

AFFECTIVITÉ ET RELIGIONS

INTRODUCTION

Le thème de cet article « *Affectivité et Religions* » m'invite à une approche psychologique du fait religieux. Il s'agit de comprendre la fonction affective de la religion. Or, puisque la religion vient avec l'homme, on peut penser que tout dans la religion est psychologique d'une part ; d'autre part, comme fait culturel c'est dans l'histoire qu'elle se laisse observer. Il est évident qu'on ne peut aborder le problème complexe de l'origine de la religion, problème qui à mon avis n'a pas reçu de réponse entièrement satisfaisante historiquement, ni par l'anthropologie culturelle ni par la théologie. Je voudrais seulement, à partir d'une observation historique très succincte et forcément allusive évoquer, dans l'ordre factoriel et de manière synthétique, quelques motivations qui ouvrent à la religion et comment en retour elle devient significative pour l'homme, pour sa vie affective.

Ayant fait quelques années d'histoire, mais n'étant pas psychologue de formation, je ne peux m'en tenir exclusivement aux théories de S. Freud, de W. James ou de R. Otto, et de bien d'autres, au risque de vous décevoir. En outre, comme a pu le dire H.-I. Marrou, l'histoire c'est l'historien. S'impliquer est inévitable, surtout dans le domaine de la psychologie religieuse.

Sans pour autant y voir des dynamismes psychologiques de base, l'historien peut repérer trois domaines, trois dimensions où s'inscrit la fonction ou les fonctions affectives de la religion. Ce sont : **les désirs, l'éthique et les raisons sociales** ; enfin **l'expérience religieuse**, comme dynamique de l'affectivité. Topologie discutable, mais qui semble confirmée par les définitions des concepts d'affectivité et de religion. Pour le mot *affectivité*, un dictionnaire de psychologie nous dit qu'il s'agit de *l'ensemble des sentiments, des émotions et des passions, étant entendu que l'affectivité informe tous les autres domaines de la personne, sa vie morale et physique et bien entendu sa vie sociale*. J'ajouterai que l'affectivité est une manière de connaître. C'est elle qui détermine notre perception et donc nous permet de connaître le réel, à la fois subjectivement et objectivement.

Le mot *religion* (*religo*) qui veut dire *lier, relier* mais aussi *déliier*, est plus délicat parce que toute définition impose d'emblée une théorie explicative.

Ce peut être, imparfaitement, l'adjectif ou le substantif *sacré*.

L'étymologie de *sacré* (*sancire*) signifie d'une quelconque façon *dé-limiter, sanctionner*. Dès lors il y a le sacré et le profane, distinction qui ne se vérifie pas toujours dans le fait religieux. Et puis la famille, la patrie, les droits de l'homme, etc. c'est sacré dit-on, ce n'est pas religieux. J'emprunterai en partie ma définition à un historien anglo-saxon qu'il applique au paganisme : « *la religion, c'est la somme des modes de penser, des manières d'agir et des sentiments qui accompagnent et qui stimulent la croyance en un ou des êtres surnaturels* » (Ramsay MacMullen). Définition qui ne porte pas sur l'essence de la religion mais sur sa valeur opérationnelle.

Et, en effet, aussi loin que l'on peut saisir le phénomène religieux on observe qu'il opère dans le champ des désirs de l'homme, plus exactement des désirs aux prises avec son impuissance.

I - LES DÉSIRS

Qu'est ce à dire ? Eh bien le mot le plus caractéristique de la croyance religieuse c'est la prière. *Prière*, comme l'indique son origine, (*precarius*) retient l'idée de *précarité*. La précarité de l'existence porte l'homme vers Dieu : « *Des profondeurs, je crie vers toi mon Dieu* », dit globalement le *Psautier*.

A – Désir de vie et impuissance humaine

Toutes les religions s'offrent comme un cadre au désir de vie de l'homme, un cadre à sa pulsion d'auto-conservation confrontée à la réalité de son existence. La détresse humaine apparaît comme la première motivation du fait religieux. Cette détresse se rencontre dans la vie et dans la mort. L'homme de la Préhistoire, que nous révèle l'ethnologie de manière analogique avec l'homme primitif, était exposé au hasard des forces de la nature, de son destin biologique et psychique. Le hasard, le destin, sont des catégories anxigènes par excellence. C'est donc tout naturellement que pour parvenir à une maîtrise affective de ses émotions, de ses craintes et de ses interrogations, l'homme s'ouvre à une certaine religiosité du monde et de la vie, de la même manière que l'invention de l'outil va lui servir à maîtriser son existence pratique. Cette religiosité s'est traduite par toutes les formes de l'animisme qui est une dotation projective du principe de vie à toute sorte de choses, telle qu'elle se manifeste dans la croyance aux esprits, la personnification de la nature, l'animalisme et le totémisme.

Il n'est pas jusqu'à l'art pariétal du paléolithique ou à ses productions ouvrées qui ne témoignent des émotions de l'homme devant la vie.

La mort de l'animal représenté sur les parois des cavernes ne fait que dire les conditions de la vie et de la survie. La caverne elle-même pourrait être une représentation vulvaire selon Leroi-Gourhan. Les nombreuses *Vénus* opulentes que nous connaissons ne sont pas, vraisemblablement, des symboles sexuels mais plutôt des symboles de la fécondité qui attestent de l'admiration de l'homme pour un mystère.

L'une des formes privilégiées de l'expression affective dans la religion est celle du mythe, et en particulier une catégorie de mythes dit *des origines*, c'est-à-dire voulant expliquer les origines biophysiques du monde par le symbole. Or l'étude thématique de ces récits révèle qu'ils se rapportent pour beaucoup d'entre eux à des événements biologiques comme la conception, la maternité, l'enfance, la parenté, la descendance, c'est-à-dire des événements ayant un rapport avec la vie et suffisamment intenses pour qu'en eux l'homme y perçoive l'expression d'un mystère, la présence d'une divinité.

Ce n'est pas sans raison que les premières conceptions de la divinité et des origines du monde sont figurées par des déesses mères. Pour les historiens des mentalités et des religions, ces mythes attestent une croyance religieuse.

Nous disons désir de vie et c'est avec raison, car la psychanalyse a bien mis en évidence que dans ces représentations du désir se noue également un rapport de force de la toute puissance du désir, qui est désir de toute puissance, narcissique et donc autonome et suffisant.

