le grand renfermement. On peut considérer que le mérite de ses travaux sur la folie[4] est d'avoir intégré la question de la maladie mentale et de la psychiatrie aux recherches historiques. En contrepoint, ils ont vraisemblablement conclu à tort que les maisons de force et les hôpitaux généraux appréhendaient le fou comme un objet de contrôle, alors que le fou y tenait plutôt la place d'un sujet qu'il fallait transformer, par le biais de la compassion et de la répression.

4. Cf. Michel Foucault (1926-1984), philosophe français, dont l'œuvre constitue une « archéologie du savoir », où prend place *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961) ainsi que *Surveiller et punir* (1975).

Quoiqu'il en soit, les premiers psychiatres ont donc négocié leur place vis-à-vis des autres médecins et au sein de la société post-révolutionnaire sur des bases antagonistes :
- D'un côté, en asseyant leur légitimité sur l'expertise et le lien avec la police et la justice, ils se sont inscrits dans une logique

de différenciation de la médecine hospitalière affranchie des logiques compassionnelle et sociale.
- De l'autre, dans une logique d'assimilation, ils ont nourri l'ambition d'être incorporés dans la médecine moderne et donc absorbés par l'hôpital strictement clinique et scientifique.

La naissance de la psychiatrie ambulatoire

Après avoir décrit le traitement moral comme pratique constitutive de la psychiatrie hospitalière, nous allons maintenant nous tourner vers la pratique constitutive de la psychiatrie ambulatoire, à savoir la psychanalyse.

Pour comprendre les fondements scientifiques voire culturels de la psychanalyse, il faut se tourner vers la conception de l'homme qui a précédé son émergence, voire que la psychanalyse a combattue. Le siècle des Lumières a conduit à l'émergence d'un homme nouveau au XIXe siècle, à savoir l'homme des Lumières. L'individu était alors considéré comme le produit de sa culture, dans une logique de jonction entre psyché individuelle et culture. Cette première modernité des Lumières envisageait l'individu mature comme dépositaire de la raison : la vérité universelle et nécessaire. L'homme de cette première modernité était de sexe masculin, il était conscient, actif et rationnel, et accédait à la maturité par l'étude. C'est donc par la conscience qu'il atteignait la raison.

Cette logique s'appliquait également à la folie, puisque la psychiatrie des aliénistes envisageait le fou entre contrôle et libération, pour le ramener à cette même raison. Cette société du XIXe siècle qui visait à concrétiser les Lumières du siècle précédent était une société conservatrice, une société d'hommes et non de femmes. La sexualité y était d'ailleurs appréhendée comme une hétérosexualité victorienne, fondée sur l'antithèse naturelle et biologique entre les sexes.

Au tournant du XXe siècle en revanche, c'est-à-dire entre 1870 et 1930, a émergé une deuxième modernité, grâce à une culture de masse et des loisirs promotrice de l'intérêt de l'individu pour sa vie personnelle. Une nouvelle classe moyenne est apparue dans ce contexte, grâce à des innovations telles que l'électricité, la publicité, le cinéma, la radio et l'automobile.

Pour comprendre en quoi ce nouveau capitalisme faisait naître un individu nouveau, nous pouvons nous tourner vers le fordisme. En effet, alors que le capitalisme du XIXe siècle considérait qu'il fallait produire une offre adaptée à la demande, Henry Ford a envisagé de susciter chez ses ouvriers une demande croissante qui s'adapterait à une offre toujours plus grandissante. Pour répondre à cet objectif, il a fait en sorte que les ouvriers qui construisaient la Ford T aient des revenus suffisants pour se l'acheter, avec l'idée de les maintenir sous la coupe de l'usine. Contrairement à ce qu'Henry Ford prévoyait, grâce aux opportunités que leur offraient leurs voitures, ces ouvriers ont construit des modalités d'affranchissement des contraintes de l'espace et du temps, et se sont libérés par touches successives de la société-usine que souhaitait construire Henry Ford.

La psychanalyse s'est d'emblée construite sur une théorie de la disjonction entre psyché et culture.

C'est dans ce contexte que l'intérêt pour la petite enfance puis l'adolescence – comme nouveaux stades du cycle de vie – a conduit à une nouvelle appréhension de l'individu, intéressé par ses désirs, y compris s'ils ne collaient pas strictement aux nécessités biologiques de la reproduction familiale telles que le siècle victorien l'appréhendait. De nouvelles activités sont apparues, et en particulier des activités féminines : dans les boutiques, les bureaux, les écoles et au sein de professions libérales. Une critique progressiste de la famille a ainsi émergé, fondée sur une conscience du genre issue des tensions entre nécessité de se reproduire et écoute des désirs individuels.

Non seulement la psychanalyse est née au même moment que cette seconde modernité, mais elle a adhéré à ses axes constitutifs. En effet, la psychanalyse s'est d'emblée construite sur une théorie de la disjonction entre psyché et culture, avec l'idée que l'inconscient nourrit une gamme d'expériences personnelles de façon spécifique et partiellement autonome de la culture. La psychanalyse a promu une nouvelle attitude envers le moi : une attitude analytique qui ne porte pas de jugement et non pas une attitude gouvernée par la raison et le savoir, entre contrôle et libération.

La psychanalyse ne s'est pas uniquement intéressée à la folie, comme la psychiatrie asilaire, mais elle a élargi son champ

d'investigation au crime, à l'alcoolisme et la prostitution. La psychanalyse ne s'est pas uniquement intéressée aux hommes conscients des Lumières, mais elle a considéré l'individu qui dort comme bien plus intéressant, du fait que les rêves, issus des expériences diurnes, se trouvent en fait associés à des souvenirs d'enfance bien plus révélateurs des désirs et inquiétudes de l'individu que ce qu'il veut bien en dire au sein d'un discours conscient et contrôlé. Considéré comme un système d'archivage ou de classification sans fin, un champ infini de collections associatives, de branches et de sentiers divergents dans toutes les directions possibles, l'inconscient a été préféré à la conscience.

La psychanalyse ne s'est pas uniquement intéressée aux hommes conscients mais a considéré l'individu qui dort comme plus intéressant.

Par la suite, les crimes de masse perpétrés par le régime nazi ont conduit les gouvernants et les citoyens à considérer l'État comme potentiellement monstrueux. Les sociétés occidentales ont alors promu des valeurs de bienveillance par l'élaboration de l'État providence. De son côté, la psychanalyse a construit un discours subdivisant les mères en mères monstrueuses et mères bienveillantes, par analogie avec l'État monstrueux et l'Etat providence. Les travaux psychanalytiques et psychologiques sur la relation mère/enfant ont été vulgarisés, et en particulier par Benjamin Spock, qui a publié en 1946 *Comment soigner et éduquer son enfant ?*. Jamais avant cet ouvrage, un livre n'avait bénéficié d'un tirage aussi important, puisque 40 millions d'exemplaires de son essai ont été vendus en 1946[5].

5. L'ouvrage traduit en 39 langues invitait les mères à faire davantage confiance à leur intuition et à considérer leurs enfants comme des personnes à part entière, à les éduquer selon l'affection et la tendresse plus que selon la discipline.

Cette démocratisation historique de la connaissance psychologique a été fortement critiquée par le psychanalyste Donald Winnicott qui considérait que la vulgarisation de la psychanalyse non seulement constituait une dangereuse dérive mais surtout contredisait les travaux psychanalytiques qui démontraient qu'une mère bienveillante s'appuyait non pas sur des connaissances conscientes mais sur un cadre interne la plupart du temps inconscient. C'est ainsi qu'il a élaboré son concept de mère suffisamment bonne, comme celle qui procure intuitivement la frustration optimale pour le développement de son enfant, et non pas celle qui lit des manuels de puériculture et donne des consignes à ses domestiques.

La place de la psychiatrie aujourd'hui

Les deux étapes de la naissance de la psychiatrie qu'ont été la constitution de l'asile et le soin des névroses sur le mode ambulatoire, ont assuré aux psychiatres les éléments d'une identité professionnelle. Du fait que cette construction est survenue dans la période 1800-1950 où le fractionnement du corps en une série d'objets est devenue le mode de pensée dominant en médecine, les psychiatres ont développé un champ conceptuel toujours exotique à celui de la médecine, marqué par une appartenance plus floue et hétérogène que le modèle biomédical qui se constituait alors.

Malgré le fantastique essor de la psychiatrie de 1960 à 1980, celle-ci a été fragilisée dès 1984, quand l'internat de psychiatrie a été rattaché à l'internat de médecine traditionnel, ce qui a eu pour conséquence de diviser le nombre de candidats recrutés par dix dans certaines régions sanitaires. Pour compenser cette dynamique, deux stratégies émergent chez de nombreux psychiatres :
- Certains d'entre eux rattachent leur activité d'enseignement et de recherche exclusivement aux neurosciences, avec l'idée que tous les troubles mentaux puissent trouver leur origine dans des anomalies cérébrales.
- D'autres courent les plateaux de télévision et autres médias de masse, pour délivrer un discours sur les dimensions du développement personnel (relations conjugales et familiales, épanouissement de la personne, choix existentiels), autant de questions sur lesquelles la société occidentale sécularisée est avide de réponses.

Ces deux écueils, sur lesquels la psychiatrie contemporaine pourrait s'abîmer, relèvent donc tous deux de rapports antagonistes avec le monde médical :
- Celui de l'assimilation stricte pour le premier, selon lequel les psychiatres seraient au mieux des « sous-neurologues » sans indépendance à l'égard de ces derniers.
- Celui de la distance absolue pour le second, négligeant totalement les aspects de légitimité sociale du soin, hospitalier et ambulatoire, qui ont été les piliers de l'émergence de la profession psychiatrique.

Conclusion : comment négocier la place de la psychiatrie

Alors que la spécificité fonctionnelle à l'égard des autres segments de la médecine est un critère essentiel de professionnalisation et donc d'innovation, la psychiatrie oscille entre une adhésion sans limite à la segmentation en organes et la différenciation radicale par la promotion d'un discours vulgarisé sur le bonheur.

Les psychiatres, relevant d'une approche différente de la stricte médecine d'organe, pourraient avoir un discours sur la singularité du malade plus pertinent que celui que le modèle biologique élabore, même si celui-ci permet des progrès techniques incessants. La vision singulière que peut revêtir la psychiatrie, apparaît comme une réponse aux problèmes que pose la spécialisation croissante de la médecine d'organe. De surcroît, la violence, le refus des traitements par les patients, les relations entre le malade et son environnement socio-familial, sont autant de questions sans réponses dans le modèle biomédical, mais qu'une approche empruntant aux sciences de la culture peut traiter. Du fait d'être dedans mais à la marge de la médecine, les psychiatres peuvent s'appuyer sur leur appartenance à la médecine pour nouer un lien de confiance avec leurs confrères médecins et chirurgiens, tout en jouant sur le décalage pour asseoir leur discours distancié.

En effet, la psychiatrie a un statut marginal au sein de la médecine, marqué par l'appartenance à de multiples modèles de pensée (biologie, droit, psychanalyse, sociologie). Les psychiatres traitent, sur ce même mode le plus souvent, avec la justice et les forces de l'ordre, dans le cadre de l'expertise judiciaire comme dans celui du soin sous contrainte. Ils sont habitués à recevoir des demandes sociales aussi contradictoires que la gestion des personnes violentes ou la recherche de l'épanouissement individuel. Ces différents éléments peuvent faire d'eux, non pas des experts – ceux de la singularité – parmi d'autres au sein du modèle biomédical, mais des agents de réforme du monde médical, pouvant rappeler à celui-ci qu'il est structuré sur un mode de pensée particulier, impliquant un certain type de contrat social.

Dans cette marginalité, la psychiatrie pourrait s'assurer les fondements d'un statut professionnel : il y a là un savoir (affilié

au monde médical mais distinct de lui par ses multiples emprunts aux sciences de la culture), un savoir faire (comprendre l'institution et la singularité des malades) et une éthique (réformer les institutions de soins pour mieux soigner les patients et servir la démocratie) qui lui sont propres. Mais, surtout, dans cette position décalée, les psychiatres s'attribuent une valeur fondamentale du statut professionnel qui pourrait bien faire défaut à la médecine ultra-technique : l'autonomie.

François DANET

Tony ROBERT-FLEURY, *Le docteur Pinel faisant tomber les chaînes des aliénés à la Salpêtrière*, huile sur toile, 19éme siècle. ↓

Emmanuel VENET

Emmanuel VENET est psychiatre à Lyon. Auteur d'un Précis de médecine imaginaire (Verdier 2005) ainsi que d'un portrait de Ferdière, psychiatre d'Antonin Artaud (Verdier, 2006), il écrit aussi des romans (Portrait de fleuve, Gallimard, 1991 et Rien, Verdier, 2013).

Une brève histoire de l'hôpital du Vinatier

Un peu de préhistoire

Si la psychiatrie moderne peut raisonnablement être tenue pour contemporaine de la Révolution de 1789, l'institution psychiatrique n'a vu le jour qu'un demi-siècle plus tard avec la loi de 1838. De cette loi, inspirée par Pinel et défendue par Esquirol, on a surtout retenu qu'elle organisait l'internement. C'est oublier qu'elle se doublait d'une forte volonté d'assistance et de soin aux « aliénés », perceptible à travers l'obligation faite aux départements de se doter d'un asile et de pourvoir à son fonctionnement.

Avant 1838, hormis de rares établissements destinés aux malades mentaux (Bicêtre ou La Salpêtrière à Paris), l'offre d'accueil reposait sur des usages locaux et des institutions disparates. À Lyon, Henri Bonnet[1] recense plusieurs établissements susceptibles d'accueillir des malades mentaux selon des logiques plus ou moins soignantes :

- l'Hôtel-Dieu accueille quelques insensés en phase aiguë ;
- la Charité héberge des mendiants, des séniles et des « incurables » pour lesquels elle ouvre en 1759 une section appelée « Bicêtre de la Charité » ;
- des « récluseries » accueillent des psychopathes délinquants ;
- l'hôpital Saint-Laurent devient en 1768 le Dépôt royal de mendicité de la Quarantaine (ou « Bicêtre royal »), où sont admis d'autorité mendiants, vagabonds, prostituées et particuliers « *en état de démence ou d'inconduite* ». Ce rejeton de l'hôpital général fermera en 1804 ;
- l'Antiquaille reçoit à partir de 1803 les patients de la Quarantaine ;
- l'hospice de Saint-Jean-de-Dieu, inauguré en 1824, accueille dès son ouverture quelques dizaines de malades mentaux.

En 1838, afin de répondre aux obligations qu'édicte la nouvelle loi, une aile de l'Antiquaille est déclarée habilitée à accueillir les patients internés. Il s'agit d'une solution d'attente, avant la création d'un véritable asile d'aliénés conçu, conformément aux

1. Henri Bonnet, *Histoire de la psychiatrie à Lyon. De l'Antiquité à nos jours*, Cesura Lyon, 1988.

préconisations de Pinel, comme un instrument thérapeutique, une *utopie* visant non pas à cantonner la folie mais à délivrer les âmes dérangées de leurs passions délétères.

Une naissance difficile

Dès 1840, le préfet Jaÿr annonce un « *vaste projet d'asile* » dont la conception est confiée au Dr Bottex, responsable du quartier d'aliénés de l'Antiquaille. Celui-ci prospecte d'abord le site du Perron, appartenant aux HCL (actuellement Lyon-Sud). En 1846, après de longues études préliminaires, le préfet refuse en raison d'un approvisionnement en eau potable jugé insuffisant. Bottex explore alors la piste de la propriété Richard Vitton, à Montchat. Chaper, le successeur de Jaÿr, donne son accord en 1847, mais c'est cette fois le ministère de l'Intérieur qui refuse le projet. La révolution de 1848 et la mort de Bottex en 1849 ouvrent une longue période de stagnation : les tractations ne reprendront vraiment qu'en 1861, sous l'ambivalente impulsion du préfet Vaïsse. C'est alors l'aliéniste Arthaud, successeur de Bottex, qui conduit le projet, au côté de l'architecte Louvier. Avec le soutien de l'aliéniste parisien Parchappe, bâtisseur d'asiles reconnu, les négociations sont rouvertes avec les HCL pour le site du Perron, mais elles échoueront peu après la mort de Parchappe en 1866.

L'année suivante, Arthaud et Louvier arrêtent le projet d'un asile de 600 places pour hommes à Bron. Le ministère impose un établissement mixte et plus vaste, dont le Conseil général vote la construction en 1868. L'acquisition du terrain prendra encore un an, la première pierre est posée en 1869. Début 1870 une grève des maçons interrompt le chantier, en été l'invasion prussienne conduit l'armée à réquisitionner le site, puis les turbulences du début de la Troisième république freinent la reprise des travaux. Finalement c'est fin 1876 que l'établissement ouvrira ses portes, et début 1877 que plus de 1 000 malades sont transférés de l'Antiquaille au Vinatier.

De l'asile à l'hôpital

Dans un ouvrage très documenté, Frédéric Scheider brosse le portrait sensible de Joseph Arthaud, figure cardinale de la création du Vinatier[2]. Cet aliéniste à la fois discret et tenace, dont la foi catholique se traduit par un fort engagement dans la Société Saint-Vincent-de-Paul, occupera le premier poste de médecin-chef du Vinatier et inaugurera la chaire universitaire de clinique des maladies mentales en 1877. Pendant les travaux préliminaires, sous le Second Empire, il sollicite la Congrégation des sœurs de la Charité du Verbe incarné, dont le noviciat deviendra la clinique Notre-Dame à Villeurbanne en 1886, quand le processus de laïcisation les chassera de l'asile public. Arthaud lui-même ne résistera pas à l'esprit du temps et quittera l'établissement en 1878.

2. Frédéric Scheider, *Arthaud de Lyon. Aliéniste missionnaire*, Glyphe, 2009.

La « *faillite asilaire* » décrite par Marcel Gauchet et Gladys Swain[3] n'épargne pas le Vinatier : le rêve originel d'un espace spontanément propice au traitement moral s'y évapore au contact d'une réalité où le surpeuplement, la débrouille et la dégradation altèrent tous les liens sociaux. Prévu pour 1 000 malades, le Vinatier en comptera 1 750 en 1900, et 2 000 en 1914. Divisé en quartiers (« calmes », « agités et agitables », « furieux »), l'asile se complète petit à petit d'un pavillon de contagieux (1902), d'un quartier cellulaire pour femmes (1912), d'un pavillon pour « enfants anormaux » (1914) et enfin d'une clinique universitaire (1934).

Une préoccupation constante anime les médecins et les directions : désengorger l'établissement. Une centaine de patients hospitalisés au long cours est confiée à Saint-Jean-de-Dieu en 1920, 300 autres partent dans l'ancien séminaire de Sainte-Foy-l'Argentière en 1937, année où l'asile d'aliénés devient hôpital psychiatrique. Malgré ces mesures, la population hospitalière ne cesse de croître pour atteindre son maximum historique en janvier 1940 : 2 895 malades. Les moyens thérapeutiques sont alors rudimentaires : la contention et l'isolement y tiennent une grande place ; outre une pharmacopée assez fruste, on use de thérapeutiques de choc plus ou moins dangereuses (à l'insuline, par impaludation, à l'électricité). Les malades stabilisés jouent un grand rôle dans les travaux domestiques (buanderie, cuisine) ou agricoles (culture et élevage).

La tragédie de la Deuxième guerre

La Deuxième guerre mondiale surprend un monde asilaire reclus entre ses murs, tenu à l'écart de la société, et gelant dans une même intemporalité ses crises et ses routines. S'il n'était à ce point surpeuplé, le Vinatier pourvoirait presque à ses besoins, mais avec trois fois plus de malades qu'il n'en peut théoriquement accueillir, il reste loin de l'autosuffisance. La guerre amène le rationnement, le pillage des ressources par l'occupant, la loi du plus fort dans les réfectoires, et un coulage impossible à chiffrer. On sait que la famine a sévi dans tous les hôpitaux psychiatriques de France, et qu'environ 48 000 patients en sont morts.

Le Vinatier a payé un lourd tribut à ce drame : on estime à 2000 la surmortalité par dénutrition sous l'Occupation. Aux raisons générales se sont ajoutés des facteurs locaux qui ont aggravé la situation : l'agronome de l'hôpital est mobilisé ; son remplaçant, moins chevronné, ne tire pas aussi bien parti des cultures de l'hôpital ; la grange brûle au début de la guerre, emportant en fumée la paille destinée aux paillasses, ce qui entraînera un surcroît de décès par infection chez les grabataires. Notons que le premier de ces 2 000 morts fut Sylvain Fusco, patient mutique hospitalisé depuis 1930, qui allait se révéler un peintre d'une grande puissance expressive dont l'œuvre est exposée au musée de l'Art brut à Lausanne.

3. Marcel Gauchet et Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*, Gallimard, 1980, rééd. 2007.

Entre 1940 et 1944, les survivants hospitalisés étaient souvent si cachectiques qu'une assimilation à l'univers concentrationnaire s'est spontanément imposée à l'esprit de nombreux témoins de ce drame. Toutefois, comme le montre l'historienne I. von Bueltzingsloewen[4], il convient d'apporter de sérieuses réserves à cette lecture exterminationniste. D'une part, contrairement à ce qui s'est passé en Allemagne nazie, aucune politique d'élimination planifiée des malades mentaux n'a été mise en œuvre en France ; d'autre part, si cette hécatombe n'a pas été très médiatisée, elle n'a pas non plus été frappée de déni. Les psychiatres de l'époque l'ont signalée voire dénoncée aux autorités sanitaires, et ont essayé de la combattre avec leurs moyens.

Au Vinatier, une résistance opiniâtre s'est dressée contre la famine et l'occupation. Le pharmacien Louis Revol s'est illustré en allant récupérer du sang de bœuf aux abattoirs, afin d'apporter des protéines animales aux malades ; Paul Balvet a participé au mouvement issu du congrès de Montpellier, qui a obtenu en 1942 une augmentation de la ration calorique des hospitalisés ; et la même année, le Docteur Foex prendra le risque de faire admettre et évader de son service la résistante Berty Albrecht.

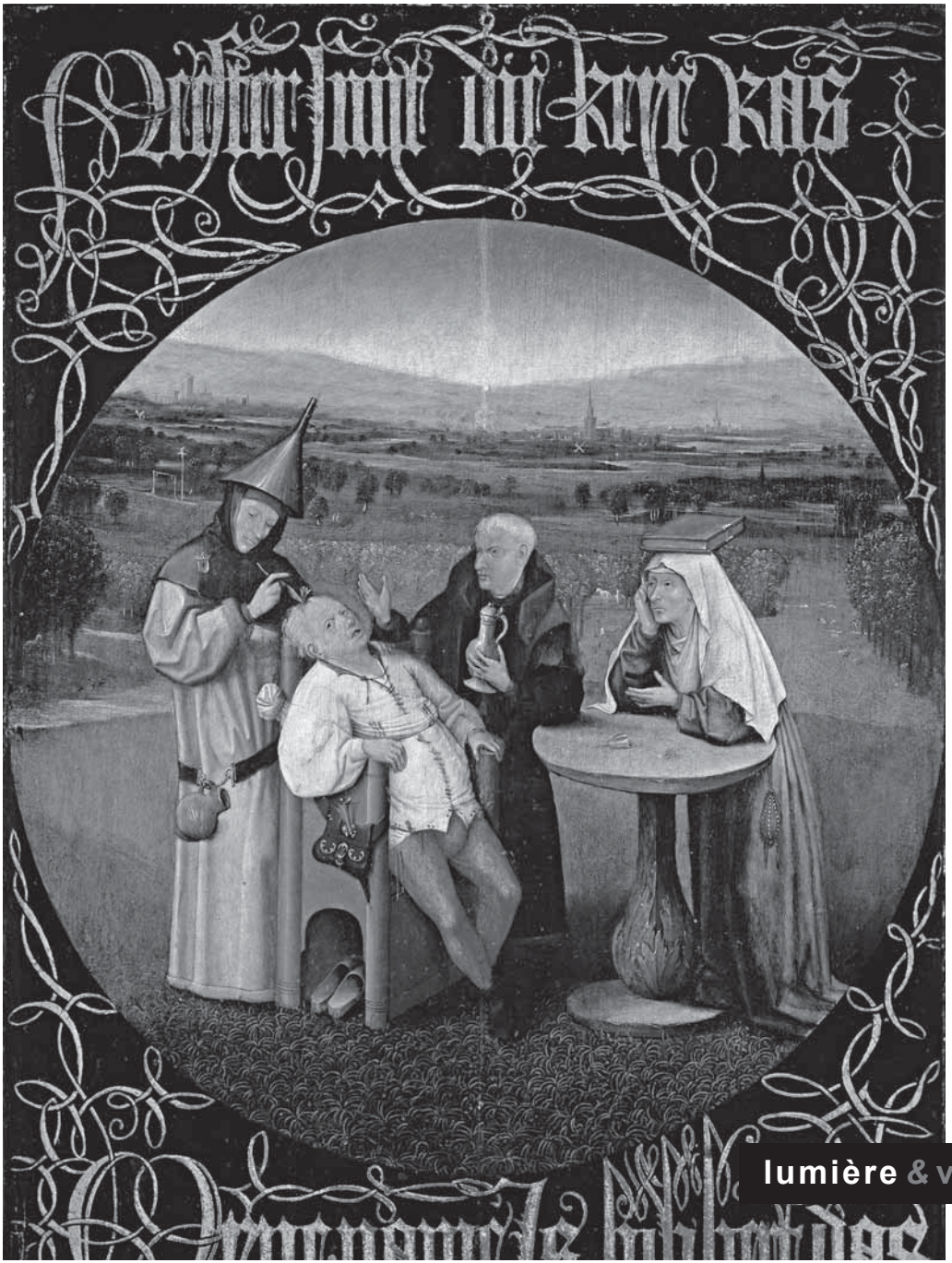
Le Vinatier aujourd'hui

Après la guerre, sous l'effet conjugué d'un fort courant anti-asilaire et de progrès pharmacologiques décisifs, le paysage institutionnel a beaucoup évolué. Les années 60 ont vu apparaître la sectorisation, dispositif destiné à proposer des alternatives ambulatoires à l'hospitalisation et à atténuer la stigmatisation des patients. Les neuroleptiques ont indéniablement apaisé le climat dans les lieux de soins, et progressivement les dispositifs se sont externalisés, étoffés et globalement améliorés jusqu'au virage sécuritaire de la fin des années 2000. Actuellement, le Vinatier compte environ 800 lits en comptant les unités sécurisées, et 40 sites de soins hors-les-murs. 24 000 personnes ont fait l'objet d'un soin en 2012, en hospitalisation ou en ambulatoire.

On doit cependant s'inquiéter des effets pervers de la loi de 2011 qui donne des garanties judiciaires discutables aux soins sous contrainte, et de la substitution subreptice de structures de soins ordinaires par des unités sécuritaires. Le spectre du fou dangereux cher au XIXe siècle renaîtrait-il de ses cendres ?

Emmanuel VENET

4. Isabelle von Bueltzingsloewen, *L'Hécatombe des fous. La famine dans les hôpitaux psychiatriques français sous l'Occupation*, Aubier, 2007.



lumière & vie

Françoise DASTUR

Françoise DASTUR est professeur honoraire de philosophie, rattachée aux Archives Husserl de Paris (ENS Ulm). Auteur d'ouvrages sur Husserl, Heidegger et Hölderlin, elle a aussi écrit *La mort. Essai sur la finitude* (Hatier, 1994, PUF, 2007) et *Comment affronter la mort ?* (Bayard, 2005).

Henri Maldiney. Les structures temporelles et spatiales dans l'existence et la psychose

Professeur de philosophie et d'esthétique à l'Université de Lyon jusqu'en 1980, Henri Maldiney, aujourd'hui âgé de 101 ans, est une des figures majeures de la philosophie française du XXe siècle. Si tout son travail s'est inscrit dans l'horizon ouvert par ce retour aux choses mêmes que préconisait Husserl, le fondateur de la phénoménologie, c'est en partant de la notion heideggérienne d'existence qu'il a développé, à côté d'une phénoménologie de l'art qui représente le pan le plus important de son œuvre, toute une réflexion sur la psychopathologie où son interlocuteur principal demeure le psychiatre Ludwig Binswanger, le fondateur de la *Daseinsanalyse* ou analyse existentielle, dont il a puissamment contribué à faire connaître l'œuvre en France.

La folie, une possibilité constitutive de l'être humain

Dans l'un des premiers textes qu'il lui a consacrés, paru en 1973 dans un recueil intitulé *Regard, parole, espace*, Henri Maldiney soulignait que pour Binswanger, « la folie est une possibilité de l'homme sans laquelle il ne serait pas ce qu'il est »[1]. Et dans un texte encore antérieur, daté de 1963, il expliquait que pour le fondateur de la *Daseinsanalyse*, il ne s'agit pas de se

1. *Regard, parole, espace,* Lausanne, L'Âge d'homme, 1973, p. 210.

← Jérôme BOSCH, *L'extraction de la pierre de folie*, 1494, huile sur panneau, Musée du Prado, Madrid.

donner une vue extérieure de l'homme malade à partir d'un savoir psychiatrique déjà constitué, mais bien plutôt de le comprendre à partir de l'histoire de sa vie : « Le terme de *Daseinsanalyse*, d'analyse de la présence, marque assez la manière dont Binswanger entend cette présence de soi à soi auprès de l'autre, qui est la condition du comprendre. Elle exclut les deux attitudes contraires de la mise à distance qui aliène et de la confusion où toute vigilance s'abîme : elle consiste dans la proximité »[2].

2. *Ibid.,* p. 90.

Une telle proximité n'est rendue possible que par le fait que l'homme sain et le malade, le psychiatre ou l'analyste et son patient, partagent le même monde, même s'ils diffèrent dans leur manière de communiquer avec lui. C'est donc ce que Heidegger nomme l'être au monde qui constitue la dimension fondamentale de toute existence humaine en tant qu'elle est par essence un être avec les autres. Ainsi un comportement, une parole, une action constituent une certaine manière d'être au monde, de l'habiter, dans laquelle se dévoile le sens d'être de cette existence.

La *Daseinsanalyse,* l'analyse de cette présence au monde, est, selon Maldiney, « d'abord une analyse des structures spatiales et temporelles de l'existence », au sens où « espace et temps sont les formes articulatoires de l'existence »[3]. C'est parce qu'elles structurent le « comment » de l'existence qu'elles lui donnent un style, un rythme et une direction de sens à chaque fois différent. Mais elles se fondent elles-mêmes sur ce que l'allemand nomme *Stimmung,* et que nous traduisons, faute de terme équivalent en français, par « humeur » ou « atmosphère ». Maldiney insiste à bon droit sur le fait que la *Stimmung,* dont le sens premier est « accord », au sens musical du terme, n'est ni dans l'objet, comme une atmosphère, ni dans le sujet, comme une humeur, mais bien dans le rapport des deux.

L'analyste et son patient, partagent le même monde, même s'ils diffèrent dans leur manière de communiquer avec lui.

3. *Ibid.,* p. 92.

Présence au monde, espace et temps

Il s'appuie à cet égard sur l'analyse que fait Heidegger dans *Être et temps* de cette structure de l'existence qu'est la *Stimmung* et que Binswanger reprend à son compte. Car la *Stimmung* n'est pas pure réceptivité ou affection, mais un mo-

ment décisif de toute présence au monde, sur lequel se fonde tout comportement possible. Elle désigne ainsi le moment *pathique* de tout être au monde. Comme le souligne Maldiney, les *Stimmungen* « sont les a priori de notre communication avec le monde, et peuvent, seules, articuler les structures pathiques de l'espace et du temps — qui sont les dimensions anticipatives de toute chose à paraître »[4].

4. *Ibid.*, p. 96.

Ce sont donc ces structures pathiques de l'espace et du temps qu'il s'agit avant tout d'analyser si l'on veut comprendre cette « catastrophe » de l'exister qu'est la psychose. C'est ce qu'entreprend Maldiney dans les neuf études rassemblées dans le livre paru en 1991 sous le titre *Penser l'homme et la folie*. À vrai dire, cette distinction entre temps et espace demeure elle-même artificielle au regard de ce que Binswanger nomme « direction de sens », *Bedeutungsrichtung,* concept fondamental de sa pensée, sur lequel Maldiney fut le premier à mettre l'accent.

