

De la puissance du maternel.

Présence de la Mère et du désir de retour au maternel chez quelques auteurs et dans la Bible.

par Bruno Delorme - 2019 -

Afin de compléter ma réflexion sur le « maternel », j'ai rapidement effectué quelques sondages chez des auteurs connus dans le monde de la théologie ainsi que dans la Bible pour montrer l'étendue de ce désir du maternel et de cette « nostalgie ».

Mais pour ne pas alourdir cette réflexion déjà longue, j'ai regroupé ici ces différents textes qui peuvent servir d'exemples choisis et de points complémentaires à mon hypothèse sur l'importance du maternel en religion.

I - Saint Augustin et le maternel.

En parcourant les œuvres du plus important Père de l'Église d'Occident, notamment les « *Confessions* », je n'avais jamais remarqué combien la présence de la mère, surtout dans la vocation de saint Augustin, qui fut et reste le plus grand Père de l'Église d'Occident, avait eu une importance aussi cruciale¹.

Le célèbre passage des « *Confessions* », où saint Augustin explique à mots couverts et sous le voile d'une pudeur toute chrétienne, sa déconvenue lors de ses premiers émois sexuels, est particulièrement représentatif².

C'est son père qui annonce cette nouvelle à sa mère, et c'est celle-ci qui fait non pas l'éducation sexuelle du futur saint, mais qui lui adresse de sévères avertissements contre la

¹ Cf. M.-A. Vannier (dir.), *Encyclopédie saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe. IVe-XXIe siècle*, Paris, Le Cerf, 2005, art. « Monique ».

² Cf. Saint Augustin, *Les Confessions, Livre II, III, 7*. Voir, Saint Augustin, *Œuvres, I, Les Confessions précédées des Dialogues philosophiques*, [trad. sous la dir. de L. Jerphagnon], Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », N° : 448, pp.807-809.

fornication et l'adultère, vices auxquels Augustin allait vite succomber, au moins jusqu'à sa conversion, qui se fit en plusieurs étapes³.

Mais ce qui est frappant, dans ce récit d'une grande sincérité, c'est la place de la mère d'Augustin⁴. Non seulement celle-ci joue un rôle essentiel dans l'éducation chrétienne de son fils, mais elle occupe une fonction plus grande encore, normalement dévolue au père ou à l'instance paternelle.

En effet, dans ce récit, Augustin décrit comment sa mère lui enjoint de ne pas passer à l'acte, et à l'acte sexuel, vers lequel il est normalement attiré. En ce sens, la mère de saint Augustin a pris, sans doute temporairement mais de façon décisive, la place de l'instance du surmoi.

Un surmoi féminin, ou plus exactement maternel, dont saint Augustin n'aura de cesse de se rappeler toute sa vie en gardant en lui ses conseils et ses avertissements⁵, a nourrit ainsi son propre surmoi provenant de celui de ses parents, hérité lui-même de la préhistoire psychique et humaine, selon la théorie freudienne⁶. Mais ici, il s'agit du surmoi maternel et non de celui de son père.

Or, je n'avais pas non plus remarqué que cette instance maternelle pouvait prendre deux formes particulièrement négatives : celle d'une instance castratrice, et qui interdit la jouissance sexuelle au nom d'un surmoi persécuteur. Et celle d'une instance incestueuse, invitant l'enfant à une union fusionnelle par les voies de l'amour. L'une pouvant très bien se mettre au service de l'autre⁷.

Ces deux formes sont représentées dans les « *Confessions* » par la mère de saint Augustin qui soit lui interdit la jouissance sexuelle, soit l'invite à se joindre à elle dans la foi chrétienne et l'union mystique à Dieu. Voies que saint Augustin prendra successivement, en suivant une vocation sacerdotale qui implique la chasteté, et en devenant l'un des plus grands mystiques chrétiens. Et cela en obéissant aux injonctions mêmes de sa mère, dont saint Augustin dit explicitement qu'elles n'étaient autres que celles de Dieu lui-même :

³ Cf. Saint Augustin, *Œuvres, I, op. cit.*, pp.898-901.

⁴ *Ibid.*, pp.967-971.

⁵ *Ibid.*, pp.967-971.

⁶ Cf. C. Le Guen (dir.), *Dictionnaire freudien*, Paris, P.U.F., 2008, art. « Surmoi : En quelque sorte, s'ils proviennent l'un et l'autre du père de la préhistoire, le surmoi peut être figuré par le « tyran » et l'idéal du moi par « l'être supérieur » ».

⁷ L'instance castratrice interdisant à l'enfant de prendre plaisir à s'unir sexuellement à une autre personne, et l'instance incestueuse se réservant la jouissance de la possession jalouse et exclusive de cet enfant condamné à satisfaire ainsi sa mère en obéissant à ses ordres.

« Ce qu'elle voulait – et je garde en moi le souvenir de l'immense sollicitude de son avertissement –, c'était : pas de fornication, et surtout pas d'adultère avec une femme mariée. Avertissements de femme, me semblait-il. Honte à moi si je m'y pliais !

En fait, ils venaient de toi, et je ne le savais pas ; et je croyais que tu te taisais et que c'était elle qui parlait, alors que par elle, pour moi, tu ne te taisais pas ; et en elle, c'est toi que je méprisais, moi son fils, le fils de ta servante et de ton serviteur. »⁸

Rarement on aura aussi bien dit ce qu'il en est du surmoi - conjonction d'une figure parentale avec une instance psychique qui prend des allures de divinité transcendante - et apparaissant ici sous une forme maternelle, c'est-à-dire par l'intermédiaire d'une mère.

Entre les commandements venant de Dieu et les injonctions provenant de sa mère, le surmoi de saint Augustin se sera ainsi érigé et construit progressivement. Les trois figures - maternelle, divine et psychique - convergeant vers une seule instance et venant même se confondre dans ses souvenirs.

Un autre indice nous est donné, toujours dans les « *Confessions* », lorsqu'Augustin parle de sa rencontre intime avec Dieu, notamment dans le « *Livre X* ».

Tout d'abord, faut-il souligner que des « *Confessions* » s'adressent à une entité intérieure, à la fois d'ordre spirituel et psychologique, les deux n'étant jamais clairement distinctes. Et que cette instance à laquelle Augustin s'adresse pour confier ses pensées les plus intimes n'est, d'un point de vue psychanalytique, guère différente du surmoi.

On peut l'appeler « *Dieu intérieur* », « *Esprit* », « *Âme* », « *conscience morale* », « *intériorité* », « *intimité personnelle* »..., elle ne diffère effectivement pas du surmoi. Et comme celui-ci a un aspect culpabilisateur, c'est effectivement l'instance intérieure qui juge la personne. Et c'est d'ailleurs ainsi qu'Augustin nomme cette divinité sise en lui-même, plus intérieure que son intériorité, tel un juge⁹. Ce qui donne l'impression à la personne qu'un Autre en elle ou qu'une autre personne la juge et peut la juger de l'intérieur.

La dimension maternelle apparaît clairement dans ce « *Livre X* ».

D'une part lorsqu'Augustin évoque l'amour de Dieu pour lui et son amour de Dieu. Amour très maternant, réconfortant et maternel¹⁰.

⁸ Cf. Saint Augustin, *Œuvres, I, op. cit.*, p.808.

⁹ Cf. Saint Augustin, *Œuvres, I, op. cit.*, p.982 et 985 : « En vérité, c'est toi, Seigneur, qui me juges ». (« *Les Confessions* », Livre X, V, 7.

¹⁰ *Ibid.*, pp.986-987 (« *Les Confessions* », Livre X, VI, 8 ; X, XXIX,40)

Et d'autre part, lorsqu'il décrit ce sentiment divin intérieur.

Tout d'abord en termes de « *bonheur* »¹¹, c'est-à-dire aussi de présence divine que l'on possède en soi, sous une forme intériorisée, pour en jouir comme d'un être aimé. Puis, en termes de « *beauté* »¹², mais associée avec ceux de « *brillance* », d'« *éclat* », d'« *embaumement* », de « *faim* » de « *soif* », de « *feu* »¹³..., bref toutes ces caractéristiques qui font indéniablement songer, avec les sentiments d'amour et de bonheur, au monde maternel. De plus, Augustin, dans son texte, ne demande qu'à être uni à Dieu, et à ce que l'on le laisse « *adhérer de tout son être* »¹⁴ à celui-ci, comme un enfant adhère à sa mère et ne s'en trouve plus séparé.

On n'aurait pas mieux su décrire la nature surnaturelle du Dieu chrétien que ne l'a fait saint Augustin, avec tout le pathos requis en cette matière, et on peut lui en savoir gré d'avoir montré combien celui-ci cachait en son « sein » une surnature très maternelle.

II - La théologie maternelle de Louis Bouyer.

Une récente thèse consacrée à la théologie du Père Louis Bouyer, qui condense en un ouvrage toute une partie de la théologie chrétienne, catholique et orthodoxe incluses, apporte des éléments à ma propre réflexion¹⁵.

La figure de la Vierge Marie occupe dans la pensée originale de ce théologien une place aussi importante que les personnes de la Trinité, et apparaît presque à toutes les pages de cette thèse. Elle en dit suffisamment long sur cette hantise ou cette obsession non du féminin¹⁶, mais bien du maternel, dans la théologie, en général, et dans celle de L. Bouyer, en particulier, qui en reprend et en développe les thèmes les plus importants.

Ainsi, celui de « *l'homme parfait* »¹⁷, inspiré par la théologie paulinienne, développe en lui exactement ce que j'ai analysé précédemment. Il s'agit en fait de déployer l'idée du

¹¹ pp.1001-1002. (« *Les Confessions* », Livre X, XX, 29)

¹² pp.1006-1007 (« *Les Confessions* », Livre X, XXVII, 38).

¹³ pp.1006-1007.

¹⁴ p.1007 (« *Les Confessions* », Livre X, XXVII, 39).

¹⁵ Cf. M.-D. Weill, *L'Humanisme eschatologique de Louis Bouyer. De Marie, Trône de la Sagesse, à l'Église, Épouse de l'Agneau*, Paris, Le Cerf, 2016.

¹⁶ Le féminin s'oppose au masculin, qu'il peut éventuellement compléter, et inversement. Mais tous deux dépendent du maternel.

¹⁷ Cf. M.-D. Weill, *L'Humanisme eschatologique de Louis Bouyer, op. cit.*, p.72.

« mystère » du salut dans une visée divine où la « *réconciliation* » des choses et des êtres avec et en Dieu se voit parachever par une « *récapitulation* » générale¹⁸.

L'auteur l'explicite ainsi :

« À l'inverse de l'humanité qui procède d'Adam «dans la fragmentation et la dispersion »¹⁹, l'humanité nouvelle est appelée à renaître du dernier Adam²⁰, dans le dernier Adam, « en se trouvant réconciliée et comme rassemblée dans l'unité ». Ce mouvement dynamique de réconciliation dans le Christ, de remembrement en lui, de rassemblement en un seul corps, de récapitulation sous un seul chef, est une constante du corpus paulinien et Bouyer en fait l'assise de son ecclésiologie. »²¹

Les termes de « *rassemblement* », de « *remembrement* », d'« *unité* » et d'« *unification* », puis d'« *assimilation* » des hommes au Christ, scandent sans cesse les thèmes analysés par cette thèse.