Le complexe divin, pour le moins occidental, a charge alors de combler la faille intime entre l'infinitude du désir humain et la finitude de sa réalisation. C'est dans cette situation, stigmatisée par Freud et Marx que prennent sens des notions telles que « *la toute puissance de Dieu ; l'omniscience de Dieu* » ou encore « *le Dieu Tout Un* », avec tout ce qu'elles impliquent d'utopies et d'idéalisation. C'est également de ce phylum psychique que partent des catégories religieuses telles que le rite et la magie, dans lesquelles le divin devient centre énergétique et transcendant de la vie humaine et du monde, ce qui est, précisons-le, le sens du rite. J'insisterai sur le rite parce qu'il éclaire quelque chose d'essentiel dans notre propos.

La vie de l'homme individuelle et collective est faite de rites. Alors que la magie est de l'ordre de l'imaginaire tout puissant, le rite s'inscrit dans le réel. L'anthropologie culturelle a

inventorié une foule de rites, mais en particulier ceux qui mettent en jeu le corps à la fois inséré dans le monde : l'eau, la lumière, la ténèbres, l'huile etc., et le corps subsistant : le manger, le boire, le toucher, le parler. Ces éléments (la liste n'est pas exhaustive) du rituel se rapportent non plus à la vie conceptualisée mais au vécu humain. Or, on sait que la personne se forme en consentant ou en investissant libidinalement le monde, et ce processus d'assimilation passe d'abord par le corps. D'ailleurs, les cliniciens observent qu'il y a déstructuration psychologique et sociale dès lors que le langage se voit dépourvu de l'expérience et de l'intention du corps. D'où, en Chine ancienne, l'importance des rites et de leur signification sociale.

Le rite religieux, en dehors de sa déformation vers la magie, introduit l'homme tout entier, corps et esprit, dans l'expérience religieuse. En outre, il instaure aussi la communauté affective entre ceux qui s'unissent à la même réalité surnaturelle. D'où une fonction de thérapie affective. C'est donc en mobilisant les dynamismes expressifs du corps de désir que les rites plongent le contenu religieux, non pas dans l'univers de la représentation ou dans une archéologie psychologique (Cf. Jung), mais dans les affects et la volonté.

C'est ce qui explique en partie, au moins virtuellement, le pouvoir psychologique et social qu'on a pu leur conférer. Ce pouvoir résulte de la coïncidence entre l'intention humaine et l'intention divine. Remarquons, en outre, que la plupart des rites religieux comportent la notion de vie nouvelle et de régénération à laquelle ils sont immédiatement ordonnés. Que l'on songe par exemple au baptême chrétien ou à son homologue dans l'hindouisme, le bain dans les eaux du Gange.

(B) – La détresse.

Mais ce désir de vie où prend racine la religion c'est aussi le vécu de l'épreuve du mal, l'expérience de la souffrance et de la détresse. On n'ignore pas que les grandes théories relatives à l'origine de la religion voient dans la souffrance du corps et de l'esprit l'ancrage anthropologique du fait religieux, Le déni du poids du réel, corrélé à la peur originelle de la mort, crée le religieux,

Chacun connaît les notions sécurisantes de *Providence Divine*, du *Dieu Père*, protecteur puissant et bienveillant, *Médecin céleste*, comme également les notions contraires que les grecs nommaient le dieu méchant ou ailleurs l'esprit maléfique. Cette ambivalence apparaît dès lors que, dans l'épreuve, se fissure la cohérence des productions imaginaires sur Dieu ou sur soi-même. La souffrance est inhérente à la condition humaine parce qu'elle est adossée au vouloir vivre. C'est ce qu'énoncent les premiers éléments doctrinaux du bouddhisme.

L'analyse sociologique est ici précieuse. On peut observer pour la période des IV^e-V^e siècles de l'empire romain que lorsque s'accroît l'insécurité et l'instabilité des conditions socio-économiques dans une société donnée, les groupes sociaux ont tendance à construire une vision sacrée du monde qui devient le théâtre de forces maléfiques et redoutables : le *daïmon* socratique, jusqu'alors bienveillant, devient puissance nocive. Même surproduction de sacralité autour de l'an Mil occidental. C'est alors qu'apparaissent une foule d'intermédiaires secourables au travers desquels on tentera de parvenir à une maîtrise affective indirecte de la souffrance. Ce processus magico-religieux devrait pouvoir se vérifier en d'autres périodes et pour d'autres régions y compris dans nos sociétés modernes. Voyez par exemple la recrudescence des sectes ou l'inflation du marché de l'irrationnel.

J'ai évoqué délibérément la détresse sociale parce qu'il se trouve qu'elle comporte ou qu'elle induit toutes les autres détresses à des degrés divers. Les conditions de vie ont généré les croyances religieuses et elles les ont modulés. Dans les civilisations néolithiques orientales, les cycles agraires, l'incertitude des récoltes, les conséquences climatiques, ont été des conditions très fécondes pour la maturation du sentiment religieux, Elles ont transformé l'ancienne religiosité animiste en polythéisme cosmique puis bientôt en système politique et moral, La divinité solaire et fécondante, *Ré* en Egypte, *Hélios* en Grèce, *Indra* dans l'hindouisme deviendra progressivement le symbole spirituel et moral de l'illumination et du Bien. (7)

Inversement, au Moyen-âge occidental le moine *Raoul Glaber* verra dans les calamités de toutes sortes, la peste, la famine, la guerre et le refroidissement du climat, le temps des ténèbres et le déchaînement purificateur des forces anti-Dieu. On a construit beaucoup d'églises à partir de l'an Mil. Mais ces exemples me suggèrent une observation importante.

- D'une part, la maîtrise scientifique et technique de la vie ne semble pas avoir supprimé la religion - en tous les cas la souffrance - sinon qu'effectivement ont disparu certaines croyances ou attitudes religieuses, autant dire des représentations anciennes de Dieu.
- D'autre part, en marge peut-être de la religion instituée, la religiosité continue d'être un lieu privilégié où la détresse humaine peut se dire, avec l'espoir d'être entendue. À certains égards, la foi demeure une hygiène pour la souffrance, la solitude et leurs dérivés pathologiques, non pas (seulement) comme compensation de l'affectivité blessée mais comme extériorisation de la dynamique centrifuge de repliement sur soi que ces conflits induisent pour le sujet. C'est ce que désignent les mystiques lorsqu'ils nous parlent « *d'affection désordonnée* » pour désigner ce processus ou qu'ils préconisent le « *renoncement* » pour y remédier.

