

## Morale et culpabilité : un couple infernal ?

Éric Gaziaux

### Résumé

Le présent article s'attache à montrer la relation entre la culpabilité et la morale. Pour ce faire, il dégage dans un premier temps la conception augustinienne du péché originel qui a marqué la culture occidentale, avant de poser, dans un second temps, le rapport entre morale et culpabilité ; ce rapport peut donner lieu ou bien à une morale mortifère ou bien à une morale de vie et de responsabilité. Le troisième point suggère une perspective théologique sur la culpabilité et l'existence morale alimentée par une dynamique d'espérance.

### Abstract

This article deals with the relationship between guilt and morals. The author first of all brings out the Augustinian notion of original sin which has marked Western culture, before, in second place, looking at the relationship between morals and guilt ; this relationship can give rise either to death-giving morality or life-giving and responsible morality. The third point suggests a theological perspective on guilt and on moral life nourished by the dynamics of hope.

### Citer ce document / Cite this document :

Gaziaux Éric. Morale et culpabilité : un couple infernal ?. In: Revue théologique de Louvain, 36<sup>e</sup> année, fasc. 3, 2005. pp. 289-309;

[http://www.persee.fr/doc/thlou\\_0080-2654\\_2005\\_num\\_36\\_3\\_3451](http://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_2005_num_36_3_3451)

Document généré le 16/02/2017

# Morale et culpabilité: un couple infernal?<sup>1</sup>

## INTRODUCTION

Évoquer le lien entre morale et culpabilité revient à mettre la main dans un sac de nœuds, tant pour une approche éthique que philosophique ou théologique. En effet, dans une culture marquée par le judéo-christianisme, un terme semble renvoyer à l'autre dans une relation infernale, à tel point qu'on a pu parler dans notre tradition judéo-chrétienne de civilisation de la peur, de pastorale de la peur<sup>2</sup>, de «névrose collective de culpabilité»<sup>3</sup> dont la racine était l'aveu du péché<sup>4</sup>. Longtemps, la culpabilisation fut à la base de l'éducation et de la morale, et la «pathologie de la faute» est apparue comme «l'une des maladies congénitales du christianisme»<sup>5</sup>. Comment démêler cet écheveau où, en quelques lignes, sont déjà mentionnés des thèmes comme faute, péché, culpabilisation, névrose, aveu? Comment démêler cet entrelacs qui a entraîné avec lui des conceptions pessimistes de l'être humain et de ses différentes dimensions: le désir n'ose se dire, le plaisir se terre et suscite la peur, la jouissance est soupçonnée et la sexualité réprimée comme lieu de toutes les pertes. Que n'a-t-on en effet entendu de phrases culpabilisantes sur la sexualité et sur son exercice, sur le désir qu'elle exprime, le plaisir qu'elle procure et la jouissance qui la visite? Combien de phrases soupçonneuses sur cette dimension de l'être humain qui concentre toutes les forces obscures de la personne, ces forces qui semblent remonter à cet abîme en nous, où

<sup>1</sup> Ce texte reprend une conférence donnée le 21.02.05 dans le cadre du cycle de conférences organisé par la Fondation *Sedes Sapientiae* sur le thème «Le mal: qu'en faire?». Les quatre conférences du cycle 2005 feront l'objet d'une publication. D'où aussi le caractère oral de certains développements.

<sup>2</sup> Voir par exemple J. DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Fayard, 1983.

<sup>3</sup> Voir A. VERGOTE, *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, Seuil, 1978.

<sup>4</sup> Cf. J. DELUMEAU, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Fayard, 1990.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 64.

la clarté de la conscience s'efface devant la nuit de nos pulsions... Et voilà que nous faisons intervenir d'autres termes, ceux de plaisir, de désir, de jouissance... Et c'est bien là un des nœuds. En effet, l'évocation de la culpabilité et du péché nous renvoie à notre propre désir et à notre propre quête de plaisir. Comme le fait dire Pagnol à deux de ses personnages: «Honoré: Eh bien, oui, je l'ai fait ce péché et ce qu'il y a de plus terrible, c'est que je l'ai fait avec plaisir. César: Pardi, si les péchés faisaient souffrir quand on les fait, nous serions tous des saints!»<sup>6</sup>.

Alors, serait-ce à dire qu'il faille bannir ces notions qui semblent nous empêcher de jouir et d'être libres? N'a-t-on pas en effet parlé de morale sans péché<sup>7</sup>, de morale par plaisir<sup>8</sup>, etc., tandis que d'autres conceptions font de la culpabilité la base même de l'éthique<sup>9</sup>?

Alors, ces deux partenaires seraient-ils unis par un lien indissoluble, qui serait devenu infernal au fil du temps..., ou est-ce une cohabitation quelque peu contrainte par les événements et qu'il suffirait de dissoudre?

Pour tenter d'éclairer ce lien, trois grandes étapes scanderont notre parcours. Premièrement, nous brosserons rapidement et schématiquement la position augustinienne<sup>10</sup>, «père de la doctrine du péché originel», dont les conséquences ont marqué la culture occidentale pour des siècles. Cet arrière-fond historique sur lequel nous nous situons nous permettra de rebondir, dans un deuxième temps, sur

<sup>6</sup> M. PAGNOL, *César*, Paris, Éd. de Fallois, 2004, p. 27-28.

<sup>7</sup> Cf. le titre de l'étude d'A. HESNARD, *Morale sans péché*, Paris, PUF, 1954, et du même auteur *L'univers morbide de la Faute*, Paris, PUF, 1949.

<sup>8</sup> Cf. l'ouvrage d'A. PLÉ, *Par devoir ou par plaisir?*, Paris, Cerf, 1980.

<sup>9</sup> *Mutatis mutandis*, un philosophe comme Levinas rapproche sens de la culpabilité et sens de la responsabilité. Voir E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1998, p. 118: «Irremplaçable pour la responsabilité, je ne peux sans carence ou sans faute ou sans complexe, me dérober au visage du prochain: me voici voué à l'autre sans démission possible». Et en note «Dans la *finitude*, la mort dessine un destin qu'elle interrompt; alors que rien ne saurait me dispenser de la réponse à laquelle *passivement* je suis tenu. Le tombeau n'est pas un refuge – il n'est pas un pardon. La dette demeure». Voir aussi le chapitre sur la substitution dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974 ou encore *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993, p. 21.

<sup>10</sup> C'est à dessein que la position augustinienne est schématiquement rappelée. Le poids que nous accorderons au péché dans cette description ne doit pas masquer la grandeur d'une pensée qui a superbement mis en évidence le salut dans le Christ et le rôle de la grâce.

la signification de la culpabilité dans un cheminement éthique, avant, dans une troisième étape, d'ouvrir à une perspective théologique.