Il expliquait déjà en effet dans son article de 1963 sur Binswanger que cette alliance du mot sens et du mot direction rend sensible « l'unité du sens-direction et du sens-signification » et il donnait à cet égard l'exemple de la verticalité qui n'est pas saisie comme une propriété inhérente à tel ou tel objet donné dans la perception, mais au contraire comme une dimension existentielle qui s'adresse immédiatement à la motricité expressive de notre corps[5]. Chute ou ascension ont ainsi pour nous une valeur symbolique, car elles sont une possibilité universelle de notre existence, ce qui implique qu'avec elles on a affaire à des directions significatives générales qui prennent un sens non seulement spatial, mais aussi temporel, psychique et éthique[6].

5. *Ibid.*, p. 98.

6. *Ibid.*, p. 97.

L'espace et le temps ne sont donc séparables que d'un point de vue thématique, et ce point de vue, qui est celui de la théorie et de la science, s'oppose à celui, fondamental et originaire, de l'existence qui est en même temps et à la fois spatiale et temporelle. Or l'existence et la psychose s'éclairent réciproquement l'une l'autre du fait que, si la psychose ne se comprend qu'à la lumière de l'exister, l'exister lui-même peut être mis en lumière à travers cette catastrophe de l'exister qu'est la psychose. C'est au neurologue Viktor von Weiszäcker, l'auteur du *Cercle de la structure,* que Maldiney emprunte l'idée que l'existence est discontinue, constituée de moments critiques où elle est mise en

demeure de disparaître ou de renaître. Ce qui la met ainsi en demeure, c'est précisément l'événement, comme l'explique Maldiney, qui commence par mettre en évidence ce qui caractérise l'existant par rapport au simple vivant.

Quand l'événement ne peut être intégré

L'existant ne fait pas que sentir, il « se » sent, et c'est cette co-implication en lui du soi et du monde qui fait de lui « le là de tout ce qui a lieu ». C'est par là qu'il est ouvert à l'événement, dont Maldiney souligne avec force qu'il ne se produit pas dans un monde déjà tout constitué et indépendant de nous-mêmes, mais que c'est au contraire « le monde qui s'ouvre à chaque fois à partir de l'événement »[7]. Lorsque cette transformation qui est à la fois celle du soi et du monde n'est pas intégrée par le soi, celui-ci perd sa capacité d'ouverture à l'événement et à soi. Or « c'est précisément ce qui a lieu dans la psychose »[8], car « un événement bouleversant est un changement dans la tournure du monde et dans l'ouverture du monde. Ce qui change, c'est la façon dont l'existence se rapporte à soi et au monde »[9].

7. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie,* Grenoble, J. Millon, 1991, p. 123.

8. *Ibid.,* p. 124.

9. *Ibid.,* p. 273.

Toute rencontre a lieu au niveau des potentialités projetées par une existence. Mais que se passe-t-il lorsque l'événement fait à ce point éclater l'horizon des possibles que sa rencontre même s'avère inappropriable ? Qu'en est-il donc de ces moments de crise, de mort vécue, de traumatisme, où l'éventail des possibles, impuissant à intégrer l'événement discordant, s'effondre en totalité ? Ce dont nous faisons l'expérience dans ces périodes de crise, c'est de notre *incapacité à expérimenter au présent* l'événement « traumatisant » dont la surprise nous apparaît comme absolument inanticipable.

Qu'en est-il de ces moments de crise, de mort vécue, de traumatisme, où l'éventail des possibles s'effondre en totalité ?

Si l'attente peut être déçue dans le cas du non-remplissement d'une anticipation, ici l'expérience qui est la nôtre est bien plus profondément bouleversante que celle de la déception qui a toujours été plus ou moins inscrite au programme de nos anticipations. Ce qui survient par surprise est en effet totalement « hors programme », et il s'agit là de l'inattendu au sens fort, c'est-à-dire de ce qui contrarie et ruine l'attente dans sa structure même.

De telles expériences à vrai dire sont rares, puisque l'expérience ordinaire suppose une confiance dans la stabilité du monde et la présomption constamment présente que l'expérience se déroulera constamment de la même manière. Or c'est de ces moments de « crise existentielle » dont la psychose donne un saisissant exemple : le schizophrène, par exemple, fait l'expérience de la perte du monde[10], c'est-à-dire de la rupture de l'enchaînement « ordinaire » de l'expérience, et c'est là ce qui le voue à l'impossibilité de la rencontre et au séjour dans le terrifiant. Ce qui est alors perdu, c'est précisément la capacité à s'ouvrir à l'événement et à expérimenter cette reconfiguration des possibles qu'il exige de nous. Car la modalité propre au vécu bouleversant, c'est la soudaineté, ce qui lui donne son caractère de « première fois », de nouveauté radicale, de sorte que le présent ne coïncide plus avec lui-même et sort pour ainsi dire du temps, le mettant ainsi en rupture aussi bien avec le passé qu'avec l'avenir.

10. Cf. W. Blankenburg, *La perte de l'évidence naturelle. Une contribution à la psychopathologie des schizophrénies pauci-symptomatiques,* PUF, 1991.

On comprend alors que Maldiney puisse affirmer que « dans la psychose, il n'y a plus d'événements » et que « la mise en demeure de la présence s'y résout en déchirure », car « le devenir autre à l'avancée de soi a été remplacé par l'irruption en soi de l'altérité pure »[11]. Le mélancolique, dont la temporalité ne consiste qu'en nostalgie du passé, tout comme le maniaque qui, sans appui dans le passé, ne connaît qu'une temporalité sans cesse à venir, « n'ont pas de présent véritable et sont par là exclus de l'événement »[12]. Quant au schizophrène, il s'efforce dans son délire de rencontrer l'événement, car le délire est pour lui le seul moyen de compréhension de soi, c'est-à-dire de cette métamorphose existentielle qu'exige la survenue de l'événement. Mais le délire est en même temps une occultation de cette métamorphose.

11. *Penser l'homme et la folie*, p. 277.

12. *Ibid.,* p. 281

La « transpassabilité » ou l'ouverture à la surprise

L'expérience psychotique atteste par là que l'événement requiert la collaboration de celui auquel il arrive et qui n'est nullement par rapport à lui dans une totale passivité. C'est de cette paradoxale capacité d'attente de la surprise, de cette « transpassibilité », comme la nomme Maldiney, dont traite en quelque sorte toujours la phénoménologie, dont l'objectif dernier, déjà chez Husserl, a toujours été le dépassement de l'opposition traditionnelle du passif et de l'actif.

Maldiney a en effet forgé le terme de « transpassibilité » pour désigner la manière selon laquelle l'être humain existe sa transcendance en tant qu'elle implique une réceptivité. Celle-ci doit en effet être comprise comme une « passibilité », c'est-à-dire comme une *capacité* de pâtir et de subir, au sens où elle implique une activité, immanente à l'épreuve, au *paskhein,* qui consiste à ouvrir le champ même de la réceptivité.

C'est justement cette ouverture et cette capacité d'attente indéterminée qui manque dans la psychose, comme le souligne bien Maldiney : « Ce qui est en défaut [dans la psychose], c'est la réceptivité, laquelle n'est pas de l'ordre du projet, mais de l'accueil, de l'ouverture, et qui n'admet aucun a priori, qui attendant sans s'attendre à quoi que ce soit, se tient ouverte par delà toute anticipation possible. C'est ce que je nomme la *transpassibilité* »[13]. C'est donc bien cette réceptivité accueillante à l'événement qui fait défaut dans la psychose et c'est cette même incapacité d'être en prise sur les choses qui se traduit en une incapacité d'habiter le monde et d'abord d'habiter son propre corps devenu sans limites.

13. *Ibid.,* p. 114.

Ceci nous amène à la question de la spatialité telle qu'elle est vécue dans l'expérience psychotique et en particulier schizophrénique. Car la spatialité existentielle se distingue de la spatialité objective par le fait qu'elle est un champ de présence ouvert. Maldiney, qui aborde de front cette question dans sa postface à l'ouvrage de Binswanger consacré à Ibsen, rappelle à cet égard qu'espace vient du latin *spatium,* qui signifie d'abord « espace de temps » et qui est formé à partir de la même racine que *spes*, espoir, attente. Il en conclut que « l'espace est un champ d'attente et, comme tel, tensif »[14].

14. *Henrik Ibsen et le problème de l'autoréalisation dans l'art*, p. 123.

L'espace « thymique »

On voit donc qu'il s'agit bien ici de la spatialité en tant qu'elle est vécue et qu'elle prend sens par rapport aux désirs et aux affects de l'existant. C'est là une thématique à laquelle Binswanger a consacré en 1932 un texte important, celle de l' « espace thymique » *(gestimmter Raum)*[15]*,* du mot *thumos* qui signifie « cœur ». C'est en effet grâce à Heidegger que Binswanger a découvert la relation entre l'espace, la tonalité affective et

15. Cf. L. Binswanger, *Le problème de l'espace en psychopathologie*, Toulouse, PUM, 1998.

le corps. L'espace du *Dasein,* de l'existant, s'articule, par opposition à l'espace étendu et mesurable de la science, de multiples manières.

Pour la psychopathologie, il ne suffit pas par conséquent de se référer à l'espace géométrique, mais il importe de faire entrer en ligne de compte l'espace corporel, l'espace orienté et ce que Binswanger nomme « espace thymique ». Tous les grands textes de Binswanger des années trente à cinquante, ceux de sa période « heideggérienne », mettent l'accent sur le problème de la spatialité et permettent de mieux comprendre cette complète métamorphose de l'existence qu'est la psychose par laquelle le malade fait surtout l'expérience d'une transformation de son espace thymique.

Pour le maniaque, le monde rapetisse. Pour le mélancolique, c'est l'inverse. Quant au schizophrène, il a perdu toute base d'expérience,

Pour le maniaque, le monde rapetisse : pour lui, toutes choses sont plus proches, et en même temps l'espace perd sa profondeur. Il n'y a dans la manie ni centre ni périphérie ni foyer ni séjour. Toutes choses deviennent légères, et il n'y a aucune possibilité de prendre quoi que ce soit au sérieux. Pour le mélancolique, c'est l'inverse. Quant au schizophrène, il a perdu toute base d'expérience, et il s'élève dangereusement au-dessus du monde commun. Par ces remarquables analyses de l'expérience de la spatialité dans la psychose, Binswanger montre qu'il a été le premier à orienter la recherche psychopathologique dans la direction d'une appréhension globale du monde du malade en tant que forme symbolique.

Or c'est précisément dans le grand essai qu'il consacre au dramaturge norvégien Henrik Ibsen en 1949[16], que Binswanger développe pour la première fois les principes fondamentaux de son approche anthropologique de la spatialité. Binswanger a non seulement une profonde connaissance de l'œuvre d'Ibsen, mais il a aussi tenté de ressaisir de l'intérieur le projet global qui a commandé aussi bien la vie que l'œuvre de l'écrivain norvégien. Ce qu'il voit en Ibsen, c'est l'homme qui dans sa vie comme dans son œuvre a compris l'existence comme originairement dramatique, c'est-à-dire a vu en elle une tâche à accomplir, un projet à développer ou un problème à résoudre.

16. *Henrik Ibsen et le problème de l'autoréalisation dans l'art*, traduction de M. Dupuis et postface de H. Maldiney, DeBoeck Université, Bruxelles, 1996.

L'interprétation de l'œuvre d'Ibsen par Binswanger

Ce que Binswanger s'attache plus précisément à montrer dans cet essai, c'est que la tension dramatique de l'existence humaine, telle que l'a vécue et dépeinte Ibsen, naît de l'opposition des deux directions anthropologiques fondamentales que sont l'horizontalité et la verticalité, opposition qui selon lui donne tout son sens à ce qu'il considère comme le chef d'œuvre d'Ibsen, le drame *Solness le constructeur*, écrit en 1892, dont il entreprend une interprétation détaillée.

Il est vrai que l'on trouve chez Ibsen, comme le souligne légitimement Binswanger[17], une thématique de l'élévation et de la hauteur qui, conjointe à celle d'une liberté entendue comme prise de distance et élargissement incessant de soi-même[18], traverse toute l'œuvre. C'est ce qui explique cette affirmation de Binswanger : « On ne peut comprendre "l'homme" qu'à partir de ces deux directions significatives et seulement à l'intérieur de leur relation réciproque, de leur proportion ; aucun artiste dramatique ne l'a mis en scène plus intensément qu'Ibsen »[19].

17. *Ibid.* p. 28.

18. *Ibid.* p. 12. C'est l'amour de la liberté qui conduisit Ibsen à quitter très tôt sa famille et plus tard à s'exiler pour une longue période hors de Norvège.

19. *Ibid.,* p. 58.

Pour comprendre en quoi étroitesse et largeur, profondeur et hauteur sont des structures fondamentales de l'existence humaine, il faut avant tout partir de l'existence corporelle de l'homme dans son unité indissoluble avec l'existence psychique et spirituelle. Les hommes ne dépendent pas seulement, comme l'ensemble des vivants, de l'extension et du mouvement, mais l'existence humaine, dans sa dynamique fondamentale, *n'est rien autre* qu'extension et mouvement. C'est ce qui autorise Binswanger à voir dans la largeur et la hauteur, dans la marche et la montée, des schèmes spatiaux fondamentaux de l'autoréalisation de l'homme.

Mais cela ne veut nullement dire qu'il s'agit de développer une compréhension de l'être homme qui ne verrait en lui qu'un être déterminé par la spatialité. Car ici l'espace enveloppe le temps et ces schèmes spatiaux sont aussi des schèmes temporels. Maldiney montre en effet que la marche constitue un voyage pas à pas en direction de l'avenir, elle est de l'ordre de la traversée, et ici l'autoréalisation relève de ce que l'on nomme en latin *experiri* et en allemand *er-fahren* et qui renvoie à l'idée d'expérience.

Du point de vue poétique, note Maldiney, la marche correspond au mode épique. Quant à la montée, elle a le sens temporel de la transformation, et ici l'autoréalisation relève plutôt de la métamorphose, et du point de vue poétique, nous sommes ici dans le mode tragique. Marcher dans l'étendue suppose la vision et même la pré-vision du lointain, et l'éloignement par rapport au passé : il y a là possibilité de retour, de retraite, de dissimulation comme d'égarement.

Mais l'ascension dans la hauteur requiert en plus de la vue, du pied et de l'œil, le toucher et la main, elle n'est pas seulement une entrée dans l'avenir, mais un effort en vue de le conquérir, et le fait de s'égarer dans l'escalade a des conséquences infiniment plus graves que dans la traversée, puisqu'on peut se voir couper toute retraite ou retour et être exposé à la chute et au vertige. C'est la raison pour laquelle s'égarer en montant (en allemand *sich versteigen*), relève d'une présomption *(Verstiegenheit)* qui peut être fatale. C'est donc à travers la direction de la hauteur que l'existence humaine se voit dangereusement exposée à l'écroulement et à la chute.

Mais il y a deux manières différentes, authentique et inauthentique, de s'élever, soit par la montée active et volontaire, soit par le fait d'être passivement porté vers le haut, au sens du désir ou de la grâce (par l'art, l'amour, la religion ou la maladie). Binswanger voit précisément dans le personnage de Solness un exemple de cette ascension inauthentique qui advient grâce à des circonstances extérieures, par ce que les latins nommaient *fortuna,* ce bonheur qui pourtant expose au malheur, car il détourne de la tâche de l'ascension authentique et expose ainsi plus décisivement à la possibilité du vertige et de la chute.

L'existence humaine, dans sa dynamique fondamentale, n'est rien autre qu'extension et mouvement.

Maldiney explique à ce propos que ce qui caractérise Ibsen, c'est l'importance qu'il a donné à la dimension de la hauteur et conjointement à celle de la profondeur, car, comme le latin *altus* (qui veut dire à la fois haut et profond) l'indique bien, hauteur et profondeur signifient le même. Mais si l'étendue reçoit bien sa direction de la hauteur, en d'autres termes si la direction de l'existence humaine est bien déterminée par l'idéal d'existence, c'est-à-dire l'accomplissement de la tâche d'autoréalisation, il

faut bien souligner que la direction vitale est la résultante de l'étendue et de la hauteur, elle consiste donc en un rapport proportionné ou disproportionné entre hauteur et étendue, rapport dans lequel Binswanger voit ce qu'il nomme « proportion anthropologique ».

Autoréalisation et proportion anthropologique

C'est dans ce contexte que l'interprétation du drame d'Ibsen *Solness le constructeur* va pouvoir être entreprise. Binswanger trouve en effet dans le théâtre d'Ibsen à la fois l'exemple et le contre-exemple de la proportion anthropologique manquée. L'exemple, c'est Solness, le constructeur, figure de la présomption, personnage chez qui la hauteur dépasse de manière disproportionnée l'étroitesse de la base sur laquelle elle se tient, d'où le vertige et la chute finale qui ne sont que l'expression de ce déséquilibre.

Le contre-exemple, c'est Borgheim, le constructeur de routes, dans *Le petit Eyolf*, pièce qui suit immédiatement *Solness*, figure de celui qui ne veut pas plus qu'il ne peut et dont l'aspiration ne va pas plus haut que son expérience et expression de l'équilibre entre largeur et hauteur. Ce que nous donne ainsi à penser Binswanger, c'est le pathologique comme disproportion ou perte d'équilibre *interne*, et non pas comme altération causée par une intervention extérieure. Il nous donne également à comprendre que la maladie, la perte de l'équilibre ne désigne pas seulement un état de fait biologico-médical, mais un *événement biographique et social*.

C'est pourquoi la conscience de la maladie est un problème existentiel qui touche la personne tout entière et non pas seulement un acte intellectuel susceptible d'objectiver le trouble ressenti. La maladie, et en particulier la psychose, ne provient pas de la défaillance de certaines aptitudes, mais plutôt de l'échec à remplir la tâche qui incombe à tout être humain et qui consiste à maintenir l'équilibre entre des directions opposées. Binswanger est ici très proche, comme Maldiney le souligne à nouveau[20], de Viktor von Weizsäcker, qui voyait dans le vivant un être constamment en crise, constamment mis en demeure de se transformer

20. *Ibid.*, p. 100.

ou de s'anéantir et pour lequel la santé n'est jamais à chaque instant qu'à conquérir et reconquérir.

Ce qu'Ibsen a donc mis en scène dans son drame intitulé *Solness le constructeur*, c'est ce symbole particulièrement compréhensible de l'autoréalisation qu'est la construction, qui peut être soit fondée sur des bases solides, soit au contraire bâclée, sans base suffisante, telles les « constructions en l'air », les « châteaux en Espagne » de l'imagination. *Solness le constructeur* est, comme beaucoup de drames d'Ibsen, le drame de la présomption humaine, cette forme de défiguration de la tâche vitale, de ce qu'il nomme « l'absence de sérieux dans la conduite de la vie »[21]. En tant qu'échec de l'existence, elle est, souligne Maldiney, une possibilité immanente de l'humanité en général, qui atteste que cet être qu'est l'homme, qui ne peut vivre qu'en ex-sistant, c'est-à-dire en transcendant son fondement, est *par essence* menacé de vertige, de chute, d'écroulement dans l'abîme.

21. *Ibid.*

Françoise DASTUR

Jean-Olivier VIOUT

Procureur Général près la cour d'appel à Lyon de 2004 à 2011, Jean-Olivier VIOUT est membre du Conseil Supérieur de la Magistrature. Il est aussi président de l'Académie des sciences, belles lettres et arts de Savoie.

La démence et le droit

L'aliénation mentale ne peut être indifférente aux acteurs de la mise en application de la loi.

Si la mise en cause de la responsabilité civile, celle qui génère l'obligation de réparer le dommage causé à autrui volontairement ou involontairement, par action ou omission, ne peut être écartée en considération de l'état mental de son auteur[1], il ne saurait en être de même pour la responsabilité pénale. Cette dernière remplit, en effet, une fonction d'une tout autre nature, la sanction de la violation du pacte social que constitue la commission d'une infraction pénale, trouvant sa cause et sa justification dans un double impératif de répression et de prévention.

Réprimer l'infraction et prévenir son renouvellement exigent évidemment la perception par son auteur de ce qu'il a commis un acte déviant et sa capacité d'appréhender l'existence et la portée de l'intervention de la justice pénale. C'est pourquoi le code pénal napoléonien de 1810 a gravé dans le marbre un principe que nul n'a jamais remis en question, longtemps énoncé en son célèbre article 64 : « Il n'y a ni crime, ni délit, lorsque le prévenu était en état de démence au temps de l'action ou lorsqu'il a été contraint par une force à laquelle il n'a pu résister ».

C'est à partir de cette formulation que les juges ont donc opiné, des décennies durant, pour décider s'il convenait de poursuivre et condamner l'auteur d'une infraction pénale pour lequel se posait la question de son état mental au moment du passage à l'acte. Ne possédant point la science médicale, ils s'en sont remis au verdict d'experts psychiatres recevant mission de leur fournir leur avis d'hommes de l'art sur la présence ou l'absence d'un état de démence.

1. Article 489-2 du code civil : « Celui qui a causé un dommage à autrui alors qu'il était sous l'empire d'un trouble mental n'en est pas moins obligé à réparation ».

Abolition du discernement

Les progrès de la psychiatrie ont conduit à militer pour une évolution de la formulation de l'article 64 jugée trop imprécise ou, pour le moins, sujette à interprétation. C'est ainsi qu'à la faveur de la rédaction d'un nouveau code pénal français entré en vigueur le 1er mars 1994, a été reformulée la problématique de la démence au regard de la responsabilité pénale.

Ce sont désormais les articles 122-1 et 122-2 qui posent et explicitent le principe :
« 122-1. N'est pas pénalement responsable la personne qui était atteinte, au moment des faits, d'un trouble psychique ou neuropsychique ayant aboli son discernement ou le contrôle de ses actes.
122-2. N'est pas pénalement responsable la personne qui a agi sous l'empire d'une force ou d'une contrainte à laquelle elle n'a pu résister. »

Il n'est pas certain que cette formulation modernisée et plus « technique » ait clarifié et facilité la démarche de l'expert psychiatre. Elle a eu toutefois le mérite de mettre en exergue le concept sur lequel le juge va fonder son appréciation : celui du **discernement**. Dès lors que le discernement, au terme de l'expertise psychiatrique[2], est considéré comme ayant fait défaut au moment de l'acte, l'auteur cesse d'être un « ressortissant de la loi pénale ».

Il en est résulté, durant longtemps, le dessaisissement immédiat de l'institution judiciaire au profit de l'institution sanitaire. S'il était détenu préventivement, l'auteur reconnu dément était immédiatement libéré et confié aux bons soins de l'hôpital psychiatrique le plus proche. Il appartenait alors au corps médical spécialisé de décider du principe et de la durée de son internement en milieu fermé.

Cet « abandon » par la Justice de « l'infracteur » dément au corps médical, a donné lieu à de nombreux débats, souvent à l'occasion d'une récidive intervenue à l'issue d'un internement psychiatrique jugé trop bref par les victimes ou l'opinion publique. C'est ainsi qu'est intervenue le 25 février 2008, une loi nouvelle permettant à la chambre de l'instruction de la cour d'appel dans le ressort de laquelle l'affaire est instruite, d'être saisie de la situation de l'individu dont l'état de démence au moment des faits vient d'être reconnu.

Cette juridiction peut ordonner l'hospitalisation d'office « s'il est établi par une expertise psychiatrique… que les troubles mentaux de l'intéressé nécessitent des soins et compromettent la sûreté des personnes ou portent atteinte de façon grave à l'ordre public ». Elle peut, par ailleurs, pour une durée ne pouvant dépasser 10 ans ou 20 ans, selon que l'on est en présence d'un délit ou d'un crime, prescrire diverses interdictions (interdiction de paraître

2. Cette expertise psychiatrique peut faire l'objet d'une contre-expertise sur décision du juge agissant d'office ou sur demande des parties.

en certains lieux, d'entrer en contact avec la victime, de détenir une arme, d'exercer telle activité professionnelle, de conduire un véhicule, etc.). Pareils pouvoirs sont donnés aux juridictions de jugement (tribunal correctionnel, cour d'assises, etc.) lorsqu'il advient que l'existence de l'état de démence est constaté à ce stade ultime de la procédure.

Quid de l'altération ?

Cette immixtion de l'institution judiciaire dans le suivi de certains malades mentaux voulue par législateur, au nom de la protection de la sûreté des personnes et de l'ordre public, n'a pas été circonscrite au périmètre de l'irresponsabilité pénale. Car aux côtés de l'**abolition** du discernement prospèrent les situations médianes et protéiformes d'**altération** du discernement.

Cette simple altération a été envisagée par la loi qui, en un second alinéa de l'article 122-1 du code pénal, dispose que « la personne qui était atteinte au moment des faits d'un trouble psychique ou neuropsychique ayant altéré son discernement ou entravé le contrôle de ses actes demeure punissable. Toutefois, la juridiction tient compte de cette circonstance lorsqu'elle détermine la peine et en fixe le régime ».

Longtemps, cette disposition a eu pour seule conséquence de faire obligation à la juridiction de jugement, au vu d'une expertise psychiatrique retenant une altération du discernement (pouvant être qualifiée de légère, moyenne ou large), d'en prendre acte pour s'abstenir de prononcer la peine prévue par la loi et réduire sa sévérité, voire l'assortir du sursis.

Nouvelles missions, nouveaux défis

Mais, en 1998, les juges se sont vus invités à ne plus se cantonner au prononcer d'une sanction mais à s'impliquer dans l'étendue et la nature du suivi du condamné, une fois sa peine accomplie. Pour les auteurs des faits les plus graves, notamment ceux portant atteinte à l'intégrité physique des personnes, les juges ont reçu pouvoir d'adjoindre à leur sanction un suivi socio-judiciaire du condamné pouvant, en tant que de besoin, être assorti d'une injonction de soin.

En 2008, le législateur a franchi un pas supplémentaire pour les crimes les plus graves (assassinat, meurtre, viol, actes de barbarie, etc.) sur mineur ou personne vulnérable, en donnant à la cour d'assises, dès lors qu'elle prononce une peine de réclusion criminelle d'au moins 15 années, le pouvoir d'ordonner que le condamné pourra faire l'objet, à l'issue de sa peine, d'un réexamen de sa situation en vue d'une éventuelle rétention de sûreté.

Voilà donc un individu qui, bien qu'ayant payé sa dette vis-à-vis de la société en ayant accompli l'intégralité de sa peine, demeurera privé de sa liberté pour une durée de un an renouvelable sans limite, au vu d'une évaluation plurisdisciplinaire conduite à partir d'une nouvelle expertise psychiatrique conjointement effectuée par deux experts psychiatres.

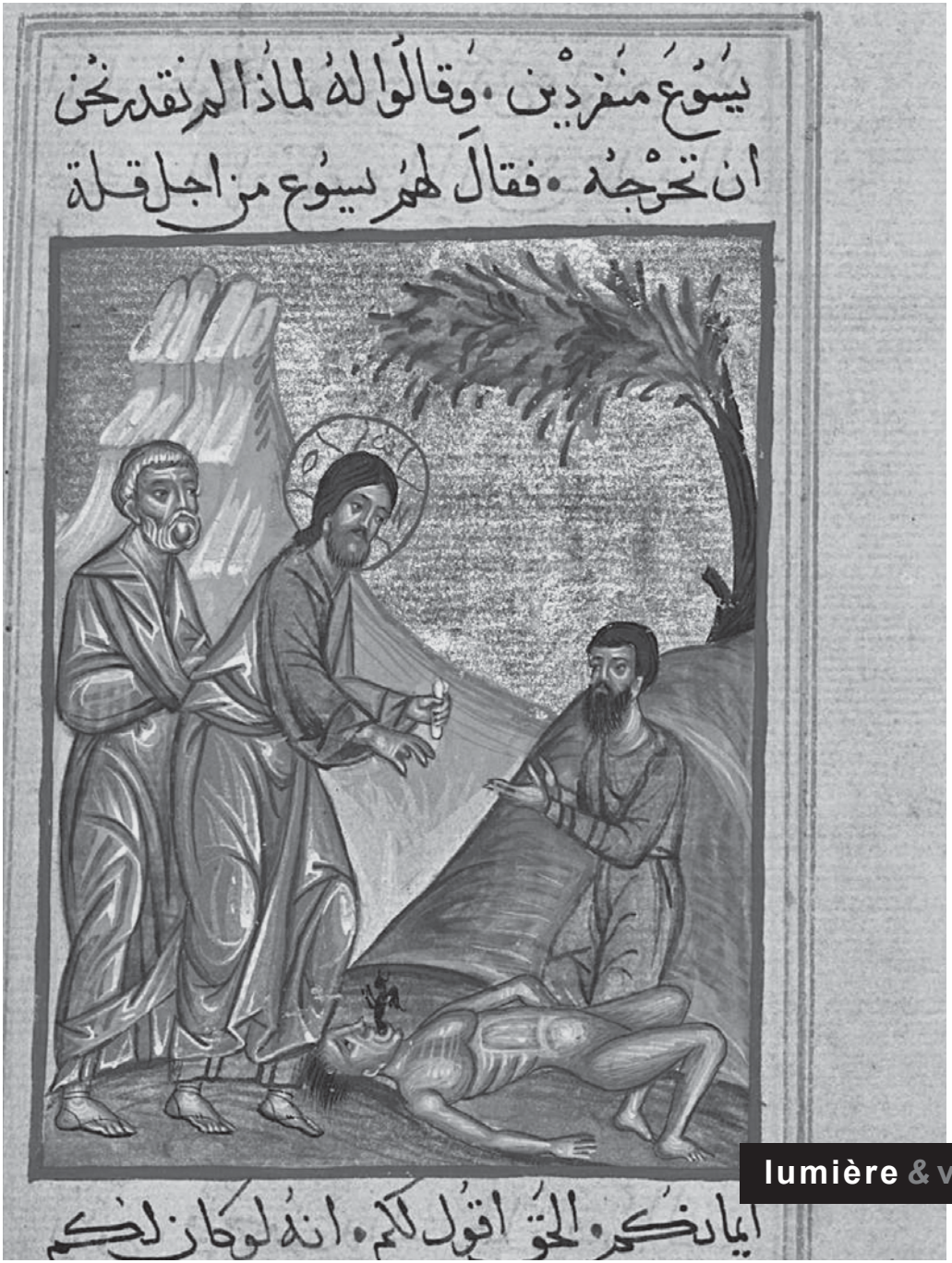
Crainte devant le risque d'instrumentalisation de la psychiatrie pour justifier des enfermements à finalité sécuritaire comme des pays totalitaires en ont donné l'illustration au cours du dernier demi-siècle ? Attachement à la symbolique du juge garant des libertés ? A été conférée à trois magistrats de cour d'appel statuant en « juridiction régionale de la rétention de sûreté », la mission de statuer sur l'opportunité de prononcer et, si besoin, de prolonger cette rétention de sûreté au vu de l'avis d'une commission pluridisciplinaire portant sur la dangerosité du condamné et du péril qu'elle ferait courir pour autrui s'il advenait que lui fut restituée sa liberté d'aller et de venir.

Redoutable mission que celle d'apprécier la dangerosité. Car il y va de la dangerosité comme de la crédibilité. De même que la crédibilité médico-légale n'est pas synonyme de vérité, de même la dangerosité psychiatriquement envisagée ne recouvre pas, dans sa totalité, le concept de dangerosité criminologique qui prend en compte davantage de paramètres (environnement familial, comportements antérieurs, étayage social, etc.). En outre, la dangerosité ne présente pas un caractère permanent et linéaire. D'où la nécessité de recourir à des « sachants » possédant tout à la fois technicité et expérience.

L'intervention du juge ne risque-t-elle pas ainsi de se réduire à une estampille de conformité ? Comment celui-ci pourrait-il prendre le risque de refuser une rétention de sûreté recommandée par une instance pluridisciplinaire de spécialistes ou, à l'opposé, s'estimer plus compétent pour endosser la responsabilité de prolonger la privation de liberté d'un homme ou d'une femme que ces mêmes spécialistes estiment pouvoir être replacé(e) dans le circuit social ?