Aussi, on ne sera pas surpris de lire au tout début de la Bible, au livre de l'*Exode* (3,7), que la naissance d'Israël s'inscrit dans la reconnaissance par Dieu de la misère de son peuple oppressé par Pharaon : « *J'ai vu, oui j'ai vu dit 'Yahvé la misère de mon peuple, j'ai entendu son cri et je connais son angoisse* » (8). À la fin de la Bible nous lisons également que dans le Royaume de Dieu : « *Dieu essuiera toutes larmes des yeux* » et que « *de mort, de cris, de peine, il n'y en aura plus* » (Ap 21,3).

A son tour, Freud a pu dire : « *Tant que l'homme souffre, il peut encore faire son chemin dans le monde* ». Il y a une communauté de pensée entre les textes bibliques et cette affirmation freudienne : la souffrance en elle-même soutient rarement un mouvement vers Dieu et vers l'autre. Au contraire, elle tend à confisquer tout dynamisme psychique. Mais c'est dans la mesure où elle s'ouvre, au moins symboliquement, à une parole d'un vouloir vivre qu'elle peut devenir pour celui qui souffre « *un chemin dans le monde* ». Or la religion dit que ce vouloir vivre, dans la souffrance qu'il rencontre, vient d'un autre, qu'elle nomme de diverses manières. On chercherait vainement dans la religion, comme dans la philosophie ou la science, quoi qu'elles en disent, le sens de la souffrance humaine : elle ouvre au contraire sur le non-sens. Excepté dans la pathologie, la détresse seule fonde rarement une croyance durable. En revanche, la rencontre authentique avec Dieu semble presque toujours conduire vers la détresse humaine pour la guérir. Si donc la religion opère dans le champ affectif ouvert par la souffrance, ce n'est pas en le dédommageant par l'illusion d'une récompense future, ni en le sublimant par une valeur expiatoire, mais c'est plutôt, semble-t-il, en restituant à l'affectivité la force du vouloir vivre et du vouloir faire vivre, sa puissance d'union et de communion, c'est-à-dire sa combativité. L'expérience religieuse de quelques figures contemporaines en témoigne (mère Teresa, l'abbé Pierre, Gandhi). Dans l'Antiquité tardive des IV^e-V^e siècles, c'est sous l'influence du christianisme post-constantinien qu'on met en place ce qui est à l'origine de notre assistance publique, et qu'on légifère contre toutes sortes de comportements sociaux néfastes pour la personne, avec plus ou moins de succès il est vrai (exposition des nouveaux-nés, abandon des femmes enceintes, exclusion, etc.) .

Si la vie donne sens à la religion, jamais cependant, l'une et l'autre ne prennent plus de sens que dans le fait biologique et dramatique de la mort et de son corollaire, l'au-delà.

C) - La mort et l'au-delà.

Établir un inventaire de cette motivation dans l'histoire des religions serait une entreprise bien difficile en raison de son ubiquité et aussi parce que le sens de la mort change selon les époques et les cultures comme il change au cours d'une vie.

Toutefois, anthropologues et philosophes semblent unanimes à penser que c'est de l'effroi devant la mort qu'est née la religion. L'opinion la plus commune est que la religion rassérène

le mourant et diminue le conflit affectif que la mort suscite chez les survivants en assurant la pérennité d'une forme de vie dans l'au-delà, au mourant et aux survivants.

Cette interprétation a été et reste vérifiable. Pourtant si telle avait été la fonction essentielle de la religion, alors il faut bien reconnaître qu'elle ne l'a que très imparfaitement accomplie. La mort remet en question Dieu aussi sûrement que l'au-delà. La fonction affective de la religion dans le fait de la mort ne s'explique pas facilement.

On peut hasarder deux propositions, parmi d'autres, dans le fait religieux et la mort : la première est que le sens donné à la vie conditionne le sens donné à la mort. La seconde est que le sens donné à la mort détermine le sens donné à la vie.

Voyons la première proposition. Aussi haut dans le temps que portent nos connaissances, on observe que l'homme a manifesté dans l'acte de mourir la conscience que mourir ne coïncide pas simplement avec le corps mort. Il y a de toujours la conscience de transcender un ordre naturel. De cela, en attestent les rites funéraires observables dès la préhistoire. L'étude des ossements humains de la Chapelle aux Saints en Corrèze, de Moustiers en Dordogne ou de Burma en Italie, et de bien d'autres sites qui datent du paléolithique, montrent des squelettes en position foetale, orientés d'est en ouest suivant le tracé du soleil, et souvent recouverts d'ocre rouge soit entièrement soit au crâne seulement. L'usage très répandu de l'ocre rouge peut s'expliquer par son action antiseptique, mais aussi comme symbole de la vie, surtout lorsque dans le voisinage des squelettes on trouve des offrandes funéraires telles que armes et colliers.

Plus tard le culte des ancêtres, partout vérifiable, ira dans le même sens par exemple en Chine, à Rome, en Afrique. D'ailleurs en Chine, sous la dynastie des Tchéou au premier millénaire avant notre ère, les morts étaient conservés dans l'enclos domestique, tout près des réserves des semences dont la femme avait la garde.

Laissons ces traces archaïques. Dans nos sociétés modernes en Occident au moins, le rite des funérailles ne traduit pas nécessairement la croyance religieuse. Mais le sens manifeste est le désir de voir honoré symboliquement par un rite la dignité de tout l'être qui tout en étant mortel transcende le vivant naturel.

Par son narcissisme normal donc, l'homme s'éprouve dans les replis imaginaires de sa conscience comme s'il était immortel, même s'il se sait mortel. Il est facile alors de comprendre pourquoi les religions nous situent le plus souvent dans une perspective créationniste par laquelle elles affirment que l'homme est immortel parce qu'il est image de Dieu ou voué en quelque façon au divin. C'est ce que croyait déjà le sage égyptien Mérikaré au début du second millénaire avant notre ère. Dans l'ancienne religion taoïste on avait même mis au point des techniques d'immortalité à partir de principes bio-spirituels bien connus, le *yang* et le *ying*. Dans cette perspective créationniste, la notion « Dieu » implique évidemment la notion « Ame » à vocation de régénération et d'immortalité.

Dans ces systèmes, la mort est alors considérée comme l'oeuvre d'une puissance qui agresse l'oeuvre divine. Peu important ici les interprétations théologiques de la mort, forcément culturelles et donc diverses que vous connaissez, depuis celle de la faute originelle jusqu'à celle de la séparation d'avec le Tout Un des Veda et des gnoses. Humainement la mort dérobe à la pulsion d'auto conservation son objet immédiat, religieusement elle sépare l'homme de son créateur. Dans tous les cas, dans ce système de références, elle est une adversité. Dès lors, la religion donne voix à la protestation humaine contre la mort.