Il s'agit de ne faire plus « *qu'un dans la foi* »²² pour constituer cet « *Homme parfait* » et réaliser enfin la plénitude du Christ, mais qui est une complétude de nature ou de surnature maternelle. Pour ce faire, le croyant et l'homme sont invités à se convertir et à accueillir les moyens surnaturels accordés par l'Église : pratique des sacrements, lecture de la Bible, liturgie, ministères ordonnés, initiation théologique, ascèse chrétienne, initiation spirituelle, vie mystique..., lesquels donnent le plan des grands chapitres de cette thèse.

Il suffit de reprendre les titres des deux derniers chapitres de celle-ci, sur le mystère de l'Église conçue comme une communauté de l'amour charité et comme étant l'épouse du Christ²³, pour prendre la mesure de l'omniprésence écrasante du maternel dans cette théologie, comme dans quasiment toutes les théologies.

Ainsi, le premier chapitre s'intitule : « *L'Église, communauté humaine de l'agapè divine* »²⁴, le second : « *L'Épouse de l'Agneau* »²⁵.

¹⁸ *Ibid.*, p.73.

¹⁹ Il faudra un jour percer cet étonnant mystère biblique du premier homme qui naît de Dieu et non d'une femme, et de la première femme qui naît d'un homme et non d'une mère.

²⁰ Il s'agit du Christ, nouvel Adam venant effacer la faute du premier et apporte le salut universel.

²¹ Cf. M.-D. Weill, *L'Humanisme eschatologique de Louis Bouyer*, op. cit., p.73.

²² *Ibid.*, p.74.

²³ Chapitre 8 et ch. 9.

²⁴ Chapitre 8, p.469.

²⁵ Chapitre 9, p.525.

Cette épouse, au sens symbolique et spirituel, est l'Église, et l'Agneau n'est autre que le Christ. La figure de Marie réapparaît sans cesse comme médiatrice divine indispensable et symbole féminin et maternel de tout le mystère chrétien²⁶.

Les thèmes des « noces mystiques » saturent cette thèse, et sont conçues comme un prélude spirituel à la divinisation qui attend chaque chrétien²⁷. Une réunification dans le « *sein* » du père - organe éminemment maternel comme je l'ai signalé plus haut²⁸ -, par la médiation du Christ, de l'Esprit et de la Vierge, doit ainsi s'opérer en chaque fidèle et pour tout le peuple de Dieu. Mais cette réunification s'effectue déjà ici-bas grâce à la présence mystérieuse de l'Église. Du maternel, d'origine ou de nature divine, au maternel, plus symbolique, et par le biais d'une institution maternante et maternelle, ainsi doit s'effectuer le cycle auquel nous sommes tous conviés dès notre naissance.

Le mystère n'est donc en fin de compte que celui de cette instance maternelle qui prend différents visages - divin, humain, humano-divin, institutionnel, féminin, masculin... - et qui est théologiquement englobante et protéiforme.

La « *consommation* » - celle, d'abord, très humaine et charnelle, qui s'effectue entre un homme et une femme, celle, plus spirituelle, ensuite, des temps dont parlent les Écritures²⁹, et celle, enfin très mystique, qui s'opère entre l'homme et Dieu, sous l'égide de l'Esprit, de la Vierge et de l'Église³⁰, instances éminemment maternelles -, devient à la fois une finalité générale et un acte ultime qui est appelé à se répéter indéfiniment dans l'éternité divine du Royaume...

Dans ce champ spirituel saturé de maternel, où y aurait-il place pour autre chose ou pour une forme de relation qui ne soit pas aussitôt submergée par le maternel divinisé, ou qui ne soit pas phagocytée par le divin maternel ?

Je souligne simplement le fait, qu'il faudrait évidemment développer dans une étude plus fournie, que ce thème de l'union du féminin et du masculin au sein du divin n'est pas

²⁶ pp.482-524.

²⁷ pp.525-546.

²⁸ Voir, ici, plus haut, pp.8-10, 22-23.

²⁹ Cf. X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de théologie biblique*, op. cit., art. « Temps – La consommation des siècles », pp.1283-1284.

³⁰ Ces trois figures spirituelles représentent à elles seules quasiment une autre trinité qui peut se substituer à la première...

sans rappeler le motif gnostique de l'androgyné primordial, avec toutes ses ambiguïtés³¹. Est-ce la pente surnaturelle ou la tentation implicite de la théologie de Louis Bouyer ?...

III - L'ambiguïté de certaines expressions évangéliques.

Il est d'usage, dans toute forme d'exégèse, d'interpréter, de corriger ou d'apporter des éléments susceptibles de clarifier les expressions bibliques, surtout lorsqu'elles sont obscures ou qu'elles se heurtent à des difficultés de traduction. Ce qui est souvent le cas. La plupart du temps, ces difficultés sont écartées au profit d'une traduction plus lisse, et qui apporte une lisibilité au texte à des fins pastorales, ce qui est parfaitement compréhensible.

Mais dès que l'on se penche un peu sérieusement sur les textes, les surprises ne manquent pas. Ainsi, en est-il de certains termes ou de certaines expressions bibliques qui ne cessent de surprendre le lecteur.

Par exemple, je relève une de ces expressions dans l'évangile de Luc, dont l'ambiguïté m'est récemment apparue. Il s'agit du passage du baptême de Jésus, où une colombe - symbole de l'Esprit-Saint - vient se poser au-dessus du Christ, pendant qu'une voix dans le Ciel retentit en prononçant ces mots :

« *C'est toi, mon Fils, le bien-aimé, tu as toute ma faveur.* »³²

Cette phrase est traduite différemment dans la TOB :

« *Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré.* »³³

Une troisième traduction donne ceci :

« *Tu es mon fils bien-aimé, je mets en toi toute ma joie.* »³⁴

La différence entre les trois est si grande que l'on peut se demander comment il est possible de passer de l'une à l'autre à partir d'un même texte. Une « *faveur* », en effet, n'est pas un « *engendrement* », celui-ci n'est pas la « *joie* », et rien ne permet de passer de l'un à l'autre.

Le terme grec employé dans l'évangile est εὐδοκῆμα.

³¹ Cf. R. Hureaux, *Gnose et gnostiques des origines à nos jours*, Paris, DDB, 2015, pp.74-75.

³² Cf. Évangile de Luc 3, 22 [trad. J. Osty et E. Trinquet].

³³ Cf. Évangile de Luc 3, 22 [trad. TOB]. En note, p.2226 : « Le texte (...) reproduit le Psaume 2, 7 et signifie l'intronisation messianique de Jésus, le début de sa mission auprès du peuple de Dieu. »

³⁴ Cf. Évangile de Luc 3, 22 [trad. M. Carrez, *Nouveau Testament interlinéaire Grec-Français*, Villiers-le-Bel, Société biblique française, 1988, p.265].

Il provient d'un verbe - εὐδοκεῖν - qui signifie « *juger bon approuver, être satisfait* »³⁵, mais aussi « *se complaire dans quelque chose ou en quelqu'un* ». Ce verbe n'est pas éloigné des verbes et des mots qui désignent aussi la bonne réputation, la considération, le renom ou l'estime³⁶.

Le « *Dictionnaire Grec-Français du Nouveau testament* » donne aussi les acceptions suivantes : « *prendre son plaisir en, agréer, se complaire en* »³⁷.

Nulle part, je ne trouve de traduction pour « *engendrer* » ni de verbe s'approchant de celui-ci, et qui semble être une extrapolation ou une leçon provenant d'un autre manuscrit³⁸. « *Faveur* » ou « *complaisance* » semblent les mots les plus appropriés.

Mais qu'est-ce que peut bien être cette « *complaisance* » qui prend une forme étonnante dans la traduction de : « *prendre son plaisir en quelque chose ou en quelqu'un* » ? D'un point de vue exégétique, cette expression serait synonyme de « *mettre sa joie dans quelqu'un* ». C'est ainsi qu'un manuel de traduction pour l'évangile de Luc l'interprète :

« *« Je mets en toi toute ma joie » traduit un verbe qui signifie « trouver son bonheur en... », et aussi « approuver » avec une idée de choix. Dans le contexte de l'évangile, la joie que Dieu prend en son Fils vient du fait qu'il l'a choisi pour une mission auprès des hommes. »*³⁹

Ce commentaire ne laisse pas de surprendre.

Si l'auteur évangélique avait voulu dire, sans ambiguïté, que Dieu était satisfait de la renommée de son Fils ou de sa mission auprès des hommes, n'aurait-il pas choisi une expression du type : « *Le Fils fait la joie et la fierté de son Père* », ou « *Dieu est heureux de son Fils unique, lequel fait toute sa fierté* » pour composer sa phrase ? Mais au lieu de cela, le texte parle de « *complaisance dans le Fils* », de « *mettre ma joie en toi* », de « *prendre plaisir en lui* ».

C'est d'ailleurs ainsi que le texte du « *Nouveau testament interlinéaire* » le traduit, quasiment mot à mot :

³⁵ Cf. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1950, art. « εὐδοκεῖν », p.830.

³⁶ Cf. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, op. cit., p.830.

³⁷ Cf. M. Carrez et F. Morel, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Genève, Delachaux et Niestlé, 1971, art. « εὐδοκεῖν ».

³⁸ Cf. O. Mainville, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc*, Québec, Fides, 1991, pp.210-213.

³⁹ Cf. Ch. Dieterle, J. Reiling et J.L. Swellengrebel, *Manuel du traducteur pour l'évangile de Luc*, Paris, Alliance Biblique Universelle, 1977, p.138.

« *Toi tu es le Fils de moi le bien aimé, en toi je prends plaisir.* »⁴⁰

Une chose est d'être fier de quelqu'un, ou d'être content de lui. Une autre de prendre en lui son plaisir.

Le Fils peut procurer un réel contentement à son Père, le rendre fier et heureux, voire le combler par son être ou ses actes. Mais pourquoi le Père devrait-il se « *complaire en lui* », et affirmer, du haut du Ciel⁴¹, qu'il prend son plaisir en son Fils ? Voilà qui est bien plus ambigu et bien mystérieux...

Un regard psychanalytique interpréterait bien différemment ce « plaisir », littéralement « *pris* » dans le Fils.

Car l'expression ne dit pas que le Père a eu plaisir à voir ou à reconnaître son Fils, ni que le Fils a plu ou complu à son Père, notamment par ses actions. Mais elle dit que le Père « *se complait* » ou prend plaisir « **dans** » ou « **en** » son Fils.

L'expression est donc beaucoup plus forte. Elle indique une prise de plaisir du Père dans le Fils, une possession de sa personne presque violente, qui n'est pas sans rappeler celle de la libido humaine, de la sexualité donc, mais sur un mode surnaturel, de surcroît accompagnée par la présence de l'Esprit sous forme de colombe et avec une parole céleste.

Cette expression relance la question, que j'ai déjà traitée, d'une érotique chrétienne, ou christique, puis évangélique. Ici, on pourrait parler d'érotique trinitaire ou surnaturelle, et des liens intimes tissés entre les trois personnes divines, toutes présentes lors du baptême du Christ. Or, ces liens d'amour sont d'une puissance telle que l'évangéliste n'a pas hésité à employer un verbe qui signifie à la fois « *se complaire en quelqu'un* » et « *prendre son plaisir en lui* ».