C'est dire combien l'approche par la justice pénale de l'état mental de l'individu qu'elle doit « traiter », prend aujourd'hui une dimension nouvelle et exige qu'entre les acteurs de l'institution judiciaire et ceux des institutions médico-sociales s'instaure un authentique dialogue, dans le respect de la spécificité des missions dévolues à chacun, sachant utiliser un langage préhensible par l'interlocuteur, dans la conviction partagée que sur des registres certes différents, les uns comme les autres n'ont d'autre légitimité que celle d'être « au service de l'Homme ».

Jean-Olivier VIOUT


يسوع منفردين . وقالوا له لماذا لم نقدر نحن
ان نخرجه . فقال لهم يسوع من اجل قلة
ايمانكم . الحق اقول لكم . انه لو كان لكم

lumière & vie

Bernard RORDORF, ancien élève d'Henri Maldiney, est pasteur et a enseigné à la faculté de théologie de Genève. Il est l'auteur de *Prolégomènes à une théologie de l'amour de Dieu* publiés sous le titre *Tu ne te feras pas d'image* (Cerf, 1992). Plusieurs de ses *Esquisses théologiques* ont été rassemblées sous le titre *Liberté de parole* par Labor et Fides (2005).

Bernard RORDORF

La guérison de l'enfant possédé

Mc 9, [17] Quelqu'un de la foule lui dit : « Maître, je t'ai apporté mon fils qui a un esprit muet. [18] Quand il le saisit, il le jette à terre, et il écume, grince des dents et devient raide. Et j'ai dit à tes disciples de l'expulser et ils n'en ont pas été capables. » – [19] « Engeance incrédule, leur répond-il, jusques à quand serai-je auprès de vous ? Jusques à quand vous supporterai-je ? Apportez-le-moi ! ». [20] Et ils le lui apportèrent. Sitôt qu'il vit Jésus, l'esprit secoua violemment l'enfant qui tomba à terre et il s'y roulait en écumant. [21] Et Jésus demanda au père : « Depuis combien de temps cela lui arrive ? » – « Depuis son enfance, dit-il ; [22] et souvent il l'a jeté soit dans le feu soit dans l'eau pour le faire périr. Mais si tu peux quelque chose, viens à notre aide, par pitié pour nous. » – [23] « Si tu peux ! reprit Jésus ; tout est possible à celui qui croit. » [24] Aussitôt le père de l'enfant de s'écrier : « Je crois ! Viens en aide à mon peu de foi ! » [25] Jésus, voyant qu'une foule affluait, menaça l'esprit impur en lui disant : « Esprit muet et sourd, je te l'ordonne, sors de lui et n'y rentre plus ! » [26] Après avoir crié et l'avoir violemment secoué, il sortit, et l'enfant devint comme mort, si bien que la plupart disaient : « Il a trépassé ! » [27] Mais Jésus, le prenant par la main, le releva et il se tint debout. [28] Quand il fut rentré à la maison, ses disciples lui demandaient dans le privé : « Pourquoi nous autres, n'avons-nous pu l'expulser ? » [29] Il leur dit : « Cette espèce-là ne peut sortir que par la prière. » (trad. *Bible de Jérusalem*)

Le récit de Marc 9 raconte la guérison par Jésus d'un enfant dont la maladie est interprétée comme une possession démoniaque. Cette guérison présente donc un caractère particulier, puisqu'elle consiste à chasser un démon, ce qu'on appelle plus précisément un exorcisme. Le Nouveau Testament distingue assez clairement les guérisons et les exorcismes. Ainsi, il est dit de Jésus qu'il « guérit de nombreux malades souffrant de maux de toutes sortes et chassa de nombreux démons » (Mc 1,34), et de même, à propos

← Ilyas Basim Khuri Bazzi Rahib (moine copte), *Jésus guérit l'enfant possédé*, manuscrit, 1684, Walters Art Museum, Baltimore, USA.

des disciples envoyés en mission, qu'ils « chassaient beaucoup de démons, faisaient des onctions d'huile à beaucoup de malades et les guérissaient » (Mc 6,13).

Les termes ne sont pas les mêmes, parce que les maux ne le sont pas non plus. Dans le cas de la maladie, qu'il soit aveugle, paralysé, lépreux ou affecté d'une perte de sang, l'être malade est atteint dans l'une de ses fonctions vitales, et il en découle pour lui un affaiblissement, une diminution de ses capacités. Et la guérison réside dans le rétablissement de celles-ci. Au contraire, dans le cas de la possession démoniaque, c'est l'être humain tout entier qui est envahi par une puissance étrangère qui lui ôte la libre disposition de lui-même. Être possédé, cela veut donc dire être dépossédé de soi-même et, au sens propre, aliéné, puisque ce n'est pas une fonction parmi d'autres qui est atteinte, mais l'être-soi lui-même.

Dans ces conditions, la guérison suppose davantage que la communication d'une force salutaire, elle suppose une véritable libération qui ne peut se produire qu'à travers un combat de l'exorciste contre cette puissance occupante pour la chasser de l'être qu'elle tourmente. Comme l'écrit Xavier Léon-Dufour, « l'exorcisme ne s'attaque pas à une sorte de super-maladie, mais au démon duquel l'homme doit être libéré »[1].

1. Xavier-Léon Dufour, « Structure et fonction du récit de miracle », dans le volume collectif *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, Seuil, 1977, p. 309.

Une autre différence significative entre maladie et possession démoniaque doit être relevée. Comme le souligne Victor von Weizsäcker, « l'essence de l'être-malade est une détresse et celle-ci se manifeste comme appel à l'aide »[2]. En effet, les Évangiles nous montrent des malades venir vers Jésus, faire appel à sa pitié et implorer son secours. Or rien de tel ne se produit dans les cas de possession. Ce n'est pas le malade qui s'adresse à Jésus, il n'est plus capable de parler en son nom propre, mais c'est le démon dont il est la proie. Et celui-ci ne s'adresse à Jésus que pour conjurer la menace qui découle de sa présence et pour le dissuader d'intervenir.

2. Victor von Weizsäcker, *Der Arzt und der Kranke,* in *Gesammelte Schriften*, vol. 5, Frankfurt, 1987, p. 13.

À cet égard, l'état de l'enfant possédé dont parle le récit de Marc 9 est particulièrement dramatique. La manière dont il est malmené par la puissance démoniaque est décrite à quatre reprises, deux fois par le père et deux fois par le narrateur. Cette insistance est significative : l'enfant est livré

sans défense à une puissance purement destructrice, qui non seulement le menace dans sa vie, mais le rend étranger à lui-même et aux autres. Elle est désignée par le père comme un esprit muet, et par Jésus comme un esprit muet et sourd, c'est-à-dire muet parce que sourd. L'enfant ne parle pas, il est coupé de toute relation ; il ne sait que crier, mais ses cris ne sont pas un appel, parce que lui-même n'est pas capable d'écoute. Emmuré vivant, il ne peut ni vivre ni mourir, mais seulement subir la destruction dont il est l'objet.

La manière dont le récit de Marc qualifie l'esprit impur est remarquable, elle est révélatrice de la compréhension qu'il a de la détresse de l'enfant : dans les manifestations pathologiques qu'il décrit, il ne voit pas d'abord une suite de symptômes, mais une puissance qui attaque la personne de l'enfant et qui l'atteint dans ce qui est constitutif de son humanité, la capacité d'entendre la parole d'un autre et de lui répondre. Pourtant, il est possible d'interpréter autrement ces mêmes manifestations, car elles correspondent aux symptômes que la médecine retient pour le diagnostic de l'épilepsie, au point que l'on intitule souvent ce récit « La guérison de l'enfant épileptique ».

Emmuré vivant, il ne peut ni vivre ni mourir, mais seulement subir la destruction dont il est l'objet.

Or, dès le Ve siècle avant J.-C., le traité hippocratique *De la maladie sacrée* conteste radicalement l'idée que l'épilepsie soit due à l'action d'un dieu ou d'un démon. Il s'agit d'une maladie comme les autres et qui ne peut avoir qu'une cause naturelle. D'où la polémique que ce traité développe contre tous les imposteurs qui prétendent soigner cette maladie par des incantations et des purifications : « Ces gens-là disent que cette maladie est sacrée pour éviter que n'éclate au grand jour leur totale ignorance ». En réalité, sa cause est liée au changement des vents et à un déséquilibre dans la circulation des humeurs dans l'organisme, et c'est ce qui doit guider la thérapeutique. Le système explicatif de la maladie conduit ainsi à expulser le concept de maladie sacrée.

Au regard de la pratique actuelle de la médecine et de la compréhension de la maladie qui la sous-tend, le rationalisme hippocratique apparaît comme une « Aufklärung » qui renvoie à l'archaïsme des superstitions ces récits de guérison, lorsqu'ils

interprètent certaines manifestations pathologiques en termes de possession démoniaque[3].

Je voudrais néanmoins montrer qu'une telle interprétation ne peut être simplement rejetée, car elle fait droit à une dimension essentielle de ces manifestations, qui sont irréductibles à toute explication naturaliste. Ainsi, le phénomène de dissociation que recouvre, entre autres, la possession démoniaque ne se laisse d'aucune façon ramener à la perturbation d'une fonction vitale. En d'autres termes, le langage de la possession, malgré son origine mythologique, énonce une dimension de la souffrance humaine, à laquelle la compréhension de la maladie qui régit la pratique actuelle de la médecine ne saurait avoir accès.

Chacun le sait, aller consulter le médecin, de médecine générale ou spécialisée, n'est pas tout à fait la même chose que d'aller chez le psychiatre. Il y a des maladies qui ne sont pas comme les autres : précisément celles qui touchent à l'être-soi, et que le psychiatre Henri Ey a appelées des pathologies de la liberté. En ce sens, il n'y a pas de commune mesure entre un exorcisme qui a affaire à une aliénation et une guérison qui a affaire à une diminution. Or ces termes sont justement ceux qu'emploie Jacques Schotte lorsqu'il précise que si « le dément (affecté d'une lésion organique) est diminué, le psychotique ne l'est jamais, il est d'abord autre »[4]. Il faut donc distinguer la nature propre de ces maladies qui atteignent l'homme dans sa possibilité même d'être humain et qui, pour cette raison, doivent être conçues comme des maladies proprement humaines.

Comme l'écrit Nietzsche : « L'homme est plus malade, plus incertain, plus changeant, plus indécidé (unfestgestellter) qu'aucun autre animal. Sur ce point, aucun doute »[5]. La maladie de l'homme, c'est qu'il est un problème pour lui-même. La question de savoir ce que c'est qu'être un homme n'est pas pour lui une question parmi d'autres, une question susceptible d'être résolue par une définition, parce que cette question, c'est lui-même. Ce qui fait de l'homme l'être qu'il est, c'est justement de se demander ce qu'est l'humanité qui à la fois le constitue et le requiert.

L'homme est ainsi traversé par une faille : une faille qui le sépare de lui-même encore à être et qu'il doit franchir pour,

3. Il n'est pas dans mon propos de retracer l'histoire de l'interprétation de ces manifestations en termes de possession démoniaque. Qu'il me suffise de rappeler qu'encore au XIXe siècle, le pasteur Johann Christoph Blumhardt fut confronté à une femme malade, sans doute hystérique, dont les crises semblaient démontrer qu'elle était victime d'un démon. À la suite de sa guérison, il écrivit, en 1844, un rapport pour les autorités de son Église où il fit le récit de son « combat » contre ce démon, guidé par le mot d'ordre « Jésus est vainqueur ! »

4. L'œuvre de Jacques Schotte, psychiatre et professeur de psychologie clinique à l'Université de Louvain est surtout constituée par ses cours, accessibles par Internet. En l'occurrence, il s'agit du cours de 1977-1978 : « La nosographie psychiatrique comme patho-analyse de notre condition », p. 62.

5. *Généalogie de la morale*, 3e partie, paragraphe 13.

précisément, être. Cette faille détermine la dramatique humaine, le caractère problématique et processif de tout ce qui concerne l'humain. La faillibilité qui en découle n'est pas à entendre au sens moral : elle signifie la possibilité toujours présente que l'homme manque son humanité, de telle sorte que cette possibilité fait essentiellement partie de son humanité.

Mais en parlant de maladies qui sont des possibilités humaines, c'est-à-dire des possibilités sans lesquelles l'homme ne serait pas l'être qu'il est, nous rejoignons la question que pose l'interprétation de certains troubles en termes de possession démoniaque, et cela nous oblige à resituer la question de la folie au cœur de la question de l'être-homme.

Or c'est justement en quoi a consisté la révolution dans l'histoire de la médecine, opérée par l'œuvre de Freud. L'essentiel de son travail a consisté, en effet, à réorganiser le champ de la psychiatrie en conjoignant l'investigation des formes de maladies et l'interrogation sur la condition humaine. Voici ce qu'il écrit, de manière décisive, dans ses *Nouvelles conférences pour introduire à la psychanalyse* : « L'idée nous est familière que la pathologie peut nous rendre attentifs, par ses grossissements et ses simplifications, à des processus normaux qui, sans cela, nous auraient échappé. Là où elle manifeste une faille ou une fêlure peut se trouver normalement une articulation. Si nous jetons un cristal par terre, il se brise, non pas n'importe comment, mais suivant des lignes de fracture qui, pour être invisibles, n'en sont pas moins prédéterminées par la structure du cristal. Les malades mentaux présentent de telles structures fêlées ou qui ont sauté »[6].

L'homme est traversé par une faille qui le sépare de lui-même encore à être et qu'il doit franchir pour, précisément, être.

6. Sigmund Freud, in *Gesammelte Werke*, vol.15, p. 64.

Les maladies que Freud appelle mentales sont ainsi ressaisies, dans leur diversité et leur unité, comme des révélateurs de la structure interne de la condition humaine. Le cristal ne se brise pas au hasard. De même, l'homme ne devient pas malade au hasard : les pathologies qui l'affectent suivent en lui des lignes de fragilité qu'elles révèlent en les grossissant. Elles éclairent ainsi les différents moments, articulés entre eux, de la problématique humaine. Elles représentent, dans la souffrance et dans l'échec, les problèmes humains qui sont ceux de chacun et de tous.

Un autre texte de Freud précise cette perspective : « D'un côté, les névroses présentent des correspondances profondes et remarquables avec ces grandes productions sociales que sont l'art, la religion et la philosophie ; d'un autre côté, elles apparaissent comme des déformations de celles-ci. En ce sens, on pourrait dire que l'hystérie est une caricature d'œuvre d'art, la névrose obsessionnelle une caricature de religion, le délire paranoïde une caricature de système philosophique »[7]. L'œuvre d'art, la religion, la philosophie (qui représentent selon Hegel les formes suprêmes de la vie de l'esprit) se trouvent ainsi mises en rapport par Freud, et dans un rapport essentiel, avec trois formes de maladies mentales.

7. *Totem und Tabu*, *Ibid*., vol. 9, p. 91.

Mais comment comprendre les correspondances qu'il discerne entre les unes et les autres ? Il ne faudrait pas, bien qu'on le fasse trop souvent, en déduire que l'œuvre d'art s'explique par l'hystérie, la religion par la névrose obsessionnelle… Il faut plutôt dire, en traduisant le terme de caricature, que l'une est le négatif de l'autre : ce qui se manifeste en positif d'un côté se manifeste en négatif de l'autre.

En d'autres termes, un même problème humain, constitutif de la condition humaine, se manifeste d'un côté, de manière créatrice, dans des œuvres qui sont des accomplissements d'humanité, de l'autre, de manière défaillante, dans une forme spécifique de pathologie. Ces correspondances signifient par conséquent que la possibilité de la maladie est inscrite dans la problématique humaine de manière aussi originaire que la possibilité de la création. L'homme peut devenir créateur là-même où il peut faillir, il défaille là-même où il dispose d'une possibilité créatrice.

L'homme peut devenir créateur là-même où il peut faillir, il défaille là-même où il dispose d'une possibilité créatrice.

Les maladies dont il est ici question diffèrent des maladies provenant de la perturbation d'une fonction vitale, comme les exorcismes diffèrent des guérisons ; elles ne sont pas des « espèces morbides », définissables pour elles-mêmes et susceptibles d'entrer dans une classification, mais elles sont des maladies qui disent quelque chose de la manière d'être humain de celui qui en souffre, et qui par conséquent ne peuvent être comprises et soignées que si l'on ne sépare pas la maladie de

l'histoire du malade. Dans la plupart des cas, le malade est défini par sa maladie (il est paralytique, lépreux, affecté d'une perte de sang…), mais ici c'est la maladie qui est définie par le malade. Et c'est faire preuve de violence à son égard que de désigner quelqu'un comme névrosé ou schizophrène.

La question du soin se pose donc en termes totalement nouveaux. Il s'agit donc moins de guérir une maladie que d'aider un être humain à devenir soi. Or cela n'est possible que si le thérapeute s'implique lui-même. Cette affirmation est décisive en psychologie, mais elle l'était déjà, et plus encore, en théologie. En écrivant que « ce qui n'est pas assumé ne peut être sauvé »[8], Grégoire de Nazianze a formulé un axiome fondamental de la christologie classique. C'est le sens de l'incarnation : un sauveur qui ne partagerait pas notre condition et qui ne la connaîtrait pas de l'intérieur ne pourrait pas non plus nous apporter de secours.

8. Grégoire de Nazianze, *Épître 101*.

Kierkegaard en donne, avec autant de profondeur que d'humour, une illustration qui rejoint directement notre propos : « On doit montrer de la sympathie, mais pour qu'elle soit vraie, il faut d'abord s'avouer en toute humilité que nul n'est exempt de ce qui arrive aux autres. C'est alors seulement qu'on leur est utile, ainsi qu'à soi-même. Le médecin d'une maison de fous qui aurait la sottise de se croire à jamais sain d'esprit et d'estimer sa faible raison à l'abri de tout accident en sa vie, est bien en un sens plus sage que ses patients, mais il est en même temps plus stupide qu'eux et certainement il n'apportera pas la guérison à beaucoup d'entre eux »[9].

9. Sören Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, Œuvres complètes, vol. 7, Ed. de l'Orante, 1973, p. 157.

En ce qui concerne la guérison, ou plutôt la libération de l'enfant possédé, Jésus en donne une explication dans le dialogue final avec ses disciples : « Ce genre d'esprit, rien ne peut le faire sortir que la prière ». Mais de quel genre de prière Jésus veut-il parler ? À cette question, le texte lui-même apporte une réponse puisqu'il nous présente à deux reprises le père de l'enfant adresser une prière à Jésus : il demande d'abord du secours pour son fils, puis pour lui-même et pour son manque de foi.

Le sens de la prière se précise dans le passage d'une demande à l'autre, ce qui signifie que la libération de l'enfant n'est pas séparable du mouvement de conversion par lequel le père découvre la possibilité de la foi au cœur même de son

manque de foi. Les mots de foi, de manque de foi, sont employés ici de manière absolue, sans indication d'objet ou de destinataire, ils exigent donc un éclaircissement.

Au cours du récit, dès les premières répliques, ces mots ont été prononcés par Jésus. Une première fois, dans sa réaction quand il entend parler d'un enfant tourmenté par un esprit muet que ses disciples n'ont pas pu chasser : « Génération incrédule, jusqu'à quand serai-je auprès de vous ? ». Cette exclamation, formulée dans le langage des Psaumes de supplication, ne peut avoir le sens d'une accusation ou d'un reproche. Elle exprime plutôt l'émotion ressentie par Jésus devant la souffrance de cet enfant, ainsi que son impatience à l'égard d'un monde où des enfants peuvent être soumis à une telle souffrance, et où le mal, en d'autres termes, possède un tel pouvoir de destruction.

Or Jésus met en relation ce pouvoir du mal avec l'incrédulité. La génération incrédule, c'est la génération prisonnière de sa peur, de sa résignation, de son expérience de l'impuissance face au mal, et qui, pour toutes ces raisons, a capitulé devant le mal. Ce qui donne leur puissance aux esprits impurs, c'est justement cette capitulation et l'indifférence qui en découle. Dès lors, l'enjeu de la mission de Jésus ne consiste pas seulement à combattre les puissances du mal, mais à mettre en lumière l'alliance entre ces puissances et l'incrédulité.

Il est encore question de la foi dans la réponse de Jésus au père : « Si tu peux !… Tout est possible à celui qui croit ». La traduction reproduite ici est celle qui est donnée le plus souvent, pourtant elle est gravement fautive, car elle laisse croire que la foi confère tous les pouvoirs. Or « Tout est possible » correspond à un passif divin : c'est à Dieu que tout est possible (comme il est dit en Mc 10,27), non à celui qui croit. Le sens de l'expression est alors que tout est possible *pour* celui qui croit : Dieu peut tout pour lui. La foi ne peut rien par elle-même, elle n'opère rien ; tout ce qu'elle peut (et c'est en quoi justement elle consiste), c'est s'ouvrir à la présence agissante de Dieu et se confier à elle.

Cette présence agissante de Dieu est précisément la réalité dont Jésus n'a cessé de se réclamer, et qu'il a annoncée comme la proximité du règne de Dieu. Cette proximité a été le moteur de toute son activité, et c'est elle qu'il a sans cesse cherché à

actualiser à travers ses guérisons, ses exorcismes, ses paraboles, ses déclarations de pardon… Le règne de Dieu, tel que Jésus l'annonce, n'est pas une réalité à attendre, mais une réalité présente et agissante, de telle manière que l'enjeu radical de toute son activité a été de manifester comment ce règne se réalise, quelle est sa logique : en un mot, de montrer ce qui se passe quand Dieu règne. Quand Dieu règne, les démons sont chassés, les captifs sont libérés ! Mais cela ne se produit pas sans que les hommes ne sortent de l'incrédulité, et ne deviennent capables de confiance.

On comprend dès lors pourquoi les mots de foi et de manque de foi ou d'incrédulité sont employés de manière absolue : quand elle se rapporte à la proximité du règne de Dieu, la foi ne désigne pas un contenu à croire, mais une attitude globale, qui engage toute la personne et qui consiste pour elle à faire confiance, à entrer dans la dynamique de cette proximité. Inversement, l'incrédulité qui sous-tend toutes les conduites d'évitement, par peur, par résignation, par manque de confiance, représente l'obstacle même qui empêche la présence de Dieu d'être agissante, et qui fait que l'enfant possédé, comme tant de victimes du mal, demeure prisonnier de sa solitude et de son désespoir.

Le règne de Dieu, tel que Jésus l'annonce, n'est pas une réalité à attendre, mais une réalité présente et agissante.

Or la dynamique libératrice du règne de Dieu, qui se manifeste ici sous la forme d'un exorcisme, trouve sa confirmation dans un double déplacement qui en structure le récit. Au combat de Jésus contre l'esprit muet et sourd, et au passage de l'enfant de la mort à la vie, correspond un mouvement de conversion qui affecte le père de l'enfant, puis les disciples de Jésus, pour les conduire de l'incrédulité à la confiance.

Tout est possible pour celui qui croit. Le père se reconnaît dans cette parole, et il reconnaît à travers elle sa propre incrédulité : il ne demande plus seulement du secours pour son enfant, mais pour lui-même, pour son découragement, ses attentes désabusées, pour tout ce qui en lui pactise avec la puissance du mal. « J'ai confiance, viens au secours de mon manque de confiance ! » : dans l'affirmation de sa foi, il se découvre divisé, mais la parole de Jésus traverse cette division. Car dans cette découverte d'une confiance possible, au sein même d'une situation désespérée, et

dans la reconnaissance conjointe de son manque de confiance, le règne de Dieu est présent et, par là-même, la puissance du mal est mise en échec, un espace s'ouvre pour la libération de l'enfant.

Pour les disciples, le déplacement est encore plus radical. Leur préoccupation première est celle de leur pouvoir, et pour cette raison ils ne parviennent pas à dépasser l'expérience qu'ils ont faite de leur impuissance à libérer l'enfant, pour laquelle ils demandent une explication à Jésus. Or la recherche empressée d'un pouvoir, face au mal, relève aussi de l'incrédulité, car elle a pour conséquence de constituer l'enfant en objet de traitement, à travers l'objectivation du mal dont il souffre, afin de mettre ce mal à distance, à l'extérieur de soi.

Et c'est bien pourquoi Jésus renvoie ses disciples à la prière, car celle-ci n'est justement pas un pouvoir, un moyen plus efficace pour chasser les démons ; elle représente au contraire l'absence de tout pouvoir et l'acceptation de cette absence, par laquelle seulement devient possible la confrontation avec la puissance du mal.

La prière ouvre, en effet, à quelque chose qu'aucun pouvoir ne saurait atteindre. À travers elle, peut s'esquisser une transformation intérieure qui libère les disciples de leur fixation sur les manifestations pathologiques et de leur souci d'agir sur elles. La confiance devient alors possible, et par elle devient perceptible un au-delà de toutes ces manifestations, qui est l'avenir en instance de l'enfant.

Ce dont la confiance est capable, nous le voyons dans le comportement de Jésus : il ne fuit pas la confrontation avec la puissance du mal, il interroge le père sur les antécédents, il prend la mesure du mal dont souffre l'enfant, il interpelle l'esprit muet et sourd dont il a discerné la nature… Mais à aucun moment il n'identifie l'enfant à la puissance à laquelle il est livré, et c'est précisément en cela que réside la condition de sa libération.

L'auteur de l'épître aux Éphésiens a retenu cette leçon, lorsqu'il rappelle à ceux qui croient en Jésus Christ qu'ils ne sont pas appelés à combattre la chair et le sang, mais les puissances et les dominations de ce monde (Eph 6,12). On mesure la portée de

cette insistance quand on considère comment ont été traités les démoniaques, pour la plupart des épileptiques et des hystériques, au cours de l'histoire chrétienne, et qu'on évoque le nombre des procès et des bûchers dont ils ont été victimes, à la suite de leur exclusion des sacrements, en 312, au synode d'Elvire[10]. N'est-ce pas, en effet, l'incrédulité qui règne, quand on ne conçoit pas d'autre solution, pour combattre le démon qui est en eux, que de les faire périr ?

C'est pour rompre avec cette violence, entraînée par l'interprétation de l'épilepsie en termes de possession démoniaque, que la plupart des médecins et des commentateurs des récits d'exorcisme envisagent aujourd'hui l'épilepsie comme une maladie qui relève, comme les autres, d'une explication naturelle. Mais ce faisant, ils risquent de réduire au silence ce qui s'exprime en elle de souffrance humaine, en exerçant une violence analogue à celle de l'esprit muet.

Refuser d'identifier une personne au mal dont elle souffre est l'acte même de la confiance, car cette confiance s'adresse essentiellement, par-delà toutes les manifestations pathologiques, à l'être qui est en souffrance en elles et qui n'a pas encore pris forme. Et ce faisant, elle lui ouvre un espace et lui offre un appui pour advenir.

À vue humaine, la confiance consiste à voir au delà de tout ce que l'on peut voir et savoir, et à s'en remettre à la créativité de l'agir de Dieu, pour en témoigner auprès de celui qui souffre. Elle consiste à voir où l'on ne voit rien, et elle est ainsi un saut dans l'inconnu, ce qui ne veut pas dire un saut les yeux fermés. En ce sens, la confiance est une folie, elle est sans raisons et davantage que toutes les raisons. Mais sans cette folie, il n'y aurait pas la possibilité de devenir soi.

Bernard RORDORF

10. Cf. le canon 29 du Concile d'Elvire, sur les « énergumènes » ou possédés d'un esprit malin qui, quoique baptisés, ne peuvent assister au culte ni exercer un quelconque ministère, le canon 37 précisant que le baptême ne peut être conféré à un possédé catéchumène que *in articulo mortis* – cf. Ch. J. Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, Letouzey et Ané, 1907, t. I, première partie, p. 237 et 241-242. (NdlR)

Fernando LANDAZURI

Fernando LANDAZURI est psychiatre au Centre hospitalier de Saint-Cyr au Mont d'Or (69). Auteur de diverses communications notamment sur les psychoses (« L'apport de Maldiney dans la compréhension des psychoses », Colloque Maldiney, 2010 ; « Le temps dans les psychoses », Vinatier, 2011) et d'articles tels que « Approche phénoménologique de la schizophrénie », Centre de recherche prospective en psychiatrie, 2005 ou « Le cognotivo comportementalisme : historique et questionnement », *Revue du psychodrame freudien* n°147, 2007.

Grandeur et misère du DSM en psychiatrie : entre post-modernité et nécessité scientifique

En hommage à Georges Lantéri-Laura, grand épistémologue de la psychiatrie, qui a été, un temps, notre maître.

Il est sûrement tendancieux, comme cela est souvent le cas dans les milieux psychiatriques encore influencés par la psychanalyse, de faire peser les dérives actuelles de la psychiatrie sur le seul compte de la suprématie mondiale du DSM[1], mais il est a contrario naïf de ne pas en saisir les redoutables effets. Le *Disease Status Mental* est un (gros, mais avec une version abrégée d'usage) livre diagnostic de la totalité (supposée) des troubles mentaux observés chez l'humain. Il est révisé et réactualisé tous les cinq ans, au terme d'une grand-messe qui voit la réunion d'environ dix mille psychiatres, essentiellement américains (cela leur est indispensable au titre de leur formation continue).

L'ambiance tient de la grande foire récréative mêlée à la déférence obligée vis-à-vis des « décideurs » de la psychiatrie universitaire et de rares psychanalystes de renom encore invités, ce tout gigantesque sponsorisé par les laboratoires pharmaceutiques et infiltré par la présence toujours démonstrative de membres de lobby plus ou moins re-

1. Cf. M. Dubec, « Le malade mental est la cible idéale des sociétés », *Libération*, 30 décembre 2012 : « Les subtiles attaques de Michel Foucault ne furent que des banderilles en regard du débarquement de l'édition américaine, dont le succès endémique a laminé les théoriciens de la vieille Europe. Incontestable normalisateur des signes et symptômes, directeur des orientations de la pharmacopée, le DSM *(Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders),* ouvrage de références statistiques, combat et élimine la psychanalyse. Mais il ne dit rien de la structuration de la pensée ni, bien sûr, de la signification d'un acte, criminel ou non ».

commandables (de peladiques trichotillomanes enturbannés, aux scientologues radicalement opposés à la pratique pourtant remarquablement efficace quand l'indication est bien posée, des électrochocs).

Le pragmatisme se veut exemplaire, par opposition à l'essentialisme « continental ». Les troubles mentaux seront, « sont », ceux que nous décidons, ensemble, « démocratiquement », de retenir tels. Nous, les psychiatres américains et ceux qui nous suivrons de fait, les traiterons en conséquence, contractuellement, puisque tel est l'habitus éthico-politique de notre profession.

Science et politique

Il y a un livre fort instructif et souvent piquant, écrit par deux anthropologues américains, sur la genèse de cette suprématie du DSM, née avec sa troisième version au début des années 80 (DSM III)[2]. Ce livre montre comment, dans le champ psychiatrique américain, à partir des années 70, de nouvelles lignes de force sont apparues qui l'ont *in fine* massivement emporté sur les anciennes.

En pleine crise d'identité professionnelle (les psychiatres avaient vu leur nombre s'accroître de façon considérable, et d'autres professions venir fragmenter leur domaine régalien de compétence, psychologues, infirmiers spécialisés,...), dans un moment général de déclin des idéaux utopiques (et de la psychiatrie communautaire), de biologisation montante des théories sur le psychisme (découvertes à l'appui sur les neurotransmetteurs et de leur rôle dans les dépressions notamment, arrivée sur le marché de nouveaux médicaments mieux tolérés et « ciblés » sur des entités plus ou moins nouvelles, dites trans-nosographiques, c'est-à-dire débordant les grands cadres pathologiques habituellement décrits, schizophrénie, psychose maniaco-dépressive, personnalités névrotiques, etc.), et finalement de la nécessité ressentie pour une profession en doute, de « vouloir faire science »[3] au travers de la recomposition d'une nosologie devenant paradoxalement presque sans limite.