### I. LA POSITION AUGUSTINIENNE

Nous la verrons en trois temps: premièrement, nous dresserons succinctement le contexte de l'élaboration de la doctrine du péché originel, puis nous rappellerons la nature de péché originel selon Augustin, et enfin ses conséquences.

Augustin est considéré comme le père de la doctrine du péché originel. L'interprétation que nous avons du dogme du péché originel, que des auteurs comme Pascal ont pu considérer comme la clé de voûte de l'existence chrétienne, remonte en effet à l'évêque d'Hippone. Augustin, au début du <sup>v</sup>e siècle, eut à répondre à une situation précise en fonction de sa lecture de l'Écriture et de sa propre expérience<sup>11</sup>. Souvent, nous retenons de lui la condamnation qui nous frappe et qui marque à jamais notre existence. Et qui ne voudrait aujourd'hui s'insurger contre la disproportion entre un acte commis à l'origine par des parents que j'ignore et les conséquences de cet acte? Comment comprendre cette doctrine?

Augustin a élaboré cette théorie, pris entre deux fronts: celui de la question de l'origine du mal (Mani) et celui de la liberté (Pélage). Le manichéisme, qui avait lui-même séduit auparavant Augustin, opérerait une séparation radicale entre ce monde dominé par le mal et le monde divin. Le mal a pour cause la matière et, puisque le mal a partie liée à la matière, le salut ne peut venir que d'un arrachement au monde matériel. Or Augustin ne pouvait accepter pareille doctrine au nom de la foi en un Dieu créateur, en un Dieu qui déclare la création bonne. N'empêche que la position de Mani procurait une réponse à

<sup>11</sup> Pour une présentation de la doctrine du péché originel selon Augustin, voir, entre autres, le numéro 131 de *Lumière et Vie*, 1977: *Histoire d'un péché. Relectures inédites du péché originel*; C.E.R.I.T., *Les chrétiens et leurs doctrines*, dans J. DORÉ (dir.), *Le christianisme et la foi chrétienne. Manuel de théologie*, Paris, Desclée, 1987, les pages 85-92; B. SESBOÛÉ (éd.), *Histoire des dogmes. T. II. L'homme et son salut*, par V. GROSSI, L.F. LADARIA, Ph. LÉCRIVAIN, B. SESBOÛÉ, Paris, Desclée, 1995, spécialement les pages 149-220 rédigées par V. Grossi et B. Sesboüé. Cf. également A.-M. DUBARLE, *Le péché originel. Perspectives théologiques*, Paris, Cerf, 1983.

l'origine du mal et du mal moral. Si Mani considérait le mal comme nature, ou comme structure, ce que refuse Augustin, il restait une voie à Augustin pour expliciter l'origine du mal: l'histoire. Dans sa fresque du début de l'humanité, la Genèse offrait une mise en scène de l'entrée du péché et du mal dans le monde. Un couple originellement bon avait transgressé l'interdit de Dieu et inauguré l'histoire humaine par le mal et le péché.

Le deuxième front était constitué par la polémique avec Pélage. Celui-ci est indigné devant le fait que notre liberté soit conditionnée par ce péché d'origine. Pour Pélage, il ne peut y avoir de péché que là où il y a un acte de liberté personnelle. Chacun est en quelque sorte son propre Adam et commence une relation à Dieu, innocente ou coupable. La liberté humaine est donc, pour Pélage, intacte: «Je peux faire le bien et éviter le mal». Si le baptême peut être donné aux enfants, ce n'est pas pour la rémission des péchés, mais comme une consécration au Christ, et cela sans supposer en eux un péché à pardonner. Mais alors, comment comprendre le sens de la mort du Christ pour tous, l'affirmation d'un Christ mort pour le péché de tous<sup>12</sup>?

Si, avec Mani, le poids de la discussion portait sur l'origine du mal, avec Pélage, le centre de gravité se déplace vers la question du salut.

Ces deux positions dessinent le terrain à l'intérieur duquel va s'élaborer la position augustinienne. D'un côté, Augustin doit éviter de donner une origine divine au mal, d'en faire une «nature»; de l'autre, il doit sauvegarder l'universalité du salut, en évitant une fatalité du mal qui nierait la liberté humaine. C'est ainsi que d'un côté, l'historicisation du péché lui permet de sauvegarder la création et la bonté qui l'habite, mais sans faire de l'acte du péché seulement une histoire individuelle; de l'autre, l'universalisation du péché est nécessaire au nom de l'universalité de la rédemption, mais en évitant de faire du mal un mal de nature.

Augustin opère alors une relecture des premiers chapitres de la Genèse en établissant un «avant» et un «après»: à un état dans lequel Adam n'éprouvait aucun dérèglement de son désir succède, par la transgression d'un interdit posé par Dieu, un état de corruption

<sup>12</sup> Derrière cette «querelle» et la discussion sur le baptême des enfants, ce sont bien deux conceptions du Christ, de la liberté humaine et de son rapport à Dieu qui sont en jeu.

caractérisé par un dérèglement de nos désirs et le déséquilibre par rapport à la nature.

Quelle est la nature de ce péché d'origine? En quoi consiste-t-il? Augustin explique ce péché d'origine par l'attitude que l'homme adopte à l'égard de sa propre finitude. Cette attitude se caractérise par un acte d'orgueil et d'avarice. Ce n'est donc point un péché sexuel qui est à l'origine de ce mal, mais une attitude qui renvoie, non seulement à la dimension morale de l'être humain, mais à sa dimension ontologique. La vocation divine qui caractérise l'être de l'homme se voit atteinte par ce péché. En effet, ce péché d'origine, dans lequel l'être humain veut s'approprié comme venant de lui ce qui vient de Dieu, dans lequel l'être humain, créé pour Dieu, croit choisir un bien plus universel en se choisissant lui-même, touche l'être humain dans sa destinée même. Dans cette logique augustinienne, l'homme, en se «préférant» lui-même, croit choisir le bien universel ou véritable, et il se retrouve ainsi sur la voie de la chute...: pris dans le particulier, il l'élève au rang d'universel.

Si l'orgueil apparaît comme le refus de Dieu, l'avarice est l'autre visage de l'orgueil en ce qu'elle rapporte tout à soi. Si l'orgueil est le refus d'aimer Dieu, l'avarice est le refus d'aimer son prochain comme soi-même: c'est «une manière de vouloir l'universel en se faisant soi-même cet universel»<sup>13</sup>. Et de cet acte d'orgueil et d'avarice découlent tous les maux: mensonge, violence, etc. Soulignons néanmoins deux choses: tout d'abord, que ce drame du péché révèle la grandeur de l'être humain créé pour désirer l'infini; ensuite, que le péché ainsi «expliqué» renvoie au mystère de notre condition humaine, à quelque chose d'inexplicable, à cette liberté qui se détourne de sa vocation ou de son axe premier. Le péché est ainsi une distorsion de la volonté, un mouvement par lequel celle-ci pivote sur elle-même et se tord<sup>14</sup>. Mais elle reste fondamentalement bonne,

<sup>13</sup> B. SESBOÛÉ, *Histoire des dogmes*. T. II (1995), p. 173.