Ce que ni l'exégèse ni la théologie ne parviennent à rendre compte de façon satisfaisante...

Si j'osais une interprétation analytique du texte, et qui associerait les différentes traductions, je dirais que le Père prend effectivement plaisir en son Fils, dans la mesure où il l'a engendré, acte qui implique une jouissance de la part du géniteur divin, et que celui-ci aurait exprimée lors de ce baptême sans officiant ni prêtre. D'ici à ce qu'on puisse faire

⁴⁰ Cf. Évangile de Luc 3, 22 [trad. M. Carrez, *Nouveau Testament interlinéaire Grec-Français*, op.cit., p.265].

⁴¹ Cf. Évangile de Luc 3, 22.

l'hypothèse que cette jouissance soit aussi une forme surnaturelle de libido divine, il n'y a qu'un pas.

Mais il faut encore aller plus loin.

En effet, il est écrit que le Père « *prend plaisir en* » son Fils, quasiment à l'instar d'un homme prenant sexuellement plaisir, par exemple dans sa femme ou sa compagne, ce qui désigne un acte transgressif et incestueux de la part de Dieu, et dont les Évangiles sont les témoins apparemment dignes de foi.

Et comme le Fils et le Père sont unis dans et par l'Esprit, cela implique des relations d'ensemble des trois Personnes divines, dont la nature et la surnature ne laissent pas d'être surprenantes...

IV - Le paradoxe du monothéisme.

C'est l'une des caractéristiques du monothéisme - j'emploie ce terme pour désigner au moins deux grandes religions encore en vigueur, le Judaïsme et le Christianisme, avec leur soubassement biblique - que d'avoir établi, tout au long de son histoire, une conception du religieux qui est en soi contradictoire ou paradoxale.

En effet, d'un côté, la révélation biblique se construit à partir d'une conception du monde qui est différenciatrice. Création signifie séparation⁴², articulation des différents mondes entre eux mais sans confusion, différenciation ontologique entre le monde des hommes et celui de Dieu, ou encore celui des morts. Cette conception est partagée par toutes les religions antiques, et l'une des fonctions religieuses des différents clergés est de s'assurer de l'harmonie cosmique et sociale grâce à la réitération des rituels qui en établissent le bien-fondé selon une tradition reconnue.

La notion même de sainteté dans la Bible, comme je l'ai indiqué plus haut, signifie effectivement au début cette idée de séparation⁴³.

Dieu est d'autant plus saint qu'il est différent et séparé des autres dieux comme du monde. Et le peuple d'Israël sera effectivement le peuple élu dans la mesure où il se

⁴² Cf. P. Beauchamp, *Création et séparation. Etude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris, DDB, 1969.

⁴³ Cf. G. Wigoder (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme, op. cit.*, art. « Sainteté : (...) La qualité fondamentale du mot *qedoucha* et des mots formés sur la même racine renvoie à l'idée de séparation et de distinction. (...), lorsque le concept de sainteté est appliqué au peuple d'Israël et à ses membres et qu'il est présenté comme l'idéal religieux suprême, seule l'idée de séparation est retenue. De même en effet que Dieu est saint, c'est-à-dire séparé et distingué de toutes les autres existences, de même Israël doit être distingué et séparé de tous les autres peuples (Ex 19,6 ; Lv 19,2). »

distinguera de tous les autres peuples. Le monde ainsi créé et une fois correctement différencié, l'œuvre de Dieu comme sa révélation peuvent ensuite se diffuser et être reconnues comme telles. Dieu se révèle, certes, mais comme le « Tout-Autre », celui qu'on ne peut confondre avec quelque chose de terrestre ou de mortel, et qui ne ressemble même pas aux autres dieux. Cette distinction radicale assure la divinité même du Dieu du monothéisme. Ces distinctions religieuses essentielles une fois établies, la connaissance de la religion et de la foi peuvent se réaliser dans l'humanité qui en sera reconnaissante au seul vrai Dieu et à ses prophètes. Cette trame théologique est aisément décelable tout au long de la Bible et court de la Genèse aux Livres de la Sagesse.

Toutefois, cette conception de la sainteté, du religieux et du divin va être historiquement concurrencée par une autre, totalement différente.

En effet, une autre vision va d'abord s'ajouter à la première, puis se surimposer à elle et enfin la remplacer. J'ai exposée celle-ci tout au long de cet article, et j'en rappelle la caractéristique principale : la sainteté n'est plus de l'ordre de la séparation cosmique et de la différence ontologique, mais elle signifie une réconciliation entre le divin et l'humain opérée par le Fils de Dieu lui-même avec l'aide de l'Esprit-Saint, en vue d'une communion et même d'une union humano-divine éternelle.

Non seulement cette conception est aux antipodes de la première, mais elle la contredit et la réfute.

Là où, pour l'antique religion biblique, la séparation était une opération divine, vitale et nécessaire pour l'ensemble de la Création et de l'humanité, pour le Christianisme cette notion de séparation va représenter un obstacle à la réconciliation de Dieu avec les hommes, et sera même considérée comme le signe d'une faute ou d'un péché⁴⁴. Pour se réconcilier avec Dieu, l'humanité devra tenter d'effacer cette faute qui trace une frontière insupportable entre Dieu et l'homme, et, pour ce faire, devra accueillir l'Envoyé ultime de Dieu, le Christ, dont la mission sera d'unir ou de réunir l'homme avec Dieu.

Les deux mouvements, de séparation et de différenciation, d'une part, de réconciliation et de communion mystique, de l'autre, sont donc antinomiques. Même lue à travers le prisme d'une philosophie comme le néoplatonisme, cette opposition

⁴⁴ Voir, ici, plus haut, pp.21-22. Et ma réflexion : « [Péché et manque dans la Bible et chez saint Paul. Réflexions à partir du « Séminaire » VII de J. Lacan : « L'éthique de la psychanalyse](#) », consultable sur mon site.

contradictoire entre deux visions du monde et du divin demeure encore et persiste. La théologie chrétienne elle-même n'a pas trouvé le moyen de les articuler harmonieusement du fait qu'elles sont tout simplement incompatibles et irréconciliables. Elles expriment en effet deux visions sur le monde et sur Dieu qui correspondent sans doute à deux moments de l'évolution religieuse de l'humanité. Pour l'une, l'opération de la séparation est à la fois juste, bonne et nécessaire et doit être maintenue à tout prix grâce à l'efficacité des rites. Pour l'autre, toute séparation est un mal, un péché et la conséquence du péché et doit être à tout prix abolie, avec les lois et les rites qui la maintiennent, grâce à un acte de foi qui est aussi un acte d'amour.

La seconde conception peut évidemment prétendre à englober la première en prétendant être l'ultime révélation du divin, mais cette récupération induite ne respecte pas les données de l'histoire religieuse.

De plus, la deuxième conception ne respecte pas les lois différenciatrices établies par la première et grâce auxquelles la révélation biblique a pu s'effectuer. Pire encore, puisque pour pouvoir se réaliser, la communion entre Dieu et l'homme exige de ne pas en tenir compte ou de considérer ces lois comme caduques et révolues. Ce geste communautaire implique donc une transgression des lois divines au nom d'une autre forme de révélation, mais impensable et inacceptable pour la révélation biblique première.

Or ces deux conceptions sont nées du monothéisme biblique lui-même, et en expriment donc un des aspects toujours paradoxal.

V- Psychanalyse de l'expérience mystique.

Je reproduis ici un extrait d'un article du psychanalyste G. Rosolato, qui propose une définition de l'expérience mystique et de ses principales caractéristiques :

« Je partirai d'une définition « philosophique », celle du vocabulaire de Lalande. Mysticisme : « ... Croyance à la possibilité d'une union intime et directe de l'esprit humain au principe fondamental de l'être, union constituant à la fois un mode d'existence et un mode de connaissance étrangers et supérieurs à l'existence et à la connaissance normale. »⁴⁵

Mais il y a lieu d'en corriger ou compléter, sinon de barrer, chaque terme. Ainsi :

⁴⁵ Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1980, art. « Mysticisme. A. ».

1° Je mettrai en exergue « le mode d'existence et de connaissance » particulier : on peut le définir, par la pensée paradoxale et apophatique du narcissisme. Elle se situe dans l'irrationnel. Quant à la connaissance, elle vise, au-delà de toutes les figures, images et systèmes, conjointement la jouissance et la mort. Elle consiste en la possibilité de penser la mort, savoir et pouvoir sur le mode paradoxal, visant l'expérience de la mort, et tentant de conjuguer la jouissance en elle et au-delà d'elle.

2° Au lieu « du principe fondamental de l'être », situons les figures idéales, Dieu (Père Idéalisé, Mère Idéale), esprits, êtres surnaturels, causes et objets du désir, objectif insaisissable idéalement, Être, néant, ou Soi caché, donnant figure à l'Autre et recouvrant la relation d'inconnu dans la pensée de la mort, avec comme objet de perspective le cadavre.

3° Quant à l'esprit, il faudrait l'entendre comme le fait Freud quand il parle de spiritualité (dans « Moïse et le monothéisme ») : la faculté d'abstraction de la pensée à l'égard du sensible grâce au langage et à la parole, abstraction aussi par rapport aux significations courantes et acceptées faisant obstacle à l'émergence de l'inconscient, abstraction enfin quant aux satisfactions immédiates, selon le principe de réalité et les restrictions qu'imposent la socialisation.

4° Enfin « l'union » doit porter un sens plus large : unification de l'esprit et du Soi et union dans l'acception mystique courante, sexuelle et hiérogamique avec l'Autre.

Mais il faut ajouter que :

a) Cette union, ou communication plus généralement, se fait par une expérience spontanée, passivement reçue, ou progressivement atteinte et accessible par différentes méthodes (...).

b) Cette expérience est indicible et pourtant elle entraîne une transposition à un deuxième degré (après celui de l'expérience elle-même par rapport à la sexualité) pour saisir l'impossible dans l'effort poursuivi de dire ou d'écrire ce qu'elle a été. Là apparaît la sublimation, dans ce deuxième temps justement, et dans sa fonction de rencontre et de cohésion sociale.

c) Enfin, cette expérience est recherchée comme un bien incomparable ou une nécessité, dans une idéalisation maximale qui porte le désir vers sa cause et son objet avec une telle intensité que la passion qui en résulte révèle l'érotomanie impliquée par le

processus, avec la conviction d'être élu, aimé et marqué par Dieu, surtout sur le plan mythique collectif. »⁴⁶

L'expérience mystique est donc d'essence paradoxale, mais n'est pas pour autant inintelligible.

Elle nécessite, pour émerger et exister, un certain type d'opérations mentales reconnaissables et que l'on peut décrire. En renonçant aux forces pulsionnelles inconscientes, et par un long travail de sublimation qui passe entre autres par l'écriture ou le témoignage personnel, le mystique peut prétendre à toucher un autre monde ou un au-delà de l'existence ordinaire.