Elle l'a fait de multiples manières. Je retiendrai deux schèmes récurrents de cette protestation. Le premier est celui du voyage, de l'ascension ou du retour vers Dieu, vers le Nirvana ou le Tao avec tout ce que cela implique d'idées de progrès, de purification ou spiritualisation progressive. Le second est celui du combat emprunté à la notion biologique de la vie qui lutte contre la mort. Le mot *agonie* vient de « *agon* » qui signifie *lutte*, *combat*. Ainsi dans la littérature du martyr ou dans l'épigraphie des catacombes chrétiennes on nous dit que la mort est un combat duquel triomphe le croyant par sa foi en Jésus Christ. La vie elle-même, surtout dans les milieux ascétiques, est comparée à un combat. La notion de l'au-delà adossée à la mort, peut effectivement s'interpréter comme un refoulement de la mort. Mais cette notion

peut aussi s'interpréter comme la négation de la simple naturalité de la mort comme de la vie, naturalité à laquelle croyants et incroyants ne peuvent facilement se résigner. On peut donc penser que ce n'est pas la mort ou l'angoisse de la mort qui détermine la foi religieuse et génère l'au-delà, mais que c'est la foi toute humaine en la vie qui produit l'expérience religieuse. Toutes les religions affirment à l'évidence que le mystère de l'existence ne commence pas avec la naissance et ne cesse pas avec la mort, et que ce sens donné à la vie donne à la mort son sens véritable, celui d'une victoire définitive de la vie. Il est d'ailleurs un fait notable relevé par des sondages occidentaux : pour 12 pays, une part majoritaire de la population croyante ne croit plus à un au-delà de la mort. La croyance s'est déplacée de ce qu'on a dit être son objet initial, la réassurance.

La seconde proposition est que la mort détermine le sens de la vie.

La mort est l'acte fondamental de la vie. On dirait que la religion, avisée de ce narcissisme primordial animant secrètement l'homme, a voulu l'avertir que la condition de la vie commence par la réalité de la mort. Un proverbe circulait en Mésopotamie vers 1800 avant notre ère et qui nous est rapporté par l'épopée de Gilgamesh. Ce proverbe dit « *Lorsque les Dieux firent les hommes, ils mirent la mort pour les hommes et ils gardèrent la vie pour eux* ». De même l'oracle delphique disait aux hommes : « *Connais toi toi-même et sache que tu es mortel et non Dieu.* »

À son tour, la Bible commence par rappeler à l'homme qu'il s'appelle *Adam, adamah* en hébreu ce qui veut dire *terre*, et qu'il retournera à la terre. Plus tard, la sagesse antique aussi bien celle des cultures gréco-romaines que celle des chrétiens, par bien des aspects semblables, fera de l'exercice de préméditation de la mort un *ars vivendi* grâce auquel on s'efforçait de vaincre les résistances affectives dans la vie et dans la mort, sans rien dire d'Epicure.

On n'ignore pas l'interprétation psychanalytique de la mort, plus précisément de la pulsion de mort. Le petit d'homme apprend à jouer très tôt, symboliquement, avec la mort. Ce que je voudrais en retenir parce que cela me paraît juste, c'est qu'en situant la mort et sa pulsion non plus comme terme de la vie mais à son principe, c'est la vie elle-même qui en reçoit du sens. C'est ce que Freud rappelle dans cette formule gnomique : « *Si tu veux pouvoir supporter la vie, sois prêt à accepter la mort.* » En d'autres termes, la pensée de la mort intensifie le projet de vie à la condition qu'elle ne soit pas refoulée mais sublimée.

Or, s'il est vrai que la pratique religieuse a conduit souvent à refouler la mort et son angoisse par l'invention du concept d'immortalité, il n'est pas moins vrai que, par le rappel de la mort primordiale, la religion entend conduire non à la récompense de l'au-delà mais à la réalité humaine et à sa transformation.

L'étude de l'expérience religieuse telle qu'elle se donne à voir chez les grands mystiques ou encore dans la religiosité anonyme montre que la mort a été vécue comme une intime force motivante. Loin de renvoyer à un royaume utopique, fût-il celui de l'amour, elle a plutôt engagé aux efforts non utopiques de l'amour dans le réel

Nul ne peut voir Dieu sans mourir dit la Bible, résumant ainsi bien des systèmes religieux Sans mourir, c'est-à-dire sans souffrir, sans perdre précisément quelque chose du désir narcissique de suffisance et d'immortalité.

Nous avons situé la fonction affective de la religion dans l'ordre des désirs. Mais cette fonction se situe également dans l'éthique.

II- L'ÉTHIQUE

Donnons une définition simple de l'éthique : c'est la recherche du bonheur et de ce qui le favorise, ce qui pour l'homme passe nécessairement par les autres. Il ne s'agit donc pas uniquement de l'éthique de la religion, ce mot éthique voulant survaloriser les notions plus conflictuelles de la morale ou de la Loi. Depuis Aristote, on sait que l'éthique est le propre de l'affectivité en ce qu'elle régit le couple antinomique plaisir et déplaisir.

A) - Le choix éthique.

C'est dans cette perspective que je dirai que la religion est d'abord un choix éthique dans lequel un individu engage toute sa vie en profondeur, c'est-à-dire dans un système d'appartenance à des valeurs socioculturelles. Pour me faire comprendre évoquons la situation de ceux qu'on appelait dans l'empire tardif romain des énergumènes, c'est-à-dire des malades d'esprit, voire de corps. Un énergumène, pour résoudre le sérieux problème de sa maladie et donc de son existence avait le choix : ou bien il consultait un médecin de l'empire qui le soumettait à un traitement de type hypocratique-galénique selon la thérapie d'alors avec sa cure à base de substances organiques et ses contraintes diététiques, ou bien il consultait un prêtre païen ou chrétien qui, résultats garantis, lui prescrivait une cure spirituelle à base d'offrandes et de rites, ou encore il se rendait au sanctuaire et, du contact avec la relique de tel saint, il attendait la guérison. Chacune de ces possibilités réfère un système précis de valeurs, de vie culturelle et groupale. Lui restait une dernière solution bien sûr, c'est de se suicider. Cela a existé et cela existe encore. Mais ce que j'ai voulu évoquer, c'est que le choix de la religion est tout relatif d'une part, et d'autre part, que tout choix éthique implique une éthique entendue alors comme morale, loi, droit et pratiques. Il est bien évident que cette conception de la religion comme choix éthique est une problématique renforcée récemment en raison de l'évolution plurielle de la culture. Pour qu'il y ait choix il faut que soient en oeuvre des influences diverses qui opèrent la distinction entre culture et éthique, ce qui n'est pas toujours le cas, dans des sociétés totalitaires par exemple, religieuses ou non.