<sup>14</sup> Cf. AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, III, 1, 2, dans *Dialogues philosophiques* (coll. *Bibliothèque augustinienne*, 6), Paris, DDB, 1976<sup>3</sup>, p. 385: «Qu'est-il besoin de chercher d'où naît ce mouvement par lequel la volonté se *détourne* du bien immuable vers le bien muable»; et III, 1, 3, aux pages 386-387: «Quant au mouvement par lequel la volonté se *tourne* de-ci de-là, s'il n'était volontaire et en notre pouvoir, il ne faudrait ni louer l'homme quand il *tourne*, pour ainsi dire, le *pivot* de sa volonté vers les biens supérieurs, ni l'inculper quand il le *détourne* vers les biens inférieurs...». Nous soulignons.

elle est toujours image de Dieu, même si «le libre arbitre se trouve en quelque sorte désaxé et penche désormais du côté des attraites sensibles, plutôt que du côté de Dieu»<sup>15</sup>.

Quelle est la conséquence du péché originel ?

Cette distorsion s'accompagne d'une désorientation du désir qu'Augustin nomme concupiscence. Et il est inutile de rappeler la place qu'Augustin et certains de ses successeurs donneront à la convoitise de la chair, à la *libido*, au désordre du désir sexuel<sup>16</sup>. Le désordre consécutif au péché, Augustin l'appellera volontiers péché, tellement il est convaincu d'une relation solidaire entre péché et conséquence du péché. «Le mouvement de concupiscence qui accompagne tout acte de génération transmet (...) le péché originel des parents aux enfants, ce qui explique que des parents baptisés engendrent des enfants soumis au péché»<sup>17</sup>. Nous recevons par génération charnelle le péché d'Adam. Cette doctrine de la concupiscence de la chair, qui identifie la pulsion sexuelle avec la concupiscence en tant que mal, et qui conduira à voir dans l'exercice du mariage et dans la génération des enfants un mal, grèvera profondément la culture occidentale, même si l'Église ne ratifiera pas cette conception.

La théologie post-augustinienne, en particulier celle du Moyen Âge, recevra ces données majeures : le péché originel est un vrai péché, il est transmis par génération, il exerce une influence négative sur la nature humaine, dans son corps et dans sa liberté.

Toute la réflexion théologique ultérieure sur le problème du mal et du péché originel aura à se situer par rapport à cette conception augustinienne, soit pour l'adoucir (Thomas d'Aquin, Érasme) soit pour l'assombrir (Luther). Nous pouvons citer ici des auteurs comme Pierre Lombard qui opère une identification entre péché originel et concupiscence, ou Baius qui identifie péché originel et concupiscence considérée comme coupable en elle-même, ou encore Jansénius qui établit une équation entre péché originel et concupiscence<sup>18</sup>. Pendant des siècles, le péché originel et ses conséquences vont ainsi tenir

<sup>15</sup> P. VALADIER, *La condition chrétienne. Du monde sans en être*, Paris, Seuil, 2003, p. 112.

<sup>16</sup> Rappelons qu'Augustin évoque une triple convoitise : celle de la chair, celle des yeux, et celle de la richesse. Mais la place la plus importante reviendra à la concupiscence charnelle.

<sup>17</sup> B. SESBOÛÉ, *Histoire des dogmes*. T. II (1995), p. 178.

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, p. 218.

le devant de la scène en Europe occidentale: depuis les spéculations théologiques jusqu'aux réflexions philosophiques<sup>19</sup>, depuis les représentations iconographiques<sup>20</sup> jusqu'aux catéchèses<sup>21</sup>.

Sous l'influence aussi de saint Augustin, une relecture de l'histoire du salut sera opérée qui mettra en son centre le mal et le péché et qui se développera selon une structure linéaire chronologique: création, échec de ce premier plan, entrée dans une voie de rachat qui conduit à l'envoi du Fils pour restaurer ce monde dans sa dignité originare et le gratifier d'un plus (création nouvelle). Une telle vision fait du motif de l'incarnation la rédemption de l'homme, du péché le mouvement déclencheur de l'histoire, et considère cette création comme un plan avorté par rapport à la première<sup>22</sup>. Un poids énorme est ainsi accordé au premier péché et au péché subséquent de l'humanité<sup>23</sup>. Cette conception pessimiste colorera et informera toute une morale et une pastorale qui mettra en avant une morale des commandements et des péchés, une morale qui tient plus d'une certaine vision janséniste que d'une véritable inspiration évangélique. Tout un système va alors se développer, jouant sur le sentiment de culpabilisation: «le pécheur doit prendre conscience que Dieu est infiniment bon, que le péché lui déplaît et qu'il a causé la mort de Jésus-Christ; il doit se reconnaître coupable d'une peine faite à Dieu et responsable d'une mort»<sup>24</sup>. On pourrait multiplier sans peine les citations qui non seulement révèlent un jeu de culpabilisation mais culpabilisent l'existence même et qui en viennent à prôner l'abaissement de l'homme pour honorer le salut en Jésus-Christ<sup>25</sup>.

<sup>19</sup> Cf. la critique du christianisme par Voltaire dans ses *Lettres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1986 ou son *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

<sup>20</sup> Cf. les œuvres de J. Bosch.

<sup>21</sup> Cf. par exemple P. MOITEL, *Le langage sur le péché depuis un siècle*, dans *Lumière et Vie*, n° 185, 1987, p. 5-17 et l'étude de J. DELUMEAU, *Le péché et la peur* (1983).

<sup>22</sup> Voir R. SIMON, *Éthique de la responsabilité*, Paris, Seuil, 1993, p. 241.

<sup>23</sup> On peut souligner ici le contraste entre une telle présentation de la création et de l'histoire du salut et celle de l'épître aux Colossiens 1,15-20 qui présente une double inclusion de l'Alliance dans la Création et de la Création dans l'Alliance, avec le Christ comme médiation de cette inclusion. Voir R. SIMON, *Éthique de la responsabilité* (1993), p. 240 et suivantes.

<sup>24</sup> P. MOITEL, *Le langage sur le péché depuis un siècle* (1987), p. 7.

<sup>25</sup> Voir par exemple J. CALVIN : «Nous ne pouvons aspirer à Dieu à bon escient qu'ayant commencé à nous déplaire totalement», dans *Institution de la religion chrétienne*, Paris, Vrin, 5 volumes, 1957-1963, vol. 1, 1957, p. 53.