Avec la naissance d'une « médecine fondée sur les preuves » (*Evidence Based Medecine*), d'immenses et nombreux protocoles d'étude sur l'effet des médicaments ou de thérapies réadaptatives (fondées sur les modèles neuro-scientifiques cognitivo-comportementals et de « l'homme neuronal »[4]) concernant de « grandes cohortes » purent avoir lieu, puisque leur socle de scientificité paraissait enfin voir le jour (tout comme

2. S. Kirk, H. Kutchins, *Aimez-vous le DSM ? Le triomphe de la psychiatrie américaine*, Les empêcheurs de penser en rond, 1998.
3. Cf. Isabelle Stengers, Entretien, « Lourdes vaut bien une psychanalyse », http://arnet.pagesperso-orange.fr/pages/Spiritualite/entretiens /stengers/Stengers_05.htm
4. Cf. J.P. Changeux, *L'homme neuronal*, O. Jacob, 2003.

en son temps, Freud pensait avoir donné naissance à une science, et contre Jung, sortir définitivement de la « boue noire de l'occultisme »).

L'avènement de l'ère du DSM faisait rentrer la psychiatrie sous l'égide de la science et conséquemment, lui faisait retrouver sa place à part entière dans la médecine. Une entente expérimentale du champ de la psychiatrie paraissait établie : transparence et reproductibilité des études, référence à un outil statistique formellement maîtrisé, comparaison internationale des données, recensement *objectif* des déviances comportementales sur toute l'orbe terrestre, fiabilité des descriptions « naturalistiques » et fiabilité des résultats. L'un des grands promoteurs du DSM III, Spitzer parla ainsi d'« accomplissement de la psychiatrie » (Kirk et Kutchins, p. 27).

Il taisait cependant, pour parvenir à cet idéal de pureté scientifique, son rôle intense de conciliateur entre les différents courants qui occupaient le scène et voulaient peser sur le choix de la critériologie finale. L'affrontement comptait le courant psychanalytique jusqu'alors dominant, qui entendait maintenir le cadre des névroses et continuer d'inscrire l'homosexualité dans la catégories des déviances, le courant « biologisant » qui montait irrésistiblement en puissance et entendait imposer son approche « a-théorique » ou expérimentale, « fiable » et destinée *de facto* à l'internationalisation, le courant gay qui décidait de porter un coup décisif au sceau de déviance perverse auquel il était encore référé.

La fiabilité, mot-clé légitimant toute la démarche classificatoire à partir du DSM III, est toutefois – et comment pourrait-il en être autrement, étant donné l'ambivalence même du « fait psychique » ? – encore actuellement motif à controverse (Kirk et Kutchins, p. 259).

Conséquences cliniques

Suivant un compromis provisoire, l'homosexualité va, dès lors, se trouver reverser entre normalité egosyntonique, le sujet se sentant équilibré dans son « choix d'objet sexuel », ou dystonique, c'est-à-dire source de souffrance pour le Moi et à ce titre du moins pathologique. Elle disparaîtra finalement des prochains DSM sans plus d'insistance des lobbies gays.

Exit et dé-membrée (désexualisée) l'hystérie, figure de proue des névroses et l'une des grandes trouvailles de l'arsenal freudien conçue sur l'édifice de Charcot : vive la personnalité histrionique, les personnalités alternantes, les troubles somatoformes ou syndrome de Briquet.

La mélancolie, entité clinique nettement individualisée dans sa dimension délirante jusqu'alors référée à la « psychose maniaco-dépressive », fait place à une « dépression comportant des signes psychotiques », simple indice de gravité d'une même dépression générale

parce que fondue dans le champ globalisant de la triomphante « bipolarité ». Le « spectre bipolaire », qui sera voué lors des remaniements des futurs DSM à une extension effrénée, est conçu comme la potentialité d'émancipation pathologique d'un tempérament de base ou d'un Moi biologique sous forme de dépression ou d'excitation hypomaniaque[5].

La généralisation des « troubles de l'humeur » et de la dépression, concept éminemment trans-nosographique, répond aussi à l'avènement concomitant de la chimiothérapie surtout antidépressive, chaque grand laboratoire pharmaceutique soutenant sa molécule champion, à force d'arguties neuro-chimiques tellement douteuses que les mêmes qui s'en faisaient les chantres finiront par crier au loup (parmi eux, citons Édouard Zarifian ou David Healy, tous deux auteurs d'un livre redoutable sur la question[6]).

Le savoir clinique (« trésor », comme le dit Giudicelli) lentement constitué sur le vieux continent, dont l'une des dernières figures baroques était Henri Ey, ami de Lacan et de Merleau-Ponty, est disjoint, dé-fondé. Le lobbying montant de l'industrie pharmaceutique promouvra dès lors et jusqu'aujourd'hui, une (trans-) « nosographie » atomisée, *ad hoc* pour étudier des « symptômes cibles » légèrement différents de ceux mis en exergue par leurs concurrents (ayant chacun leurs affidés pour servir de caution universitaire) : l'« hostilité », l'anxiété, les troubles du sommeil, etc.

Malgré la dénégation inaugurale des premiers cercles de constitution des DSM qui se prévalaient du seul souci de scientificité, les enjeux économiques se sont fait aussitôt pressants : à partir de quand un organisme assuranciel doit-il prendre en charge un traitement psychotrope, par exemple antidépresseur et pour combien de temps, en quoi tel médicament qui semblerait faire preuve de son efficacité sur tel sous-syndrome devrait-il être remboursé, et en retour, quels critères diagnostics entérinés à chaque révision du DSM, etc. ? Retour du refoulé d'un inconscient sociétal enté sur la réification marchande, effet d'une massification spectacularisée jusque dans les sciences sous les traits de l'*homo œconomicus* ? L'homme réduit aux acquêts du neuronal, gérant sa vie comme ses gènes ou son compte en banque, perd toute épaisseur psychique, et le modèle cognitivo-comportemental parachève la réduction de son être à une pure computation symbolique.

L'international, l'universel et le consensuel

A titre personnel, il me semble y avoir eu néanmoins quelques exemples de réussites du DSM III : l'individualisation sémiologique clarifiée de la « personnalité état-limite »

5. H. Akiskal, « Les tempéraments cyclothymique, hyperthymique et dépressif dans la clinique actuelle », *Revue Internationale de Psychopathologie*, n° 17 (1995).
6. E. Zarifian, *Le prix du bien être : psychotropes et société*, O. Jacob, 1996, et D. Healy, *Le temps des antidépresseurs*, Les empêcheurs de penser en rond, 1997 (1987).

(éminemment contemporaine !), la référence duelle pour chaque diagnostic quant au trait (axe I de personnalité, peu ou prou la structure ou la « constitution » telle que la psychopathologie freudienne et les aliénistes pouvaient chacun à leur manière, l'envisager), et à l'état (axe II, symptomatique d'un moment critique, partie émergée, « comportementale », de l'iceberg psychique), et encore la vocation au comparatisme culturel des troubles mentaux, comparatisme présupposant l'universalité des grandes blessures humaines et de leurs cicatrisations.

Mais ici encore et peut-être surtout, apparaît toute la limite de la démarche des DSM à partir de sa troisième version. Citons Rechtmann : « Les classifications américaines du DSM ou encore la CIM10 élaborée par l'Organisation mondiale de la santé prétendent ainsi rompre avec l'universalisme théorique de la psychiatrie classique au profit d'une internationalisation des critères diagnostiques dont la pertinence devra être évaluée dans chaque contexte culturel pour être éventuellement validée. L'enjeu est de taille puisqu'il remplace l'universalisme théorique classique de la discipline psychiatrique par l'internationalisation des classifications. S'il est désormais possible de repérer, de classifier, de diagnostiquer et de planifier les modalités thérapeutiques de l'ensemble des désordres mentaux, ce n'est plus au nom d'une prétendue universalité du fonctionnement psychique, mais en vertu d'une accumulation de données empiriques pour certaines également empruntées au domaine de l'anthropologie. La sommation des différences aboutirait-elle à un savoir cumulatif international et non plus universel ? C'est toute la question »[7].

L'a-théorisme (le « phénoménisme ») revendiqué du DSM, sa (pseudo-) autonomie se heurtent au roc épistémologique d'une description pure, faisant fi de ce qu'engage essentiellement d'ambiguïté (désirante, culturelle, sociale, etc.) tout rapport ou fait humain. Nous retrouvons alors la prévention phénoménologique face au « phénoménisme », qui requiert pour tout chercheur le passage par la réduction husserlienne entre attitude naturelle et accès à la phénoménalité du trouble[8], la psychanalyse et les travaux socio-anthropologiques qui vont traquer différentes formes d'inconscient à l'œuvre au travers du symptôme, et encore bien sûr les soupçons nietzschéen ou marxiste portés au « pragmatisme » descriptif, toujours-déjà entaché d'idéologie, soupçons pour lesquels dire le vrai suppose un impensé qui est une théorie implicite sur le statut de « la » vérité.

Si décrire (pour tous, universellement) ce qui fait « trouble mental » était « naturel », consistait en un simple recueil de signes, d'items ou d'échelles, sans parole indexée d'une discorde intime, tels que le DSM et la « psychiatrie biologique » le prétendent, en quoi et comment une intériorité subjective, « en première personne » suivant l'expression quasi tautologique consacrée par les sciences cognitives, soit tel être marqué, de façon toujours ambivalente, par sa culture, pourraient s'y révéler ?

7. R. Rechtmann, « Ethnicisation de la psychiatrie : de l'universel à l'international », *L'information psychiatrique*, vol. 79, n°2, p. 161-9.
8. Cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, TEL Gallimard, 1985.

Quel habitus pour le psychiatre à l'ère post-moderne ?

Arthur Tatossian, psychiatre phénoménologue, soutenait que la vocation du psychiatre était de zigzaguer tel un « caméléon méthodologique »[9], entre empirisme (le niveau descriptif du symptôme, l'héroïsme classificatoire qui devrait être la grandeur du DSM) et réduction phénoménologique (le phénomène pathologique, le « ne-pas-pouvoir-être-autrement » du sujet malade, son assignation « intra-psychique » à telle affection, l'aliénation de sa liberté qui est le seul fondement de la geste psychiatrique pour Henri Ey[10]), tout comme le psychanalyste ne travaille rigoureusement qu'à l'aune de ce qu'il comprend chez son patient du « transfert et de résistances au transfert ».

Le psychiatre, malheureusement et heureusement affronté à l'indécidable quant à l'origine de ce qu'il reçoit comme déviance et / ou souffrance d'un alter ego, sachant que chacune des identités humaines est inéluctablement traversée et métissée de facteurs « bio-psycho-sociaux », a néanmoins à faire acte d'expertise et aura à juger de ce qui doit faire l'objet d'un traitement plutôt que seulement de sa compassion. Expertiser un trouble, le reconnaître, est son seul véritable habitus parce que le véritable ressort de sa praxis. Prétendre influer le cours de ce trouble est son credo. Les deux caps du psychiatre seront toujours « classifier, consoler », suivant le titre d'un ouvrage écrit par une historienne américaine et consacré à « l'essor de la psychiatrie française » chez nos anciens, de Pinel à la troisième république[11]. Gageons qu'avec cet hommage d'outre-Atlantique, *sans et avec* les futurs DSM, il en restera ainsi.

Fernando LANDAZURI

9. A. Tatossian, *Phénoménologie des psychoses*, Le cercle herméneutique, 2002, p.20.
10. Cf. Giudicelli, « Henri Ey et le trésor clinique français », dans *Henri Ey, psychiatre du XXIème siècle* », L'Harmattan, Association pour la fondation Henri Ey, 2000.
11. J. Golsdtein, *Classifier, consoler : l'essor de la psychiatrie française*, Les empêcheurs de penser en rond, 2002 (1997).

„МИША“
Изданіе книгопрод. И. В. Быкова, г. Переславль-Залѣсскій.

Julien BRETONNET est agrégé de philosophie et professeur en lycée. Il a écrit pour les *Cahiers du Collège supérieur* de Lyon (n°44, 2010, III) un article sur « Le dévoilement existentiel de la Vérité dans la tradition orthodoxe et la question du Filioque ».

Julien BRETONNET

Les fols en Christ

La folie de ceux que l'on nomme « fols en Christ », peu connue en Occident, mais familière à l'Orient chrétien, est d'un type bien particulier : c'est une folie feinte, une simulation. Le fol en Christ - *salos* (agité, troublé) en grec, *yourodivi* (avorton) en russe – n'est pas un malade mental, mais une sorte d'acteur, revêtant face aux hommes le masque de la déraison. Il n'est pas non plus un simple d'esprit, un « innocent » ou un idiot congénital : la folie en Christ est une voie spirituelle dans laquelle on s'engage volontairement, et que l'on peut quitter.

Pauvres, extravagants, provocateurs

En revanche, par ses comportements provocateurs, son vagabondage, sa pauvreté extrême, son absence de pudeur - il déambule bien souvent, dans les villes, quasiment nu - ou son mépris des convenances établies, il ressemble fort, à première vue, aux cyniques de l'Antiquité. Ressemblance purement extérieure, toutefois : si le cynique recherche le plaisir, dans un retour à la nature et à l'animalité des instincts, la folie du saint fol est une dure ascèse endurée « pour le Christ », un renoncement radical au mode de vie naturel – à la nature, déchue en réalité et soumise aux passions égoïstes, du « vieil homme ». Le « fol en Christ » authentique, mort au monde et à lui-même, entièrement disponible à la grâce divine, se reconnaît précisément aux dons charismatiques qui abondent sur lui, comme à son amour sans limites de Dieu et du prochain.

← Misha Samuel, célèbre fol-en-Christ russe, décédé en 1907.

On compara souvent les fols en Christ aux prophètes de l'Ancien Testament, dont certains comportements, déraisonnables en apparence, avaient une fonction symbolique. Ainsi la nudité d'Isaïe (Is 20), les pains cuits sur des excréments humains d'Ezéchiel (Ez 4), le mariage d'Osée avec une prostituée (Os 3)… Mais les fondements de leur genre de vie sont d'abord évangéliques. La folie feinte est ici la réponse à l'amour fou de Dieu pour l'homme, à la folie du Christ abandonnant, jusqu'à sa mort sur la Croix, sa dignité divine, de « l'homme de douleurs » se trouvant lui-même moqué (Mt 9,24), finalement « raillé et outragé » (Lc 22,63-65), scandalisant ceux qui refusent le renversement des valeurs qui fait apparaître la sagesse du monde comme une « folie aux yeux de Dieu » (1 Co 3,19).

Mettant en pratique l'enseignement de saint Paul sur la folie de la Croix, le fol en Christ abandonne, pour sa part, toute dignité humaine : fou « à cause du Christ » (1 Co 4,10), renonçant à toute prudence, toute assurance humaine, il applique à la lettre, comme un commandement, la condition décrite par l'apôtre : « nous avons faim, nous avons soif, nous sommes nus, maltraités et errants (...). On nous insulte et nous bénissons ; on nous persécute et nous l'endurons ; on nous calomnie et nous consolons. Nous sommes devenus comme l'ordure du monde, jusqu'à présent l'universel rebut » (1 Co 4,11-13). Dans le monde byzantin, ou plus tard dans la Russie médiévale, des fols en Christ passèrent ainsi leurs journées à subir les outrages que leur attirait leur condition misérable, de pauvres fous – et leurs nuits en prière, bénissant leurs ennemis, intercédant pour leurs persécuteurs…

De saint Syméon d'Emèse (VIe siècle), dit « le pitre », à sainte Xénia de Saint-Pétersbourg (XVIIIe siècle), vivant comme une mendiante, vêtue des habits de son mari défunt, l'Église orthodoxe canonisa de nombreux fols en Christ. En Russie surtout, ils constituèrent une véritable catégorie hagiographique, à côté des martyrs ou des confesseurs[1]. Mais ces saints, assurément, sont « les plus difficiles à comprendre pour un esprit moderne »[2]. Poussant à l'extrême le refus de toute sagesse humaine, allant jusqu'à choquer le bon sens ou la morale ordinaire, les saints fols reçurent pourtant en récompense la sagesse divine, « mystérieuse, demeurée cachée » (1 Co 2,7), inconnue « aux sages et aux intelligents » (Lc 10,21), dont témoignent notamment leurs dons de clairvoyance, mis au service du prochain.

Sainte Xénia de Saint-Pétersbourg, Icône. ↓

1. En Occident, bien des saints eurent des comportements, le plus souvent ponctuels, rappelant la « folie en Christ ». Mais celle-ci n'y eut ni la même ampleur, ni la même reconnaissance de l'Église. Sur l'histoire de la folie en Christ dans la tradition catholique, voir J. Saward, *Dieu à la folie*, Seuil, 1983.

2. E. Behr-Sigel, *Prière et sainteté dans l'Église russe*, Abbaye de Bellefontaine, 1982, p. 166.

La clé de leur paradoxal apostolat est sans doute l'humilité extrême que leur ascèse, quasi surhumaine, leur permet d'atteindre. Soumettant leur corps aux pires conditions, refusant toute récompense de la part des hommes, ils parviennent à la parfaite maîtrise de leur nature, à un détachement total du monde et de ses lois, et par là à la pleine liberté des enfants de Dieu. Libérés du monde, ils y demeurent pourtant, mais pour le défier, en se moquant de sa vanité, ou de son hypocrisie, en des temps où le christianisme, bien établi dans la société, s'endort facilement sur ses certitudes morales ou son formalisme.

Fou à cause du Christ, renonçant à toute prudence, toute assurance humaine, il applique à la lettre l'enseignement de saint Paul.

Absurdes en apparence, les comportements des fols, comme leurs propos, avaient bien souvent un sens spirituel précis, caché, que leurs miracles, ou la réalisation de leurs prédictions, venaient éclairer. Le masque de la folie n'était-il pas pour eux un moyen, dans un monde où l'égoïsme et la vanité prennent souvent un autre masque, celui de la bienséance, du conformisme, de témoigner d'une sagesse paradoxale, toujours scandaleuse ? Le fol en Christ n'est-il pas, en définitive, le symbole de « l'opposition irréductible entre la « sagesse de ce siècle » et la prédication de Jésus-Christ crucifié »[3], une icône vivante du Royaume qui « n'est pas de ce monde » et que le monde ignore et rejette ?

3. Ibid.

Une ascèse radicale

Radicale, l'ascèse de la folie en Christ l'est en ce qu'elle combat, par des moyens extrêmes, le péché à sa racine : l'amour-propre, la « vaine gloire ». Simuler la folie c'est d'abord, en effet, un moyen d'attirer sur soi le mépris, les injures, voire les coups. Non seulement le fol en Christ supporte patiemment tous ces outrages, mais bien souvent il les recherche. À la mortification de son corps, auquel il n'accorde aucun confort, l'exposant en toute saison aux rigueurs – parfois extrêmes en Russie – du climat, aux veilles et à des jeûnes particulièrement sévères, il joint le refus de tout respect, de toute estime venant des hommes.

Il parvient ainsi à ce que les Pères du désert appelaient l'impassibilité, l'*apatheia*. Il ne s'agit pas d'un état d'insensibilité,

ou d'indifférence, mais d'une parfaite maîtrise des passions, des élans désordonnés et égocentriques qui font obstacle aux motions intérieures de l'Esprit-Saint : intempérance, colère, luxure… Dominant, avec l'aide de Dieu, sans cesse invoqué, son corps comme ses pensées, et faisant taire toute volonté propre, l'ascète qu'est le fol goûte la « prière pure », son profond repentir le conduisant aux plus hauts degrés de la contemplation : par une véritable *kénose*, il s'est dépouillé de son moi, de ce moi « haïssable » dans le mesure où « il se fait centre de tout » (Pascal), et peut laisser la puissance de Dieu se manifester dans sa faiblesse.

La recherche des humiliations dans ce but pourrait paraître comme un moyen excessif, voire assez pervers ; les maîtres spirituels, pourtant, ont souvent souligné que la capacité à accepter les offenses, ou les fausses accusations, sans chercher à se justifier, était un critère sûr d'humilité. Ainsi saint Benoît, par exemple, dans sa *Règle* : « Le sixième degré d'humilité, c'est si le moine est content de n'importe quelle humiliation, et qu'on lui ordonne n'importe quoi. (...) Le septième degré, c'est de se croire inférieur à tout le monde, et surtout sans valeur »[4]. Le fol en Christ n'accorde aucun répit à son ego : sans cesse il met à l'épreuve son humilité.

4. Que la folie en Christ soit d'abord une « recherche maximaliste de l'humilité », c'est la thèse de J.-C. Larchet dans *Thérapeutique des maladies mentales*, Cerf, 2005, ch. V « Une forme singulière de folie : la folie pour le Christ ».

Par la folie, ou l'immoralité feinte, le fol, fuyant toute gloire humaine, ne veut trouver de repos et de justification qu'en Dieu : le jugement du monde pour lui ne compte plus, et c'est pourquoi tout bien doit être accompli « dans le secret » (Mt 6,17-18). Ainsi la folie, qui prémunit l'ascète contre l'orgueil spirituel, est-elle également un moyen de masquer à tout prix aux hommes sa sainteté.

Quand il commence à être respecté, quand ses bonnes actions sont dévoilées, le fol invente quelque provocation déshonorante, ou disparaît simplement, sans laisser de traces. Bien souvent, ce n'est qu'après sa mort que divers miracles révèlent au grand nombre qu'il fut un saint. Nul ne connaît son ascèse, et lorsqu'il veut aider son prochain, par quelque miracle, conseil ou avertissement, il se dissimule souvent derrière un comportement incongru ou bouffon.

Au XIVe siècle, à Novgorod, à l'époque où vécurent deux saints fols, Nicolas Kotchanov et Théodore de Novgorod, de

violentes querelles, parfois sanglantes, opposaient les habitants de deux quartiers de la ville, séparés par un pont. Les deux saints simulèrent alors une inimitié réciproque, s'interdisant l'accès au pont, s'invectivant et se repoussant dans leurs quartiers respectifs – jusqu'au jour, disent les hagiographes, où des gens les virent courir sur l'eau du fleuve, saint Nicolas poursuivant son comparse en lui jetant des trognons de choux (*kotchan* en russe, d'où son nom)…

La folie, qui prémunit l'ascète contre l'orgueil spirituel, est un moyen de masquer à tout prix aux hommes sa sainteté.

Un défi au monde

Mort au monde et à lui-même, le fol en Christ, par amour des hommes et pour sauver des âmes, a décidé cependant d'affronter ce monde, d'en contester les normes et les valeurs. La *Vie* de saint Syméon d'Emèse nous dit qu'après trente ans passés au désert, menant une vie érémitique, il décida de le quitter pour « admonester le monde », et se mit alors à faire le fou[5].

5. Voir par exemple, pour les vies des saints fols, L. Puhalo et V. Novakshonoff, *La vie des Fols-en-Christ, Folie du monde et Sagesse de Dieu*, trad. française et compléments par C. Lopez-Ginisty, Éditions du Désert, 2002.

Ainsi l'on rencontre le plus souvent les fols dans la grande ville, figure de la Babylone corrompue, où ils prennent part au spectacle social, à des époques où la rue est encore un théâtre où chacun vient jouer son rôle. C'est avec la plus grande liberté qu'ils s'y adressent à tous, sans distinction de classe ou de rang : leur pauvreté, leur errance – les fols sont le plus souvent des étrangers, ils viennent d' « ailleurs » et n'ont « nulle part où reposer leur tête » (Mt 8,20) –, leur solitude aussi leur confèrent une indépendance absolue.

Le fol n'est pas une figure de l'Église officielle, mais un « électron libre », ne cherchant pas à faire école, ne formant aucun disciple. Souvent dérangeant, il n'est jamais cependant un schismatique. L'on a souvent noté que les fols en Christ apparaissent plus nombreux dans des périodes où l'Église, en paix avec le monde, s'assoupit dans le formalisme, ou le ritualisme. Ils dénoncent alors le pharisaïsme, l'hypocrisie morale ou spirituelle des « bonnes gens », surtout des puissants et des riches.

Ainsi saint Maxime de Moscou, au XVe siècle, en des temps difficiles pour le peuple, adressait-il des reproches aux nobles

et aux marchands : « Le coin d'icônes est à la maison mais la conscience est à vendre » ; « Tout le monde fait le signe de croix, mais tout le monde ne prie pas ! » C'est avec une ironie souvent mordante que les fols révèlent la contradiction entre la justice chrétienne véritable et le bon sens ordinaire, ou les « bonnes mœurs », si bien qu'Elizabeth Behr-Sigel a pu parler, à leur sujet, d'une « christianisation du sens de l'ironie », ou d'« espièglerie chrétienne »[6].

6. *Op. cit.*, p. 100.

Les fols n'hésitent pas à transgresser publiquement les obligations religieuses – saint Syméon mangeait de la viande le jeudi saint, choquant des foules ignorant tout de son jeûne –, à se laver dans les thermes réservés aux femmes… Mais leur comportement n'est pas seulement moquerie, dénonciation du légalisme, ou témoignage de leur impassibilité : il a aussi une dimension sociale. Les fols font preuve d'un amour particulier pour les miséreux, les méprisés, les pécheurs.

Dans la Russie des XVème et XVIe siècles notamment – « l'âge d'or » des fols en Christ –, l'on assiste, à côté d'une montée du ritualisme, à un désintérêt croissant de la hiérarchie ecclésiastique pour les pauvres et les marginaux. Les fols en Christ s'identifient alors à eux, prennent sur eux leurs péchés[7], visitant les prisonniers, convertissant des incrédules, sauvant des femmes de la prostitution – au risque de passer pour leurs clients, ce dont on accusa certains ! –, soutenant et consolant les plus démunis.

7. C. Yannaras, dans *La liberté de la morale*, Labor et Fides, 1982, ch. IV « Un exemple historique : le défi des « fols en Christ » », insiste sur le fait que le fol, renonçant à toute morale individuelle, « considère les péchés des autres comme ses propres péchés », conscient que « le péché [est] le fait de tous, une participation naturelle à la croix commune de l'Église, à la chute et à l'échec universels de l'homme » (p. 60).

Au XVIème surtout, certains fols devinrent de véritables « prophètes de la justice politique et sociale »[8], les seuls osant défier le pouvoir des puissants et du Tsar, dénoncer leur cruauté ou leurs injustices. Ivan le Terrible, entrant dans la ville de Pskov, en février 1570, pour la mettre à sac, se vit menacé par un fol en Christ, saint Nicolas Salos, qui lui ordonna de partir : « si tu tardes, tu n'auras pas de monture pour fuir de ce lieu ! ». Le Tsar, dit la légende, apprit bientôt que son cheval venait d'être terrassé par la foudre, et quitta la ville effrayé…[9]

8. E. Behr-Sigel, *op. cit.*, p. 108.

9. Le plus célèbre des fols en Christ devenus interlocuteurs, souvent craints et respectés, des Tsars est sans doute saint Basile le Bienheureux, contemporain lui aussi d'Ivan le Terrible, qui donna son nom à la cathédrale sise sur la place Rouge, à Moscou, où se trouve toujours son tombeau (à quelques pas du mausolée de Lénine !).

Certains fols payèrent de leur vie leur audace, mais nombreux furent ceux qui gagnèrent la confiance du peuple, et furent vénérés, déjà, en leur vie. C'est moins, alors, la recherche des humiliations – quoique cet aspect demeure toujours – que la solidarité avec les faibles et les opprimés, la liberté d'une parole

brisant les silences complices ou apeurés, et l'exposition au martyre qui distinguent les fols en Christ[10].

10. « Russie, autocratie limitée par les fols en Christ », écrivit L. Feodorov, religieux mort au goulag.

Une icône vivante du Royaume

Le don de clairvoyance, de discernement des esprits reçu par les saints fols, cette capacité à deviner les pensées des hommes, à mettre au jour les péchés cachés, témoigne particulièrement de leur acquisition d'une sagesse nouvelle, surnaturelle. En cela, ils ne se distinguent pas de bien d'autres saints. Mais il est frappant que l'abandon du sens commun, qui pourrait conduire à la folie véritable, n'entraîne ici ni confusion de l'esprit, ni anarchie des sentiments, mais une intelligence « du cœur », transfigurée par la grâce.

Ces saints nous rappellent avec force que les réalités divines ne sont pas à la portée de notre entendement naturel, ne peuvent être saisies par nos discours gouvernés par la logique, et que la connaissance spirituelle est une vision accordée seulement aux « cœurs purs ». Seules l'humilité et la prière incessante peuvent conduire à la vision directe de Dieu, qui soustrait l'esprit « illuminé » aux lois de la matière, de l'espace et du temps, le rendant en effet capable de miracles et de prophéties.

Commentant la VIème Béatitude, saint Grégoire Palamas (XIVe siècle) parle ainsi de la connaissance spirituelle : « C'est le cœur purifié qui reçoit cette illumination, tandis que même un cœur impur peut recevoir des paroles ou des connaissances au sujet de Dieu. (...) cette illumination surpasse toute parole et toute connaissance, même si on l'appelle connaissance et intellection, parce qu'elle est fournie à l'intelligence par l'Esprit. Il s'agit (...) d'une autre sorte d'intelligence, spirituelle celle-là, qui est inaccessible même aux cœurs qui ont la foi, à moins qu'ils n'aient été purifiés par leurs œuvres »[11].

11. *Triades pour la défense des saints hésychastes*, I, 3, 54 ; cité par P. Deseille, dans *Connaissance et inconnaissance de Dieu dans la tradition orthodoxe*, Monastère Saint-Antoine-le-Grand, 2005.

Ni sensible, ni rationnelle, cette vision donnée par l'Esprit-Saint lui-même ne peut être accordée à « l'homme psychique », dont les sens et l'intelligence – blessée, elle aussi, par la chute – n'ont pas été spiritualisés par la grâce. Aussi le fol en Christ parle-t-il peu : de Basile le Bienheureux, l'on dit qu'il était « aussi silencieux qu'il l'aurait été au désert »[12]. Évitant toute

12. L. Puhalo et V. Novakshonoff, *op. cit.*, p. 91.

vaine parole, tout bavardage, il suggère aussi l'impossibilité d'une communication directe des choses divines ; c'est sa vie même, son témoignage et ses miracles qui enseignent et édifient. Quand il veut éveiller ses contemporains, nous l'avons vu, le saint fol emploie des moyens indirects : paroles énigmatiques, tours ou moqueries à l'adresse de personnes précises amenées à se mettre elles-mêmes en question, à prendre conscience de leur état spirituel.

Avec la clairvoyance, c'est le don de « prophétie » qui est souligné le plus souvent dans les *Vies* des fols en Christ. Ceux-ci annoncent souvent malheurs et catastrophes, les détournant parfois par leurs prières. Mais la présence même du fol a, plus généralement, une portée eschatologique. Signe de contradiction, étrange et étranger en ce monde, le saint fol est entièrement tendu vers le Royaume à venir, le second avènement, et rappelle « qu'elle passe, la figure de ce monde » (1 Co 7,31).

Sa nudité évoque celle d'Adam au Paradis, avant que les vêtements ne deviennent des marques de distinction. Rien ne le retient ni ne le rattache au monde, aucune attache familiale ni aucun bien. Saint Sérapion le Syndonite vendit jusqu'à son Évangile, pour payer les dettes d'un pauvre, saint Maxime « le capsocalyvite »[13] brûlait chaque ermitage où il aurait pu résider, et saint Procope d'Oustioug se disait toujours à la recherche d'une « patrie perdue »…

13. « Brûleur de cabanes ».

Au IVe siècle, quand l'Empire se convertissait au christianisme, que la foi chrétienne se réconciliait avec le monde, des moines, prenant le relais des martyrs, étaient partis au désert mener le combat ascétique, rappelant que la vie chrétienne est une lutte incessante contre le « Prince de ce monde ». Le fol en Christ – habituellement un ancien moine – apparaît lui aussi comme une « protestation vivante contre toute sécularisation et toute humanisation de l'idéal chrétien »[14], un symbole de l'irréductible dualité du siècle présent et du monde à venir.