Une psychanalyste chrétienne la décrit ainsi :

« Le passage à une représentation religieuse fondée sur la figure du Père, laissant derrière le « témoignage des sens » auquel est liée l'expérience spirituelle qui se base sur les rapports à la figure maternelle et aux premières perceptions sensorielles du nourrisson est (...) vécu par Freud comme « un progrès dans la spiritualité. » Cet abandon des sens en faveur de l'esprit implique un renoncement aux pulsions qui finira par caractériser la religion monothéiste elle-même. Nous serions d'accord avec Freud pour penser que le religieux s'affine par ce renoncement et par la mise des forces pulsionnelles au service de l'esprit, et par conséquent, par un mécanisme sublimatoire doublé de l'identification à l'Idéal du moi. »⁴⁷

Un autre psychanalyste, D. Anzieu, a formulé des hypothèses très pertinentes au sujet de l'expérience mystique et des répercussions qu'elle peut avoir selon lui dans l'esprit humain, comme du terreau psychique dans lequel elle se déploie :

« Le christianisme est la religion du Père et du Fils et de leur union en l'Esprit »⁴⁸, écrit-il en début de conclusion de son article.

Cela définit bien la foi chrétienne comme étant une religion d'union et de fusion avec un Esprit de nature ou de surnature maternelle, et célébrant l'union du Père avec le Fils dans ce même Esprit qui est le maternel ou la Mère.

⁴⁶ Cf. G. Rosolato : « Présente mystique », in « Nouvelle Revue de Psychanalyse », N°22, Automne 1980, « Résurgences et dérivés de la mystique », pp.8-9.

⁴⁷ Cf. V. Donard, *Du meurtre au sacrifice. Psychanalyse et dynamique spirituelle*, Paris, Le Cerf, 2009, p.495.

⁴⁸ Cf. D. Anzieu : « Du code et du corps mystique et de leurs paradoxes », in « Nouvelle Revue de Psychanalyse », N°22, Automne 1980, « Résurgences et dérivés de la mystique », p.176.

Ce qui signifie que l'union des deux première personnes de la Trinité est d'ordre incestueux, et même doublement incestueux – celui du Fils avec le Père, puis des deux personnes avec l'Esprit, qui est la Mère – et par là même régressif, ainsi que tous les mystiques peuvent l'éprouver en eux.

L'auteur poursuit :

« la femme sainte y est une vierge qui met seulement au monde et au tombeau. Ce n'est pas un des moindres paradoxes de la mystique chrétienne que de surimposer à une lecture, évidente pour le psychanalyste, en termes de complexe d'Œdipe, de Surmoi et d'Idéal du Moi, une autre lecture, qui renvoie à une topique plus archaïque de l'organisation psychique, à la structure du Soi caché et aux avatars de l'union du Moi psychique et du Moi corporel. »⁴⁹

Si l'auteur estime que le Christ, parmi les instances psychiques, relèverait notamment de l'Idéal du Moi, ce qui peut se comprendre au regard de l'idéal humain, surtout filial et fraternel, qu'il représente dans les Évangiles et pour les chrétiens, il réfère cependant la mystique chrétienne à une autre trame psychique, encore plus profonde.

De fait, en quoi la figure du Christ excèderait-elle celle provenant de l'Idéal du Moi ?

Selon moi, en ce qu'il appartient, en tant que figure parfaite, à l'imaginaire.

Certes, le Christ est une figure idéale, mais cet idéal n'est nullement apparenté à la Loi paternelle, au surmoi donc, desquels l'idéal du Moi provient et auquel il s'alimente psychiquement. Le Christ relève plus d'un Moi idéal, filial, fraternel certes, mais surtout maternel, avec les grandes figures du maternel chrétien comme l'Esprit-Saint, l'Église et la Vierge Marie.

Et ce monde maternel est aussi celui que D. Anzieu, dans son article, pointe dans la mystique:

« Par une régression difficile, douloureuse, mais tout au long contrôlée, le mystique revient à cet état primaire, selon Winnicott, de non-intégration où le Moi psychique n'a pas encore trouvé sa résidence dans un corps, il réexpérimente ce dont Federn fait l'hypothèse : un sentiment de Soi central, sans limites et originel. Il a, un jour, consécutivement à un événement concret, une vision mais qu'il touche ou qu'il respire, un éblouissement mais qui

⁴⁹ Cf. D. Anzieu : « Du code et du corps mystique et de leurs paradoxes » *op. cit.*, p.176.

est ténèbres, une joie mais qui est douleur : son Soi n'a pas d'existence propre ; c'est le Soi absolu qui existe, et en qui il existe. Ce Soi illimité, qui a toujours existé, qui existera toujours, constitue sa bordure, son enveloppe, son écorce indestructible d'existence, de conscience, d'amour, mais les mots sont vite douteux (pour) qui s'aventurent à donner de pareilles définitions. »⁵⁰

Ce dont il s'agit est le premier rapport non relationnel car non différencié, en langage spirituel on le qualifierait de non-duel, du mystique ou plutôt du bébé ou même du fœtus qu'il fut avec la Mère et le monde maternel.

Expérience originelle qui le ramène aux premiers temps de sa constitution corporelle et psychique, lorsque les affects primitifs, comme l'angoisse originaire ou l'extase primaire⁵¹, se disputaient sa psyché naissante :

« Le narcissisme primaire (puisqu'il s'agit de lui, pour un psychanalyste) ne peut être dit. Cependant, il existe, toujours là jusqu'au dernier moment de la mort, mais déporté à la périphérie du Soi, et encombré d'investissements ultérieurs, libidinaux et narcissiques, sans doute même refoulé. Le mystique peut, après l'extase, annoncer la bonne nouvelle que cet état n'était pas perdu, mais qu'il reste et restera présent : avant que le Moi-peau ne confère à celui qui devient un sujet son unité psychosomatique et son entrée dans la pensée, la socialité et la culture, il est, il est Soi et autre, un et Tout, l'Être est en lui. »⁵²

On aura rarement mieux décrit l'état mystique de l'Au-delà de tout ou encore du sentiment océanique, le *nirvâna*, l'Absolu..., dont sont en quête les spirituels et vers lequel ils veulent retourner en régressant. Et cette pente régressive, de nature mystique, mène inéluctablement vers la Mère qui peut prendre à l'occasion, dans certaines religions, une apparence plus paternelle.

C'est cette nature maternelle que certains analystes ont pu très tôt repéré dans la psyché de leurs patients :

« Nous ferons un rapprochement (...) avec une autre, citation de Kohut quand il fait référence à « une existence psychobiologique distincte provenant de cette matrice qui est l'union de la mère et de l'enfant ».

⁵⁰ *Ibid.*, p.176.

⁵¹ Cf. G. Bonnet, *L'angoisse. L'accueillir, la transformer*, paris In Press, 2015, ch. 1.

⁵² Cf. D. Anzieu : « Du code et du corps mystique et de leurs paradoxes » *op. cit.*, p.176.

Kohut réintroduit ici un narcissisme tangent au Réel, à un moi idéal (archaïque ou mythique ?) antécédent à la castration symbolique. Nous dirions aussi un « Moi Dieu » grandiose ; un moi déjà là, inné, créé dans cette matrice mère-enfant (...)

Kohut se présente là comme un précurseur d'une « résilience » faisant recours à des capacités « innées » dont le sujet ne serait redevable qu'à son Créateur, un père idéal on ne peut plus archaïque, en fait la Mère. »⁵³

C'est ce même Père idéal qui apparaît dans le Christianisme, mais, en fait sous des aspects très maternels et qui font tous signes vers la Mère.

Si cet état que décrit bien aussi celui de la « rencontre » avec l'Autre, le Soi divin ou cosmique, la Présence pure, l'Idéal - celui du Moi, lié au narcissisme primaire -, ou encore avec des figures comme le Christ ou des images saintes, des icônes..., rencontres toujours exaltées et magnifiées notamment dans les récits de conversion, alors ce qui est en jeu dans ces moments décisifs et vitaux est bien de l'ordre du maternel et du retour au maternel⁵⁴, dont les spiritualités et les mystiques se présentent comme les voies d'accès privilégiées.

D. Anzieu décrit ensuite sa représentation de la vie psychique humaine et de sa constitution :

« On peut ainsi esquisser une topique subjective qui est en position d'infrastructure par rapport à celle conçue par Freud (Ça, Moi, Surmoi).

Au départ, ou au centre, existerait un Soi psychique primaire inné, non encore investi libidinalement, on encore structuré, mais doté des sentiments d'illimité et d'unicité (il représente le point limite de la régression dans la démarche mystique, ou créatrice, le paradoxe d'une origine elle-même sans origine). Puis viendrait un Moi corporel, acquis au cours des expériences de plaisir, et surtout de douleur, et à l'occasion de l'investissement pulsionnel du développement sensori-moteur (le mystique le désinvestit dans l'ascèse).

Un Moi psychique doté des sentiments d'identité et de continuité se différencierait à partir du Soi psychique primaire sous la forme intermédiaire d'un Moi-peau, par

⁵³ Cf. J.-R. Freymann, *L'inconscient, pour quoi faire ? Introduction à la clinique psychanalytique*, Toulouse, érès, 2018, p.77 (article de M. Patris).

⁵⁴ Cf. D. Muhlmann, *Retour à l'origine. Le désir de régression intra-utérine*, Paris, DDB, 2017,

l'intériorisation de la relation contenant-contenu avec la mère et l'environnement familial unis dans un même appareil psychique groupal, (c'est l'« âme » du mystique). »⁵⁵

L'exemple d'un maître hindou célèbre, Râmakrishna, qui s'est adonné toute sa vie à des extases mystiques, est remarquable à cet égard, avec sa dévotion sans faille envers la Mère divine, qui a saturé tout l'espace de sa psyché :

« Ma sainte Mère n'est nulle autre que l'Absolu. (...) Ma sainte Mère est l'Énergie Divine Primordiale. Elle est partout. Elle est à la fois à l'intérieur et à l'extérieur des phénomènes. Elle a enfanté le monde. Et le monde la porte dans son cœur. »⁵⁶

Et Ramakrishna compare cette ère divine à une araignée qui tisse sa toile en créant le monde. Il faut souligner que ce n'est pas un Dieu masculin qui crée le monde pour ce mystique, mais c'est une Mère divine qui l'a « enfanté ». Mais cette représentation cosmique et divine comporte aussi un élément supplémentaire que le sage décrit ainsi :

« Il faut que l'humanité meure, avant que se manifeste la divinité. Mais cette divinité doit mourir à son tour avant qu'ait lieu la manifestation suprême. (...) C'est sur le corps de la Divinité que la Bienheureuse Mère danse sa danse céleste. »⁵⁷

Il est étrange de trouver dans cette vision presque hallucinatoire le fait que l'humanité doive mourir pour qu'une divinité – mais laquelle exactement ? – puisse apparaître. Car on se serait attendu plutôt à l'inverse, à savoir que la divinité doive mourir ou se retirer pour que l'humanité puisse vivre, ou encore pour qu'elle doive se manifester aux êtres humains.

Plus étrange encore est cette vision selon laquelle c'est sur le corps de cette même divinité que la Mère divine se met à danser.