## II. LA CULPABILITÉ, CHEMIN D'HUMANISATION?

Face à une vision augustinienne qui a mis l'accent sur le péché et le mal, qui a joué sur les ressorts de la culpabilisation pour déprécier une existence humaine en l'honneur de Dieu, la tentation est grande de «jeter le bébé avec l'eau du bain» et de donner raison aux propos de Nietzsche pour qui la culpabilité est une maladie de l'âme, résultant des instincts qui ne trouvent pas à faire irruption au dehors et qui se retournent vers le dedans. Les prêtres exploiteraient cette maladie de l'âme en la «baptisant» péché<sup>26</sup>. Avant de «jeter le bébé», il convient peut-être de s'interroger sur le principe de culpabilité et le rôle qu'il joue dans la genèse morale.

Les propos de Nietzsche témoignent bien de la culpabilité qui naît du retournement sur nous-même de l'agressivité qui fait partie de notre spontanéité pulsionnelle. Elle naît du conflit entre pulsions et normes éthiques nécessaires à la vie en commun. Par là, l'entrée dans l'humanité fait que «l'innocence simple cesse d'être possible»<sup>27</sup>. Il ne peut y avoir d'humanité sans loi éthique, sans loi face à laquelle l'homme doit se situer et par rapport à laquelle il a à répondre.

La démarche éthique ne s'effectue donc que par un travail constant avec et sur les mouvements pulsionnels qui nous constituent. Or c'est précisément cette pulsion qui est en jeu dans la culpabilisation, notamment dans la culpabilisation de la sexualité et de l'agressivité. La pulsion est alors considérée comme suspecte et l'histoire montre comment toute une culpabilisation a «construit autour des violences et jouissances pulsionnelles une cage morale», non pour les ouvrir et les

<sup>26</sup> Fr. NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, textes et variantes établis par G. COLLI et M. MONTINARI, tr. par I. HILDENBRAND et J. GRATIEN, Paris, Gallimard, 1971, p. 94: «Tous les instincts qui ne se libèrent pas sur l'extérieur, se retournent vers le dedans. (...) Tout ce monde du dedans (...) s'est développé (...) à mesure qu'on empêchait l'homme de se libérer vers l'extérieur. Ces remparts terrifiants que l'État érigea pour se défendre contre les vieux instincts de liberté (...) réussirent à retourner tous ces instincts de l'homme nomade, sauvage et libre, et à les retourner contre l'homme lui-même»; et p. 169: «Le 'péché' – puisque tel est le nom nouveau dont le prêtre désigne la 'mauvaise conscience' animale (la cruauté retournée sur elle-même) – le péché a été jusqu'à présent l'événement majeur de l'histoire de l'âme malade: nous avons en lui le tour de force le plus dangereux, le plus néfaste de l'interprétation religieuse».

<sup>27</sup> A. VERGOTE, *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*, Bruxelles, P. Mardaga, 1983, p. 82 et suivantes.

conduire vers une œuvre de culture, mais «pour les juguler»<sup>28</sup>. Cela va loin, car il est alors possible d'affirmer avec Vergote que «la suspicion ne vise la sexualité que parce qu'elle est la manifestation la plus sensible de la position de soi dont la pulsion est la source. En tant que *libido*, désir de jouissance, la sexualité implique le projet d'affirmer sa propre existence pour soi. C'est au fond la position d'autonomie que l'esprit de culpabilisation tend à réprimer en tous domaines, ceux de la sexualité, de l'agressivité et de la liberté de pensée»<sup>29</sup>.

Or, j'aimerais émettre, à titre d'hypothèse, que cette culpabilité, qui rappelle que notre désir est profondément divisé entre la jouissance sans limite et la reconnaissance de l'autre («la soumission à la loi de l'Autre»<sup>30</sup>), et qui signe notre entrée dans la culture<sup>31</sup>, va imprégner tout le cheminement moral (elle n'est donc pas seulement présente à l'origine) et donner naissance à deux conceptions de la morale qui vont en porter la trace, et cela dans les grandes étapes ou les grandes notions de la démarche éthique, à savoir le renoncement, l'interdit, la loi. Le jeu qui s'établira entre ces notions et la culpabilité va dessiner deux conceptions de la morale, deux conceptions dans lesquelles ou bien le côté infernal ou morbide dominera ou bien le côté fécond comme invitation à vivre l'aventure de ma liberté en lien avec la liberté reconnue de l'autre. Ces deux conceptions sont aussi à voir, je pense, non juxtaposées, mais se chevauchant et s'entremêlant comme le bon grain et l'ivraie.

Commençons par le renoncement, nécessaire à toute œuvre culturelle et humaine. Celui-ci peut être perçu, alimenté par une culpabilité morbide, comme ce qui sonne le glas de tout plaisir et de toute jouissance, comme ce qui vient sans cesse, au nom d'une certaine conception de l'existence humaine, me réfréner dans ce que je suis, dans mon désir d'être. En effet, le renoncement a été et est encore souvent compris comme la conséquence d'une volonté stricte et austère d'obéir à la loi morale et à la loi religieuse. «L'obéissance à la loi garantirait le salut et le prix à payer pour l'obtention de ce salut

<sup>28</sup> A. VERGOTE, *Dette et désir* (1978), p. 100.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> M. BELLET, *Le Dieu pervers*, Paris, DDB, 1998, p. 267.

<sup>31</sup> Cf. S. FREUD, *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, tr. S. JANKÉLÉVITCH, Paris, Payot, 1998. Voir aussi O. MANNONI, *Freud*, Paris, Seuil, 2001, spécialement p. 169-174.

serait le refus de toute satisfaction dans l'exercice de la raison et du corps (...)»<sup>32</sup>. Une culpabilité à ce niveau peut dès lors renforcer le renoncement comme tristesse, renonciation, bref venir conforter le renoncement dans son aspect négatif.

Or, le renoncement n'est pas ce qui évite le désir; il en est bien plutôt l'acte même, il est ce qui permet la transformation des pulsions indispensables à la reconnaissance d'autrui et à l'engagement pour des œuvres d'humanisation. Le renoncement est lui-même nécessaire à la jouissance: celle-ci suppose la renonciation à ce que nous avons pour nous ouvrir à un nouvel avenir; «l'économie de la jouissance» suppose aussi de ne pas rechercher continuellement la jouissance mais de s'ouvrir à un au-delà de soi dans la déprise même<sup>33</sup>. Au risque de s'enfermer sur soi dans un passé révolu, le renoncement fait s'ouvrir la culpabilité sur un avenir et sur une aventure à risquer, tout comme la culpabilité vient rappeler au renoncement son caractère toujours inachevé.

Donc, d'un côté, le renoncement peut être alimenté par une culpabilité morbide comme une sorte de peur de la vie et de son désir (peur de vivre) et, d'un autre côté, il peut alimenter une culpabilité morbide dans sa peur de la reconnaissance de pulsions qui nous habitent. Dans cette perspective, le renoncement n'exerce plus alors d'action libératrice et la culpabilité s'enferme sur elle-même. De l'autre, le renoncement peut ouvrir à une culpabilité saine qui m'invite à me reconnaître aussi comme être de plaisir et de jouissance, et une saine culpabilité peut faire voir le côté positif du renoncement nécessaire à une vie dans laquelle s'exprime le désir.