14. E. Behr-Sigel, *op. cit.*, p. 98.

Au miroir de sa sainte folie, chacun peut mesurer sa propre déraison, eu égard à la venue, toujours imminente, du Royaume des Cieux – où les « vierges folles », assoupies et négligentes, ne peuvent entrer (Mt 25,1-13), comme tous les « tièdes vomis de la bouche » (Ap 3,16). Veilleurs et éveilleurs, attachés à

l'unique nécessaire, les fols entrent en gloire dans le Royaume, tel saint Basile le Bienheureux, dont le visage agonisant, dit-on, s'illumina de joie à la vision des anges venant le chercher.

C'est par la folie du message qu'il a plu à Dieu de sauver les croyants (1 Co 1,21)

« Les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou », disait Pascal[15]. Chacun se croit sage et raisonnable, doté du bon sens, universellement partagé selon Descartes. Mais le bon sens, ou la raison, est-il le critère ultime de notre humanité et la mesure de toute chose ? La folie de la Croix ne déjoue-t-elle pas toutes nos attentes, tous nos raisonnements ? Endosser la croix du Christ, n'est-ce pas, aujourd'hui comme hier, risquer d'être accusé, comme lui, d'avoir « perdu le sens » (Mc 3,21) ?

15. *Pensées*, édition Sellier, n° 31.

Les fols en Christ brouillent les critères de la normalité et de l'intégrité, interdisant toute réduction de l'homme à une définition conventionnelle : créé à l'image du Dieu ineffable, l'homme « passe l'homme » – Pascal encore –, il est lui aussi un mystère. Sans doute la voie de la « folie en Christ » n'est-elle pas ouverte à tous : c'est une vocation exceptionnelle, et l'Église mit souvent en garde, leur refusant sa bénédiction, ceux qui voulaient s'y lancer sans avoir reçu les dispositions nécessaires. Et il est vrai qu'il y eut, parmi ceux qui jouaient la folie, de nombreux imposteurs, et quelques fous véritables.

Mais les authentiques fols en Christ, leur mépris des apparences, de toute mesure et de toute forme, leur soif de l'absolu en tout, demeurent un témoignage bouleversant, qui inspira nombre d'artistes et d'écrivains : du Nikolka de Pouchkine, dans *Boris Godounov*, à *L'idiot* de Dostoïevski, jusqu'au moine fol en Christ du film *L'Ile* de Pavel Lounguine, plus récemment, la culture se laissa hanter par ceux qui la mettaient, elle aussi, en question, suggérant la vanité de « toute absolutisation, toute sacralisation des créations humaines », rappelant que toute œuvre humaine est mortelle et qu'à la fin « seul subsiste l'hommage rendu à l'Esprit supérieur »[16].

16. M. Evdokimov, *Pèlerins russes et vagabonds mystiques*, Cerf, 1987, ch. II « Les « fols en Christ » », p. 57.

Julien BRETONNET

Tristan VIGLIANO

Tristan VIGLIANO est maître de conférences en littérature de la Renaissance à l'Université Lyon 2 (chaire CNRS). Il a notamment publié *Humanisme et juste milieu au siècle de Rabelais. Essai de critique illusoire* (Les Belles Lettres, 2009).

Érasme, la folie d'un *Éloge*

La grande figure d'Érasme est associée, dans notre souvenir, à l'*Éloge de la folie*. Il suffit pourtant de penser aux dix tomes in-folio de ses œuvres complètes pour comprendre que ce petit texte occupe une place infime, par sa taille, dans les écrits de l'humaniste hollandais. Nul doute, en fait, que son succès ne tienne avant tout au titre de l'ouvrage. La folie est un trouble de l'esprit ou du comportement : « comment peut-on en faire l'éloge ? » se demande tout de suite le lecteur. Cette première surprise en annonce bien d'autres.

Bagatelle pour Thomas More

L'*Éloge de la folie* est dédié à Thomas More, l'ami anglais, compagnon d'humanisme, futur martyr et saint de l'Église catholique. Dans la préface qu'il lui adresse, Érasme s'efforce d'abord de déprécier son texte : une bagatelle, dit-il, qui tire son origine d'un simple jeu de mots entre le patronyme de More et *Moria*, nom grec de la folie ; association d'idées d'autant plus plaisante que Thomas More, aux yeux d'Érasme, paraît la sagesse même. L'idée de cet ouvrage aurait germé dans un voyage de l'Italie vers l'Angleterre : il fallait bien passer le temps. Sept jours environ suffirent à le composer, précisera-t-il plus tard, comme pour s'excuser.

Ces marques de modestie sont de bonne rhétorique, mais elles illustrent aussi, par l'exemple, le propos de l'auteur dans son texte. La rédaction de ce livre est décrite par Érasme comme un acte d'amitié, et il importe que cet acte soit fondé sur une bouffonnerie : il n'est pas d'amitié sans folie, apprend-on justement dans l'*Éloge*, parce qu'on n'est pas ami avec les hommes quand on les perce à jour ; les sociétés seraient détruites par le triomphe d'une raison trop lucide.

Et quant aux bagatelles littéraires, elles peuvent sembler vaines, mais disent pour cela l'humilité de notre humaine condition. Or tout savoir, comme toute sagesse, n'est dans l'*Éloge* qu'illusion. Érasme se réclame de manière explicite de ces jeux sérieux qu'aimèrent

tant les Anciens : textes divertissants dont on retire plus de profit que d'argumentations trop graves pour être vraiment justes.

« C'est la Folie qui parle »

L'*Éloge de la folie* est une déclamation, c'est-à-dire un exercice d'origine oratoire, dans lequel le vrai, le faux et l'ambigu se trouvent confondus. C'est aussi un éloge paradoxal, genre littéraire consistant à célébrer un objet décrié ou insignifiant : le rhéteur grec Lucien, dont Érasme traduisit avec More certains des opuscules, avait ainsi écrit un éloge de la mouche. Mais le paradoxe est ici redoublé, car cet éloge est prononcé par le propre personnage de la Folie. Le coup de génie d'Érasme est d'avoir fait précéder son texte par cette simple indication, tout à fait décisive : « c'est la Folie qui parle ».

Pour une comparaison, on peut se reporter à un autre texte humaniste, très influent et de peu antérieur : la *Nef des fous* du poète allemand Sebastian Brant. Il est frappant de constater que les différentes formes de la folie, dans ce poème, sont décrites de l'extérieur : c'est la raison qui parle, par contraste avec notre *Éloge*. Il est vrai que la Folie d'Érasme représente la sottise et le vice plutôt que l'aliénation mentale, et que les carnavals faisaient déjà entendre la voix des fous. Mais quelque chose d'important se produit ici, qui pourrait être ainsi résumé : Folie parle, et ce qu'elle dit veut dire quelque chose.

Pour Michel Foucault, qui rapproche Érasme et Brant au lieu de les distinguer, la folie est ainsi prise dans l'univers du discours ; son éloge ne relève que d'une conscience critique de la raison humaine. Une lecture différente mettrait plutôt en évidence la dynamique vertigineuse qui s'engage : si c'est Folie qui parle, alors peut-être son éloge n'est pas sérieux ; mais s'il n'est pire folie que de ne pas se savoir fou, comme elle l'affirme, pourquoi faut-il que son discours soit moins sérieux que ne peut l'être celui d'un sage ?

Le lecteur est perdu dans un cercle : si c'est Folie qui parle, elle dit des sottises ; mais alors, elle est sotte de se déclarer folle ; c'est donc qu'elle est sage ; mais alors, elle est sage de se déclarer folle, et c'est donc qu'elle est sotte… Érasme renouvelle de la sorte le paradoxe du crétois Épiménide, qui plongea des générations de philosophes dans des abîmes de perplexité, pour avoir dit « je mens » : disait-il vrai ? disait-il faux ? Et voilà comment s'engage dans l'*Éloge* un jeu sans fin, qui est aussi un jeu logique, où la même question revient à tout moment : qu'est-ce qui est sérieux, et qu'est-ce qui ne l'est pas ?

Or, ce n'est pas le moindre paradoxe de cet éloge de la folie que de solliciter sans cesse l'exercice de la raison, en faisant miroiter à son lecteur le vain espoir d'une sagesse qu'il ne cesse cependant de démentir. Folie veut dire quelque chose : elle parle, et parle notre langage – et c'est pourquoi nous l'écoutons. C'est le discours qui se trouve ici pris dans l'univers labyrinthique de la folie, et non l'inverse.

Folie humaine, folie divine

L'*Éloge de la folie* se compose de trois parties. Le premier temps, carnavalesque et dionysiaque, célèbre tous les excès de l'illusion, de l'égarement et de l'erreur. La deuxième partie dresse le catalogue des états, ecclésiastiques notamment, et de leurs vices, qu'elle dénonce avec force : franchement satirique, elle marque le retour d'une certaine forme de sagesse, à la manière de Brant. Le dernier temps, d'inspiration évangélique et paulinienne, détruit au contraire la sagesse des sages en exaltant la folie de la Croix.

Cette composition appelle apparemment une lecture dialectique : la folie du chrétien semble un dépassement des excès dionysiaques par ce travail du négatif que constitue la sagesse satirique. Du non-sens paraît ainsi se dégager un sens, qu'on n'ose pas appeler raisonnable. Folie distingue en outre la bonne démence, douce illusion qui libère l'âme, de la mauvaise, fureur qui mène au crime et au remords ; et elle récuse cette seconde déraison. Autant de balises rassurantes, pour orienter notre lecture.

Mais ces hommes d'Église nuisibles et malveillants comme des frelons, que Folie avoue pour siens dans la deuxième partie de son discours, ne seraient-ils pas mus par une fureur maligne ? La distinction des deux démences est peut-être elle-même illusoire : à peine formulée qu'elle est inopérante. Et faut-il vraiment suivre Folie dans sa méditation des Écritures, quand elle compare Dieu à un tyran qui se sent menacé par des hommes trop sages ? Le plan de cet *Éloge* n'est pas si clair qu'on ne puisse se perdre facilement dans ses anfractuosités.

La puissance corrosive de l'esprit critique

Les théologiens ne lui réservèrent pas un bon accueil, et d'une certaine façon, on les comprend. Il s'agissait sans doute, pour eux, de défendre leur profession et son prestige contre les coups qui lui étaient portés. Mais ils sentirent bien que le texte d'Érasme allait beaucoup plus loin dans la critique religieuse que ces sermons parodiques, somme toute assez inoffensifs, dont il s'inspire d'abord : sa satire de l'Église et des abus qui la corrompent, mise en valeur au centre de l'ouvrage, contient en germe toute la Réforme. Ils virent surtout la force contagieuse de l'ironie, du doute.

Martin Dorp, ami d'Érasme mais qui se fait le porte-parole du camp théologien, ne peut ainsi admettre que le bonheur céleste soit décrit comme un égarement. Érasme lui répond que l'immortelle félicité est une sortie hors de soi, dans laquelle l'esprit de l'homme s'aliène en Dieu. Mais le fait est que la notion de folie n'est jamais définie précisément, dans l'*Éloge*. Et pour cause : il faut être raisonnable pour définir ce dont on parle, et Folie ne l'est guère ! Dans ces conditions, la frontière est ténue, entre extase mystique et déraison bouffonne, et cela peut certainement faire le lit de la raillerie sceptique.

Les répliques d'Érasme à ses contradicteurs minimisent la portée corrosive de son ouvrage : elles sont comme en retrait, elles appauvrissent la lecture. À cet égard, le personnage de Folie est une invention bien commode. « Ce n'est pas moi, c'est elle, et elle est folle », répondra-t-il souvent, pour ne pas être tenu pour responsable de son propos. Voilà qui est sans doute fort bien pensé : et c'est une autre ruse de cet *Éloge de la folie*, à bien y réfléchir, que d'être si prudent.

Mais cette prudence même, dont Érasme fait preuve, dit la folie de son *Éloge* : tout se passe comme si son propre texte avait fini par l'effrayer, parce qu'il est en effet inquiétant. Ici sont assenées sous forme de sophismes des vérités qui, reprises sur un mode assertif par Luther, bousculeront bientôt le fragile équilibre des sociétés européennes : ce qui confirme d'ailleurs l'idée de la Folie selon laquelle les hommes ne peuvent vivre ensemble s'ils ne se trompent sur eux-mêmes et sur les autres.

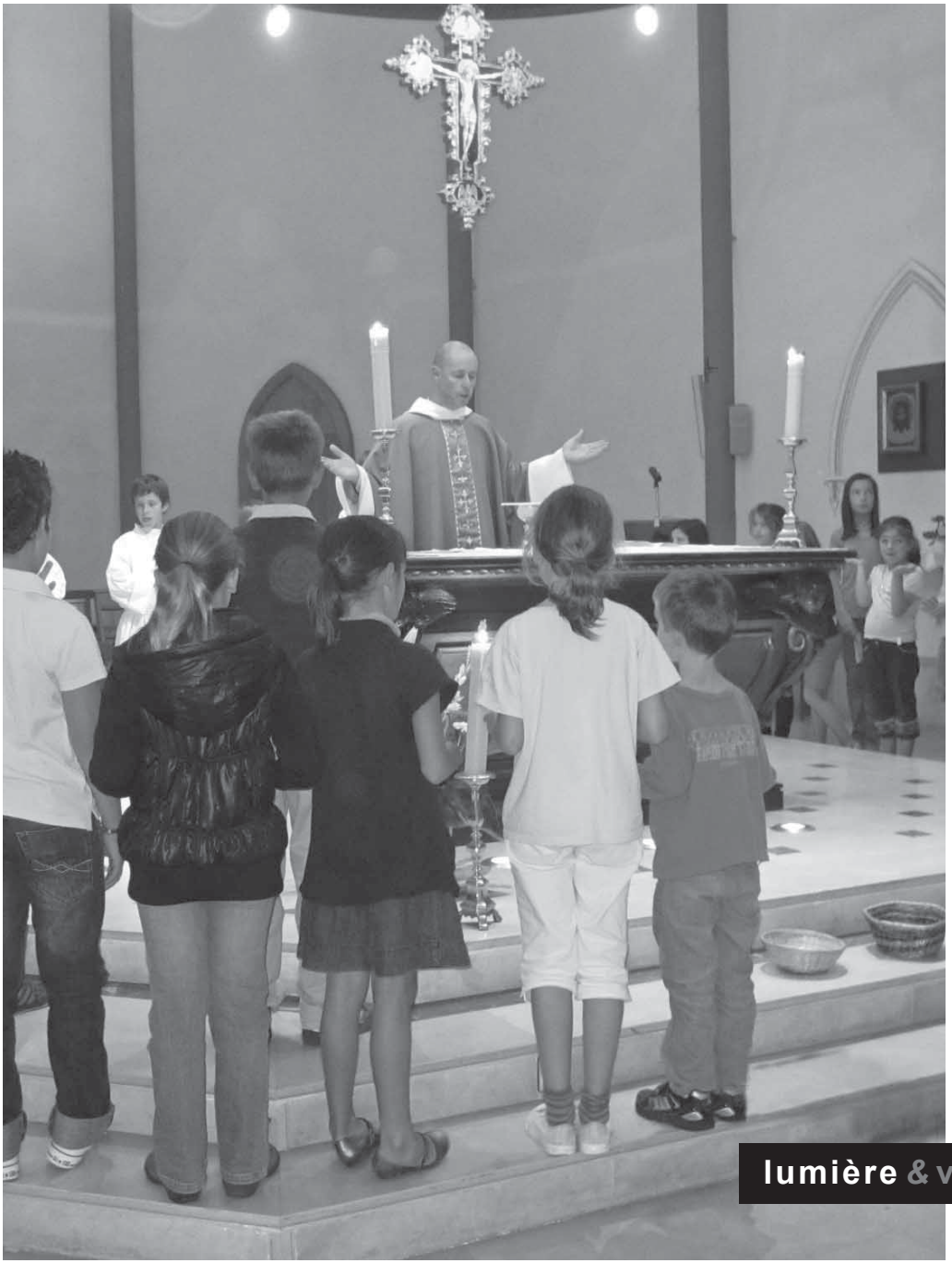
Ici, le rire est toujours menacé par un rire de derrière, plus profond, au point que la Folie peut à bon droit se dire la vraie sagesse ou affirmer, par un pied de nez à l'animal trop raisonnable d'Aristote, qu'être *homme*, c'est être *fou* : et sous la plume du plus grand des *humanistes*, cela doit bien avoir un sens. Ici, enfin, nous sommes conviés à nous jeter dans l'illusion. Une illusion rompue aussitôt que célébrée, puisqu'il faut l'avoir vue pour être capable de la chercher.

Le dernier paradoxe

Sur le théâtre du monde, tenter l'essai lucide de l'aveuglement. C'est peut-être le dernier paradoxe de ce texte ; c'est celui, en tout cas, qui enlève tout repos à son lecteur. Érasme sublime ainsi le jeu d'esprit dans l'exercice spirituel.

Il fonde en même temps la dignité de l'homme, sur la folle conscience de son néant.

Tristan VIGLIANO



Alphonse BORRAS est prêtre, docteur en droit canonique, professeur à l'Université catholique de Louvain, chargé d'enseignement à l'Institut catholique de Paris, et vicaire général du diocèse de Liège depuis 2001. *Lumière & Vie* lui a consacré un entretien dans son n° 289 qui détaille son parcours de canoniste et aborde déjà les questions pastorales de la paroisse.

Alphonse BORRAS

Une politique de paroissialisation ?

Il y a trente-huit ans, dans un numéro thématique de cette revue consacré à la paroisse, le théologien Henri Denis nous offrait un article intitulé : « La paroisse, déclin ou promesse ? Essai de théologie pastorale »[1]. Cet article prenait en compte les contestations du moment relatives à la paroisse en même temps qu'il invitait à retrouver les intuitions originelles de celle-ci : un projet missionnaire, une signification pascale, une intention de catholicité.

L'essai du Professeur Henri Denis se présentait à la fois comme une reprise critique des contributions de ce cahier et une ouverture prospective suggérant – faut-il le dire – un renouveau en cours, mais pas à n'importe quel prix[2]. Ce numéro thématique se référait dans son liminaire (p. 2-3) aux communautés de base, traitées dans la revue cinq ans plus tôt dans lequel le même Henri Denis avait écrit un article intitulé « Les communautés de base sont-elles l'Église ? Points de repères théologiques »[3]. Et il affirmait d'entrée de jeu que « ni les communautés de base, ni les paroisses ne semblent constituer, prises isolément ou ensemble, une réponse suffisante à la question à laquelle elles nous renvoient : sur quelles bases les chrétiens peuvent-ils se réunir ? »[4].

1. H. Denis, « La paroisse : déclin ou promesse ? Essai de théologie pastorale », *Lumière & Vie* n°123, 1975, p. 73-92. Notons que le titre de ce numéro thématique se déclinait en des termes similaires : « les paroisses, mort lente ou renouveau ».

2. Cf. les « grands axes d'une politique de type paroissial », p. 84-92 ; on notera la nuance : non pas une politique « paroissiale », mais « de type paroissial ».

3. *Lumière & Vie* n° 99, 1970, p. 103-132.

4. *Lumière & Vie* n° 123, 1975, p. 2.

Ce numéro s'inscrivait sur un fond de discrédit de l'institution paroissiale, voire un soupçon sur son bien-fondé à notre époque. D'aucuns, en effet, la jugeaient dépassée et obsolète pour notre temps. La conviction de l'auteur s'avérait être néanmoins tout autre : Henri Denis présentait un plaidoyer pour cette institution plus que millénaire qu'il jugeait capable de se renouveler au vu des exigences du moment.

Un changement de paysage ecclésial ?

En ces années-là, la tendance était plutôt à la « déparoissialisation » – permettez-moi ce néologisme – du paysage ecclésial, même si les faits attestaient encore – malgré la mort annoncée de la paroisse –, une permanence indéniable de cette institution « qui draine quantitativement plus de "fidèles", soit le dimanche, soit en quelques moments privilégiés de l'année »[5]. La paroisse était indubitablement aux yeux de certains « l'institution ecclésiale la plus solide »[6]. Pour ma part, je dirais simplement qu'elle a une santé de fer !

5. H. Denis, *art. cit.*, p. 73

6. *Ibidem*. Je me suis exprimé en des termes semblables dans un bilan prospectif dressé dans le cadre du 40e anniversaire de la revue flamande de pastorale *Collationes* : « De parochie. Een instelling met een ijzersterke gezondheid ! », *Collationes* 41 (2011), p. 31-46.

Aujourd'hui, en revanche, passées ces années de soupçon où certains souhaitaient la disparition de la paroisse, la tendance serait plutôt à la « paroissialisation » du paysage diocésain. Peut-être, parce qu'à force d'aménagement du territoire du diocèse, on en est arrivé à se focaliser à outrance sur la paroisse comme si elle était la seule institution ecclésiale, voire le tout de la vie du diocèse. Dans cette optique, les restructurations entreprises ont eu pour effet, a priori non voulu, de concentrer les prêtres (encore) disponibles en paroisse plus que cela n'était le cas auparavant, tout en leur confiant d'autres charges non paroissiales.

Certes, ce faisant, on veillait bien souvent à distinguer formellement dans le chef d'un même prêtre sa fonction de curé, par exemple, et celle d'aumônier d'étudiants. Mais, aux yeux de certains observateurs de la vie ecclésiale, ces aumôneries d'étudiants se sont trouvées englobées, sinon absorbées dans la *cura animarum* du curé, à savoir dans sa « cure d'âmes », sa sollicitude pastorale. Dans l'exemple cité, une telle évolution répondait sans doute à un impératif de rationalisation, mais elle s'est souvent opérée au détriment de ce qui est spécifique pour la mission

étudiante, à savoir d'accompagner les étudiants selon leurs disciplines et les questions propres à leur parcours universitaire.

Corrélativement à ce glissement, on a assisté à un recentrage, voire une reprise en main d'une diversité de charges (lat. *munus*, plur. *munera*) et de fonctions ecclésiales (lat. *officium*, plur. *officia*, cf. c. 145) dans les mains des prêtres. Ce phénomène que l'on observe ça et là est sans doute dû aux restrictions budgétaires des diocèses et à la difficulté de compter sur des laïcs bénévoles. Cet état de fait risquait d'atténuer l'avancée vers une diversité et une complémentarité des ministères.

Pourtant, cette pluriministérialité est imparable, bien qu'elle soit ralentie dans sa mise en œuvre, parfois même questionnée dans son bien-fondé par des (futurs) prêtres ou même par des fidèles laïcs ayant encore du mal à saisir que « le ministère ordonné, comme l'écrit le Père Bernard Sesboüé, ne confisque pas toute la réalité ministérielle de l'Église »[7].

7. B. Sesboüé, *N'ayez pas peur ! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, DDB, 1996, p. 124.

Il y a enfin une autre facette de cette paroissialisation du paysage ecclésial. Elle est en soi paradoxale. Sous l'effet d'une diminution, voire d'un effondrement du nombre de prêtres diocésains, on assiste à une augmentation du nombre de paroisses confiées à des communautés (dites) nouvelles ou autres mouvements ecclésiaux (d'ici ou d'ailleurs). Plutôt que de laisser ces réalités ecclésiales se déployer dans leurs propres œuvres d'apostolat, voilà qu'elles sont aspirées vers la pastorale paroissiale !

Bon nombre de ces communautés s'en réjouissent, du moins dans un premier temps, parce que cela augmente leur visibilité ecclésiale. Leur action ne se cantonne plus à leurs membres ou sympathisants. Elle affecte désormais les paroissiens qui se trouvent pris, voire enrôlés dans une sensibilité ecclésiale particulière et une spiritualité, certes légitime pour les adhérents de ces communautés, mais imposée au tout-venant. Au lieu d'une adaptation de ces communautés à leurs paroissiens – ce qui serait dans la logique de l'institution paroissiale qui est « pour tous » –, ce sont les paroissiens – le tout-venant des fidèles, pratiquants ou pas – qui doivent intégrer le charisme propre de ces communautés qui, par leur nature même, s'adressent à des volontaires qui font le choix de les rejoindre.

Il y a donc lieu de se demander si nous n'assistons pas, du moins en milieu urbain[8], à une « politique de paroissialisation » de la pastorale et des activités apostoliques. C'est la question qui m'est posée… et je n'y répondrai pas ! Car, en toute honnêteté, cela supposerait de considérer les circonstances concrètes et les situations particulières, mais aussi d'examiner les documents diocésains et les politiques épiscopales. Je me propose en revanche d'aider le lecteur à réfléchir en lui procurant quelques repères ou balises d'ordre théologique et… canonique.

8. Mais désormais deux tiers des habitants de l'Hexagone habitent en milieu urbain (centre-ville et périphérie urbaine), alors qu'au sortir de la Seconde guerre mondiale, la population était encore à plus de deux tiers rurale !

L'institutionnalité ecclésiale et le droit canonique

Encore largement et facilement déconsidéré, le droit canonique a pourtant la vertu, comme n'importe quel système juridique, de nous donner les références objectives qui ont structuré le peuple de Dieu qu'est l'Église dans sa marche au cœur de l'histoire, sous différents cieux et à travers les siècles[9]. Une institution comme l'Église comporte, à l'instar de toute autre réalité institutionnelle (langue, culture, musique, etc.), une double facette : elle est à la fois instituante et instituée.

9. Cf. A. Borras, « Rôle et signification du droit canonique dans la pastorale », *RTL* 40 (2009), p. 359-380.

Elle est *instituante* parce qu'elle nous précède avec la Parole et les sacrements, les médiations diverses de sa gouvernance, les autres moyens de grâce, comme la piété et les dévotions, l'histoire concrète *en un lieu* avec les traces des générations antérieures, etc. Sous cet angle, l'Église est une réalité institutionnelle qui précède et, en même temps, permet la transmission de l'héritage et l'adhésion de la foi. Celle-ci est cependant éminemment personnelle, car elle relève de la liberté des croyants par le « oui » desquels l'Église ne cesse d'émerger et de prendre corps. L'Église résulte de la foi, de l'expérience autant que de l'engagement des baptisés, dans leur diversité.

L'Église est donc conjointement et nécessairement – si elle veut vivre ! – une institution *instituée* par les croyants qui s'y réfèrent ou s'y impliquent. Pas d'institué sans instituant : pas de croyants sans l'Église, pas d'Église sans croyants. La tradition juridique de l'Église nous rappelle que celle-ci vit et se développe selon cette double dynamique qui traverse toute communauté ecclésiale.

Pour nous aider à déchiffrer le paysage institutionnel de la vie ecclésiale de nos diocèses, les repères et les balises que je présente ci-après sont un peu comme une grammaire institutionnelle. Car le droit canonique nous offre, entre autres, cette grammaire qui, comme toute grammaire, comprend à la fois un lexique et une syntaxe – un vocabulaire ou une conceptualité propre et une articulation ou un agencement institutionnel. Le droit en tant que praxis juridique est semblable au langage qui sert à « se parler » et en définitive à « s'entendre ».

Pour nous entendre grâce au langage, il y a une langue : un ensemble, un dépôt, un dispositif de signes qui font sens, à la disposition des interlocuteurs pour se parler. La langue nous précède. Elle est là, déjà là, antérieure à tout acte de parole. Celui-ci effectue la langue, il lui donne vie, autrement elle resterait une langue morte. C'est le langage comme acte de parole qui institue une communauté de langue entre les interlocuteurs. Instituer, c'est-à-dire établir. La langue est de l'ordre de l'instituant, le langage de l'institué.

Il en va pareillement du droit qui, par un dispositif normatif – quelle que soit sa source formelle, la coutume, la loi, la jurisprudence – établit un « vivre ensemble », mais celui-ci requiert un tant soit peu l'adhésion et l'implication de ceux et celles qui y prennent part, car sans eux, il ne peut exister.

Communautés hiérarchiques et communautés associatives

Dans un article relativement récent, je me suis penché sur les rapports entre la vie associative des fidèles et leur vie paroissiale pour dégager les synergies possibles entre ces deux réalités[10]. Le présent article s'inscrit en quelque sorte dans la foulée de cette étude : si celle-ci était préoccupée par le risque que la dynamique associative s'empare de la paroisse, les pages qui suivent entendent aborder un danger inverse, à savoir la « paroissialisation » éventuelle non seulement de communautés associatives, mais aussi de réalités ecclésiales comme les aumôneries étudiantes. Autrement dit, le danger serait, semble-t-il, de tomber dans un pan-paroissialisme : « la paroisse, et rien que la paroisse ! ».

10. A. Borras, « Vie associative des fidèles et vie paroissiale », *Esprit & Vie* 246 (avril 2012), p. 2-13, et 248 (juin 2012), p. 2-14.

Cette remarque me permet de souligner que, au sein de l'Église particulière (can. 368)[11] dont la figure habituelle est le diocèse (can. 369), il y a deux types majeurs de communautés ecclésiales : d'une part, les communautés dites « hiérarchiques », et d'autre part, les communautés « associatives ». Cette distinction est fondamentale pour notre sujet. Certes, elle a affaire à deux « idéal-types » que l'on ne trouve jamais à l'état pur sur le terrain, d'autant qu'il y a dans toute communauté ecclésiale quelque chose qui se réfère à une instance « hiérarchique » et quelque chose qui tient nécessairement de la volonté « associative ».

11. Chaque article du code de droit canon est appelé canon et abrégé dans cet article en « can. » (NdlR).

De plus, des facteurs propres à la postmodernité sous l'effet de l'individuation provoquent comme un brouillage sur le terrain : on assiste à une accentuation de la logique associative dans la vie ecclésiale et, par ailleurs, à une tendance de nombreuses communautés associatives à investir le champ des communautés hiérarchiques, les paroisses et aumôneries – cette tendance contribue du reste à l'impression de paroissialisation du paysage.

Il n'empêche que cette distinction a une valeur heuristique qui nous permet de déchiffrer et de comprendre le déploiement institutionnel de l'Église, aussi bien sur le plan local ou diocésain que sur le plan de toute l'Église.

La paroisse comme communauté hiérarchique

La paroisse appartient à la catégorie idéal-typique des communautés hiérarchiques. Le Code la décrit comme une « communauté qui a été établie de manière stable » au sein de l'Église diocésaine (can. 515 §1). Cette « communauté déterminée de fidèles » (id.) a en effet ceci de spécifique qu'elle a été établie par l'autorité compétente, à savoir l'évêque diocésain (can. 515 §2). C'est donc son érection qui la constitue d'un point de vue canonique. En d'autres termes, à la différence des « communautés associatives », la paroisse ne résulte pas de la mise en œuvre de la liberté fondamentale des fidèles de s'associer (cf. can. 215)[12].

12. La paroisse n'est pas une réalité associative du fait qu'elle ne découle pas *d'abord* ni essentiellement de la volonté associative des fidèles de promouvoir, sur une base *volontaire*, des buts *particuliers* à l'intérieur de la mission intégrale de l'Église au service de l'annonce de l'Évangile : par exemple, l'éducation de la jeunesse, l'entraide et la solidarité, des pratiques dévotionnelles ou une école de prière, etc. (cf. can. 298-329).

Et pourquoi érige-t-on une paroisse ? L'évêque diocésain l'érige pour y garantir la « cure d'âmes », la prise en charge pastorale des fidèles, de tous les fidèles – et je dirais même plus,

de toutes les personnes qui, d'une manière ou d'une autre, sont touchées par le fait chrétien, ouvertes à la Bonne Nouvelle de l'Évangile ou interpellées, voire fascinées par Jésus-Christ (cf. can. 529 § 1, cf. can. 528 § 1 *in fine*). L'évêque diocésain se fait un devoir d'ériger une paroisse pour assurer une prise en charge pastorale du tout-venant sur une base d'appartenance *objective*, en général, le territoire (can. 518)[13].

13. Dans les communautés associatives, l'appartenance repose sur une base *subjective*, à savoir la volonté des fidèles de poursuivre tel ou tel but à l'intérieur de la mission globale de l'Église et en vertu de la force agrégative du charisme originaire de l'association.

Dans sa dimension humaine socio-culturelle, celui-ci s'entend autant comme terroir que comme délimitation géographique et circonscription administrative. Le principe de territorialité suggère quelque chose de l'universalité du salut, mais aussi de la catholicité de l'Église : tous et *chacun* – dans leurs diversités – ont leur place dans la communauté chrétienne. À ce propos, François Moog a parfaitement compris l'enjeu du principe de territorialité de la paroisse : « personne n'est exclu de l'Église et même le plus pauvre et le plus isolé appartient à une communauté chrétienne par le seul fait de se trouver quelque part »[14].