L'imagerie hindoue, d'origine tantrique notamment, vient à notre aide pour nous représenter cette mystérieuse danse d'une Mère sur le corps d'une divinité. Il s'agit de la déesse Kâli, dont Ramakrishna était un fervent adepte ainsi que l'un des prêtres officiant

⁵⁵ Cf. D. Anzieu : « Du code et du corps mystique et de leurs paradoxes » *op. cit.*, pp.176-177. L'auteur s'avance un peu trop selon moi en tentant une comparaison entre le mode ou le « code » trinitaire mystique d'une part, et la « triple croyance (...) en sa propre existence, en celle des autres et en celle du monde extérieur ». Car les deux dimensions ne se recoupent nullement ni ne s'associent dans le psychisme comme le pensait autrefois un saint Augustin, qui concevait l'esprit humain sur un mode ternaire, telle l'image psychique trinitaire divine en l'homme. Voir, M.-A. Vannier (dir.), *Saint Augustin. La méditerranée et l'Europe. IVe – XXIe siècle*, Paris, Le Cerf, 2005, art. « Mémoire ».

⁵⁶ Cf. R. Rolland. *La vie de Râmakrishna. Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante*, Paris, Almor, 2016, pp.70-71.

⁵⁷ Cf. R. Rolland. *La vie de Râmakrishna, op. cit.*, p.260.

dans son temple, dédié à la déesse généralement représentée en train de danser sur un cadavre représentant l'ego humain⁵⁸.

Mais au-delà de l'interprétation très spirituelle de cette imagerie religieuse, une autre transparaît qui fait valoir la nature particulièrement dangereuse et meurtrière de cette divinité sanguinaire et des cultes qui lui sont apparentés.

Un sacrifice, certes, non de l'ego et des illusions qu'il produit, mais d'un être humain très réel, offert en sacrifice sanglant à la déesse, comme l'Inde en a tant connue et perpétrée dans son histoire souvent recouverte de mythes moralement plus acceptables. Que l'image d'une Mère divine en train de danser sur un cadavre d'un être humain, après qu'il eut été sacrifié, soit la représentation de la divinité la plus haute, selon Râmakrishna et sa religion, démontre que celle-ci est empreinte d'une ambivalence due au registre même du sacré et de la sacralité que sa spiritualité n'est nullement parvenue à dissiper ou à neutraliser. Tout au contraire.

Et la voie mystique vers laquelle ce guru de l'Inde moderne, le premier sans doute d'une longue série, a appelé tant de disciples, indiens ou occidentaux, doit en fait beaucoup à cette vision divine mortifère et sanglante, jusque dans les hallucinations et les visions dont lui-même a souvent été le sujet totalement soumis, dans une attitude quasi sado-masochiste, faite d'humiliations perpétuelles contrebalancées par des extases borderlines et qui l'ont conduit souvent aux portes de la mort et de la folie.

C'est à quoi effectivement mène une semblable dévotion envers la Mère et le monde maternel.

VI - La présence du maternel dans le Paradis ou l'Éden.

Quel que soit le nom que l'on donne à ce lieu mythique et a-géographique - Éden, jardin d'Éden, Paradis⁵⁹... - qui apparaît dès les premiers chapitres du Livre de la Genèse⁶⁰, celui-ci n'en demeure pas moins emblématique d'un lieu merveilleux dont nombre de croyants ont eu et ont encore la nostalgie⁶¹.

⁵⁸ Cf. S. Lemaître, *Râmakrishna et la vitalité de l'hindouisme*, Paris, Le Seuil, 1970, pp.52-56.

⁵⁹ Cf. O. Odelain et R. Séguineau, *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, Paris, Le Cerf/DDB, 1978, art. « Éden ». X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, op. cit., art. « Paradis ».

⁶⁰ Cf. Livre de la Genèse 1-2.

⁶¹ Cf. M. Cocagnac, *Les symboles bibliques. Lexique théologique*, Paris, Le Cerf, 1993, pp.91-95.

Or, ce lieu paradisiaque recèle en lui des éléments pour le moins troubles et terriblement ambigus.

Mentionnons rapidement, les deux arbres de « *la connaissance du bien et du mal* » et de la « Vie », aux fruits qui peuvent se révéler être des poisons mortels, un serpent dangereux, caché, et qui rôde dans l'attente de ses prochaines victimes, un Dieu qui, tel un roi, garde jalousement sa divinité, un étrange couple qui n'est que faussement innocent, dont la différenciation sexuelle se rapproche d'une étrange parthénogenèse, et qui payera fort cher la transgression qu'il a commise en se faisant violemment chasser de ce lieu paradisiaque... Qui, en vérité, voudrait habiter un tel Paradis ou seulement y revenir ?

Mais il y a autre chose. Deux éléments qui, jusqu'à présent, m'avaient échappé.

En effet, parmi les éléments qui peuplent le Paradis et dont le Livre de la Genèse fait mention, il y en a deux qui appartiennent à un registre mythique et psychique différent des autres figures édéniques : à savoir, le chaos ou *tohu-bohu*, et les deux arbres : celui de la connaissance du bien et du mal et celui de la vie.

Le premier est la présence d'un chaos qui est assimilé à la fois à un « *abîme* » et à des « *eaux* »⁶².

Abîme originel et eaux primordiales sont ainsi présents dès les origines, mais sans qu'ils soient les effets d'un acte créateur de la part de Dieu. L'eau est un symbole puissant et profond qui dénote l'idée de la mère, que l'on peut aussi entendre comme la « mer » ou l'Océan, et du maternel.

D'ailleurs cette idée est déjà présente dans les textes mythologiques mésopotamiens dont se sont visiblement inspirés les scribes de la Bible⁶³. Or, cette eau primordiale est aussi un abîme et un chaos. Ce qui signifie qu'il est nécessaire de s'y confronter ou de s'y opposer pour conférer un ordre durable et stable qui ne soit pas chaotique ou ne soit pas immédiatement menacé par le chaos ou d'y retourner. La mention d'un Esprit divin qui souffle ou plane sur les eaux est significatif⁶⁴, car on peut se demander dans quelle mesure celui-ci n'en provient pas ou n'en est pas dépendant⁶⁵. Ou encore dans quelle mesure il ne serait pas en train de se livrer à un acte de fécondation, quoique « spirituel », sur ces eaux

⁶² Cf. Livre de la Genèse 1, 2.

⁶³ Cf. M. Cocagnac, *Les symboles bibliques. Lexique théologique*, op. cit., pp.53-57.

⁶⁴ Cf. Livre de la Genèse 1, 2.

⁶⁵ Cf. M. Cocagnac, *Les symboles bibliques. Lexique théologique*, op. cit., p.54.

féminines et maternelles, à la manière d'un antique dieu masculin, de nature mythologique⁶⁶...

C'est donc ce chaos mythique, à savoir le maternel primordial dont la symbolique est évidente, qui réapparaît dans le *tohu-bohu* du récit biblique⁶⁷. Or, ce terme, d'origine mésopotamienne, désigne aussi une figure mythique primordiale de la mythologie babylonienne, à savoir la divinité *Tiamat* qui est à la fois une déesse-mère originelle, mais aussi le chaos primitif⁶⁸. Déesse-Mère, ou « déesse-mer », donc, et maîtresse du chaos, que les premiers dieux devront combattre pour parvenir à organiser un cosmos habitable⁶⁹.

On peut d'ores et déjà en déduire que l'instance maternelle, apparemment inexistante dans le récit biblique de la Genèse, est en fait bien présente⁷⁰. Et qu'elle précède même l'acte de création. On retrouve d'ailleurs ces mêmes eaux sous forme cette fois-ci de « *source de vie* » dans l'Apocalypse⁷¹, le livre qui parachève la Bible, les deux eaux, ou sources vitales, se rejoignant par des cours mystérieux et divins...

Le deuxième élément est la présence des deux arbres.

Il est tout de même assez surprenant de trouver en un tel lieu, pur et parfait par définition, un arbre de la connaissance du Bien et du Mal⁷². D'autant que la qualité principale de cet arbre, en plus de conférer un discernement de type divin⁷³, est de pouvoir causer la mort de ceux qui, soit par mégarde ou par volonté de transgresser, consommeraient ses fruits, consommation défendue par Dieu lui-même⁷⁴.

⁶⁶ Cf. Collectif, *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Paris, Fayard/Denoël, 1970, pp.35-39. A. Houziaux, *Le Tohu-bohu, le Serpent et le Bon Dieu*, Paris, Presses de la Renaissance, 1997, pp.53-55. Étrangement, cet auteur ne dit rien en ce qui concerne le *tehôm* du tohu-bohu et de ses origines mésopotamiennes...

⁶⁷ Cf. D. Muhlmann, *Retour à l'origine. Le désir de régression intra-utérine*, Paris, DDB, 2017, pp.369-371.

⁶⁸ Cf. *La Bible*, [trad. Osty & Trinquet], Paris, Le Seuil, 1973, p.35, note 2 : «Le terme [tehôm, l'Abîme] dérive de Tiamat, personnification de la Mer dans le poème babylonien de la création. »

⁶⁹ Cf. M. Cocagnac, *Les symboles bibliques. Lexique théologique, op. cit.*, pp.54-56.

⁷⁰ C'est l'erreur que commet, après beaucoup d'autres auteurs comme M. Eliade dont elle s'inspire, E. Badinter dans son livre, *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes*, Paris, O. Jacob, 1986, pp.114-118. Véritable manifeste féministe anti-paternaliste, ce livre cite des auteurs aussi peu fiables que J. Markale (je renvoie à ma recension de son livre sur la « *femme celte* »). Le titre dit à lui seul le projet de fusion quasi mystique et incestueux des sexes afin d'abolir la différence sexuelle, projet délirant qui se retrouve dans toutes les révolutions culturelles. Épouse d'un ancien ministre qui fut le fer de lance de la campagne contre la peine de mort, ce couple est l'expression parfaite de la révolte contre le Père pour construire et affermir une société maternelle, socialisante, fraternelle, dont nous sommes encore les héritiers...

⁷¹ Cf. Livre de l'Apocalypse 21, 6 ; 22, 17.

⁷² Cf. Livre de la Genèse 2, 9.

⁷³ Peut-être de nature surmoïque ?

⁷⁴ Cf. Livre de la Genèse 2, 16.

On peut donc se demander ce que fait un tel arbre en ce monde paradisiaque.

Quel est son rôle exact, sinon d'attirer et de piéger ceux qui seraient tentés de cueillir et de consommer ses fruits ? Et que fait aussi, en ce paradis, ce serpent dangereux qui induit en erreur et en tentation le premier couple, profitant ainsi de leur fausse ignorance ? Voilà des questions toujours d'actualité...

Toutefois, je voudrais insister sur un autre élément présent dans ce Paradis, attendant à l'arbre de la connaissance. Celui de l'arbre de vie.

Situé, dit le texte, « *au milieu du jardin* »⁷⁵, cet arbre est mentionné une deuxième fois, lorsque l'homme, ayant été chassé du jardin du Paradis, ne pourra plus y revenir, ni retrouver ou retourner vers « *le chemin de l'arbre de vie* »⁷⁶, celui-ci étant désormais gardé par des anges ou des chérubins, armés d'un « *glaive tournoyant* »⁷⁷.