Considérons maintenant l'interdit sous cet angle. L'interdit, nécessaire à la vie éthique (dans le sens qu'il met fin à certaines de mes pulsions), peut aussi être relu à la lumière de la culpabilité, ou bien morbide, ou bien ouvrant sur une voie d'humanisation. Il peut en effet être conçu comme un «interdit fatal» que je ne peux que transgresser pour vivre, pour m'affirmer dans mon existence et mon projet de vie. Dès lors, il tourne à l'empêchement d'exister et ne fait que renforcer en moi une culpabilité sans issue<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> D. VASSE, *Le temps du désir*, Paris, Seuil, 1969, p. 59.

<sup>33</sup> Voir L. VAN HECKE. *Le désir dans l'expérience religieuse. L'homme réunié. Relecture de saint Bernard*, Paris, Cerf, 1990, p. 260 et suivantes.

<sup>34</sup> M. BELLET, *Le Dieu pervers* (1998), p. 238.

Or l'interdit pose une limite à ma pulsion et, par cette limite qui m'est imposée, je suis invité à reconnaître l'existence de l'autre tout comme la faille qui m'habite, c'est-à-dire le manque à être qui me constitue comme désir d'être. Nous pouvons mettre cette considération en parallèle avec Gn 2, 9.16-17 dans lequel l'interdit fondamental marque un refus de l'immédiateté. «Dieu, par cet interdit, provoque le désir de l'homme, puisque désormais il manque à celui-ci de pouvoir manger le fruit de la connaissance»<sup>35</sup>. Dans cette perspective, aimer, dès lors, consiste à entrer et à désirer dans un univers constitué et marqué par les différences et le manque, la vie humaine n'étant elle-même possible que dans la reconnaissance et le respect du manque, de la non-connaissance du bien et du mal<sup>36</sup>. L'interdit n'a donc de sens que s'il ouvre: sa fonction n'est pas de priver, mais de donner. «Car la limite est l'autre lui-même, que je reconnais par le respect et l'amour envers lui, qui sont substance de la vie et vrai accomplissement du désir. Ainsi l'interdit est lui-même converti en liberté»<sup>37</sup>. La répression et la licence sont des formes opposées de la perversion de l'interdit ou du soupçon qu'on fait peser sur lui. Les interdits ou Dieu par ses interdits ne nous empêchent pas de vivre la sexualité, l'argent, ou l'agressivité, mais ils indiquent seulement de ne pas faire, au nom de l'accomplissement de notre liberté et de notre désir d'homme, un mauvais usage de la sexualité, de l'argent, de l'agressivité.

Ainsi, d'un côté, le jeu d'une culpabilité apparaît dans le poids énorme accordé à l'interdit en le considérant uniquement sous son aspect privatif. Cela ne peut que susciter le conflit qui en vient à nourrir une culpabilité, qui elle-même va renforcer les interdits: ainsi apparaît le jeu infernal. De l'autre, une saine culpabilité reconnaît l'aspect d'ouverture présent dans l'interdit, en reconnaissant le conflit qui m'habite et la non-toute puissance de ma liberté, au nom de l'autre, et le nécessaire dépassement de mes besoins pour rentrer dans une histoire humaine.

<sup>35</sup> X. THÉVENOT, *Les péchés. Que peut-on en dire?*, Paris, Salvator, 1987, p. 35 et 33: «le véritable respect de la création ne passe jamais par une volonté d'éliminer, de dénier ces forces qui travaillent l'homme et qui l'invitent parfois à régresser».

<sup>36</sup> Cf. A. WÉNIN, *L'homme biblique. Anthropologie et éthique dans le Premier Testament*, Paris, Cerf, 1995, p. 47-50.

<sup>37</sup> M. BELLET, *Le Dieu pervers* (1998), p. 262.

Une telle conception rejaillit sur la réalité de la loi morale. Alors que celle-ci doit garder l'espace ouvert de la découverte de l'être humain et le libérer de sa propre image, elle peut être le jeu d'une culpabilité malsaine dans laquelle la loi va enserrer l'homme dans ses propres mailles. Elle s'érige en réponse définitive et maîtresse absolue qui ne voit plus ni l'origine sur laquelle elle se greffe, et puise son dynamisme, ni sa finalité qui est d'être médiatrice entre les personnes, entre l'homme et Dieu. «De proche en proche, elle s' imagine devoir indiquer, contrôler, définir – de l'extérieur où elle se trouve – tous les champs de l'activité humaine»<sup>38</sup>. Alors qu'elle devrait être l'expression du renoncement auquel l'être humain a consenti, pour entrer en humanité, et l'a fait en y reconnaissant la vérité même de son désir, la loi prend désormais les traits d'une idole totalitaire et inhibitrice. Comme la loi ne peut jamais enceindre la totalité de la vie, «avec l'effort pour maîtriser ou bannir les désordres, croît le malaise dû aux incohérences qui naissent de la pensée et des désirs»<sup>39</sup>. À l'instar de la culpabilisation qui peut être violence envers soi-même et les autres, la loi en ce cas devient violence, installe l'homme dans un monde que plus aucun manque n'ouvre pour le désir. «On veut, autant que faire se peut, être pur réceptacle, n'ayant pour pensée et pour vouloir que ce qui est pensé et voulu par l'autre et canonisé par ses lois. En un mot, on cède sur ses désirs pour être l'objet de sa bienveillance. Mais ce faisant, on cherche à se l'assurer, à l'acheter par les mérites. En fin de compte, on agit comme si, par ses propres actions, on produisait soi-même le don de l'autre. Au fond, on ne croit pas en lui; on ne lui fait pas confiance»<sup>40</sup>. Le légalisme sape ainsi une confiance de fond en l'être, en la puissance d'être qui nous est donnée.

La loi dans cette perspective perd sa fonction médiatrice et sacralise des points particuliers, par exemple la sexualité. Même si c'est pour en exprimer le respect, la concentration sur un seul critère, comme la physiologie, conduit à sacraliser le sexe et les interdits deviennent tabous<sup>41</sup>. N'étant plus ordonnée (ou faussement) à la médiation des êtres et à la relation entre eux, elle réduit l'être humain

<sup>38</sup> D. VASSE, *Le temps du désir* (1969), p. 135.

<sup>39</sup> A. VERGOTE, *Dette et désir* (1978), p. 112.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>41</sup> Voir toute l'étude de M. Bellet dans *Le Dieu pervers* (1998).

au respect d'une loi et de son ordre (cf. Jésus et la loi du sabbat). En même temps qu'il se mire «dans cet ordre comme dans l'image intègre et idéalisée de lui-même, l'homme devient détenteur d'une loi qui le tue»<sup>42</sup>. Le légalisme dans cette perspective peut être vu comme «la perversion la plus insidieuse de la religion»<sup>43</sup>.