14. F. Moog, « La conversion missionnaire des communautés paroissiales. Un défi pour la nouvelle évangélisation », *Lumen Vitae* n° 67 (2012), p. 203-219, ici p. 206.

Le ministère de présidence ecclésiale et eucharistique du curé

Concrètement, la paroisse est érigée *en un lieu* pour offrir au tout-venant l'essentiel, ou du moins le minimum nécessaire pour devenir chrétien et faire Église, de la naissance à la foi par le baptême à l'entrée dans la vie par les funérailles. J'aime décrire la paroisse comme étant « l'Église *en un lieu* pour tout et pour tous ».

Notons bien du point de vue canonique, que la prise en charge des fidèles est dite « pleine » c'est-à-dire globale (lat. *plena cura animarum*), non pas qu'elle offre « tout », mais bien plutôt l'essentiel pour cheminer dans la foi et édifier l'Église *en ce lieu*[15]. Pour le dire encore autrement : elle offre l'intégralité de la mission dans sa triple dimension d'annonce, de célébration et de service (en latin, les *tria munera* : la triple fonction prophétique, sacerdotale et royale du Christ et de son corps ecclésial dont il est la tête)[16]. La responsabilité de cette prise en charge globale – de l'intégralité de la mission – est confiée à un « curé » qui en est le pasteur « propre », exerçant son ministère avec la légitime autonomie inhérente à sa fonction, bien que sous l'autorité de l'évêque diocésain (cf. can. 515 §1 et 519).

15. Les communautés associatives ne comportent pas une « pleine » cure d'âmes, une prise en charge « globale » des gens qui les composent, puisque leur charisme originaire autant que leur finalité associative est de poursuivre un but particulier à l'intérieur de la mission de toute l'Église.

16. Cf. A. Borras, « Considérations canoniques sur le "partage" de la charge pastorale », *NRT* 134 (2012), p. 424-440, en particulier p. 431-435 à propos des *tria munera* comme finalité de la (prise en charge) pastorale.

Dans cette perspective, le curé ne fait pas tout, d'autant qu'il n'a pas tous les charismes ni n'absorbe toutes les charges et ministères. S'il ne fait pas tout, il veille cependant à ce que tout se fasse. Autrement dit, le curé est responsable du tout et pas de tout ! La paroisse, en effet, ne se réduit pas à sa personne, ni à son office, sa fonction ecclésiale ; elle est d'abord et avant tout une « communauté déterminée de fidèles » (cf. can. 515 § 1) dans la diversité de leurs vocations, cheminements, charismes, sensibilités, engagements, charges, ministères, etc.

D'un point de vue pneumatologique, la paroisse est le lieu de l'action multiple et diversifiée de l'action de l'Esprit Saint et, de ce point de vue, le ministère du curé consiste à promouvoir la diversité des charismes et des ministères ; d'un point de vue christologique, la paroisse est bel et bien le corps ecclésial du Christ au service duquel le curé figure sacramentellement que le Christ en est la « tête », le « chef », le « vrai pasteur » ou le « bon berger » qui le convoque et l'envoie.

Les autres communautés hiérarchiques

Outre la paroisse, il y a d'autres « communautés (dites) hiérarchiques », c'est-à-dire d'autres réalités ecclésiales qui sont érigées par l'autorité ecclésiale compétente et qui ne résultent pas comme telles de la mise en œuvre du droit d'association des fidèles. Sur le plan d'un diocèse, je citerais à titre d'exemples les aumôneries carcérale, hospitalière et étudiante. Il s'agit là de réalités ecclésiales érigées de manière stable par l'évêque diocésain pour garantir une cure d'âmes, une prise en charge pastorale des personnes concernées au titre d'une appartenance *objective* basée respectivement sur leur condition de vie (l'incarcération), leur état de santé (la maladie) ou leur appartenance à une institution d'enseignement (étudiant, personnel académique, etc .).

L'évêque diocésain érige ces communautés sans attendre nécessairement une initiative apostolique des fidèles, ni purement se reposer sur elle. Il entend ainsi signifier et concrétiser pour les paroisses concernées le « tout » ou l'intégralité de la mission de l'Église – annonce, célébration et service – pour permettre aux fidèles dans leurs circonstances objectives particu-

lières (la prison, l'hôpital, l'université) de devenir chrétien et de faire Église.

L'érection canonique de ces aumôneries manifeste la prise en charge pastorale que l'évêque diocésain entend garantir concrètement, notamment du fait que cette pastorale ne peut pas être (aisément) assurée par la paroisse. En vertu même de leur érection canonique, ces réalités ecclésiales jouissent d'une légitime autonomie à l'intérieur de la communion de l'Église diocésaine. Chacune pour leur part et à l'instar de la paroisse, elles reflètent des aspects spécifiques de la présence de l'Église *en un lieu*, de l'annonce et du rayonnement de l'Évangile comme Bonne Nouvelle et, en définitive, ferment d'humanisation et signe du Règne qui vient *ici et maintenant*.

Leur légitime autonomie fait d'elles des réalités distinctes, ayant leur consistance ecclésiale propre et leur mission spécifique qui sont inassimilables à celles d'autres communautés hiérarchiques, comme la paroisse par exemple, ou à des communautés associatives comme des mouvements apostoliques ou d'autres associations spirituelles, éducatives, caritatives, humanitaires, etc.

Autonomie et communion

L'érection canonique de ces autres communautés hiérarchiques ne garantit pas seulement leur statut propre dans la communion diocésaine. Elle garantit aussi la légitime autonomie de l'aumônier et des ses collaborateurs (trices) dans l'exercice de leur ministère. En d'autres termes, l'aumônier – ou la responsable laïque de l'aumônerie – exerce son ministère sous l'autorité de l'évêque diocésain qui l'a appelé(e), investi(e) et envoyé(e) pour cette charge. Il (ou elle) n'exerce pas son ministère sous l'autorité du curé de la paroisse sur le territoire de laquelle a été érigée son aumônerie. À plus forte raison, il (ou elle) n'est pas le subordonné du curé.

Cela n'empêche pas, – bien au contraire – qu'il exerce son ministère *en communion* avec la paroisse et son curé. Les liens de communion signifient et réalisent la participation à la même

foi, la célébration des mêmes mystères dans la liturgie et les sacrements et l'engagement au service des êtres humains.

La communion ne veut pas dire fusion ni confusion des communautés concernées, de leurs finalités respectives, de leur mode de gouvernement, des responsabilités de leurs charges d'office. La communion manifeste, en revanche, la reconnaissance ecclésiale mutuelle et l'engagement commun dans l'annonce de l'Évangile et l'édification de l'Église sous la conduite du pasteur du diocèse. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'obligation du curé de « travailler aussi à ce que les fidèles aient le souci de la communion dans la paroisse et qu'ils se sentent membres tant du diocèse que de l'Église tout entière » (can. 529 § 2).

Ce devoir du curé s'applique *mutatis mutandis* aux aumôniers et autres responsables pastoraux des autres communautés hiérarchiques. Faut-il rappeler que ce devoir est une des obligations fondamentales de tous les fidèles, en vertu même de leur baptême et de leur participation à la mission que Dieu a confiée à. l'Église au cœur de ce monde (can. 204 §1, 208 et 209 § 1). Le « devoir » de communion est en effet la transposition, en langage juridique, de la participation de tout fidèle à la mission de l'Église et, par conséquent, de sa vocation à y prendre part en fonction de ses charismes (« selon sa condition propre », cf. can. 204 §1, *LG* 32).

Au-delà du quadrillage paroissial du diocèse…

La paroisse n'est pas le tout de la vie du diocèse même si le réseau paroissial assure en grande partie la visibilité de l'annonce de l'Évangile et de l'édification de l'Église *en ce lieu*. Ce réseau est, certes, en pleine turbulence, en tout cas en mutation : ce n'est pas le lieu de décrire les facteurs culturels et sociaux qui déterminent les bouleversements ecclésiaux en Occident.

Retenons qu'ils tiennent principalement du fait que nous sommes en train de sortir d'un régime de chrétienté qui, sous différentes formes, a prévalu durant des siècles, même après la Révolution française. Une des conséquences de la sortie de chrétienté en Europe occidentale est la fragilisation, voire la mise en question du quadrillage paroissial induit par le Concile de

Trente, imposé sur le plan civil par Napoléon et le Concordat de 1801, prescrit par le premier Code de droit canonique de 1917 (can. 484) et entériné par le Code de 1983 (can. 374 §1).

Dans bien des diocèses français et déjà en certains endroits en dehors de l'Hexagone, la division du territoire diocésain en paroisses d'après la législation (encore) en vigueur n'est plus recevable dans les faits : dans certaines localités – village, quartier ou commune – même si des baptisés catholiques y résident, ils n'y donnent plus une visibilité, même minimale, à leur appartenance ecclésiale. S'ils se réfèrent encore à la vie de l'Église ou qu'ils y soient encore engagés dans l'un ou l'autre domaine, ils ne s'impliquent pas nécessairement dans « leur » paroisse, c'est-à-dire en rigueur dans celle de leur domicile (can. 102 et 518). Tout au plus s'engagent-ils dans une paroisse de leur choix. C'est l'indice d'une sociabilité ecclésiale qui n'est plus principalement déterminée par l'appartenance à un groupe, en l'occurrence à la collectivité du lieu d'habitation.

À cette sociabilité de type ascriptif [17] succède ou, bien souvent, s'ajoute une sociabilité affinitaire en réseaux. Cela explique que, pour un nombre croissant de catholiques, la « paroisse » tend à devenir de plus en plus « paroisse d'élection ». Les « paroissiens » d'aujourd'hui le sont autant par élection qu'en vertu de leur domicile. Dans ce contexte, on comprend aisément que des paroisses soient littéralement désertées quand on y atteint des seuils minimaux de pratique dominicale ; le groupe se restreignant de plus en plus ne favorise pas l'insertion de nouveaux venus ou de pratiquants occasionnels. C'est donc une tendance, qui en s'accentuant, contribue à ce qu'il y ait désormais des « blancs » dans le quadrillage paroissial du territoire diocésain.

17. Cf. l'analyse de L. Voyé, « De fidèles soumis aux clients bricoleurs. Quel avenir pour la paroisse ? », *Lumen Vitae* 59 (2004), p. 7-15, en l'occurrence p. 7-9.

… vers les pôles paroissiaux

Les évolutions en cours – programmées ou pas, accompagnées ou pas – aboutissent à des regroupements sous forme de pôles paroissiaux, expression générique dont il importe de scruter la couleur dans chaque diocèse. Outre le fait que, par le phénomène de la « paroisse d'élection » on est en train de passer à un mode de participation volontaire de type associatif, force est de constater que l'on va vers une « paroisse conçue comme un

pôle de fidèles, territorialisé le plus souvent, ouvert à la mobilité (géographique et sociale) des croyants qui sont appelés à s'investir au sein de leur communauté »[18].

L'institution paroissiale tend désormais à se déployer sous la figure de « pôles » paroissiaux par laquelle, à défaut de couvrir tout le territoire, elle marque « son » territoire. Selon des appellations très variées (églises principales, lieux sources, pôles missionnaires, etc.), ces pôles ont en commun un nouveau rapport au territoire qui révèle le passage d'une logique de circonscription à une logique d'inscription[19]. Si l'Église émerge là où il y a des baptisés, la paroisse prend corps là où sont les paroissiens. C'est donc les différents acteurs de la vie paroissiale à quelque degré que ce soit – et quelle que soit leur référence ou leur participation à celle-ci – qui sont les facteurs déterminants de la localisation de la paroisse. On assiste ainsi à un nouveau marquage du territoire qui ne se réduit plus purement et simplement à une subdivision territoriale du diocèse.

Selon mon opinion, il est illusoire de perpétuer un quadrillage pour tout couvrir et assurer l'encadrement religieux d'une population prétendument chrétienne. C'est aux paroissiens d'inscrire concrètement la Bonne Nouvelle de l'amour de Dieu, *ici et maintenant*, dans le tissu social, manifestant ainsi que la paroisse est « l'Église *pour tous* ». C'est dans cette perspective que se déploie une diversité de charges et de ministères, autres que l'indispensable ministère de présidence du curé, pour promouvoir la vocation de tous les baptisés et la mission de l'Église *en ce lieu*.

En guise de conclusion

Le ministère du curé ne doit pas absorber les autres services et ministères mais les soutenir, les encourager et les articuler. Je répète : le curé ne doit pas faire tout sauf à se croire omnipuissant et omniprésent – ce qui est une grossière illusion. Le curé ne doit pas tout régenter. A fortiori, il ne peut prétendre diriger l'action propre à d'autres communautés hiérarchiques comme les aumôneries étudiantes ou hospitalières, par exemple, ni l'apostolat propre à tel mouvement apostolique ou telle communauté spirituelle.

18. Ce sont les termes de O. Bobineau, « La paroisse immortelle ? », dans O. Bobineau, A. Borras et L. Bressan, *Balayer la paroisse ? Une institution catholique qui traverse le temps*, coll. « Religion et politique », DDB, 2010, p. 31.

19. Cf. A. Borras, « Paroisse et territoire », dans O. Bobineau, A. Borras et L. Bressan, *Balayer la paroisse ?*, p. 75-129, ainsi que « Les regroupements paroissiaux : questions en cours », *Lumen Vitae* 67 (2012), p. 19-31.

Certes, ces communautés associatives sont présentes sur le même territoire que la paroisse. Elles doivent être respectées dans leur légitime autonomie, autant qu'elles doivent respecter l'autonomie de la paroisse. Pour éviter toute fusion ou confusion, il faut donc établir les limites qui, aussi paradoxal que cela puisse paraître, permettent aux unes et aux autres communautés de se reconnaître dans leur identité propre au service d'une même mission dans le diocèse selon la diversité des réalités ecclésiales qui le composent.

Tout compte fait, assiste-t-on à une paroissialisation de la vie ecclésiale ? Le lecteur apportera la réponse en fonction de son propre enracinement ecclésial. Le réseau paroissial n'est pas le tout de la vie de l'Église diocésaine, d'ailleurs il ne l'a jamais été, même si les XIXème et XXème siècles ont contribué à la consolidation d'un quadrillage paroissial du territoire diocésain. Il contribue néanmoins en grande partie à la visibilité de la réalisation de l'Église *en ce lieu*.

Aujourd'hui plus que jadis, notamment vu les évolutions qui affectent la vie ecclésiale en Occident, l'institution paroissiale s'inscrit dans un ensemble où se côtoient d'autres communautés hiérarchiques, comme les aumôneries, et des communautés associatives qui, dans leur diversité, manifestent la liberté associative des fidèles et leur participation, à ce titre-là, à la mission de l'Église diocésaine. La paroisse garde encore toute sa pertinence mais à l'intérieur d'un dispositif diocésain pluriel qui exprime les différentes facettes de l'annonce de l'Évangile et de l'édification de l'Église *en ce lieu*.

On constate certes que, dans nombre de politiques diocésaines, il a été question de trouver des prêtres pour faire face aux besoins sur le plan paroissial. Dans une première période d'engouement, des évêques ont confié à des prêtres provenant de communautés nouvelles des paroisses. Ils l'ont souvent fait, au départ du moins, sans une délimitation suffisamment claire des attributions respectives de ces prêtres en tant que curés d'une part, et en tant que prêtres attachés à l'apostolat de leur communauté, d'autre part. Voulaient-ils tout paroissialiser ? Sans doute que non, mais ils avaient besoin de prêtres pour les paroisses[20].

20. Notons que le tarissement de cette source de recrutement a conduit à recourir encore plus à des prêtres allochtones, « venus d'ailleurs ». Cf. A. Borras, « Ces prêtres venus d'ailleurs… Une réalité complexe, un dossier délicat », *Prêtres diocésains* n° 1443 (2007), p. 283-296, ainsi que mon étude « Quand les prêtres viennent à manquer… Quelques repères théologiques et canoniques en temps de précarité », à paraître prochainement dans *L'Année canonique* en 2013.

Depuis une décennie au moins, ces mêmes évêques apprennent progressivement à donner leur juste place dans la vie paroissiale à ces communautés dont « leurs » prêtres ont mieux compris l'originalité de la charge curiale *pour tous* et la singularité de l'apostolat de leur propre communauté associative. Les mouvements apostoliques et les communautés spirituelles ne peuvent en effet utiliser la paroisse pour la promotion exclusive de leurs œuvres respectives.

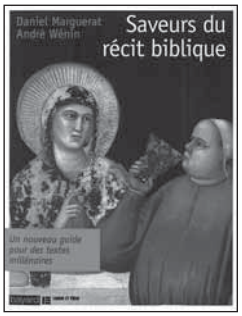
Pareillement, la paroisse ne doit pas instrumentaliser à ses fins propres ces communautés associatives ni les autres communautés hiérarchiques. On l'a compris : il n'y a de communion que dans les limites et donc dans la distance. Il n'y a pas de quoi s'en étonner dès lors que nous avons aussi compris que Dieu respecte la distance quand il désire nous rencontrer. Sa grâce est ainsi infiniment respectueuse de notre liberté.

Alphonse BORRAS

lumière & vie

Bible

Daniel MARGUERAT et André WÉNIN, ***Saveurs du récit biblique,*** Bayard-Labor et Fides, 2012, 368 p., 22,90 €.



Une initiation linguistique préalable permettra à tout lecteur attentif de tirer le meilleur parti de cet ouvrage, à la fois guide et outil d'apprentissage de ce que peut être « la narratologie », appliquée aux textes bibliques : Ancien et Nouveau Testament. Un outil merveilleux pour pénétrer les arcanes d'un « récit » qui nous parle de l'histoire biblique et nous révéler, au-delà des faits, souvent incertains, quelque chose de Dieu qui a trait à la théologie, donc à la vie de l'âme et sa relation d'alliance avec Celui qui porte un Nom unique.

Ces textes qui ont, en général, connu plusieurs strates de rédaction, n'ont pas pour objet de dire l'Histoire, hormis celle du Peuple de Dieu, Créateur et libérateur de l'humain. Pour les approcher, il faut avoir une idée de ce qu'est, par exemple, une prolepse ou une analepse, distinguer le temps « racontant » du temps « raconté », l'anamnèse de la parénèse, en quoi consiste la fonction « thymique » du récit et sa fonction pragmatique, diachronie et synchronie, notion de point de vue… Disons que, la plupart du temps, les termes techniques sont définis par le contexte et les exemples analysés parfaitement démonstratifs.

Le lecteur patient possède, au sortir de sa lecture, la conviction de la justesse des analyses proposées ; il comprend que la forme est inséparable du fond, et que la structure accompagne, indissolublement, l'idée développée à travers le récit. Aucun « sectarisme » dans la démarche, qui reconnaît la validité d'une recherche historico-critique, complémentaire de l'analyse narratologique, où coopère efficacement le travail sémiotique, dans le cadre permanent essentiel de l' « intertextualité ».

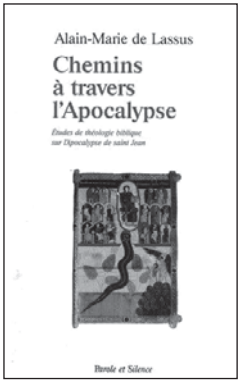
Cette recherche sur l'art du récit et ses objectifs, n'est pas simplement un art de ravalement de la façade textuelle. Il ne consiste pas à donner meilleur visage au texte mais change en profondeur et vivifie notre approche de « lecteur », avide de lire une histoire heureuse ou triste que nous avons parfois lue de nombreuses fois. Nos habitudes de lecture s'en trouvent modifiées au point que notre sens du divin, lui-même, prend un autre cours. C'est ainsi que la « saveur » du récit biblique se trouve renouvelée : là est notre récompense.

Les exemples puisés dans les deux Testaments restent le support permanent, linguistique, de cet ouvrage à deux voix. C'est ainsi que le lecteur de Marc (p. 47) apparaît comme un lecteur « dérouté », celui de Matthieu comme « édifié », celui de Jean comme initié, celui de Luc dans les Actes, comme interprète de l'histoire. La recherche de l'intrigue (p. 87) nous initie à la tension narrative, sans oublier une visée pragmatique et la performance interprétative. L'histoire de Joseph (p. 131) nous fait parcourir tout le champ de la temporalité ; celle de David, Urie et Bethsabée (p. 326), le rôle de l'ironie, l'utilité de focalisations différentes ; la parabole du Samaritain (p. 206) précise la notion de point de vue, le

Livre des Nombres (p. 399), dans sa relation avec Genèse 3, la nécessité d'une lecture intertextuelle pour comprendre le rôle du serpent d'airain.

Olivier LONGUEIRA

Alain-Marie de LASSUS, ***Chemins à travers l'Apocalypse,*** Parole et Silence, 2012, 264 p., 22 €.



Cet ouvrage comporte sept études qui reprennent une série de six articles parus dans la Revue *Aletheia* entre 2000 et 2008 et un autre sur l*es venues du Christ*, paru en langue espagnole dans la *Revista biblica* (2008, n° 1), seule l'étude concernant *Vengeance et violence* est inédite. L'auteur enseigne la théologie et l'Écriture Sainte aux membres de la Communauté Saint-Jean et il espère par cette publication « contribuer à ouvrir toujours davantage l'intelligence de l'Apocalypse et à faire apprécier sa grande richesse et beauté » (p. 11).

Il a raison : l'Écriture Sainte, et singulièrement l'Apocalypse, ne révèlent leurs trésors qu'au prix d'un véritable et patient labeur ! Ce livre en est la démonstration. L'auteur connaît bien les principaux commentaires anciens et modernes de l'Apocalypse et parmi les modernes, il cite assez fréquemment Bauckham, Caird, Feuillet et Prigent. Son regard demeure celui d'un théologien.

Sa première étude porte sur *le langage symbolique de l'Apocalypse.* En effet, ce livre prophétique fait un usage quasi-permanent d'images symboliques. Hélas ! De nombreux lecteurs les interprètent au premier degré et en sont rebutés. Il est d'ailleurs facile de constater que le mot apocalypse, qui signifie révélation, est devenu dans le langage courant synonyme de catastrophe.

Pourtant le langage symbolique permet de suggérer plus que de décrire, ce qui convient quand il s'agit de réalités n'appartenant pas à ce monde. Les images ont beaucoup d'avantages : d'abord, elles frappent avec force l'imagination du lecteur ; ensuite et surtout, elles peuvent s'associer entre elles et constituer de véritables réseaux qui courent à travers l'Ancien et le Nouveau Testament, d'où la nécessité pour les interpréter de fréquenter la Bible ; enfin elles peuvent se superposer sur le même personnage. Telle est par exemple l'image de l'agneau immolé qui renvoie au mystère de la Croix toutes les images guerrières du Messie victorieux.

Il reste que la polysémie des images donne légitimement lieu à la diversité des interprétations. Ces images sont souvent associées à des nombres dont la signification attachée à une culture est elle-même symbolique. Parfois ces nombres sautent aux yeux, parfois ils ne se révèlent qu'à un lecteur attentif à l'ensemble du livre, par ex. le mot agneau se rencontre 28 fois, soit 4x7, 4 étant le chiffre de la création et 7 celui de la perfection, c'est suggérer que l'autorité du Christ s'étend à toute la création.

On lira avec intérêt l'étude suivante : *la Trinité dans l'Apocalypse.* Elle montre comment

les personnes divines et la Trinité sont présentées, en même temps qu'une triade satanique en est la représentation caricaturale.

L'étude de loin la plus longue concerne *l'adoration dans l'Apocalypse*. L'auteur regrette que l'attitude d'adoration semble s'être éloignée de la piété catholique. Il a d'ailleurs publié en 2010 chez Lethielleux un livre intitulé *Adorer en esprit et vérité*. L'adoration est naturellement l'attitude fondamentale de l'homme vis-à-vis de son créateur. Si le créateur se révèle en même temps comme bienfaiteur et libérateur, elle devient, avec le décalogue, la première disposition de l'Alliance : « Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face… et tu ne te prosterneras pas devant eux ». La reconnaissance et l'amour du Dieu unique s'opposent à toutes les attitudes idolâtriques. La Bible retrace à longueur de pages la lutte des prophètes et des sages contre l'idolâtrie et l'Apocalypse, qui l'achève, nous le rappelle avec force en annonçant la victoire du Christ et l'imminence du jugement de Dieu.

On notera, en passant, que l'image des quatre vivants (Ap 4,6-8), inspirée par Isaïe et surtout Ézéchiel, figure probablement le Christ dans son incarnation ; c'était l'opinion de St Ambroise et de nombreux médiévaux. Ainsi Jésus est-il adoré avec le Père et l'Esprit et en même temps, dans son humanité, il se joint à l'adoration des créatures en face de « Celui qui siège sur le trône ». L'adoration des chrétiens est donc une participation à l'adoration du Christ lui-même. Au terme de cette étude, une citation de Jean Giblet en résume tout le sens : « Une Église qui perdrait le sens de l'adoration et de l'anticipation de l'adoration eschatologique serait profondément faussée » (p. 81).

Citons les autres études qui méritent aussi une lecture attentive : *Babylone contre Jérusalem, étude sur la ville dans l'Apocalypse ; les venues du Christ dans l'Apocalypse ; Vengeance et violence dans l'Apocalypse.*

Le livre s'achève par une étude fouillée sur *la Mer de Cristal dans l'Apocalypse*. Disons brièvement que ce travail, après avoir passé en revue les interprétations traditionnelles, justifie l'intuition nouvelle de Ste Thérèse Bénédicte de la Croix (Édith Stein), dans sa neuvaine de Pentecôte à l'Esprit Saint (1937) : « Es-tu celui, demande-t-elle, qui créas le clair miroir tout proche du trône du Très-Haut, pareil à une mer de cristal, où la divinité se contemple avec amour ? Tu te penches sur la plus belle œuvre de ta création, reflet lumineux de ton propre rayonnement et de tous les êtres pure beauté unie à la figure aimable de la Vierge, ton épouse immaculée : Esprit Saint, Créateur de l'Univers ! » Invitation, nous dit l'auteur à rechercher « d'autres symboles qui suggéreraient une interprétation mariologique » (p. 250).

Jean Delarra, o.p.

Nous avons reçu à L&V
et nous vous signalons :

Michel GOURGUES, ***Ni homme ni femme***. *L'attitude du premier christianisme à l'égard de la femme. Évolutions et régressions*, Lire la Bible 175, Cerf, 2013, 163 p., 16 €.
Plutôt que d'attribuer au seul Paul la responsabilité d'un durcissement du christianisme à l'égard de la femme, il faudrait le trouver du côté du souci d'inculturation de la foi des premiers chrétiens.

Histoire de l'Église

Olivier BOBINEAU, ***L'empire des papes. Une sociologie du pouvoir dans l'Église,*** CNRS Éditions, 2013, 255 p., 22 €.

Cette étude de sociologie cherche à répondre à la question : comment se fait-il que l'Église catholique soit la plus ancienne et la dernière Internationale opérationnelle et toujours en vie ? Comme croyant catholique dans le prophète eschatologique Jésus, fils de Dieu ressuscité, je peux récuser cette question. Pourtant je ne le dois pas, s'il est vrai, à suivre Saint Augustin, que la cité de Dieu chemine dans l'histoire à travers celle de la cité des hommes « les deux cités s'enlacent et se confondent dans le siècle » (livre I de *La cité de Dieu* citée par notre auteur p. 131). Entrons donc dans cette sociologie du pouvoir dans l'Église, publiée par un organisme de recherche patenté.

L'auteur s'assigne pour objet « de montrer que, sur le fondement d'un discours christique marqué par la systématique du don, s'est mise en place une institution régulatrice qui encadre spécialement ce que peut avoir d'anarchique le don livré à lui-même ». L'ouvrage va donc examiner « la construction de ce système d'autorité qui n'a jamais perdu pour autant son intention originelle oblative, ce don de soi désintéressé » (p. 19). Écrit au temps d'une évidente crise de gouvernance de l'institution catholique et avant l'arrivée soudaine du pape François, le lecteur sera frappé de l'actualité du propos.

La démonstration de l'auteur procède selon une dialectique de l'*agapè* et du *kérygme*, hypothétiquement bouclée par le système de la sainteté canonisée. Cette dualité de l'Église catholique est vue à partir des traditions de la communauté de Jérusalem jusqu'à l'instauration du canon des livres fondateurs du Nouveau Testament et passe en revue les influences juives, grecques et romaines tout au long des premiers siècles de cette histoire. Elle se poursuit avec Constantin, l'effondrement de l'Empire romain, dont l'Église se voit confier l'héritage à Constantinople, puis au siège de l'évêque de Rome, dont le pouvoir ne cessera de s'affirmer et de se concentrer avec ténacité, surtout pendant le deuxième millénaire de l'ère chrétienne.

L'agapè désigne la dilection, le don, la gratuité ou la grâce, c'est-à-dire tout l'éventail de l'utopie de l'amour. Venant de la culture hellénistique, le mot kérygme évoque la proclamation publique par un personnage royal d'une injonction, significative en contexte chrétien, celle du règne de l'agapè. Comme l'écrit Bobineau « le kérygme est dans le même temps un élan individuel et une pratique de conquête du monde visant à le convertir, un contenu et une conception de l'appareil ecclésial lui donnant une mission, un moteur, une finalité, la proclamation de la bonne nouvelle ad intra et ad extra » (p. 52).

La fin des persécutions des chrétiens décidée par Constantin représente un grand basculement du monde occidental. À la fin du IVe siècle, avec l'empereur Théodose, le christianisme est reconnu comme religion officielle

de l'Empire romain. Ambroise de Milan et Augustin d'Hippone commencent à élaborer une théologie des rapports entre l'Église et les pouvoirs politiques. Avec la chute de l'Empire d'Occident en 476, c'est la rupture entre deux mondes, l'un qui garde une structure impériale, l'empire d'Orient, et l'autre qui laisse à la religion chrétienne la fonction d'assurer en partie ce qu'elle ne voulait pas en principe prendre sous sa responsabilité, à savoir la gestion des affaires du monde.

Bobineau note que le christianisme tend à se politiser en se pensant comme une religion. Il écrit : « Cela prend deux formes essentielles, celle d'une *auctoritas* et celle d'une *societas*. *Auctoritas* car la *religio christiana* prétend détenir une vérité elle-même révélée par Dieu et son fils… *Societas*, parce qu'elle fonde et élabore sur cette *auctoritas* une société sur le modèle de la cité romaine impériale (*civitas*) » (p. 85). Cela donne une religion juridique structurée par la distinction entre clercs et laïcs, distinction dont le père Congar notait qu'elle était totalement étrangère au Nouveau Testament.

La latinisation du mouvement chrétien en Occident donne naissance à l'idée nouvelle de pape au sens de souverain pontife qui était absente des commencements du christianisme, même si la primauté d'honneur était reconnue à l'Église de Rome, au moins depuis la fin du IIe siècle. Léon le Grand (440-461) sera le premier évêque de Rome à se qualifier de pape. On laissera au lecteur le soin de suivre les détails de cette histoire.

La deuxième partie de l'ouvrage est entièrement consacrée à la tension entre l'amour et le pouvoir dans l'histoire de l'Église. Une anthropologie de l'amour confronte la référence chrétienne à l'amour et à la grâce avec la théorie du don de l'anthropologue Marcel Mauss (1873-1950), une recherche nouvelle pour le sociologue. Bobineau prend acte de la conclusion de l'exégète catholique américain, John Meier pour qui la formule lapidaire « aimez vos ennemis » n'a pas d'équivalent, car elle ne se trouve dans aucun auteur juif de l'époque et de la période antérieure, ni dans l'Ancien Testament, ni à Qumran, ni chez Flavius Josèphe, ni chez les philosophes gréco-romains (voir p. 105).

L'autre pôle, celui du pouvoir, s'affirme entre coopération et direction avec des étapes qui manifestent la volonté acharnée du siège romain à faire reconnaître sa souveraineté suprême et dont la plus marquante est la réforme grégorienne ainsi nommée par référence au pape Grégoire VII (1073-1085). Les décisions prises pendant ce pontificat débarrassent les clercs de la tutelle des laïcs : désormais, « on obéit à Dieu en obéissant à son véritable représentant sur terre qui est le titulaire du siège pétrinien » (p. 126).