En fait, d'après le texte biblique, il semble que Dieu, ou « les dieux »⁷⁸, aient craint que l'homme, une fois qu'il eut consommé des fruits de l'arbre de la connaissance, en vint aussi à cueillir ceux de l'arbre de vie afin de devenir immortel ou éternel, tel un dieu⁷⁹.

Je passe sur la symbolique complexe des acteurs de ce drame anhistorique, mais qui a eu des conséquences historiques tragiques pour l'humanité tout entière, et j'en viens à mon propos. Celui de la nature de l'arbre de vie :

« *L'arbre de vie demeure mystérieux : il s'agit, sans doute, d'un arbre particulier distillant, comme le croyaient les anciens, une « ambrosie », une liqueur d'immortalité. D'antiques légendes de l'Inde et d'Iran évoquent ce remède contre la mort (soma indien, haoma iranien).* »⁸⁰

Mais c'est sa présence, tout aussi énigmatique que celui de la connaissance du bien et du mal, qui pose problème :

« *Un mystère demeure : pourquoi Adam et Ève, qui trouvaient en ce jardin tout ce qu'il leur fallait pour vivre, ont-ils pu désirer un supplément d'existence ? Qu'en est-il de*

⁷⁵ *Ibid.*, 2,16.

⁷⁶ 3,24.

⁷⁷ 3,24 (trad. Osty et Trinquet]. Ou « foudroyant » [trad. TOB].

⁷⁸ 3, 22.

⁷⁹ 3,22.

⁸⁰ Cf. M. Cocagnac, *Les symboles bibliques*, op. cit., p.136.

l'arbre de la connaissance de ce qui est bon et mauvais ? Une chose est sûre, cette connaissance est mortellement dangereuse et fait l'objet d'un interdit divin. »⁸¹

De fait, et on peut le constater à la lecture du texte biblique. Mais la nature de l'arbre de vie n'est pas élucidée pour autant.

Qu'est-il donc exactement cet arbre de vie, qui s'ajoute et complète en quelque sorte, celui de la connaissance ? À moins que ce ne soit l'inverse, celui la connaissance du bien et du mal venant secondairement compléter celui de la Vie ?

Il faut tout d'abord noter que ces arbres sont liés à des sources et à des fleuves qui irriguent le jardin d'Éden⁸². De sorte que, dans la Bible, « *l'arbre et l'eau sont liés* »⁸³.

Il est cependant possible d'aller plus loin.

L'arbre n'est pas qu'un élément naturel, d'origine végétale, car sa symbolique est plus profonde. En effet, on retrouve la symbolique de l'arbre - qu'il soit arbre divin, cosmique, de connaissance, de vie... - dans quasiment toutes les religions⁸⁴. Lié aux rites de renouvellement, de fécondité, d'initiation, l'arbre est partout évoqué et convoqué pour symboliser ce qui est de l'ordre de l'agencement du monde, et de ce qui transcende l'existence humaine. Les branches, la cime ainsi que le tronc et les racines évoquent tous quelque chose de sacré⁸⁵.

« *Axe du Monde* », cet arbre symbolise le centre de la Vie et de l'Univers⁸⁶. Plus encore, l'arbre est le symbole de la vie, croissant près de la source sacrée qui donne la vie, ou représentant lui-même cette source. En tant que tel, l'arbre possède une symbolique que les textes bibliques ne mentionnent pas. À savoir la symbolique de la féminité, de la fécondité et de la maternité. Souvent associé à des divinités féminines et maternelles de la végétation, l'arbre est donc lui-même un symbole d'essence maternelle⁸⁷.

En ce sens, on peut dire que dans la Bible et le texte de la Genèse, l'arbre de vie, avec les eaux primordiales ou le chaos, représentent l'instance maternelle située au cœur même

⁸¹ *Ibid.*, p.136.

⁸² Cf. Livre de la Genèse 2, 10-14.

⁸³ Cf. M. Cocagnac, *Les symboles bibliques*, op. cit., p.137.

⁸⁴ Cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1970, ch. VIII : « La végétation. Symboles de rites et de renouvellement ».

⁸⁵ Cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, op. cit., pp.231-245.

⁸⁶ *Ibid.*, p.255.

⁸⁷ pp.239-252.

du Paradis. Et cet arbre est placé « *au milieu* » du Jardin d'Éden⁸⁸. Et l'on comprend aussi pourquoi il est interdit – par un acte de nature paternelle et édicté par Dieu lui-même, le Dieu Père - de manger de ses fruits⁸⁹.

Car non seulement ce fruit peut « immortaliser » celui qui en mange, c'est-à-dire lui donner les moyens de réaliser son fantasme infantile et narcissique d'immortalité et de divinisation. Mais surtout, cette consommation fait immédiatement signe vers l'inceste maternel, et représente effectivement un acte de transgression de nature incestueuse.

En ce sens, consommer le fruit de l'arbre de la connaissance, c'est vouloir devenir un dieu en transgressant l'interdit provenant de Dieu lui-même, c'est-à-dire en voulant tuer le Père pour prendre sa place⁹⁰. Et manger du fruit de l'arbre de vie, c'est désirer s'unir incestueusement à la Mère, en voulant retourner au maternel contre la Loi du Père. Deux actes transgressifs donc, aux conséquences éminemment tragiques...

Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si, après avoir consommé du fruit de l'arbre interdit, le premier couple pour échapper à la présence de Dieu, autrement dit à la Loi divine qui sépare, divise et interdit, songe immédiatement à se cacher derrière les arbres ou « *parmi* » les arbres du jardin⁹¹. Ce que l'on peut interpréter comme un geste de la part du premier couple, celui de se réfugier après la faute commise derrière la présence maternelle, naturelle, arborescente, pour échapper au regard de la Loi paternelle.

Enfin, en ce qui concerne ce premier couple, un autre élément désigne clairement l'élément maternel.

D'après les textes sumériens, l'ancêtre de la première femme, Ève – *hawwâ* en sumérien -, n'est autre qu'une déesse-mère antique qui donna naissance au premier homme⁹². Les scribes hébreux ont repris ce thème mythologique, quoiqu'en l'inversant, et l'ont appliqué à leur propre vision mythique de la création. Un indice supplémentaire permet aussi d'expliquer la présence d'un animal dans le jardin d'Éden : le serpent. En effet, on peine à comprendre ce qu'un tel animal, à la symbolique démoniaque, fait en ce lieu paradisiaque. Or, dans la mythologie mésopotamienne, le serpent est associé à la déesse-

⁸⁸ Cf. Livre de la Genèse 2, 9.

⁸⁹ La présence des anges armés d'un glaive foudroyant pourrait être le symbole d'un possible châtimement à dimension castratrice pour les contrevenants.

⁹⁰ Cf. D. Roquefort, *L'envers d'une illusion. Freud et la religion revisités*, Paris, érès, 2002, pp.127-134.

⁹¹ Cf. Livre de la Genèse 3, 8.

⁹² S. Langdon, *Le poème sumérien du paradis, du déluge et de la chute de l'homme*, Paris, Leroux, 1919, pp.74-78.

mère de la Terre, et il a été longtemps vénéré comme un symbole maternel et d'origine divine⁹³. Le serpent accompagne donc la première déesse maternelle, et c'est sans doute la raison pour laquelle on le retrouve dans le récit de la Genèse.

Pour se différencier des mythes mésopotamiens, et affirmer leur croyance monothéiste, les scribes ont dépouillé ce serpent de sa symbolique divine et polythéiste pour le transformer en animal rusé et tentateur. Mais ce n'est pas le fruit du hasard s'il se trouve aux côtés de la première femme dans le récit biblique, comme si un lien subtil existait entre eux. Et de fait, la mythologie mésopotamienne confirme totalement ce lien, mais un lien symbolique et mythique, et non pas moral et démoniaque.

On peut ainsi constater, grâce à l'apport inestimable des mythologies antiques et mésopotamiennes, que le maternel est fortement présent dans le récit biblique, malgré les efforts des scribes pour l'effacer ou le relativiser.

VII - Sur le désir d'inceste.

Je recopie, ci-dessous, un extrait d'un livre du psychanalyste Jean-Paul Hiltbrand, au sujet de l'essence du désir.

Celui-ci commente un extrait de « *Totem et tabou* » de Freud qu'il cite :

« *« Les expériences de la psychanalyse rendent complètement impossible l'hypothèse d'une aversion innée pour le commerce sexuel incestueux. »*

Autrement dit, tous ont envie d'un commerce incestueux...

« Elles ont enseigné au contraire que les premières motions sexuelles de l'homme jeune sont toujours de nature incestueuse et que de telles motions refoulées en tant que force motrice ultérieure des névroses jouent un rôle tel qu'on ne saurait trop surestimer cette force de pulsions incestueuses. »

Ces remarques de Freud dans Totem et tabou sont fortes et intéressantes puisqu'elles établissent le lien irrécusable entre désir et interdit. Et ceci non pas au sens où « l'interdit serait là pour valoriser une transgression », ce que l'on entend souvent, ou que l'intérêt du désir c'est de transgresser.

*Non ! Il n'est pas vrai qu'une barrière serait un plus pour animer le désir. Mais bien plus simplement parce qu'un désir chez homme et femme a toujours un fondement œdipien ou préœdipien de nature incestueuse certaine. »*⁹⁴

⁹³ S. Langdon, *Le poème sumérien du paradis, du déluge et de la chute de l'homme*, op. cit., pp.75-77.

VIII - Messianisme et expérience mystique.

Deux questions qui me hantent depuis un bon moment, accompagnées de deux réponses plus que crédibles, me viennent grâce à D. Roquefort, que je relis ce matin :

1/ Pourquoi la figure du Christ est-elle aussi difficile à déconstruire, aussi difficile à critiquer, aussi récurrente dans l'histoire et aussi prégnante?

2/ Et pourquoi l'extase mystique, plus encore que l'union sexuelle qui lui ressemble, est-elle aussi puissante elle aussi, aussi irréprouvable pour tous ceux qui l'ont éprouvée?

En ce qui concerne la première question, il faut souligner que le Christ apparaît d'abord comme une figure messianique⁹⁴. Et que le Messie - comme toutes les figures messianiques - n'est autre que le retour du refoulé, le premier, le seul et le plus puissant qui soit : celui du meurtre du Père commis par tous les hommes que ce soit "*en paroles, en pensée, par action ou par omission*", ou tout ensemble. Ce retour est si puissant et imposant qu'il nous oblige à nous tourner vers une figure rédemptrice pour que nous nous sentions soulagé de nos fautes et de notre sentiment de culpabilité qui nous hante et nous écrase.

Quant à la question de l'extase mystique, on peut constater que c'est le moment de l'expérience fulgurante et inouïe, attendue depuis toujours souvent de façon secrète ou inconsciente, non pas de la rencontre avec l'Autre ou même du sentiment océanique, toutes caractéristiques qui sont secondaires et épiphénoménales, mais du sentiment d'être enfin racheté et pardonné de la faute par excellence : celle du meurtre du Père.

Dans l'expérience mystique, la personne se sent pardonnée, rachetée, guérie, aimée, transformée, rédimée..., et c'est le moment où elle peut se sentir lavée de ses fautes, guérie d'elle-même en tant que péché, où elle peut enfin échapper à son destin, au fardeau de sa finitude et de son existence limitée et peccamineuse. C'est pourquoi elle éprouve aussi le désir souvent irréprouvable de partager son expérience, de la propager, pour se sentir confirmée par les autres dans son sentiment mystique de « délivrance » et de « libération » (ces termes disent exactement ce sentiment profond et puissant) de sa faute, de son péché.