Ainsi se révèle le jeu infernal entre la culpabilité et la loi. Celle-ci augmente les exigences et les étend de plus en plus loin pour contenir la vie et l'enfermer dans ses mailles, au point que, ou bien l'être humain se sent toujours coupable vis-à-vis d'elle (et cette culpabilisation l'entraîne vers une dépréciation de lui-même ou une recherche de perfection...) ou bien l'être humain peut s'estimer justifié parce que rassuré d'avoir suivi en tous les points cette loi (c'est le cas des névroses collectives de culpabilité<sup>44</sup>, ou de ce que Ricœur nomme le «péché du juste»<sup>45</sup>...).

Une telle dérive souligne le contraste par rapport à une culpabilité qui, dans toute la tension qui l'habite, s'ouvre à l'exercice de la loi comme reconnaissance des différences et à l'aménagement d'un espace où les différences peuvent s'articuler sans se réduire ou être nivelées; contraste par rapport à une loi qui, pour me permettre de devenir ce que je suis, m'interdit d'être ce que je ne suis pas. La loi, comme surmoi, me reconduit à ma culpabilité ou au conflit entre mes désirs et les normes éthiques, entre l'irréductibilité de l'autre et moi, mais articulée à la reconnaissance de l'autre, elle ouvre la culpabilité à une histoire qui soit celle d'un sujet responsable et libre, et non pas soumis et uniforme, ou conforme<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> D. VASSE, *Le temps du désir* (1969), p. 139.

<sup>43</sup> A. VERGOTE, *Dettes et désirs* (1978), p. 113. «Le légalisme est la perversion la plus insidieuse de la religion, surtout de celle qui, révélant le rapport personnel et libre avec un Dieu, donne au mal sa dimension religieuse de péché. Voulant prévenir la faute, cherchant à être intact, le légaliste s'installe dans une richesse religieuse, dans ce roc que plus aucun manque n'ouvre pour le désir. L'enjeu du message du Christ fut en grande partie l'affrontement au légalisme. D'où l'effet de choc et de subversion que produisent ses paraboles, récits symboliques et paradoxaux». Dans la même ligne, on peut songer ici à la phrase de J. Sullivan: «Une vérité transmise dans une langue morte est pire que l'erreur. Car l'erreur peut réveiller» (*La langue aigüe de l'impatient amour*, dans M. BELLET, *Le Dieu pervers* [1998], p. 8).

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> P. RICŒUR, «Morale sans péché» ou péché sans moralisme? dans *Études*, t. 22, 1954, p. 294-312, 305 et suivantes.

<sup>46</sup> Dans la même ligne, on peut consulter l'essai de J. LACROIX, *Philosophie de la culpabilité*, Paris, PUF, 1977.

D'un côté, une culpabilisation entraîne le légalisme ou une perversion de la loi qui ne fait que renforcer l'anxiété et la culpabilisation ou la réduit dans un semblant de justice; de l'autre, la culpabilité peut ouvrir à une loi qui décentre la culpabilité de l'image narcissique d'elle-même, de la nostalgie dans laquelle elle risque de s'enfermer, l'ouvre à une histoire où l'être humain apprend à s'assumer et à dire son désir en l'articulant à l'autre; et dans ce cas, la loi joue son rôle de médiatrice.

Prise dans cette danse entre culpabilité qui est source de mort et culpabilité source de vie, reconnaissant la faille constitutive de l'être humain, la morale montre par là qu'elle ne vaut jamais pour elle-même, mais seulement en tant qu'elle se situe sur un chemin de libération de l'homme. À partir du moment où le renoncement, l'interdit, la loi ne sont plus situés sur un chemin de libération et d'humanisation (j'ai à être humain), ces éléments constitutifs de la démarche morale risquent d'être pervertis et de faire le jeu d'une culpabilité malsaine.

Alors commence la danse macabre entre la morale et la culpabilité. La culpabilité, qui participe de la genèse de la conscience morale, va jouer à tous les niveaux. La culpabilité, dont la base est le renoncement ouvrant à mon propre désir, pourra dans certains cas amener à la négation de tout désir. Celui-ci à son tour pourra lui emboîter le pas et la refermer sur la dépréciation de l'existence et une volonté inavouée de toute puissance. Changeant de cavalier et tournoyant avec l'interdit, la culpabilité pourra grever celui-ci du poids de mon malheur, tandis que l'interdit l'alimentera dans la non-coïncidence entre mon désir et les normes; il la poussera dans un perfectionnisme meurtrier (désir de répondre au désir de l'autre et désir de supprimer en soi toute faille, donc tout désir, donc sa condition d'homme...). Entraînant la loi dans son sillage, la culpabilité l'amènera à tourner sur elle-même, consciemment ou inconsciemment, avec les meilleures raisons qui soient, tandis que la loi confortera la culpabilité dans sa recherche de pureté de soi à soi-même.

Couple dont la danse infernale ne peut être interrompue que si le miroir dans lequel il se mire est brisé et que s'il reconnaît le désir d'exister qui en est à la source. Nous avons voulu montrer que la culpabilité accompagne le cheminement moral dans ses différentes étapes, et qu'il serait illusoire de pratiquer une déculpabilisation excessive ou outrancière tout comme une culpabilisation bloquée. En effet, la culpabilité, en signifiant l'être humain comme acteur ou agent

moral, l'ouvrant donc à une responsabilité, en renvoyant aussi à la peur de perte de l'estime de soi et de l'autre, témoigne d'un désir d'être qui est aussi à la racine de la morale. Il y a à la base des deux une puissance d'être, d'exister, qui fait que l'éthique s'apparente à l'odyssée de la liberté, au passage de la servitude à la béatitude (Spinoza)<sup>47</sup>.

L'éthique se définit alors comme un chemin de libération, le passage de l'esclavage au bonheur. Le vrai combat de l'éthique est à situer à ce plan: non pas dans la recherche de quelques accommodements, peut-être bien nécessaires, à nos faiblesses, mais sur celui d'une quête de libération: c'est-à-dire d'un combat contre ce qui emprisonne l'humain et l'empêche d'être lui-même. Dès lors, l'éthique s'apparente à un acte d'amour «s'il est vrai que l'amour est cette force qui unit les êtres dans l'acte même de leur irréconciliable différence»<sup>48</sup>.

### III. UN REGARD D'ESPÉRANCE

Considérée ainsi, la culpabilité apparaît comme une réalité psychologique qui n'est pas de soi pathologique. Elle n'est pas non plus réservée à la religion, ou aux esprits religieux, même si la religion va lui donner une nouvelle dimension, avec la notion de péché, ou de faute devant Dieu.