La rupture avec l'Orient vient d'être consommée et l'Église orthodoxe s'organise selon » un cléricalisme différencié en vertu du principe eucharistique qui fonde une double égalité : « l'égalité ontologique des communautés ou Églises locales autocéphales et l'égalité fonctionnelle de leurs surveillants, les évêques » (p. 148). Quant aux Églises protestantes, à partir de la rupture luthérienne au début du XVIe siècle, leur cléricalisme différencié reposera sur un autre principe que celui de l'eucharistie, le principe herméneutique : « Il existe un rapport particulier à la vérité religieuse, puisque la Bible en est l'unique source de légitimation, et cela entraîne une socialisation singulière ainsi qu'une organi-

sation interne reposant sur les conflits d'interprétation du texte ». (p. 151). Comme l'écrit le poète Boileau, « tout protestant est un pape une Bible à la main ».

Au Moyen-âge s'est forgée dans le catholicisme une civilisation paroissiale, dont l'auteur a étudié la naissance et la durée dans le temps dans sa thèse de sociologie. En Occident, elle est aujourd'hui en question. Bobineau étudie aussi l'évolution du principe hiérarchique pontifical avec l'avènement de la modernité. Ce principe se renforce dans la lutte entre la souveraineté des nouveaux États nations et celle du souverain Pontife. À travers de multiples épisodes (révolution française, unité italienne), le siège romain obtiendra peu à peu le monopole de la nomination directe des évêques à la pratique traditionnelle de l'élection, qui se maintient néanmoins dans quelques cas limités où le pape confirme l'élection locale (Églises orthodoxes rattachées à Rome et quelques diocèses du monde alémanique).

Si la dialectique de l'agapè et du kérygme demeure centrale dans toute cette histoire, Bobineau cherche une hypothèse de bouclage dans la sainteté canonisée. La trouvaille sociologique est brillante, mais n'emporte pas ma conviction. La canonisation est d'abord celle du martyre pour la foi, qui a pour fondement l'amour de l'ennemi, c'est-à-dire le spécifique chrétien de l'agapè. Pour ce qui est des autres saints canonisés, l'hypothèse trouve peut-être quelques appuis dans certaines canonisations très politiques, la béatification du fondateur de l'Opus Dei et celle, à tendance répétitive, des pontifes romains du XXe siècle.

Mais dans ces affaires de béatification, le peuple est très présent, dans la recherche des miracles attestateurs, dans les groupes de pression des congrégations religieuses qui cherchent à renforcer leur reconnaissance ecclésiale et aussi dans les mouvements d'opinion, celui des polonais libérés de la dictature soviétique, ou des juifs qui font des pressions répétées sur le Vatican pour l'empêcher de béatifier Pie XII. On est vraiment à la périphérie du kérygme.

Bravo à l'auteur pour cette analyse aussi passionnante que savante de l'Église catholique. Je la recommande aux lecteurs de *Lumière et Vie*, tout en pensant que la dialectique de l'agapè et du kérygme demeure largement ouverte et aujourd'hui plus encore.

Hugues PUEL, o.p.

Jean-Jacques PÉRENNÈS, ***Le père Antonin Jaussen o.p. (1871-1962).*** *Une passion pour l'Orient musulman,* Cerf, 2012, 132 p., 13 €.

Tous ceux qui s'intéressent à la fois à l'histoire du Moyen-Orient, du monde musulman et de l'Ordre dominicain, présent en terres d'islam dès le XIIIe siècle, seront captivés par cette biographie que le fr. Jean-Jacques Pérennès consacre au père Antonin Jaussen. Très solidement documentée, comme ses précédentes biographies en hommage aux frères dominicains Pierre Claverie (Cerf, 2000) et Georges Anawati (Cerf, 2008), cette nouvelle biographie, plus courte est accessible à un large public et, passionnante comme les deux autres.

L'auteur, dominicain, a vécu dix ans en Algérie. Il est, depuis une quinzaine d'années, au Caire où il dirige l'IDEO (Institut dominicain d'études orientales). Dans son livre sur le père Jaussen, on retrouve à la fois un réel souci d'objectivité et une grande empathie – admirative et non dénuée d'humour – pour ces frères dominicains au parcours peu banal et qui ont été des pionniers, à plusieurs titres, dans le domaine des relations entre chrétiens et musulmans.

Disciple du père Lagrange, A. Jaussen est l'un de ses premiers élèves à l'École biblique de Jérusalem. Homme de terrain avant tout, ce savant et grand connaisseur des langues sémitiques s'intéresse d'abord aux gens. Il va nouer des relations d'amitié avec les nomades du pays de Moab à l'est du Jourdain. Ethnographe plutôt qu'ethnologue, il devient spécialiste des tribus nomades de Palestine. Et nous allons avec lui d'aventures en aventures : expéditions, explorations, voyages d'études organisés pour ses étudiants afin d'étudier « la Bible sur le terrain et le texte dans son contexte » (p. 48), comme le voulait le père Lagrange. Puis c'est l'aventure du moine-soldat et agent de renseignement pendant la première guerre mondiale. En 1927, après plus de trente ans en Palestine, il quitte Jérusalem pour une nouvelle aventure : une fondation dominicaine au Caire.

Le propos du livre est, en effet, de mettre en lumière la « tradition musulmane » de l'Ordre dominicain dans laquelle Antonin Jaussen s'est inscrit et qui l'a amené à fonder la maison dominicaine du Caire au début des années 1930. Malgré les difficultés rencontrées, A. Jaussen est un « lutteur » (p. 109) au « tempérament vigoureux » (p. 119) ; il « persiste toujours dans le dessein de former des spécialistes en arabe qui seront capables d'étudier le Coran, les philosophes, les mystiques arabes, non dans des traductions mais dans le texte original » (lettre du 7 février 1935) et, en décembre de la même année : « L'ordre de St Dominique a une tradition forte et savante : une tradition que j'appelle « musulmane » : études sur le Qoran (sic), études sur le Moyen Âge, etc. Le monde musulman est en évolution : même l'université d'el Azhar pense à envoyer des étudiants en Europe en quête de l'idée religieuse et du progrès scientifique. L'ordre de St Dominique reprendra-t-il sa 'tradition musulmane' ? » (lettre au maître de l'Ordre, p. 106 et 131).

C'est grâce à deux autres frères que le projet d'A. Jaussen va se réaliser : le fr. Georges Anawati passionné par la vie intellectuelle et qui voulait devenir « un grand savant chrétien » compétent en philosophie islamique (p. 112) et le fr. Marie-Dominique Chenu, spécialiste du Moyen Âge qui a compris l'importance de la culture arabe classique (p. 110). À l'origine de la fondation de l'IDEO, en 1953, avec les fr. Jacques Jomier et Serge de Beaurecueil, Georges Anawati va « reprendre les grandes lignes du projet Jaussen » en insistant sur la vocation scientifique de cette maison (p. 118).

Retiré à Alexandrie entre 1938 et 1959, A. Jaussen suit la longue genèse de l'IDEO dont il a eu l'intuition originale : « préparer de vrais spécialistes de l'Islam, abordé dans une perspective scientifique et non apologétique » (p. 131). Ce nouveau regard chrétien sur l'islam trouvera sa formulation lors du concile Vatican II, ouvert à Rome, le 11 octobre 1962, quelques mois après la mort du père Jaussen, le 29 avril 1962, à Jonquières dans le Gard.

Nicole Girardot

Philosophie

Guillaume de TANOÜARN, ***Parier avec Pascal***, Cerf, 2012, 314 p., 28 €.

Voilà un livre hors du commun, et bien difficile à ranger sur les rayons de sa bibliothèque. Le titre semble annoncer une nouvelle monographie, sur une des pages les plus commentées des *Pensées* de Pascal – cet étrange argument, encombré de considérations mathématiques, connu comme « le Pari de Pascal », et que son auteur avait intitulé « infini rien ». Mais le propos de G. de Tanoüarn est bien plus large, et son ambition considérable. C'est non seulement à une synthèse de toute la pensée de Pascal qu'il se livre dans ces trois cents pages, mais plus généralement encore à une réflexion sur les fondements anthropologiques de la foi chrétienne, la perception de la grâce, le statut du péché originel, le jansénisme… Tour à tour savant et désinvolte, grave et malicieux, l'ouvrage nous entraîne sur une multitude de pistes. Malgré les défauts ponctuels et quelques facilités critiques, le résultat est superbe.

Depuis la parution posthume des *Pensées* en 1670, le Pari pose un irritant problème critique aux lecteurs de Pascal. Faut-il prendre ce texte au sérieux ? Faut-il lui accorder tant d'importance ? Certains veulent y voir la provocation d'un géomètre, une démonstration annexe, destinée à un public particulier de joueurs, et qui n'aurait pas vraiment eu sa place dans l'Apologie de la Religion Chrétienne – un tour de force, une bizarrerie intellectuelle, sans plus.

D'autres, chrétiens ou non, en ont fait la pointe de la foi de Pascal, la formule même de toute foi. Telle était en son temps l'interprétation du matérialiste Lucien Goldmann (*Le Dieu caché*), qui a connu son heure de gloire. Telle est, dans une tout autre perspective, la thèse du présent ouvrage. Pour l'auteur, les quelques pages du Pari « fournissent une sorte de résumé, à la fois abouti et allusif, de toute la démarche de l'homme, du savant, du philosophe et du théologien sur la vérité de la religion chrétienne. » (p. 8). Commenter le Pari, c'est aborder tout Pascal, et interroger Pascal, c'est considérer les fondements de la religion chrétienne. Le projet est audacieux. Il est mené ici avec une connaissance très sûre de l'œuvre de Pascal, une grande agilité dans la confrontation des textes, depuis les plus célèbres jusqu'aux moins fréquentés. Les *Provinciales* ou les *Écrits sur la grâce* sont exploités, au même titre que les *Pensées*. Une telle aisance dans le maniement du corpus pascalien ne peut venir que d'une longue et méditative fréquentation.

On accordera sans réserve à l'auteur l'intuition fondamentale qui oriente son travail. Lu avec intelligence, le pari n'est pas cette effrayante usurpation du calcul sur les réalités religieuses, mais le modèle même de l'engagement du croyant. Contrairement aux apparences du texte (et aux développements d'une certaine critique savante), « ce à quoi Pascal nous invite, c'est à ne plus calculer, parce que la machine à calcul a été rendue inutilisable par l'irruption de l'infini dans le calcul du joueur » (p. 30). C'est la dimension calcula-

trice de l'argument qui a choqué les lecteurs, alors que Pascal ne cherche pas à faire de nous des calculateurs, mais des joueurs.

Les deux termes s'opposent radicalement. Le calculateur esquisse des scénarios, compare des avantages, *maximise* une utilité (pour employer le vocabulaire des économistes). Le joueur, tel que le conçoit Pascal, est celui qui sait que toute victoire impose un choix préalable, et ne s'obtient jamais en faisant l'économie du risque. Le pari est ainsi « une pensée du risque, ou plutôt de l'exposition de soi : la pensée de la foi » (p. 36). Mais tout acte de foi est bien un acte de choix, essentiellement : « choisir un état de vie, un conjoint, une religion » (p. 107) sont autant d'engagements pris dans l'incertitude, et néanmoins selon une conviction profonde.

En intime de la pensée pascalienne, l'auteur a très bien compris que le meilleur commentaire du Pari était à chercher dans la filmographie d'Éric Rohmer. Du bel appendice consacré à « Éric Rohmer à l'heure du Pari », on retiendra deux formules, qui suffisent à signifier la convergence entre les petites comédies de mœurs du cinéaste et les élans religieux du philosophe – deux formules qui se contredisent et subsistent dans une féconde tension. Premier théorème : au cœur de l'amour, on trouve « non pas le désir, mais le choix » (p. 297). Il y a une décision d'aimer, qui rejoint la proposition du Pari, faite au libertin. Mais ce choix n'est pas une pure expression de la volonté, car un deuxième axiome rohmérien doit être aussitôt ajouté : « l'amour a toujours à voir avec le hasard » (p. 298). Il n'est pas lieu ici de prôner un idéal de maîtrise, mais une forme d'abandon à ce que le chrétien appellera *la grâce*.

Dans son souci de dégager le Pari de Pascal des réductions utilitaires et probabilistes, de lui donner toute son ampleur spirituelle, l'auteur néglige volontairement les ancrages mathématiques de l'argument. « Le contexte intellectuel du Pari, annonce-t-il d'emblée, on ne doit pas le chercher du côté d'un calcul des 'partis', tel qu'il est ébauché dans la Lettre à Pierre de Fermat (1654)… » (p. 26). C'est dommage ! L'auteur heureusement ne se plie pas à ses propres principes. Il évoque à plusieurs reprises les travaux sur les probabilités, et s'interroge sur cette *règle des partis*, que Pascal est si fier d'avoir mise en lumière. « On ne peut demander son parti qu'avec l'infini » conclut le critique (p. 58), en une formule peut-être plus élégante que rigoureuse.

Car croire, c'est précisément pour Pascal *ne pas demander son parti* – rester coûte que coûte dans le jeu. Les choses s'éclairent ici quand on accepte le détour par l'élaboration mathématique de l'argument. « *Cela ôte tout parti* », assène le géomètre du Pari, « partout où est l'infini et où il n'y a pas infinité de hasards de perte contre celui de gain, il n'y a point à balancer, il faut tout donner ». Le terme de *parti* est plus technique et plus exact que le pressent G. de Tanoüarn. Comme nous avons essayé de le montrer ailleurs, il signifie très exactement le bénéfice que l'on obtient quand on renonce à une espérance. La métaphore méritait d'être sondée dans tous ses aboutissements. De son usage mathématique originel, elle conserve l'idée d'interruption.

Là encore Éric Rohmer aurait été un bon guide. Non pas l'auteur de *Ma nuit chez Maud*, mais celui du *Conte d'hiver*, étrangement laissé pour compte ici dans les références cinématographiques, alors qu'il donne la plus fine interprétation du Pari, qu'il met précisé-

ment en narration la logique des partis : le refus d'une jeune femme de renoncer à l'amour en *prenant son parti*.

Le Pari inspire l'ensemble de l'ouvrage. S'il tient fermement son fil, l'auteur ne s'interdit pas les détours, parenthèses et développements adventices. L'enquête donne ainsi lieu à plusieurs mises au point, fermes et toujours subtiles, qui échappent aux lieux communs habituels. Sur le jansénisme par exemple, que l'auteur présente comme une théologie non pas faite d'idées, mais de personnes (p. 218). S'ensuit une définition très convaincante du jansénisme pascalien, consistant en une acceptation insoluble de la dualité (p. 234), et correspondant en fait à un privilège donné à la *tradition* sur les tentatives conceptuelles d'énoncer la vérité.

Les termes sont aujourd'hui pipés – celui de jansénisme, autant que celui de tradition – et l'on devrait sans doute y renoncer pour éviter des débats stériles. Mais la synthèse de l'auteur leur donne un contenu autrement plus juste et substantiel que la vulgate critique. Sa connivence avec la spiritualité pascalienne lui permet de mettre en évidence des motifs obstinés, des échos à l'intérieur de l'œuvre. La lutte contre les casuistes apparaît ainsi comme la première tentative de défendre une vérité emprisonnée, arraisonnée par des personnes soucieuses avant tout de sûreté. La casuistique est en somme « une humanisation de la vérité qui paraît dispenser de la quête gémissante, en nous procurant la 'sécurité', en nous permettant d'être chrétiens sans excès et sans douleur » (p. 145). L'antithèse même du Pari !

Mais le Pari ne traduit-il pas un souci intéressé, la recherche d'un bénéfice ? Au nom d'une foi purifiée, ne devrait-on pas récuser cette approche bien peu spirituelle ? Là encore, la mise au point est de bonne venue. Toute action bonne porte un fruit (p. 78). Depuis Kant, et Fénelon avant lui, on tend à confondre morale et désintéressement. Un saint Paul n'a pas de réticences à évoquer « les fruits de l'esprit » et le disciple de saint Augustin qu'est Pascal ne peut envisager une religion qui ne serait gratifiante. De même, péché et grâce ne sont pas pour lui des abstractions, des êtres théologiques nécessaires pour résoudre des embarras logiques : ils existent dans le quotidien, ils sont observables, on les éprouve. Les *Pensées*, nous propose le critique, élaborent une « phénoménologie du péché et de la grâce » (p. 271).

À qui cette étude s'adresse-t-elle donc ? À bien des égards, c'est un livre savant, qui dépassera les dilettantes, et peut-être même parfois les honnêtes gens. Si Pascal est le foyer de la réflexion, l'auteur fait appel à Aristote, à Cajetan – souvent –, à Nietzsche, à Kierkegaard… Les considérations sur la scolastique ou les notions péripatéticiennes sont celles d'un philosophe de métier, même s'il ne s'interdit jamais un petit détour du côté du cinéma (Rohmer, bien sûr, mais aussi Woody Allen, Lars von Trier, et d'autres encore).

Le livre irritera cependant les spécialistes, qui seront sensibles à certains défauts de science pascalienne (confusions dans les lieux, les titres, les éditions). L'auteur ne vient pas du sérail, et il ignore les développements récents de la critique, lors même qu'il y trouverait une confirmation de ses intuitions les plus fécondes. Il cite les *Pensées* dans la vieille édition de Brunschvicg, « la plus courante » dit-il, alors qu'elle est aujourd'hui à peu près abandonnée. Qu'on ne voie pas là une observation de cuistre ! Une meilleure connaissance des données philologiques aurait épargné

à l'auteur certaines naïvetés – sur l'existence d'un « plan » des *Pensées* (p. 270), sur la croyance en une « version définitive » du Pari (p. 287), insérée dans une section déterminée (p. 54). Mais surtout, les éditions modernes (celles de Lafuma, et de ses héritiers, Sellier ou Le Guern) donnent accès à une dynamique du sens, à des parallélismes, à des rencontres, à des surprises ménagées par Pascal, et que gomme la mise en ordre bien sage et rationnelle de Brunschvicg.

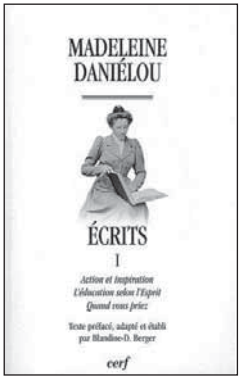
Mais cette désinvolture à l'égard de l'érudition pascalienne est le revers d'une liberté de ton, et surtout d'une implication dont la critique universitaire ne donne guère d'exemples. L'étude de G. de Tanoüarn est une lecture de croyant – vrai dialogue avec Pascal, d'un lecteur qui dit *je* et qui se livre, qui s'emploie en permanence à convaincre son interlocuteur que les questions de Pascal sont vraiment celles de la Foi, celles qui se posent à tout croyant. Il faut des livres de cette teneur et de ce tonus, pour alimenter le feu qui anime les *Pensées*.

Laurent Thirouin

Nous avons reçu à L&V et nous vous signalons :

Pierre-Yves MATERNE, ***La condition de disciple.*** *Éthique et politique chez J.B. Metz et S. Hauerwas***,** Cogitatio fidei 289, Cerf, 2013, 467 p., 40 €.
Johan Baptist Metz, le catholique européen, et Stanley Hauerwas, le protestant nord-américain, cherchent une voie entre la privatisation de la foi et l'instrumenta-lisation politique du religieux et manifestent la foi comme récit d'un engagement au service des autres, d'un agir avec et pour autrui.

Madeleine DANIÉLOU, ***Écrits***, Cerf, 2011, t.1 *Action et inspiration, L'éducation selon l'Esprit, Quand vous priez*, 399 p., 20 €, t.2 *Premier livre de sagesse, Second livre de sagesse, Visage de la famille*, 387 p., 20 €, t.3 *Madame de Maintenon éducatrice, Fénelon et le duc de Bourgogne*, 348 p., 20 €.



Le nom de Daniélou nous est connu par le jésuite et théologien Jean Daniélou, créé cardinal en 1969, spécialiste de patristique et auteur d'une œuvre considérable, ou encore par son frère, l'indianiste et musicologue Alain Daniélou. En revanche, nous est moins connue leur mère, Madeleine Daniélou (1880-1956), fondatrice de la communauté apostolique Saint-Français-Xavier ainsi que des Collèges Sainte-Marie et des Écoles Charles-Péguy, à Neuilly-sur-Seine en 1913, puis à Bobigny, Paris, Montreuil, Blois, Rueil-Malmaison, en Côte-d'Ivoire, au Tchad, en Corée,…

Madeleine Daniélou est une femme d'action. C'est une pédagogue qui a consacré sa vie à l'éducation. C'est une femme « moderne » à l'écoute de son temps et de ses besoins spécifiques. Éduquer, c'est se tenir « penché sur la face mobile du monde ». En effet, « l'éducateur n'a pas le droit de vieillir, d'être le témoin pétrifié d'un autre âge, de s'attendrir sur les temps passés ; son influence est au prix de sa jeunesse, d'une puissance de compréhension et de sympathie toujours vivante et chaude, d'une charité sans feinte ». S'il s'agit de s'adapter à son temps, c'est sous l'inspi-

ration du Saint-Esprit. La docilité au Saint-Esprit, l'écoute attentive et aimante du Maître intérieur, la disposition à se laisser instruire sont au cœur de la spiritualité de Madeleine Daniélou.

C'est tard, à cinquante-sept ans, après une longue expérience de mère de famille nombreuse, de fondatrice de communauté religieuse et de pédagogue, que celle qui a été reçue première à l'agrégation de lettres publie son premier livre, *Action et Inspiration*. Il connaîtra une large diffusion et sera salué par Henri Bergson et Georges Bernanos. Sept autres suivront, tous consacrés à la question de l'éducation. *L'éducation selon l'Esprit*, le plus connu, deux ouvrages destinés aux adolescentes dont elle a la charge, un beau portrait de Madame de Maintenon éducatrice et une étude de l'éducation du duc de Bourgogne, petit-fils de Louis XIV, par Fénelon son précepteur, un livre sur la famille comme « œuvre de création » et un recueil de méditations de l'Évangile.

Par son action, sa manière de se rapporter à son temps, son souci de transmettre, son écriture, son œuvre d'apôtre, la figure de Madeleine Daniélou n'est pas sans rappeler celle de Lacordaire, un siècle plus tôt, qui déclare, alors qu'il dirige l'École de Sorèze : « Je renonce à tout pour ma vocation qui a été constamment l'enseignement de la jeunesse ».

Action et Inspiration paraît en 1937, *L'éducation selon l'Esprit* en 1939. Nous sommes à la veille de la guerre. Les totalitarismes dominent en Europe. Ces œuvres sont des œuvres de résistance. C'est l'esprit qu'il s'agit de défendre. Madeleine Daniélou est très marquée par le Bergson des *Deux sources de la morale et de la religion*. En chaque jeune, il y a une vocation, un élan créateur qu'il faut savoir discerner et seconder. Un enfant est un être en promesse qui a besoin d'un climat de confiance et de joie pour grandir. « Les pessimistes n'ont rien à faire avec les enfants, ils ne les aiment pas et ne s'en font pas aimer. »

Éduquer, c'est avant tout exercer une influence qui est un appel à la liberté et à la joie, à une conviction personnelle, à une vie intérieure profonde. Car c'est toujours de personne à personne que s'exerce l'agir éducatif. Sur la personne et sa vocation, sur le bon usage des études scolaires, sur la crise de la culture, sur la condition de l'homme moderne, sur l'action et l'engagement chrétien, l'œuvre de Madeleine Daniélou peut se lire en regard de celles de ses contemporaines capitales, Édith Stein, Simone Weil, Hannah Arendt.

Les livres de Madeleine Daniélou n'étaient plus disponibles. C'est à Blandine-D. Berger que nous devons cette réédition en trois volumes. Une introduction générale, des avant-propos et des intertitres (on regrette l'absence d'un index des noms propres) permettent de guider la lecture d'une œuvre qui inspire encore aujourd'hui. En effet, que l'on soit père ou mère de famille, professeur ou chrétien engagé dans la transmission de la foi, on y trouvera une réflexion philosophique et spirituelle claire et ferme, pour guider notre propre action et recevoir de cette femme un peu du puissant élan créateur qui la mena.

Pascal David, o.p.

Spiritualité

Frédéric LE GAL, ***Délires et sérénité***. *Du spirituel en milieu psychiatrique*, Cerf, 2013, 151 p., 14 €.

Dans le discours ambiant, la sérénité est un vocable très présent. Quant aux délires, ils apparaissent surtout en un sens atténué : joyeux délires ou délires dont on accuse l'adversaire. Mais qu'en est-il des délires au sens strict : de la chute d'une existence dans la souffrance de la folie ? Et plus encore : peut-on penser radicalement une sérénité qui non seulement rencontre, mais traverse la folie ?

Folie et sainteté, c'est la question qui sous-tend l'ouvrage de F. Le Gal, dans le prolongement de sa thèse (*La folie saine et sauve*, Cerf, 2003). Prêtre, aumônier en milieu psychiatrique, il se veut l'héritier d'une double quête de la vérité de l'humain : l'une, spirituelle, de Marc-François Lacan, son frère en religion, l'autre, psychanalytique, de Jacques Lacan, frère du premier selon la chair et le désir de comprendre. Le livre explore ainsi l'expérience d'une femme du XVIIème siècle, Louise de Bellère du Tronchay, qui complique la question posée : car la folie est non seulement la part qui lui échoit, mais la grâce qu'elle demande pour témoigner de son amour de Dieu et du prochain. Or, aussi singulière qu'apparaisse une telle expérience, c'est à partir d'elle que se déploie dans le 3ème chap., « Nature et destin du sujet », une interrogation universelle sur le statut du sujet et sa possible métamorphose.

Le 1er chap., « Regards croisés sur la folie », reprend les données établies par la thèse : terminologie multiple, histoire de la folie, de la pensée de la folie dans la diversité des traditions, grecque et biblique en particulier ; question du mal, subi et commis, rapport entre sagesse et folie, selon l'homme et selon Dieu ; ambivalence et tension entre altération destructrice – « maladie mentale » – et altération féconde, selon que l'autre en soi est puissance d'aliénation ou de libération. Comment alors, dans la démarche soignante et la compassion chrétienne, soutenir et accompagner le fou ?

« Louise du Néant ou une folie volontaire », tel est le titre du 2ème chapitre, énigmatique voire provocant : car en quel sens entendre une telle volonté ? Comment la folie peut-elle être accomplissement et non dévastation de l'humain ? Ce cas sera précisément exemplaire pour « distinguer ce qui procédait de la paranoïa – la folie pathologique – et ce qui relevait de la metanoia, d'une conversion radicale et totale d'elle-même à l'Autre » (p. 16). Mais distinguer n'est pas séparer, la question cruciale étant celle de la « coexistence, dans le même homme, de la folie pathologique et de la sainteté, soit : 'un fou peut-il être un saint ?' » (p. 38). Bref, « où est Dieu au cœur de la folie ? » (p. 41).

La sainteté jusque dans la folie, c'est le parcours de Louise en son rapport à l'Église, à l'hôpital et à ceux qui y souffrent. F. Le Gal l'examine à travers ses Lettres, les commentaires et polémiques dont elle fait l'objet, sans esquiver les objections à la thèse qu'il défend : celle d'une authentique conversion, mystique et non mystificatrice, qui la conduit au service des malades.

Le dernier volet élargit la perspective, conjuguant les voies du soin médical et de l'accom-

pagnement spirituel dans la tradition (des frères) de saint Jean de Dieu et l'héritage conjoint des frères Lacan, pour relier les questions posées à celle du « sujet » en général, de sa vérité, de sa métamorphose.

La lecture de l'ouvrage qui multiplie les références philosophiques, psychanalytiques, théologiques n'est pas aisée. Elle est pourtant à recommander, tant la question posée est fondamentale. Comme le souligne le Père Gibert dans la préface, dans la folie il en va de chacun de nous, de notre commune humanité; du mystère de l'humain ouvert au mystère de Dieu, révélé dans la folie de la croix du Christ (1 Co 1). C'est ainsi que Paul Balvet, psychiatre lyonnais, regardait le fou : comme une « figure du pauvre » des Béatitudes.

Maud Charcosset.

Jean Louis Théodore GÉRICAULT, *La folle*, vers 1822, huile sur toile, Musée des Beaux Arts de Lyon. ↓

Littérature

Marguerite DURAS, ***La passion suspendue.*** *Entretiens avec Leopoldina Pallotta della Torre*, Seuil, 2013, 187 p., 17 €.

Bientôt centenaire, si l'on peut s'exprimer ainsi, Marguerite Donnadieu, c'est-à-dire Duras, née en 1914 et décédée en 1996, est un auteur très actuel. Jean Vallier lui a consacré une importante biographie en deux volumes, parus chez Fayard en 2006 et en 2010. Les éditions de la Pléiade ont sorti en 2011, les deux premiers tomes de ses Œuvres complètes, pour la période allant de 1943 à 1973. On notera en passant que c'est la première fois que le cinéma entre dans la Pléiade. Le directeur de l'entreprise, l'universitaire Gilles Philippe, professeur de stylistique, prépare pour l'année prochaine l'édition des tomes III et IV. La librairie sonore Frémeaux & Associés compte aussi dans son catalogue, en trois CD, les entretiens inédits de l'écrivain et du président de la République François Mitterand, enregistrés en 1987 pendant les « vacances » de la cohabitation.

Et cette année, vient de paraître aux Éditions du Seuil un petit livre, plus light, intitulé Marguerite Duras. La passion suspendue. Il s'agit d'un livre d'entretiens avec une journaliste italienne, au nom forcément sublime, Leopoldina Pallotta della Torre. Il avait été publié en 1989 en Italie, chez un éditeur qui ferma ensuite boutique. Le traducteur, René de Ceccatty, relate dans une note comment a eu lieu l'invention, au sens didactique du terme, de ce mythique entretien disparu. Il a dû retraduire de l'italien en français la parole de l'écrivain et a su restituer son ton. Marguerite Duras a accordé de nombreux interviews dans sa carrière, mais le traducteur souligne à juste titre que cette série d'entretiens a échappé à une certaine complaisance, que la femme de lettres ne s'est pas dérobée et qu'il s'agit du seul livre parlé ayant pour but de suivre exhaustivement la vie et la carrière de l'écrivain.

Dans l'introduction, la journaliste relate les circonstances de cette rencontre, en 1987, et, lors de la dernière conversation, comment Marguerite Duras intervertit soudainement les rôles : « Elle voulut tout savoir de moi. Elle ne pouvait plus s'arrêter de poser des questions : que je lui parle de ma vie, de mes amours ou (…) que je lui parle longuement de ma mère » (p. 11). Suivent douze petits chapitres non numérotés, aux titres courts basiques, « Une enfance », « Les années parisiennes », « Le parcours d'une écriture », etc. La structuration du propos n'est pas capitale. Marguerite Duras parle d'elle et, telle la déesse de Boileau dans l'Art poétique, « dit tout ce qu'elle a dans l'âme ». Elle canarde donc la psychanalyse, le Nouveau Roman, les écrivains français contemporains, soupçonnés d'être ennuyeux, Sartre, le théâtre français de l'après Seconde Guerre mondiale, extérieur à la tragédie, le féminisme, dans lequel elle pointe une contre-idéologie plus codifiée que l'idéologie elle-même. C'est sérieux, amusant, parfois injuste.

De façon plus personnelle, elle exprime une expérience du monde fortement marquée par l'évidence de la différenciation sexuelle des

êtres, apportant ainsi une contribution précieuse aux débats actuels. Cela se traduit cependant par des considérations sans doute trop généralisantes sur la genèse de l'écriture chez les femmes. Après l'astre isolé de Madame de La Fayette au XVIIe siècle, elle fait remonter, au moins pour la France, à la vie de Colette (1873-1954), l'existence de femmes « qui écrivent vraiment » (p. 92) et qui, délaissant le ghetto de la poésie, ont réussi à transférer dans le roman les sujets qui leurs étaient personnels. Cette référence à la fille de Sido, sortie des étangs de la Puisaye pour venir à Paris, comme elle tourna le dos à son tour aux eaux indochinoises, est bienvenue car, malgré le bel appétit de vivre de Colette, leurs parcours présentent des affinités sensibles.