B) – Fonction sociale de la religion.

Or, dans les civilisations anciennes, on ne peut que constater la confusion de la religion et de l'éthique comprise comme morale, loi et droit et pratiques.

La religion a été la matrice de l'éthique et plus globalement de la culture. L'astronomie, mère des sciences, est née de l'observation religieuse du ciel. Les plus anciens codes de lois, de morales, de droit que nous ayons datent d'avant le code babylonien d'Hammourabi qui est du XVIII^e siècle avant notre ère et donc près d'un millénaire avant le fameux code mosaïque. Or ces codes sont des productions de la religion.

Je voudrai évoquer rapidement le problème délicat de la fonction sociale de la religion. On constate sans difficulté que par le passé et dans toutes les civilisations, comme encore de nos jours mais bien moins, la religion a été comme le principe de construction de la réalité sociale ou pour le moins la garantie de sa cohérence et de sa pérennité.

Depuis les sociétés de castes et d'ordres bien analysées par Dumézil jusqu'aux théories politiques basées sur le pouvoir de droit divin, ou bien la construction politico-sociale en « *ceux qui prient, qui combattent, qui travaillent* » pour le Moyen Age occidental, ou encore la conception de la Djihad islamique, la religion a réglé les problèmes de l'organisation et de l'intégration de l'individu dans la cité. Dostoïevski s'épouvantait devant l'athéisme en disant : « *Si Dieu n'existe pas, tout est permis* » et Freud écrivait que les dieux sont « *la plus haute cour de justice qui veille sur l'ordre psychosocial des cultures.* » Quoi qu'il en soit de ces convictions et de leur bien-fondé historique, la loi morale, celle qui est issue la religion comme celle qui procède du père oedipien, pose la question toujours actuelle de la médiation structurante. Il faut compter avec les déviations toujours possibles, mais je voudrais dire que, comme toute loi, l'éthique issue de la religion n'a pas en elle-même sa propre fin et sa propre justification mais qu'en tant qu'elle révèle et l'homme et Dieu.

Bouddha, Confucius, Jésus-Christ, Mahomet ont été, malgré eux parfois, des bâtisseurs d'un ordre moral que les hommes ont su plus ou moins heureusement interpréter. Dans la saveur originale des textes qu'ils ont écrit ou inspirés, textes qui ont valeur de loi, c'est la loi qui est faite pour l'homme. Bien entendu, la réalité est tout autre : c'est l'homme qui est fait pour la loi, le croyant pour sa morale. C'est insensiblement et sans difficultés qu'on est passé de « *au nom de Dieu* » à « *au nom de la Loi* ». Ce glissement explique pour une part l'allergie particulière envers les lois éthiques de la religion. C'est que ces lois se réfèrent à une autorité

perçue comme extérieure à la conscience actuelle, leurs sens profond et premier lui échappent. Pourtant une évidence semble aller de soi, que je formulerai par une comparaison : il n'y a pas que le corps d'une femme qui peut se comparer à une route, la vie psychique aussi, ainsi que la vie en société. On peut certes se promener, stationner, admirer, mais cela ne peut se faire que s'il s'y trouve des panneaux indicateurs qu'on respecte.

On peut d'ailleurs faire cette observation : d'une part l'idée de loi heurte violemment la sensibilité morale contemporaine ; d'autre part le concept de loi est à la base de diverses sciences humaines à la pointe de notre culture, telles que l'anthropologie culturelle, la psychanalyse, la sémiologie, l'économie. Il suffit que dans un discours, scandaleux ou imbécile, le locuteur emploie l'expression « c'est scientifique » pour que ce discours fasse autorité ou se transforme en « loi » dans le mental ou les faits. Qu'est-ce à dire ?... D'où les nombreuses lois et leurs éthiques qui balisent notre univers mental et social : loi du père, de l'histoire, du marché, du développement personnel etc.

Cette ambivalence contemporaine se retrouve également dans l'ordre cognitif qu'informe l'affectivité. D'une part, le besoin de compréhension intégrale de la réalité trouve dans la religion l'interprétation de cette réalité, la définition de l'individu, et une sorte de guide de voyage pour la vie. D'autre part, il faut bien reconnaître que cognitivement le besoin de se donner une identité peut se passer de la religion. La notion de dogme, qu'il faut distinguer du mot dogmatisme plus moderne, fait l'objet de la même ambiguïté que le mot loi.

L'analyse de la fonction sociale de la religion nous oblige donc à distinguer éthique et religion. Si toute religion implique une éthique, l'éthique n'implique pas la religion. On parle bien de l'éthique des sciences, de la médecine, de l'éthique marxienne.

Du collectif passons à l'individuel : la religion, dit-on, apporte à l'homme le bonheur.

C) – Religion et éthique

Dans la religion, le mot bonheur se dit *salut*. Ce mot revêt plusieurs acceptations. Le *salut* chez les romains, c'était d'abord la bonne santé physique, mais aussi dit Cicéron, le bon état moral et son perfectionnement. Quand, par exemple, on observe les sarcophages paléochrétiens d'Arles, païens ou chrétiens, ils montrent l'homme avec un rouleau à la main, un *volumen* symbole du livre. Pour le romain et son idéal platonicien, on fait son salut par la culture, la connaissance, qui est une manière de transcender la temporalité. Le nom même de Bouddha (*éveillé*) et ses représentations iconographiques signifient *sauvé de l'humaine condition par la connaissance des réalités spirituelles*.

Dans cette notion de salut, il y a donc l'idée d'un sauvetage qui suppose l'existence d'un mal originel. Il faut dire quelque chose de ce mal moral et de sa fonctionnalité affective.

Les religions offrent deux versions de ce mal :

La première peut se résumer ainsi : la condition humaine marquée par la souffrance, est issue du sacrifice d'une divinité ou du meurtre d'un Être primordial qui a occasionné pour l'homme coupable le malheur. Cette version, qu'on retrouve dans les grandes mythologies, a fait le bonheur des interprétations psychanalytiques, les mythes étant la sémantique psychosociale de la réalité humaine. La théorie de la culpabilité originelle y trouve ainsi son compte.