Il en est de même du sacrement de l'eucharistie ou encore de la confession qui produisent des effets semblables dans la conscience du croyant repenté ou participant au

⁹⁴ Cf. J.-P. Hiltenbrand, *La condition du parlêtre*, Toulouse, érès, 2019, pp.141-142.

⁹⁵ Cf. D Roquefort, *L'envers d'une illusion. Freud et la religion revisités*, op. cit., p.164 : « Le Messie comme retour du refoulé. »

sacrifice de la messe, et qui avoue sa faute. Ou encore avec des pratiques comme la prière ou la méditation, lors desquelles le croyant comme le pratiquant s'offrent en victime expiatoire pour effacer leur péché, ou pour se faire pardonner leur faute, en imitant les victimes sacrificielles exemplaires comme le Christ et le Bouddha...

Et c'est aussi la raison pour laquelle croyants et pratiquants ne cessent de reproduire et de réitérer leurs actes religieux et rituels, de façon obsessionnelle, tant la faute, et cette faute là en particulier, est obsédante et nous obsède tous, même ceux qui ne semblent pas l'éprouver ou qui l'ignorent. En sachant aussi que si une seule séance de méditation comme une seule prière ou un unique acte rituel sont insuffisants pour effacer totalement la faute et le sentiment de la faute, c'est que cet acte cache en lui-même un désir profond qui lui aussi est d'essence peccamineuse.

Car en désirant se purifier de la faute et du péché que constitue le désir du meurtre du Père, le croyant comme le pratiquant désirent aussi ce que possède le Père et qu'ils espèrent secrètement obtenir, avec son pardon (qui est une vengeance subtile⁹⁶), par la « grâce » rédemptrice ou la délivrance de la faute, à savoir la Mère et les délices du monde maternel. C'est pourquoi expier la faute du parricide réactive aussi, en tant que sacrifice de soi, le désir d'inceste symbolique qui lui est concomitant.

Messianisme, transgression des interdits et expérience mystique mettent ainsi en scène à la fois le désir du parricide et son accomplissement dans la psyché, la volonté d'expier cette faute et d'en guérir, d'être rédimé, comme le désir secret et quasi invouable d'obtenir ce que détient le Père, et qui n'est autre que la Mère.

Ainsi, le sentiment de culpabilité appelle une figure messianique, salvatrice et rédemptrice, qui offre une rédemption aux coupables.

Celle-ci peut aussi bien prendre la forme de l'expérience mystique, laquelle suscite le sentiment de la présence divine, paternelle et/ou maternelle, que celle de la dépersonnalisation du mystique ou de l'impersonnalité de l'absolu (*nirvâna*) qui lui offrent l'occasion extraordinaire de ne plus être lui-même, d'être « hors-de-lui » (c'est le moment de l'extase), et de ne plus avoir à porter sa faute. C'est ce temps extraordinaire de l'expérience où le pardon s'éprouve dans une dimension extatique, c'est-à-dire transgressive qui nécessite de nouveau aveu du péché, rédemption et pardon...

⁹⁶ Cf. S. Bonnet, *La vengeance. L'inconscient à l'œuvre*, Paris, In Press, 2015, pp.165-166.

Et, ainsi, le cercle est refermé...

IX – Le pèlerinage de Lourdes :

Un parfait exemple de fantasme de ré-engendrement.

Rarement on a pu remarquer qu'un pèlerinage comme celui de Lourdes était une parfaite illustration du fantasme de réengendrement, comportant les caractéristiques suivantes :

Entrée dans la grotte, symbole de la cavité intra-utérine, immersion dans les piscines d'eau sacrée et maternelle en se mettant à nu, sortie de l'eau maternelle où l'on refait surface comme lors d'une naissance, ré-engendrement imaginaire de soi, demande de guérison de façon totalement infantile, attente de miracles dans une attitude quiétiste et infantilisante, le tout sous l'égide et le regard d'une Mère divine, vierge de surcroît, Mère d'un enfant divin dont elle est à la fois la Mère, la créature, l'épouse..., à laquelle tout pèlerin se remet et remet son existence comme un enfant reçoit la vie de sa mère qui est pour lui la première déesse. Ce pèlerinage réactive ainsi les puissances maternelles, celle provenant du Moi idéal connu dans la toute petite enfance.

Il n'est pas anodin que ce soit lors d'un pèlerinage, d'une remontée ou d'une descente vers la Source sacrée, maternelle, sur un mode régressif (*regressio ad uterum*), que ce fantasme peut se vivre, et dans une foule qui dissipe les injonctions du surmoi et de la loi...

Sans oublier la fraternité et la sororité partagées, nouvelle fratrie engendrée par cette Mère divine dans lieu magique, un flanc de montagne abrité du monde et abritant ceux qui se réfugient là du monde et de ses dangers, placés sous la protection d'une Mère idéale et parfaite, représentée par une statue inamovible revêtue de couleurs maternelles et royales et qui s'offre par apparitions, épiphanies insaisissables... Mère aussi éminemment castratrice, car n'admettant aucune relation charnelle, aucune sexualité...

Un pur et parfait délire orchestré par la mère Eglise pour conforter celles-ci...

Mais si l'on perçoit bien la Mère et la fantasme de réengendrement à Lourdes, ainsi que les frères et sœurs réunis ensemble dans un amour homo-érotique et ayant avec la Mère divine des relations fusionnelles, infantiles, maternantes, symboliquement régressives et à la limite incestueuses, si l'on voit aussi le Fils qui rassemble autour de la Mère les autres fils et filles dans une communauté fusionnelle qui naît lors des grands rassemblements,

notamment dans la basilique Pie X qui ressemble elle aussi à une immense cavité creusée dans la montage maternelle, avec la présence de l'Esprit invisible qui rassemble, unit et efface les frontières psychiques et naturelles, en revanche, il y a une figure totalement absente en ce lieu et dans ce type de dévotion et de pèlerinage, c'est le Père et la loi paternelle.

Mais est-ce un hasard?

X - De la Mère divine au Fils idéal :

un schéma psychanalytique classique et problématique.

Les relations, apparemment sublimes, mais, en vérité, très ambiguës entre le Christ et sa mère, la Vierge Marie, ont fait couler beaucoup d'encre. Elles ont aussi suscité une forte imagerie pieuse ainsi que des courants dévotionnels, sans doute proportionnels aux projections imaginaires des fidèles comme à leurs attentes⁹⁷.

Or, cette relation humano-divine, mise en scène et racontée de façon romanesque par les Évangiles, se révèle pétrie de fantasmes provenant à la fois d'une vision idéale de la Mère et du Fils, et de celle, sublimée, de la relation filiale et maternelle. Ce qui permet à ces deux figures évangéliques de la Vierge et du Christ d'être miraculeusement indemnes des effets beaucoup plus violents et malsains des liens ordinaires mère-fils.

Or, c'est entre les deux qu'il faut choisir pour trouver la vérité de cette étrange relation surnaturelle qu'on ne trouve nulle part ailleurs que dans ces récits extraordinaires.

Une psychanalyste, qui s'est penchée dans son livre sur la figure de la Vierge, l'explicite ainsi :

« La difficulté de l'élucidation des relations d'un sujet à ses imagos maternelles nous l'apprend tous les jours : que faire de cette mère-objet et source de toute haine en même temps qu'elle est l'objet central et majeur du désir ? Je parle là d'un gouffre qui mène parfois bien près du suicide ou de l'auto-destruction. Cette tension entre l'amour interdit et la haine peut, dans son aspect suraigu, être taxée de pathologique, elle n'est que l'accentuation au fort grossissement de lois constantes de l'inconscient. Certes, il existe (...) des relations entre

⁹⁷ Cf. S. Barnay, *La Vierge. Femme au visage divin*, Paris, Gallimard, 2000. M.-J. Bérère, *Marie*, Paris, Les Ed. Ouvrières, 1999. R. Javelet, *L'Unique médiateur, Jésus et Marie*, Paris, O.E.I.L., 1985. R. Pannet, *Marie au Buisson ardent*, Paris, Ed. S.O.S, 1982.

mère et fils qui peuvent être profondément perturbées, destructrices. Mais la pathologie a bon dos.

*Car **toute** relation maternelle possède des traits de possessivité inconsciente, de **projection sur l'enfant de désirs d'accomplissement de la toute-puissance mégalomaniacale infantile et du narcissisme, de souhaits de mort**. Alors il faut choisir : ou Marie a été, dans l'histoire, une mère, la mère de Jésus de Nazareth et on ne peut connaître ses caractères maternels qu'à travers ce que l'Écriture nous en dit : pas plus pas moins. Ou Marie est LA MÈRE, au-dessus de tout soupçon, et il faut avoir l'honnêteté de reconnaître que c'est une projection de nos vœux inconscients. Mais on ne peut pas soutenir la position suivant laquelle elle est LA mère, sans aucun des traits d'**une** mère. »⁹⁸*

Selon moi, on peut en dire autant à propos du Christ.

Et de deux solutions l'une :

- ou bien, celui-ci apparaît comme un être humain normal, et il partage quasiment toutes les caractéristiques des autres hommes, à commencer par le péché ;
- ou alors, il est conçu comme le Fils par excellence, unique, parfait, divin, surnaturel, et il est le résultat d'un ensemble d'attentes, de projections et d'idéalisations, à partir d'une figure humaine idéalisée.

Mais, en tant que figure idéale et spirituelle de la nouvelle foi, cet aspect divin de sa personne a dû rejaillir très vite sur sa mère. Et de fait, une telle figure de sainteté maternelle ne peut pas englober en elle, de façon psychologique ou dialectique, la figure très humaine de la mère ordinaire, au moins sans la dénaturer ou lui faire violence, c'est-à-dire en lui enlevant son aspect très maternel et très humain.

De plus, les désirs « *d'accomplissement d'une mère* » envers son fils, dont parle D. Stein, peuvent éclairer encore la relation entre la Vierge et le Christ. Car, d'habitude, en théologie mariale, on ne parle que d'une relation maternelle tendre et douce, de la part de Marie, toujours à l'écoute, en attente et dans une position gracieuse et passive. Et, de l'autre, d'un lien filial tout aussi tendre et aimable, avec de rares sautes d'humeur, de la part du Christ.

⁹⁸ Cf. D. Stein, *Lectures psychanalytiques de la Bible. L'enfant prodigue, Marie, saint Paul et les femmes*, Paris, Le Cerf, 1985, pp.73-74 (c'est moi qui surligne).

Mais c'est oublier tout ce que cette mère, qui fut d'abord très humaine avant d'être déclarée *Theotokos*, c'est-à-dire « Mère de Dieu »⁹⁹, avec toute l'ambiguïté d'une telle appellation, a pu nourrir en elle d'ambitions incroyables envers son fils bien-aimé, né de père inconnu¹⁰⁰.