Pour analyser l'écriture chez les femmes, Marguerite Duras parle du rapport existant, selon elle, entre la femme et la solitude. Cela même qui lui fit faire des « livres de solitude » (p. 139). Elle a aussi des réminiscences de *La sorcière* de Michelet. Parallèlement, elle critique une « écriture masculine » (p. 84), définie comme une production « trop alourdie par l'idée ». Son interlocutrice lui demandant si elle n'exagère pas un peu, sans se laisser démonter, notre pythonisse tranche, comme dans l'épisode fameux de la baronne de Staël et de Bonaparte dans son bain : « Proust, Stendhal, Melville, Rousseau n'ont pas de sexe ».

Marguerite Duras parle des auteurs et des livres qu'elle aime. Elle explique comment elle a retrouvé quelque chose de sa propre écriture romanesque dans *La Princesse de Clèves* de Madame de La Fayette et *L'Homme sans qualités* de Musil. Elle cite encore Hemingway, pour ses dialogues, Benjamin Constant, pour ses analyses amoureuses, Baudelaire, Faulkner, Elsa Morante enfin. *Moby Dick* et la Bible l'accompagnent toujours.

Il faut relier cette mention de la présence de la Bible dans sa vie à un autre passage du livre, où elle affirme sa certitude que ne pas croire en Dieu n'est qu'un credo de plus. Elle dit douter « qu'il soit possible de ne pas croire du tout », ajoutant que ce serait « comme enlever tout sens, toute éternité aux grandes passions de notre vie. Tout deviendrait une fin en soi, et privé de conséquences » (p. 47-48). Il y a des traces indirectes dans son œuvre de cette base. Ainsi, elle écrit, dans l'autofiction de *L'Amant*, que son frère aîné « était chez [leur] tuteur, un prêtre de village, dans le Lot-et-Garonne » (Les éditions de minuit, 1984, p. 77).

Reste à parler du discours de l'intéressée sur son œuvre. La réception de ce discours varie sans doute, sans parler ici du cinéma ou du théâtre, en fonction du degré d'intimité de chacun avec le texte durassien. Ou plutôt les textes, car un roman ancien comme *Le barrage contre le Pacifique* est plus facile, aimable, que, par exemple, *Le ravissement de Lol V. Stein*, un sommet de la mise en œuvre de la technique de la double narration au service d'une forme de voyeurisme. L'auteur insiste beaucoup sur le fait qu'elle a écrit pour se débarrasser d'elle même et qu'il n'y a qu'une seule chose qui compte vraiment, l'amour. D'autres propos sont plus abstraits.

Enfin, l'authenticité s'impose dans ce qu'elle dit sur sa vie. Une mère imprévisible mais extraordinaire conteuse. Une angoisse d'enfant. Une expérience de la conjugalité marquée par la dissymétrie. Elle revient aussi sur son engagement militant dans les rangs du PCF, parle de son fils et de son alcoolisme, secret écrit sur son visage. Elle analyse l'en-

trée dans son intimité, sur le tard, d'un homosexuel, et fait le bilan à soixante-quinze ans. Un unique rayon d'humour transfigure tout. Il s'agit d'une anecdote sur les méprises de la notoriété. Parlant de l'autre Marguerite, Yourcenar, elle raconte : « Parfois, dans la rue, on me prenait pour elle. Vous êtes bien la romancière belge ? Oui, oui, je répondais, et je filais » (p. 88). Cette espièglerie de petite fille vaut bien dix romans.

Anne Philibert

Nous avons reçu à L&V et nous vous signalons :

Gabriel RINGLET, ***Effacement de Dieu.*** *La voie des moines poètes*, Albin Michel, 2013, 298 p., 19 €.
Comment parler de ce Dieu si effacé et dont on ne peut rien dire, maist que l'on a choisi de chercher pour toute la vie ? Certains moines disent leur exploration à travers la poésie et c'est ce que nous présente Gabriel Ringlet dans ce livre.

Paul VALADIER, ***Rigorisme contre liberté morale.*** Les Provinciales *: actualité d'une polémique antijésuite,* Lessius, 2013, 118 p., 12 €.
Ce bref ouvrage revient sur l'opposition du rigoureux Pascal au laxisme des casuistes jésuites, non tant pour réhabiliter ces derniers que pour manifester l'intérêt de leur débat aujourd'hui où l'on veut certes s'assumer dans sa singularité unique, mais sans perdre de vue la vérité.

Enzo BIANCHI, ***Nouveaux styles d'évangélisation***, Cerf, 2013, 79 p., 10 €.
Le fondateur de la communauté de Bose évoque ici en de courtes méditations les moyens et les sources de l'évangélisation, dans un contexte d'indifférence et de pluralisme, insistant sur l'annonce de la personne de Jésus et le témoignage d'une expérience dans un compagnonnage pleinement humain.

Écrire l'histoire du christianisme contem-porain. *Autour de l'œuvre d'Etienne Fouilloux***,** sous la dir. de Annette BECKER et alii, Karthala, 2013, 450 p., 34 €.
En hommage à celui qui a voulu faire une histoire non théologique de la théologie et qui a voulu éclairer son rôle dans la construction d'une politique et d'une culture de la modernité, divers historiens apportent leur contribution à la connaissance du christianisme contemporain.

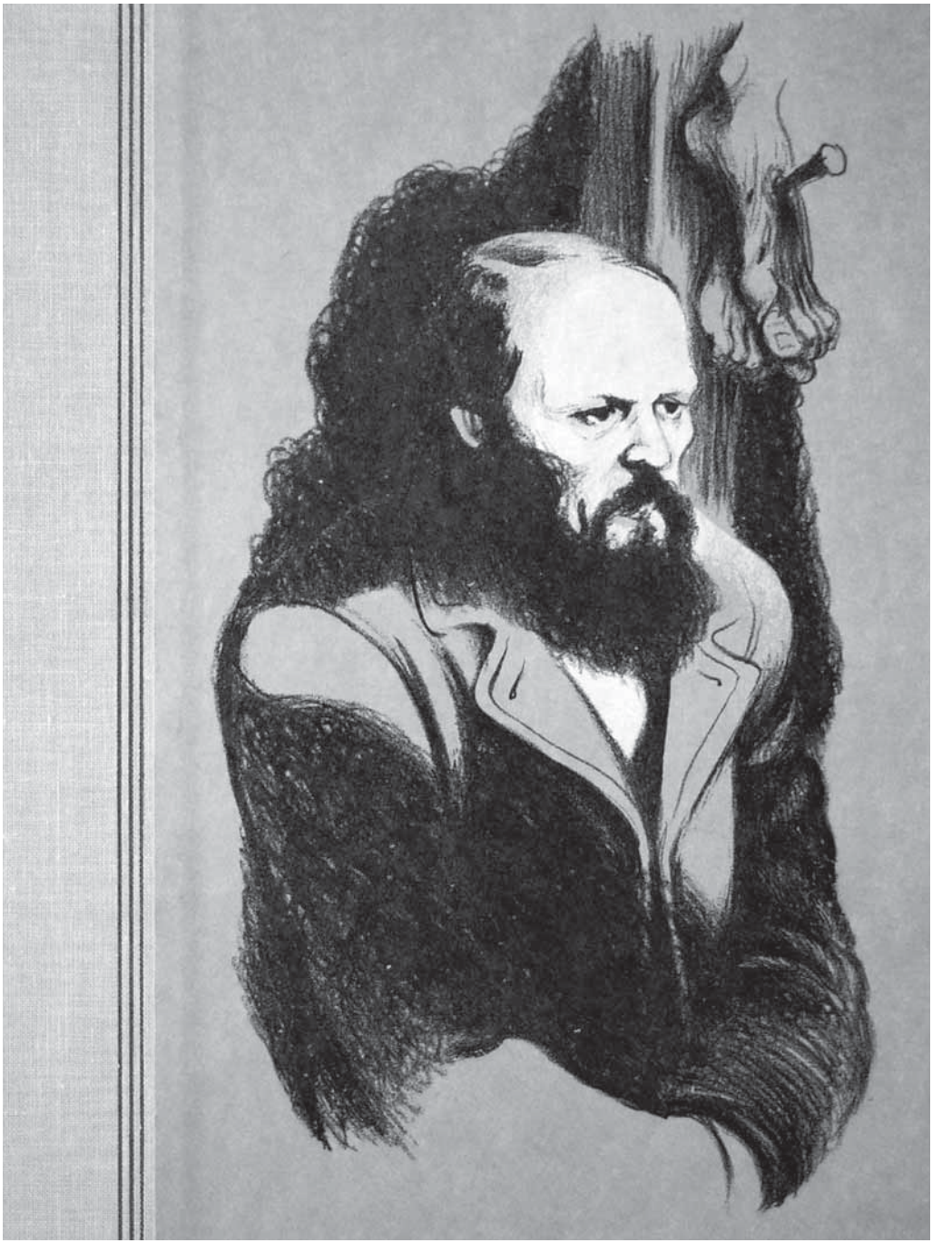
Pascale DEVOS, ***L'inceste.*** *Le silence sur un crime,* Cerf, 2013, 200 p., 16 €.
L'ouvrage cherche à dépasser la simple dénonciation d'une pratique trop répandue et aux conséquences funestes pour témoigner d'une vie spirituelle possible après un tel traumatisme. Ce qui est montré ici, c'est le cynisme de grandes familles, la transmission de la plaie de l'inceste de générations en générations, la complicité des femmes qui couvrent leurs maris pour des raisons sociales… La difficulté de faire reconnaître spécifiquement l'inceste dans la loi révèle un certain déni et une résistance douteuse de la classe politique.

ETUDES THEOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre National du Livre

Michel BERTRAND	La communication, une histoire sans parole ?
Alain GIGNAC	L'évangile de Paul selon Agamben ou comment assumer la condition messianique
Bernard REYMOND	Ernst Troeltsch et la composante non médiatisable de la foi. Une visite de traducteur au cœur de la *Glaubenslehre*
Anne RUOLT	Action éducative protestante auprès des enfants des rues au XIXe siècle. L'exemple des *Ragged Schools* ou écoles du dimanche déguenillées
Nadeige Laure NGO NLEND	Le christianisme dans les enjeux de pouvoir en pays bamoun, Ouest du Cameroun, hier et aujourd'hui
	NOTES ET CHRONIQUES
Dany NOCQUET	Jérusalem et le Dieu unique (Othmar KEEL)
Jean-Noël POIVRE	Manuels de grec biblique (Jeremy DUFF, Pierre LETOURNEAU, Erwin OCHSENMEIER, John H. DOBSON)
Colette POGGI	*Grammaire élémentaire et pratique du sanskrit classique* (Sylvain BROCQUET)
	PARMI LES LIVRES
	ABSTRACTS
Supplément hors série	*Genèse religieuse de l'État laïque. Textes choisis de Roger WILLIAMS*

TOME 88 2013/1
13, rue Louis Perrier — FR - 34000 MONTPELLIER — Tél. 04 67 06 45 76 –
Site Web : http://www.revue-etr.org
E-mail abonnements administration@revue-etr.org
Abonnements 2013 : (paiement possible par carte bancaire depuis le site Internet)
France : 35 - Etranger : 40 - Soutien : 50
Tables 1976-1990 : 13 franco
Prix de ce n° : 13 franco



↑ Fritz EICHENBERG, *portrait de Dostoeibsky, vers 1949.*

Olivier LONGUEIRA

Olivier LONGUEIRA est agrégé de Lettres, et collabore depuis plusieurs années aux lectures de la revue. Il doit prochainement publier un livre sur Dostoïeski. Lumière & Vie le remercie de nous proposer son analyse de *L'Idiot*, en résonnance avec le thème de notre dossier.

Dostoïevski ou la passion de « la vie vivante »

Matthieu rapporte l'attitude scandalisée des autorités dans le temple de Jérusalem : « Les grands prêtres et les scribes s'indignèrent à la vue des choses étonnantes qu'il avait faites et des enfants qui criaient dans le temple : 'Hosanna pour le fils de David !' Ils lui dirent : Tu entends ce qu'ils disent ? Jésus leur répondit : Oui. N'avez-vous jamais lu ces paroles : 'Par la bouche des tout-petits et des nourrissons tu t'es formé une louange' ? » (Mt 21,15-16).

Ils ne disent pas à Jésus : « n'es-tu pas fou ? », mais nous sentons bien que tel est l'esprit de l'interpellation dont le texte rend compte, avec une distance cependant, vis-à-vis d'un Maître que l'on craint, car la foule est à ses côtés. Dès à présent, on comprend que les autorités religieuses n'auront de cesse de se débarrasser, dès que possible et en catimini de préférence, de ce gêneur dangereux, un « possédé », un « démon », un fou.

Dostoïevski, ce génie créateur, proche de la pensée de Nietzche qu'il anticipe, traite précisément de la réponse faite par Jésus. Il puise dans la Parole biblique l'orientation de sa vie et de son œuvre, attachées à l'esprit d'enfance. La folie de Dieu est, en effet, plus sage que les hommes, et Dieu ne parle pas avec la sagesse humaine, mais avec celle d'un Dieu qui reste dans la discrétion de sa personne, sans nous l'imposer jamais.

L'Idiot, le prince Mychkine, est-il un « fou » ?

Ce roman, « L'Idiot », au titre inconfortable, dérange le lecteur pour le décentrer de ses certitudes intellectuelles et religieuses, le déraciner de son terreau culturel et social, car les racines immobilisent. La pensée de Dostoïevski est vivante, comme celle des Évangiles, jamais arrêtée, toujours en activité, jamais au repos qui serait synonyme de mort. Ses héros sont ambigus, par essence, mais leur héroïsme les conduit dans certains cas, celui de « l'Idiot », à la folie sans rémission ou au suicide.

L'écrivain plonge au cœur de la personne humaine avec le désir, sans cesse récurrent, d'en atteindre le fond mais pour obvier, en permanence, sur un parcours autre, car imprévu et cependant vrai, d'une vérité jamais définitive, provisoire, en direction d'une autre pensée qui s'incarne à son tour dans son personnage romanesque, mais de chair, de sang et d'esprit, sans en faire le tour. Il lui donne une vie renouvelée, comme une résurrection vers d'autres chemins inédits, insoupçonnés au départ. Et cependant, l'esprit d'enfance, celui de l'Évangile, reste une constante purificatrice et, sans doute, folle.

Le Prince Mychkine, « l'Idiot », en est un exemple probant. Malade incurable, il avance dans la vie, sans fard, tel qu'en lui-même, et sans soupçonner un instant que ses interlocuteurs puissent avoir une double personnalité. C'est ainsi que dans le wagon qui le ramène en Russie, il se confie à un riche inconnu, Rogogine, qui l'interroge sur ses goûts sexuels. En toute naïveté il lui répond : « vous ne savez peut-être pas qu'en raison de mon mal congénital, je ne sais rien de la femme. – Ah ! s'il en est ainsi, Prince, s'exclama Rogogine, tu es un véritable illuminé ; Dieu aime les gens comme toi ». Quelque temps après, le même Rogogine, le démon du livre, tente de l'assassiner !

Sa maladie : l'épilepsie

Le Prince-enfant, tout comme Dostoïevski, est atteint d'une terrible maladie, l'épilepsie, qui perturbe l'écrivain profondément, à travers des crises à répétition. La première de ses crises, violente, a lieu lors de son arrivée au bagne d'Omsk et elles le poursuivront au fil des années. Elles le laissent dans un état d'épuisement physique profond et il lui faut parfois des semaines pour s'en remettre.

Le Prince a dû se faire soigner en Suisse pendant les cinq années qui précèdent son arrivée. Mais tout n'est pas clair dans son esprit et « il ne pouvait expliquer d'une manière satisfaisante tout ce qui s'était passé alors, car le sens de bien des choses lui échappait. Les fréquents accès de son mal l'avaient rendu presque idiot (le prince dit en propres termes : idiot). » Le général Epantchine, son hôte, va prendre sous sa protection le visiteur dont il a reconnu la faiblesse. Il le présente à sa femme : « C'est un véritable enfant, et qui fait même pitié. Il est malade et sujet à certains accès. Arrivé de Suisse aujourd'hui même, il est venu ici en descendant du train » et il précise, peu après, que sa pitié lui vient de ce qu' « il ne sait pas même où reposer sa tête », citation de Luc 9,58 au sujet de Jésus.

Voilà donc le lien établi entre l'esprit d'enfance, celui du Christ, avec le Prince, dont l'écrivain veut sciemment faire « le double », en dépit de la faiblesse congénitale du jeune homme, qui ignore tout de la vie, de la société dans laquelle il arrive, dans la fraîcheur et l'innocence évangélique d'un enfant. « Amen, je vous le dis, si vous ne faites pas demi-tour pour devenir comme des enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux » (Mt 18,3).

L'amour fou

L'enfance s'inscrit au cœur même du drame, quand ce n'est pas de la tragédie. Prenons le moment tragique par excellence, celui de la veillée mortuaire dans la pièce où repose le corps de Nastassia Philippovna que Rogogine vient d'assassiner, avec le même petit couteau qu'il avait eu l'intention d'utiliser contre le Prince. Nastassia était aimée des deux hommes mais de façon contrastée. Rogogine l'aimait d'une passion exclusive et folle, sensuelle avant tout ; le Prince d'un amour épuré, total mais angélique et asexué, l'amour englobant que Dieu doit éprouver pour l'homme, créature à son image, vouée à la sainteté.

Nous les retrouvons tous deux, l'ange et le démon, endormis de souffrance et d'épuisement nerveux, dans les bras l'un de l'autre. Mychkine protège son ami et son frère d'adoption (ils ont échangé leurs croix pectorales). Il l'apaise du mieux qu'il peut, comme une mère, veillant sur son sommeil et caressant son visage. Ne s'agit-il pas de deux enfants profondément malheureux en train de veiller la femme aimée, se consolant l'un l'autre, sans jugement de l'un sur l'autre ni sur leurs actes. L'amour porté au criminel rejoint l'indicible et l'ineffable céleste. Mais y aura-t-il une rédemption pour le Démon ?

La nuit s'achève et ses obscurités tragiques se colorent à nouveau, mais l'irrémédiable s'est bien accompli : « Il faisait maintenant grand jour. Enfin [le Prince] s'étendit sur son coussin, accablé de fatigue et de désespoir, et appliqua son visage contre celui de Rogogine, blême et immobile. Des larmes coulèrent de ses yeux sur les joues de Rogogine, mais peut-être ne les sentait-il point jaillir et n'en avait-il même pas conscience… »

Il y a bien quelque chose, ici, de l'ordre du sublime, de l'amour parfait, vecteur de sainteté, à moins qu'il ne s'agisse simplement du « surhumain », voué à l'impasse de nos limites charnelles, qui doivent être prises en compte. L'homme ne peut obéir qu'aux lois de la vie et à la prudence, auxquelles se heurte son orgueil. Il n'est pas Dieu, en effet. Dostoïevski montre la nécessité de « la mesure » à différentes reprises, mais le Prince l'ignore et, en toutes occasions, refuse la prudence.

Il est vrai que Jésus a pardonné au brigand, en train d'agoniser à ses côtés, sur la croix, (tout comme le Prince pardonne à Rogogine) alors que les assistants se moquent, ricanent et l'injurient. Celui qui peut donner un baiser au lépreux, le Prince, est nécessairement touché d'une compassion qui ne va pas sans souffrance.

Le Prince, ce fils de Dieu en puissance, à la suite de Rogogine, a franchi les limites de l'humain. C'est ainsi qu'il sombre dans la folie. « Toujours est-il que plusieurs heures plus tard, lorsque la porte s'ouvrit, on trouva le meurtrier dans le délire et privé de connaissance. Le prince était assis à côté de lui, immobile et silencieux sur son coussin : chaque fois que le malade criait ou délirait, il s'empressait de passer sa main tremblante sur ses cheveux et ses joues dans un geste de caresse et d'apaisement. Mais il ne comprenait déjà plus rien aux

questions qu'on lui posait et ne reconnaissait plus les gens qui entraient et l'entouraient. Si Schneider lui-même était venu de Suisse à ce moment pour voir son ancien pensionnaire (…) il aurait dit alors : Idiot ! ».

Paradis ou enfer ?

Ces fulgurances de vie lumineuse qui traduisent l'amour pour son semblable, naissent souvent dans des contextes dramatiques. Elles nous éblouissent d'autant plus, que l'environnement est celui des ténèbres qui baignent les protagonistes et le décor, à la fois dans leur réalité objective comme dans la grande maison triste et silencieuse de Rogogine qui glace le cœur, à proximité d'une descente de croix « qui ferait perdre la foi » à celui qui la contemplerait ; plus encore, car elles s'accordent intimement avec les obscurités des âmes en perdition qui cherchent la mort de Dieu, celles du paradis perdu ou de l'enfer sans rémission. Le Prince serait-il un chrétien à qui la grâce aurait manqué ?

Dostoïevski, ce chercheur de Dieu impénitent, nous plonge dans le feu inextinguible d'une histoire jamais close, mais qui brûle le lecteur au plus profond de lui-même comme une page théophanique. Il ne peut nous laisser dans l'immobilité d'un stylite. Ce feu de Dieu l'anime dans son amour pour l'homme, mais ne nous est pas livré comme un tout préhensible et conceptuel, ou comme une donnée dogmatique, mais à vivre simplement, au quotidien.

Job vit Dieu dans toute sa puissance créatrice porteuse de vie, et le Mémorial de Pascal témoigne d'une expérience du même ordre. Pourtant, l'un et l'autre le recevaient dans sa plénitude visible et dicible pour l'homme. Dostoïevski nous pousse, à chaque moment de ses récits et des romans surtout, à le rechercher comme une conquête provisoire, jamais entièrement résolue, en devenir, mais dont nous sommes assurés de la direction : la Vérité.

La fiction et la réalité vont se confondre souvent chez les personnages créés par le romancier. Chacun d'eux vit la vie complexe d'un sous-sol intérieur, qui brouille les destinées. Chacun d'entre eux possède son double chez les autres, ou bien se dédouble lui-même, et les plus débauchés regardent vers le ciel. Seuls les enfants ont les yeux ouverts vers le futur de la Résurrection, celui de la Vie, comme les petits amis d'Aliocha dans *Les frères Karamazov*. Cela est vrai de tous ses grands romans, à commencer par « Le Double », le premier d'entre eux, où la schizophrénie fait son apparition ! Le Prince a échoué devant son modèle, le Christ, débordant les limites humaines. Aliocha était destiné à devenir le pur héros de Dieu… mais le roman n'est pas allé au bout de lui-même et n'a pas connu sa fin, jamais écrite.

Olivier LONGUEIRA

Siège social :

132, rue Vauban 69006 Lyon
Tél. 04 72 83 78 60
Fax. 04 72 83 78 69
courriel : lumvie@orange.fr
www.lumiere-et-vie.com

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2013 (n° 297-300)

Quelle que soit la date de votre abonnement, vous recevrez les 4 numéros de l'année.

Nom .....

Rue .....

Code postal .....Ville.....

Pays.....Votre numéro d'abonné(e).....

	Ordinaire	Soutien
France	42 €	55 €
Etranger	50 €	65 €

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 8 €.
Les abonnements de soutien permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

Libeller le chèque à l'ordre de *Lumière et Vie* sans oublier de noter le numéro d'abonné(e).

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon
IBAN : FR09 2004 1010 0703 0387 8A03 843 BIC : PSSTFRPPLYO

Directeur de la publication : Hervé Jégou – Imprimerie MG – 84210 PERNES LES FONTAINES/ Dépôt légal : 2271 – 3ème trimestre 2013 – Commission paritaire : N° 0914G85935

Cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 186

Procréation et acte créateur	187	248	Foi et histoire
La longue marche des Patriarches	188	249	Christianisme et culture
Marie, mère de Jésus Christ	189	250	Un chemin de liberté : le salut de Dieu
Eglises et Etat dans la société laïque	190	251	Lumière & Vie, le cinquantenaire : Audace et fidélité
La liberté chrétienne : l'épître aux Galates	192	252	Discerner. Enjeu de l'accompagnement
Bible et psychanalyse	198	253	La Résurrection… Avenir du crucifié
La parole dans les églises	199	254	"Dieu, ça me touche…" L'émotion dans la foi
La mort et les vivants	204	255	La bibliothèque de Dieu
La mission	205	256	Ezéchiel, le soufle de la responsabilité
Fidélité et divorce	206	257	Jean-Paul II : un pontificat inclassable
Contemplation	207	258	Le nihilisme, défi pour la foi
1492 : l'invention des Amériques	208	259	La Providence, divine prévenance
Les signes et la Croix chez saint Jean	209	260	Esther, mémoire et résistance
Jésus : l'énigme de son humanité	210	261	Le quotidien, au fil des jours
Pudeur et secret	211	262	Le Pardon de Dieu
Le diable sur mesure	212	263	David, le berger devenu roi
Sagesses humaines, divine folie	213	264	D. Bonhoeffer, un théologien aux prises avec l'histoire
Ecologie et création	214	265	Connaître Dieu
Christianisme et perversions	215	266	Abraham, le père de la promesse
Catéchisme de l'Eglise Catholique	216	267	S'accompagner. Une question d'humanité
L'Epître aux Hébreux	217	268	L'Eglise au nouvel âge des médias
Du mensonge	218	269	Edith Stein. Une philosophe au carmel
L'espérance	219	270	Les sacrements : quelle efficacité ?
Le travail entre sens et non-sens	220	271	Peine et prison
Qohélet : la saveur biblique de l'instant	221	272	L'enfance du Christ
Christianisme et religions	222	273	L'engagement politique
La solitude : de la nuit obscure	223	274	Figures de Pierre
La non-ordination des femmes	224	275	Le pouvoir de l'image
Le corps et le don	225	276	La conversion
La violence de Dieu	226	277	En quête de nature
L'Apocalypse : le livre du désir	227	278	Isaïe
La société sans projet ou l'exil du sens	228	279	La liturgie
Autorité et dissentiment : du gouvernement de l'Eglise	229	280	Augustin
Le rire : thérapie du fanatisme	230	281	Babel
Lecture savante, lecture ecclésiale	231	282	Anges et démons
Mutation de la jeunesse étudiante	232	283	Clivages œcuméniques
L'enfer : un destin impensable	233	284	La gourmandise
Les béatitudes : le bonheur inversé	234	285	Timothée
Justice et pouvoir judiciaire	235	286	L'argent trompeur
Paranormal, la religiosité sauvage	236	287	La méditation
Moïse, le prophète de Dieu	237	288	L'identité catholique : un style exclusif ?
L'euthanasie, le débat nécessaire	238	289	Lacordaire (épuisé)
Le Paradis, l'excès promis	239	290	La terre en héritage
La prière	240	291	Josias
La filiation	241	292	Le vêtement
Paul et Israël	242	293	La Pâque
Le désir de mémoire	243	294	Robert Schuman
Habiter	244	295	Généalogies contestées
Trinité et divin cosmique	245	296	Le baiser
La vertu	246	297	Les béguines
Une autorité affaiblie. L'épiscopat	247	298	Noé

	VENTE AU NUMERO 2013	*ABONNEMENTS 2013*	
	simple	ordinaire	soutien
France	**12,00 €**	**42,00 €**	**55 €**
Etranger	**14,00 €**	**50,00 €**	**65 €**

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **8 €** pour l'envoi **par avion** des 4 numéros.

Au prochain numéro :

Fin d'écriture.

Etienne FOUILLOUX
Panorama historique de la revue 1951-2013

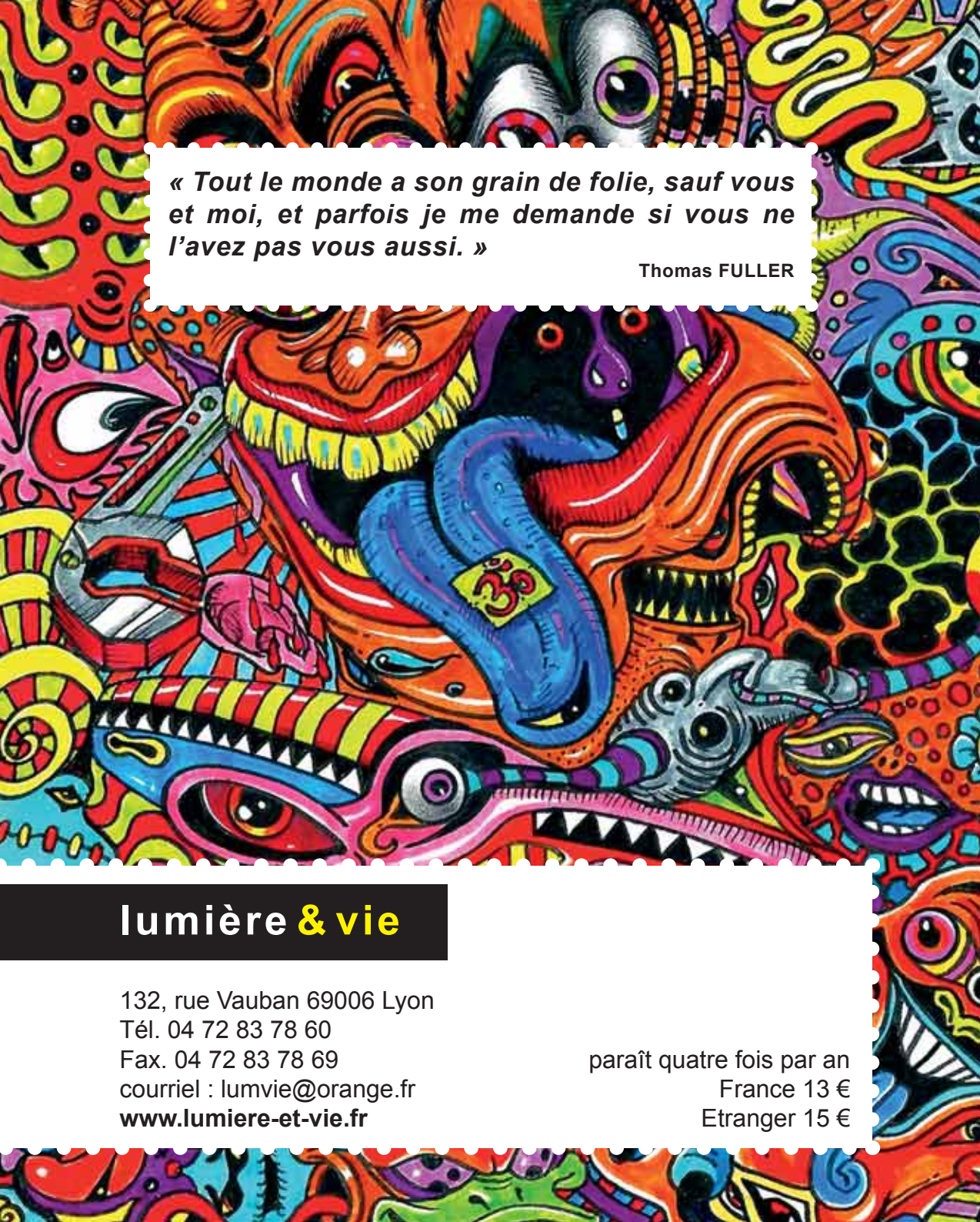
Isabelle CHAREIRE
Au service de la pensée théologique

Anne PHILIBERT
Les entretiens de la revue (2007-2013)

Jocelyn DORVAULT
Illustrer une revue de théologie

Christophe BOUREUX
La théologie qui s'élabore pour une revue

Jean-Etienne LONG
Le travail du comité de rédaction



« Tout le monde a son grain de folie, sauf vous et moi, et parfois je me demande si vous ne l'avez pas vous aussi. »

Thomas FULLER

lumière & vie

132, rue Vauban 69006 Lyon
Tél. 04 72 83 78 60
Fax. 04 72 83 78 69
courriel : lumvie@orange.fr
www.lumiere-et-vie.fr

paraît quatre fois par an
France 13 €
Etranger 15 €