La seconde version, pas vraiment éloignée de la précédente, semble plus propre aux systèmes monothéistes. En substance elle dit que dans un mésusage de sa liberté et par volonté de jouissance et d'autonomie, l'homme a voulu se détacher de son créateur. Cet acte primordial de sa liberté, situé hors du temps et de sa conscience claire, est d'ordre spirituel mais il a eu ses répercussions dans l'ordre temporel où il se vérifie par un désordre affectif producteur de toutes sortes de malaises, psychiques, sociaux, cosmiques et de toutes sortes de souffrances dont la mort. Dans cette version, non dépourvue de répercussions dans les théories politiques, le monde acquiert ainsi, de par son imperfection même, une autonomie où pourra se loger une liberté humaine sur le retrait de la toute-puissance divine et c'est désormais à la liberté humaine de faire advenir le devoir-être dans l'histoire en progrès. Bien sûr, le retrait de la toute-puissance de Dieu implique l'avènement de remplaçants, des chefs, des gouvernants, bref des

responsables universels qui seront la substitution de la grandeur divine ou bien l'émanation de la responsabilité individuelle, d'autant plus grande que Dieu est lointain... Tout cela est présent dans la réflexion politique des Grecs, comme aussi dans la Chine confucéenne, mais c'est un autre débat.

Ce qui semble visé par les mythologies des origines et du mal, c'est la relation affective et son possible échec comme explication de la désorganisation, ce qui, à bien y réfléchir, n'a pas échappé au plus perspicace des psy. De cet échec résulterait un ordre moral fondamentalement pervers, c'est-à-dire désorienté, non seulement dans le domaine psychologique, ce que Freud a montré dans sa théorie des névroses, mais aussi social. C'est alors le thème de l'homme qui défait l'homme. Durkeim a bien décrit la manière dont la religion, contraignante par définition, une fois instituée par le groupe, devient le moyen par lequel la société impose à ses membres la discipline nécessaire aux impulsions égoïstes.

Pour remédier à ce mal profond et diffus et accéder au bonheur, plusieurs voies s'offrent à un individu. Il peut se tourner vers Dieu. Il peut aussi consulter le psychanalyste ou autre thérapeute. Ce qui signifie que les situations psychoaffectives peuvent précéder l'orientation religieuse et la manufacturer mais le « croire » échappe aux explications réductionnistes psychosociales. Affectivement, il est évident que l'expérience religieuse peut « guérir » le mal d'être soi. Le fait de se rassembler, d'être ensemble, de partager la même orientation spirituelle affective envers le même Etre divin, le fait d'être mû de l'intérieur par les mêmes paroles du même maître, enfin partager un même type de présence et de service au monde, sont autant de facteurs structurants humainement et socialement. Mais ces facteurs ne relèvent pas nécessairement du fait religieux puisqu'ils sont communs à toute sorte de vie groupale : partis politiques, sectes, associations etc. Il est seulement clair que l'homme a besoin d'une éthique pour vivre.

On peut donc sérieusement remettre en question les théories purement motivationnelles de la religion, qu'elles procèdent d'une approche scientifique ou de l'athéisme. Ce qui se donne à voir historiquement et de manière assez régulière, c'est le conflit de la fonctionnalité de la religion, fonctionnalité qui change selon les lieux et les époques, mais dont les crises ne traduisent pas nécessairement son évanescence. Précisément, la disparition d'un certain usage fonctionnel de la religion, que Nietzsche appelait de ses vœux, dans l'éthique, le psychologique, et le social, qui conduit à l'indifférence religieuse pourrait, ou devrait, aussi conduire à la découverte d'un sens religieux nouveau. Je m'explique. Plus une religion devient fonctionnelle, plus elle active une dynamique de protestation, interne aussi bien qu'externe, dans laquelle s'insinue un sens original nouveau du fait religieux lui-même. C'est une phénoménologie essentielle qui se vérifie souvent. On peut évoquer, pour l'Occident, l'avènement du monachisme comme critique d'un christianisme institué, les Ordres Mendiants des XI^e-XIII^e siècles comme critique sociale, le protestantisme comme critique institutionnelle et la crise du XIX^e comme crise de la conscience européenne. En Orient, on peut penser à la contestation du brahmanisme ritualiste par le bouddhisme ou encore à la réaction taoïste vis-à-vis du ritualisme légaliste chinois. Dans chacune de ces périodes, une dotation nouvelle de sens du fait religieux a émergé contre une ancienne fonctionnalité, et en relation bien entendu avec d'autres mutations socio-culturelles. L'affectivité y devient créatrice de nouvelles formes de religiosité. Apparaissent alors des notions lourdes de contenus éclectiques, tel que le mot « spiritualité » qui ne renvoie pas obligatoirement à une religion précise, mais à ce qui en marge ou à l'intérieur d'elle, témoigne d'une recherche spirituelle.

La spiritualité s'offre alors comme le laboratoire où s'élabore une autre éthique, religieuse ou laïque, qui va tenir compte des mutations culturelles et techniques, lesquelles donnant au mal humain des interprétations inédites, obligent le fait religieux à modifier sa fonctionnalité. Par exemple, la notion de « péché » ne peut plus être comprise tout à fait de la même manière après son passage par la philosophie existentialiste ou matérialiste, la psychanalyse et bientôt les neurosciences. L'affectivité ne saurait s'engager de la même manière dans une culture, la nôtre, où la raison humaine a bien du mal à accepter ses limites, alors même que l'état du

monde obligerait à la démythifier. Et il se pourrait bien que la disqualification d'une certaine fonctionnalité éthique et sociale de la religion depuis le début du siècle, accentuée depuis quelques décennies, s'échange en difficulté d'être soi, ou, ce qui revient au même, en une surproduction des moyens et des techniques d'être soi, voire même des théories cliniques du développement. Je pense ici à des concepts tels que la résilience, à des pratiques sociales telle que la médiation familiale, à la revendication, non dépourvue de narcissisme, d'individualité et ses avatars impitoyables d'homme « responsable » « autonome » « libre ». Bref, à tout ce qui fait office de tutorat de l'affectivité et de ses traumatismes. Quand les dieux sont remerciés, il ne reste plus à l'homme que de se dire qui il est... Que devient alors l'expérience religieuse ?

III) L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

C'est sur ce phénomène que je voudrais conclure.