Or, ici aussi, nous sommes devant une ambivalence: ou bien la religion fera jouer l'image d'un Dieu juge et sévère qui traque toutes les fautes de l'être humain, ou bien elle convertit le sens du péché en une reconnaissance d'un Dieu qui pardonne et qui fait de la prise de conscience du péché l'amorce d'une nouvelle histoire. Celui qui s'accuse d'avoir péché intérieurement prend sur lui la responsabilité de ce mouvement et s'engage à transformer celui-ci en conduite bienveillante<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> P. RICŒUR, *Avant la loi morale: l'éthique*, dans *Encyclopaedia Universalis*, Supplément II. *Les enjeux*, Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1985, p. 42-45, 42.

<sup>48</sup> D. VASSE, *Le temps du désir* (1969), p. 63.

<sup>49</sup> Voir à ce sujet A. VERGOTE, *Dette et désir* (1978), p. 125 et l'application à l'aveu des composantes du langage et, du même auteur, *Psychanalyse et religion*, dans COLL., *Psychanalyse. L'homme et ses destins*, Louvain-Paris, Peeters, 1993, p. 311-339, 332-334.



Une telle conception nous renvoie à une existence vécue sous le signe de l'espérance que nous considérerons sous trois angles. Tout d'abord, le rapport et la différence entre l'aveu et le péché, qui ouvrent déjà à une espérance. Puis la relation au plan théologique entre le registre théologal (celui de la relation à Dieu) et le registre moral. Cette relation, elle aussi, se vit sous le signe de l'espérance. Enfin, la liberté selon l'espérance à laquelle nous sommes conviés.

Si la confession du péché est plus que l'aveu psychologique de ses failles ou faiblesses, il semble, à première vue, que la parole de l'aveu dans laquelle «je confesse un péché», ou l'invocation qui transforme l'aveu moral en confession du péché, «paraît une aggravation dans la conscience du mal» et donc de ma culpabilité. Or, c'est là l'illusion «moralisante de la chrétienté»<sup>50</sup>. Pourquoi? Parce que, replacé devant Dieu, le mal est aussi inséré dans le mouvement du don et de la promesse, c'est-à-dire dans le mouvement d'un Dieu qui ouvre l'histoire. Cette promesse marque ma liberté, mon désir d'exister: loin d'être résignée à la nécessité ou au fatalisme, elle est une liberté qui, en s'ouvrant au Dieu qui vient, est prête «pour le radicalement nouveau; elle est l'imagination créatrice du possible»<sup>51</sup>.

Cette liberté *selon* l'espérance est une liberté *en dépit* de la mort, et «se veut, en dépit de tous les signes de la mort, démenti de la mort»<sup>52</sup>. Ce «en dépit de» est l'autre face du «combien plus» de saint Paul et ouvre à une logique de la surabondance et de l'excès qui est une logique d'espérance. C'est dire tout le contraire d'une culpabilité mortifère qui renferme sur le passé et sur la nostalgie. Dans l'aveu s'inscrit déjà une passion pour le possible. Si le remords est une réminiscence du passé, le repentir, ainsi conçu, s'oriente vers l'avenir.

Ensuite, si en éthique le mal apparaît principalement comme transgression d'une loi, *coram Deo*, devant Dieu, le mal apparaît «dans la prétention de l'homme à être maître de sa vie»<sup>53</sup>. Par-delà le péché de l'injuste, le prophète met le doigt sur un péché encore plus redoutable: celui du juste, celui qui se croit justifié par l'observance stricte de la loi, par l'observance «d'une interdiction limitée, *finie*, et qui

<sup>50</sup> P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 428.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 427.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 428.

pense en avoir *fini* avec la justice à laquelle il est appelé»<sup>54</sup>. La rectitude éthique seule ne justifie jamais devant Dieu.

Mais alors, comment penser la relation entre l'éthique et le théologal?

Une telle perspective souligne que l'éthique doit être libérée de sa prétention d'être elle-même la source et la fin de la vie; c'est dire aussi, en d'autres termes, que notre liberté, présente depuis le début, et qui cherche à se dire et à s'affirmer dans les méandres de la culpabilité et de l'agir, a besoin d'être libérée d'elle-même pour s'accomplir pleinement<sup>55</sup>. Au cœur de la liberté se dessine ainsi la dimension tragique de l'existence humaine, ou le tragique «dans l'existence mais sur fond de l'image de Dieu»<sup>56</sup>. Aussi déformée que soit l'image, elle reste image de Dieu et interdit de penser que l'existence elle-même soit damnée ou coupable. Si la reconnaissance du péché «conduit à demander pardon à Dieu de sa finitude, elle est, en fait, dans la droite ligne de la faute d'Adam et Ève! L'aveu est alors source d'orgueil»<sup>57</sup>.

Entre l'éthique et le théologal se joue dès lors une tension où un pôle vient croiser l'autre. Le registre théologal, qui est celui de la relation à Dieu, devant Dieu, doit nécessairement passer par le registre éthique dans la perception du péché, ceci pour éviter des dérives. Si le théologal a comme effet de démasquer la profondeur du péché, il peut en cela même devenir pervers quand il n'est pas confronté à l'analyse éthique. «Car il risque de nommer péché ce qui n'est que marque de la finitude humaine (...)»<sup>58</sup>. Il s'agit donc de prendre au sérieux notre dimension incarnée et notre relation à Dieu qui se vit

<sup>54</sup> P. RICŒUR, «*Morale sans péché*» ou péché sans moralisme?, dans *Études*, t. 22, 1954, p. 294-312, 305.

<sup>55</sup> Nous renvoyons à notre étude, *L'autonomie en morale: au croisement de la philosophie et de la théologie*, Leuven, University Press – Uitgeverij Peeters, 1998, et principalement la perspective théologique sur l'autonomie qui développe ce concept en quatre temps: autonomie créée, appelée, blessée, libérée. Voir aussi É. GAZIAUX, *L'autonomie en morale: entre l'affirmation de l'homme et la quête de Dieu*, dans *RTL*, t. 30, 1999, p. 315-335.

<sup>56</sup> P. RICŒUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 193.

<sup>57</sup> X. THÉVENOT, *Le moral et le théologal dans la perspective du péché*, dans *Lumière et Vie*, n° 185, 1987, p. 41-52, 50. Voir aussi É. GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome. Confrontation entre P. Delhaye et J. Fuchs*, Leuven, University Press – Uitgeverij Peeters, 1995, p. 390 et suivantes.

<sup>58</sup> *Ibid.*

dans la relation à l'autre. C'est sans doute ce que la tradition de l'Église s'est efforcée de dire à travers des «listes parfois maladroites de vertus et de péchés capitaux»; elle tentait ainsi «de souligner les structures anthropologiques (...) engagées dans la quête et dans le refus de Dieu»<sup>59</sup>.