Notamment, en l'incitant à devenir ce qu'il a été, à savoir une figure messianique, tout en le retenant ou en voulant le garder pour elle, mais aussi en bénéficiant de la nouvelle mentalité religieuse qui a émergé à ce moment en Palestine. Elle a pu ainsi profiter de son image de mère du nouveau messie et de la place, à nulle autre semblable, qu'elle a occupé au sein de la première communauté chrétienne - fraternelle, c'est-à-dire aussi maternelle -, qui rompait avec le système patriarcal traditionnel¹⁰¹, et qu'aucune femme ni mère avant elle, dans le Judaïsme, n'a connue. Et cela jusqu'à son assomption et sa déification.

De tels désirs, rien moins qu'ordinaires, mais très maternels au demeurant, n'ont pas pu ne pas effleurer et même hanter la conscience de cette femme au destin incomparable. Et ils ont certainement fait écho à ceux du Christ lui-même, et peut-être même les ont-ils renforcés.

XI - « Prendre plaisir en lui » - « Mettre en lui ma joie » :

la fonction phallique de la figure paternelle dans les Évangiles.

Il est d'usage, dans toute forme d'exégèse, d'interpréter, de corriger ou d'apporter des éléments susceptibles de clarifier les expressions bibliques, surtout lorsqu'elles sont obscures ou qu'elles se heurtent à des difficultés de traduction. Ce qui est souvent le cas. La plupart du temps, ces difficultés sont écartées au profit d'une traduction plus lisse, et qui apporte une lisibilité au texte à des fins pastorales, ce qui est parfaitement compréhensible.

Mais dès que l'on se penche un peu sérieusement sur les textes, les surprises ne manquent pas. Ainsi, en est-il de certains termes ou de certaines expressions bibliques qui ne cessent de surprendre le lecteur. Par exemple, je relève une de ces expressions dans l'évangile de Luc, dont l'ambiguïté est révélatrice. Il s'agit du passage du baptême de Jésus,

⁹⁹ Cf. O. de La Brosse (dir.), *Dictionnaire des mots de la foi chrétienne*, Paris, Le Cerf, 1968, art. « Theotokos ».

¹⁰⁰ Lequel a totalement idéalisé cette figure paternelle, avec l'appui de sa mère qui l'aura conforté en ce sens, d'autant plus que la figure de ce père humain a été remarquablement absente et comme absorbée par celle d'un père divin, pure expression du fantasme de tout orphelin.

¹⁰¹ Cf. D. Marguerat, *Vie et destin de Jésus de Nazareth*, Paris, Le Seuil, 2019, ch. 7. M. Dujarier, *Église-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles*, Paris, Le Cerf, 2013.

où une colombe - symbole de l'Esprit-Saint - vient se poser au-dessus du Christ, pendant qu'une voix dans le Ciel retentit en prononçant ces mots :

« *C'est toi, mon Fils, le bien-aimé, tu as toute ma faveur.* »¹⁰²

Cette phrase est traduite différemment dans la TOB :

« *Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré.* »¹⁰³

Une troisième traduction donne ceci :

« *Tu es mon fils bien-aimé, je mets en toi toute ma joie.* »¹⁰⁴

La différence entre les trois est si grande que l'on peut se demander comment il est possible de passer de l'une à l'autre à partir d'un même texte. Une « *faveur* », en effet, n'est pas un « *engendrement* », celui-ci n'est pas la « *joie* », et rien ne permet de passer de l'un à l'autre.

Le terme grec employé dans l'évangile est εὐδοκῆμα. Il provient d'un verbe - εὐδοκεῖν - qui signifie « *juger bon approuver, être satisfait* »¹⁰⁵, mais aussi « *se complaire dans quelque chose ou en quelqu'un* ». Ce verbe n'est pas éloigné des verbes et des mots qui désignent aussi la bonne réputation, la considération, le renom ou l'estime¹⁰⁶. Le « *Dictionnaire Grec-Français du Nouveau testament* » donne aussi les acceptions suivantes : « *prendre son plaisir en, agréer, se complaire en* »¹⁰⁷.

Nulle part, je ne trouve de traduction pour « *engendrer* » ni de verbe s'approchant de celui-ci, et qui semble être une extrapolation ou une leçon provenant d'un autre manuscrit¹⁰⁸. « *Faveur* » ou « *complaisance* » semblent les mots les plus appropriés.

Mais que peut bien être cette « *complaisance* » qui prend une forme étonnante dans la traduction de ce verset : « *prendre son plaisir en quelque chose ou en quelqu'un* » ? D'un point de vue exégétique, cette expression serait synonyme de « *mettre sa joie dans quelqu'un* ». C'est ainsi qu'un manuel de traduction pour l'évangile de Luc l'interprète :

¹⁰² Cf. Évangile de Luc 3, 22 [trad. J. Osty et E. Trinquet].

¹⁰³ Cf. Évangile de Luc 3, 22 [trad. TOB]. En note, p.2226 : « Le texte (...) reproduit le Psaume 2, 7 et signifie l'intronisation messianique de Jésus, le début de sa mission auprès du peuple de Dieu. »

¹⁰⁴ Cf. Évangile de Luc 3, 22 [trad. M. Carrez, *Nouveau Testament interlinéaire Grec-Français*, Villiers-le-Bel, Société biblique française, 1988, p.265].

¹⁰⁵ Cf. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1950, art. « εὐδοκεῖν », p.830.

¹⁰⁶ Cf. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, op. cit., p.830.

¹⁰⁷ Cf. M. Carrez et F. Morel, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Genève, Delachaux et Niestlé, 1971, art. « εὐδοκεῖν ».

¹⁰⁸ Cf. O. Mainville, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc*, Québec, Fides, 1991, pp.210-213.

« « *Je mets en toi toute ma joie* » traduit un verbe qui signifie « *trouver son bonheur en...* », et aussi « *approuver* » avec une idée de choix. Dans le contexte de l'évangile, la joie que Dieu prend en son Fils vient du fait qu'il l'a choisi pour une mission auprès des hommes. »¹⁰⁹

Ce commentaire ne laisse pas de surprendre.

Si l'auteur avait voulu dire, sans ambiguïté, que Dieu était satisfait de la renommée de son Fils ou de sa mission auprès des hommes, n'aurait-il pas choisi une expression du type : « *Le Fils fait la joie et la fierté de son Père* », ou encore « *Dieu est heureux de son Fils unique, lequel fait toute sa fierté* » pour composer sa phrase ? Mais au lieu de cela, le texte parle de « *complaisance dans le Fils* », de « *mettre ma joie en toi* », de « *prendre plaisir en lui* ». C'est d'ailleurs ainsi que le texte du « *Nouveau testament interlinéaire* » le traduit, quasiment mot à mot :

« *Toi tu es le Fils de moi le bien aimé, en toi je prends plaisir.* »¹¹⁰

Une chose est d'être fier de quelqu'un, ou d'être content de lui. Une autre de prendre en lui son plaisir.

Le Fils peut procurer un réel contentement à son Père, le rendre fier et heureux, voire le combler par son être ou ses actes. Mais pourquoi le Père devrait-il se « *complaire en lui* », et affirmer, du haut du Ciel¹¹¹, qu'il prend son plaisir en son Fils ? Voilà qui est bien plus ambigu et bien mystérieux...

Un regard psychanalytique interpréterait bien différemment ce « plaisir », littéralement « *pris* » dans le Fils.

Car l'expression ne dit pas que le Père a eu plaisir à voir ou à reconnaître son Fils, ni que le Fils a plu ou complu à son Père, notamment par ses actions. Mais elle dit que le Père « *se complaît* » ou prend plaisir « **dans** » ou « **en** » son Fils.

L'expression est donc beaucoup plus forte. Elle indique une prise de plaisir du Père dans le Fils, une possession de sa personne presque violente, qui n'est pas sans rappeler celle de la libido humaine, de la sexualité donc, mais sur un mode surnaturel, de surcroît accompagnée par la présence de l'Esprit sous forme de colombe et avec une parole céleste.

¹⁰⁹ Cf. Ch. Dieterle, J. Reiling et J.-L. Swellengrebel, *Manuel du traducteur pour l'évangile de Luc*, Paris, Alliance Biblique Universelle, 1977, p.138.

¹¹⁰ Cf. Évangile de Luc 3, 22 [trad. M. Carrez, *Nouveau Testament interlinéaire Grec-Français*, op.cit., p.265].

¹¹¹ Cf. Évangile de Luc 3, 22.

Cette expression relance la question, que j'ai déjà traitée, d'une érotique chrétienne, ou christique, puis évangélique. Ici, on pourrait parler d'érotique trinitaire ou surnaturelle, et des liens intimes tissés entre les trois personnes divines, toutes présentes lors du baptême du Christ. Or, ces liens d'amour sont d'une puissance telle que l'évangéliste n'a pas hésité à employer un verbe qui signifie à la fois « *se complaire en quelqu'un* » et « *prendre son plaisir en lui* ». Ce que ni l'exégèse ni la théologie ne parviennent à rendre compte de façon satisfaisante...

Si j'osais une interprétation analytique du texte, et qui associerait les différentes traductions, je dirais que le Père prend effectivement plaisir en son Fils, dans la mesure où il l'a engendré, acte qui implique une jouissance de la part du géniteur divin, et que celui-ci aurait exprimée lors de ce baptême fantasmatique, sans officiant ni prêtre. On pourrait même faire l'hypothèse que cette jouissance soit aussi une forme surnaturelle de libido divine. Le Père en ce cas, représenterait pour le Fils l'Objet phallique qui le comble de sa plénitude, comme le Fils représenterait pour le Père le même Objet phallique qui fait de lui toute sa joie et en qui il se complaît¹¹².

Mais il faut encore aller plus loin.

En effet, il est écrit que le Père « *prend plaisir en* » son Fils, quasiment à l'instar d'un homme prenant sexuellement plaisir, par exemple avec sa femme ou sa compagne, ce qui désigne un acte transgressif et incestueux de la part de Dieu, et dont les Évangiles sont les témoins apparemment dignes de foi. Et comme le Fils et le Père sont unis dans et par l'Esprit, cela implique des relations d'ensemble des trois Personnes divines, dont la nature et la surnature ne laissent pas d'être surprenantes...

¹¹² Voir, plus haut, § X, p.34.

SOMMAIRE.

<i>I - Saint Augustin et le maternel.</i>	p.1
<i>II - La théologie maternelle de Louis Bouyer</i>	p.4
<i>III - L'ambiguïté de certaines expressions évangéliques.</i>	p.6
<i>IV - Le paradoxe du monothéisme.</i>	p.10
<i>V - Psychanalyse de l'expérience mystique.</i>	p.12
<i>VI - La présence du maternel dans le Paradis ou l'Éden.</i>	p.19
<i>VII - Sur le désir d'inceste.</i>	p.25
<i>VIII - Messianisme et expérience mystique.</i>	p.25
<i>IX – Le pèlerinage de Lourdes :</i>	
<i>Un parfait exemple de fantasme de ré-engendrement.</i>	p.27
<i>X - De la Mère divine au Fils idéal :</i>	
<i>un schéma psychanalytique classique et problématique.</i>	p.29
<i>XI - « Prendre plaisir en lui » - « Mettre en lui ma joie » :</i>	
<i>la fonction phallique de la figure paternelle dans les Évangiles.</i>	p.31