Le mot « expérience » qui a repris un certain prestige, connote un mode empirique de connaissance, de caractère privé et collectif. Ce mot pose la question difficile du subjectif et de l'objectif, donc de la connaissance. Je l'emploie pour traduire l'idée de « *faire une expérience, de vivre quelque chose de singulier* » d'une part. D'autre part, pour rester freudien, je dirai que c'est la somme des expériences qui font le sujet, ou l'identité du sujet, et non l'inverse, ce qui implique que c'est l'identité même du sujet qui est remise en question à partir de l'expérience. Partant, je définirais l'expérience religieuse comme une vérification, c'est-à-dire étymologiquement, ce qui rend vrai la croyance religieuse et donc le sujet. Pour mémoire, je ne crois pas que Freud ait théorisé quelque part la notion d'expérience. D'après le vocabulaire de psychanalyse de Pontalis, il emploie cette notion dans l'expression « *expérience de satisfaction* » donc dans la problématique du plaisir, ce qui me fait plaisir...

Il y a en effet une évidence incontournable pour qui observe le phénomène religieux d'hier et d'aujourd'hui. C'est bien sûr ses effets néfastes. Mais c'est aussi le fait que pour bon nombre d'individus notoires ou anonymes, la croyance en Dieu a été une authentique source de joie, de santé psychique et de bonheur. Pour toutes les religions, il semble qu'en elles l'homme parvienne à résoudre la question non seulement du sens, mais de la joie d'être.

Je crois que nous pouvons en dire quelque chose de cette expérience religieuse, au moins de ses modalités repérables, à partir de ce que l'on nomme la tradition spirituelle. Je dis *tradition* au singulier pour désigner ce que les religions ont de commun et ce qui dans ces traditions est commun à toutes les religions. Par spirituelle, il faut comprendre non pas une expérience vague ou centrale de la vie de l'esprit, telle qu'on la trouve dans le mysticisme, mais tout ce qui est humainement engagé dans la relation à Dieu ou à la transcendance.

La tradition spirituelle est donc la somme des expériences humaines qui atteste de la foi et qui organise la relation de l'homme à Dieu. Une analyse rapide de la tradition spirituelle de toutes les religions fait apparaître une sorte de triptyque de l'expérience religieuse.

A) - Le premier volet

Il montre que l'expérience religieuse est polymorphe. Le mot polythéisme n'accrédite pas vraiment l'idée de plusieurs dieux mais plutôt l'idée qu'il y a diverses voies d'accès à Dieu.

C'est vrai dans le particulier et ici les chemins sont aussi divers que le sont les individus. C'est encore vrai globalement. Toute religion se veut être d'abord une voie d'accès à Dieu. L'intolérance religieuse procède, entre autres choses, de deux facteurs très liés entre eux. Le premier est celui d'une religion devenue extérieure à ceux qui la pratiquent, c'est le cas notamment des religions dévoyées en fonction sociale trop marquée. Le second est que l'intolérance religieuse et son cortège de violence est une défense dans une situation anxiogène suscitée précisément par l'atteinte, réelle, imaginaire ou bien construite, à cette fonctionnalité. L'histoire est hélas bien trop riche des méfaits de ce dévoiement qui fait du mot religion un synonyme du mot guerre. Au contraire, plus la religion est intériorisée, moins elle est fonctionnelle et plus le discours religieux devient unanime. Les religions partent alors

d'oecuménisme, ou encore de dialogue interreligieux, ce qui précisément relie et rassemble les hommes dans leur différence même.

Malgré le caractère polyphonique de l'expérience religieuse, on peut relever six constantes :

-- Quelle que soit l'importance des motivations du point de vue factoriel évoqué précédemment, l'expérience religieuse se présente d'abord comme l'irruption ou la survenue d'une réalité nouvelle qui se communique. Le terme expérience suggère de lui-même le caractère inédit de quelque chose, pour celui qui l'éprouve.

-- De ce fait, l'expérience religieuse comporte un aspect de gratuité, qui ne s'insère plus, sinon mal, dans l'économie du seul besoin humain.

-- Le besoin suppose effectivement une tension désagréable qui tend vers sa réduction. À l'inverse, l'expérience religieuse semble créer une tension agréable qui comble sans pour autant satisfaire les besoins.

-- L'expérience religieuse se donne toujours à la jouissance. Il n'est pas un seul des auteurs spirituels de toutes les religions qui n'ait pas traduit l'expérience de Dieu en terme de joie et de jubilation durables.

-- Loin d'apporter une satisfaction partielle dans l'existence, l'expérience religieuse concerne le bien-être englobant de l'existence. Elle s'éprouve comme un élargissement de la personne, une ouverture de sa conscience, et souvent un surcroît d'insertion sociale. Ce point est important car il opère une discrimination entre les conduites pathologiques et les expériences authentiquement religieuses.

-- L'expérience religieuse n'est pas en soi un comportement, mais elle induit un comportement religieux spécifique.

Ce comportement pourrait être le second volet de notre triptyque.

B) – Le second volet

Toutes les religions s'offrent comme une entreprise éducative de la personne morale et en particulier de son affectivité.

L'homme a besoin de silence, d'adoration, de recueillement. Sa vie individuelle et sociale exige presque toujours une discipline, un dépassement qui passe aussi par son corps. Du reste, les vitrines bien fournies de la diététique, du psychologisme ambiant, du marché du « développement personnel et du travail sur soi » sont là pour le prouver.

Par son activité, et la pensée est aussi une activité pratique, il se transforme et il transforme son monde qu'il investit affectivement. Comparée à cette éthique commune et naturelle, l'éthique religieuse n'est pas nécessairement plus exigeante. Elle nomme « ascèse » d'un mot qui signifie travailler des matériaux bruts, cette activité pratique de l'homme sur lui-même et sur le monde.

Cette ascèse, malgré toutes les déviations et les nuances que la tradition spirituelle connaît, comporte deux notions majeures :

-- La notion de *renoncement* commune à toutes les traditions spirituelles telles que le bouddhisme, le djainisme, le soufisme, le monachisme, occidental et d'ailleurs.

Cette notion de renoncement est véhiculée par toute une imagerie qui en fausse le sens. On s'imagine volontiers l'homme religieux comme celui qui mortifie son corps et son cœur afin de plaire à Dieu ou qui fuit la réalité en vue de le trouver. Les dérives sont toujours possibles qui immolent la personne humaine à son imaginaire alors même qu'elle croit plaire à Dieu. Mais les spirituels affirment autre chose. Renoncer pour eux signifie choisir, en acte, d'orienter leur affectivité vers l'autre, et non pas vers eux-mêmes, parce qu'ils ne sont pas dupes des désastres du narcissisme exacerbé qu'ils nomment orgueil ou « philautie » ou souffrance. Le renoncement est toujours proportionné à l'attachement dont on se montre capable, et seule une certaine conversion du besoin en désir en assure le succès. Si c'est par amour que l'homme fait l'amour, c'est par amour qu'il peut renoncer à le faire. Evidemment, cela va à l'encontre d'une certaine éthique libérale contemporaine, avec son matérialisme

idéalisé, qui sacrifie tout au temple de la consommation, à commencer par l'homme lui-même, qu'elle prétend du reste promouvoir. À ce sujet, une idée féconde de Freud est son concept de sublimation. En introduisant ce concept, Freud laisse entrevoir clairement deux choses :

- d'une part, la nécessité pour l'homme de renoncer à ses satisfactions narcissiques pour engager le processus qui couple réalité et socialisation, constitutif de la personne et de l'autre.
- d'autre part, la possibilité d'advenir par ce qui n'est pas soi et qui vient d'un objet extérieur non libidinal et socialement valorisé.

En d'autres termes, ce que Freud entrevoyait ici, c'est la possibilité non névrotique d'un renoncement libérateur par une pulsion de vie qui s'investit ailleurs que sur son objet d'amour, la mère originelle par exemple. Le véritable renoncement ne procède pas autrement et son signe est la joie.

-- La seconde notion éducative de l'ascèse est celle du discernement. Une certaine vigilance intérieure et extérieure est nécessaire à toute vie spirituelle et à la vie tout court. La tradition spirituelle est riche de techniques, imparfaitement appelées « techniques de soi » car ce qui est en jeu c'est la relation à l'autre et non à soi, qui loin de constituer des formes d'assujettissement à des conduites normatives, ont principalement pour but d'éviter les fourvoiements de l'affectivité et de ses productions imaginaires.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre des pratiques telles que l'ouverture de conscience, les paroles de sagesse d'un maître, la rumination de textes, la prière et la méditation, l'intérêt porté, bien avant la psychanalyse, à la vie onirique comme baromètre de la vie psychique, et dans une certaine mesure, les rites. Le sens et la finalité de ces pratiques restent bien l'élaboration de la relation à Dieu qui passe nécessairement, du côté de l'homme, par la relation à l'autre. Elles sont donc thérapeutiques et pédagogiques. Diels, un psychanalyste contemporain bon connaisseur des religions a pu écrire que « *la sainteté est la santé psychique à l'état exceptionnel* ».

C) – Le troisième volet

Il est en relation étroite avec les autres : c'est celui d'une certaine fruition de l'affectivité qui se traduit en amour actif. C'est une observation qui peut être faite pour toutes les expériences religieuses authentiques, quelle que soit la religion.

Avant d'être un dogme ou un devoir éthique venant s'insérer dans l'affectivité comme un surmoi collectif, cette loi de l'amour est tout d'abord le constat de l'expérience humaine. Chacun sait que psychologiquement la conception de soi-même et de ce qu'on appelle l'identité se fait - ou se défait - dans l'amour reçu et dans l'identification qui transforme l'affectivité par son ouverture à la réalité. Le précepte judéo-chrétien bien connu « *Tu aimeras ton Dieu de tout coeur et le prochain comme toi-même* » énonce exactement ce processus. Il n'est nullement dit d'aimer autrui plus que soi-même comme le prétend le sentimentalisme altruiste, mais aimer comme on a été aimé. Et l'amour est un acte, comme l'esprit.

De la sorte, l'amour apparaît au principe et à la fin de l'expérience religieuse. En démythifiant cette expérience, on peut donc dire qu'elle présente la vie spirituelle comme une vie humaine d'abord, à la recherche de son sens, sens qu'elle découvre peu à peu, et qui dans cette recherche s'unifie et se réalise dans la relation à l'autre.

CONCLUSION

Pour conclure, je ferai deux remarques.

Tout d'abord, si la religion a une fonction affective, celle-ci ne me paraît pas réductible à une psychologie de la motivation. On chercherait vainement me semble-t-il, et de quelque côté qu'on se tourne (théologique, psychologique, scientifique) ce qu'est le « croire » même si on peut l'expliquer dans ses modalités. Plus que par le passé, l'expérience religieuse durable et englobante reste de l'ordre de la recherche et donc du choix. De ce fait, comme tout choix, il

peut subir l'influence du milieu culturel et des déterminations motivationnelles. Mais l'expérience religieuse est une rencontre, avec quelqu'un le plus souvent, qui parce qu'il est autre, ouvre à l'altérité. Elle est donc responsoriale, c'est-à-dire réponse à une rencontre, et en définitive elle résulte de la liberté profonde, animée par le désir. « *L'homme est une création du désir non du besoin* » dit quelque part Bachelard. De cela, en attestent aussi bien la croyance et ses degrés que l'athéisme. Croyants et athées peuvent se rejoindre sur un fait. Le croyant, quel qu'il soit, dit que Dieu est un mystère, et il affirme ainsi que si profonde soit son expérience de Dieu, elle débouche sur une vérité essentielle du côté de l'homme, celle du non-savoir absolu. L'athée, en niant Dieu, aboutit par d'autres voies à la même vérité humaine. L'un des grands enseignements de Freud auquel j'adhère totalement est une leçon d'humilité : celui de nous avoir appris l'existence de ce non savoir dans le discours explicite, enseignement auquel historiens et psychologues sont constamment confrontés, la réalité historique, comme la vérité du sujet, échappant aux uns et aux autres le plus souvent.

La seconde remarque nous renvoie à l'existence. Elle m'est fournie par le rapprochement de deux textes, apparemment très éloignés l'un de l'autre. Le premier est de Freud : « *La vie s'appauvrit, dit-il, elle perd en intérêt dès l'instant où nous ne pouvons pas risquer ce qui en forme le suprême enjeu, c'est-à-dire la vie elle-même. Elle devient aussi creuse qu'un flirt dont on sait d'avance qu'il n'aboutira à rien. à la différence d'un amour réel* ».

Le second est dans l'Évangile de Luc (9,23) : Le Christ dit : « *Qui veut sauver sa vie la perdra, mais quiconque risquera sa vie à cause de moi celui-là la sauvera* ». Qui, dans cette perspective, ne songe au mot de la grande Thérèse : la foi, c'est « *aventurer sa vie* » ?

L'expérience religieuse, la foi, se présente bien comme le lieu d'un risque. Or, comme le suggère Freud, c'est seulement à la lumière du désir de vivre que le risque par excellence de la vie affective peut se comprendre : celui de la confiance recommencée patiemment, envers l'autre, envers son psychanalyste, envers Dieu.

Angelo Gianfrancesco