D'un autre côté, il convient de maintenir la dimension théologique dans la perception du péché qui fait voir la faute de l'homme comme perçue simultanément comme atteignant Dieu. Préserver cette dimension théologique consiste à mieux comprendre l'essence du péché, souvent réduit à la transgression d'une règle, alors qu'il témoigne plus largement d'une attitude humaine qui fait porter le soupçon sur Dieu lui-même. Dans cette optique, «le péché en tant que tel n'est pas de l'ordre de l'observable, ni au niveau psychologique ni au niveau des événements du monde. (...) À trop vouloir démontrer la place du péché par l'introspection par exemple, toute une catéchèse a abouti à sa dévalorisation, tant il apparaît vite que bien d'autres 'explications' plus pertinentes peuvent se substituer à ce qui n'apparaît plus alors que comme une surenchère ou une falsification»<sup>60</sup>.

En d'autres termes, le regard que porte le chrétien est un regard qui n'est pas seulement éthique, mais théologique, ou théologal. L'éthique n'est pas le critère ultime, néanmoins le théologal est toujours vérifié par les conséquences éthiques. Ainsi s'élève ce paradoxe qui doit travailler le discours théologique: sans cesse argumenté et faisant œuvre d'un discours raisonné, il est perpétuellement renvoyé à une instance qui ne cesse de dépasser la raison. N'est-ce pas là aussi une chance unique offerte aux théologiens d'oser un discours sur le sens de l'existence humaine qui permet d'aborder la morale non par une taxinomie des actes, mais par une saisie de l'être humain dans son mouvement de croissance au sein duquel s'affinent une conscience et une connaissance des lois de son propre développement? Cette ouverture de la moralité au plan théologal expose les relations intimes et complexes qui unissent les deux domaines. La vie théologique pour se déployer passe par la condition humaine, sa finitude, son manque, sa faillibilité, sous

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 51. Voir aussi X. THÉVENOT, *Les péchés. Que peut-on en dire?* (1987), p. 76-77.

<sup>60</sup> P. VALADIER, *La condition chrétienne* (2003), p. 121.

peine d'être en proie aux illusions et aux mirages; et reprise dans un mouvement qui la réfère à Dieu, la vie éthique s'ouvre à un au-delà d'elle-même qui la prévient de la prétention à être l'ultime sur l'être humain.

Le croisement entre l'éthique et le théologal – qui trouve en Dieu sa source et sa dynamique de résurrection – l'empêche de sombrer dans le désespoir et autorise à envisager une «liberté selon l'espérance» (P. Ricœur). Le passage en effet qui est effectué par le Christ, de la croix, qui dévoile la force du péché et démasque la folie de l'homme, à la résurrection, victoire d'une logique de vie sur la logique mortifère du péché, sauve d'un regard morbide sur notre réalité humaine et dévoile que la temporalité, dans laquelle se déploie la puissance du péché, peut devenir l'histoire sensée d'une liberté où mystérieusement se donne la grâce.

Ainsi, à la logique du désespoir du mal ou du péché (désespérer de Dieu, de soi, de l'autre) répond la logique de l'espérance. Le salut ne vient-il pas sauver, délivrer du désespoir de soi, c'est-à-dire du refus d'assumer sa liberté, son désir de vivre et de vivre son désir? Un tel salut souligne aussi à l'inverse, encore une fois, la profondeur du mal: «Qu'il faille une rédemption, parce que l'homme est fait pour la divinisation, cela indique que la chute est plus que simple affaire morale, – auquel cas la vertu et l'effort seraient suffisants et à mesure»<sup>61</sup>. Le salut proposé vient nous toucher et nous prendre au cœur même de notre liberté. Pour une liberté tentée de se renier, comme les méfaits de la culpabilité peuvent le montrer, «le salut ne peut venir que dans l'écoute d'un désir qui la suscite à se constituer. Or n'est-ce pas le propos essentiel de l'Alliance en Christ que l'homme se tienne enfin à hauteur de sa vocation humano-divine, telle qu'elle se manifeste en Jésus de Nazareth? En lui n'est-il pas possible d'entendre le désir du Père que nous soyons à l'image du Fils, non des répétiteurs passifs et conformes, mais des êtres désirant répondre de manière unique et personnelle au désir de liberté du Père»<sup>62</sup>? Et comment ici ne pas citer Péguy: «Quand une fois on a connu d'être aimé librement, les soumissions n'ont plus aucun goût. Quand on a connu d'être aimé par des

<sup>61</sup> A. GESCHÉ, *Dieu et le mal*, dans COLL., *Péché collectif et responsabilité*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1986, p. 69-122, 94.

<sup>62</sup> P. VALADIER, *Tragique de la liberté chrétienne*, dans *Lumière et vie*, n° 250, 2001, p. 45-52, 51.

hommes libres, les prosternements d'esclaves ne vous disent plus rien»<sup>63</sup>.

Une telle logique d'espérance et de salut permet alors à l'aveu de trouver toute sa dimension. L'aveu, sous forme de la reconnaissance du péché, est la reconnaissance d'un manque à notre vocation, un manque dans lequel nous confessons ne pas répondre à la convocation de Dieu d'exister en fils et en fille libre. Sans tomber dans le mépris de soi, l'homme se reconnaît comme tel dans l'aveu; se reconnaître pécheur, n'est pas se complaire sur soi-même dans une culpabilité morbide: se reconnaître pécheur, c'est s'accorder au dynamisme d'une foi qui n'est jamais achevé. Le pire qui puisse donc arriver, théologiquement, est la perte du sens du pardon en gardant celui du péché. Dans la reconnaissance de son acte, la liberté relie alors un passé «recréé» à un «futur promis» dans le «présent réconcilié»: «cette restructuration en profondeur est sans doute le moment le plus intense de la liberté, celui où les trois 'extases' du temps naissent de la culpabilité la plus authentique, je veux dire de la faute pardonnée»<sup>64</sup>.

Si la culpabilité pour elle seule paraît enfermer dans le désespoir ou l'orgueil dénégateur, reprise et amorcée théologiquement comme péché, dans une dynamique de promesse et d'espérance, de don et de pardon, elle peut ouvrir à une responsabilité éthique nouvelle. Loin d'être un discours consolateur à bon marché, par rapport à un mal qui est là et auquel mystérieusement nous participons (nous participons à ces puissances obscures qui nous entourent), la force de la mémoire et de l'espérance de notre récit chrétien peut devenir force de délivrance et de libération, d'affirmation de sa propre dignité et gage de solidarité. Il nous revient sans doute d'exprimer, certes bien imparfaitement, cette impossible possibilité d'une vie plus forte que la mort, d'un agir responsable qui ne se résigne pas à la fatalité, d'un bien «plus originaire que le mal» (Ricœur).

Alors, couple infernal? Oui, dans une certaine mesure, mais au-delà des dérives possibles, ne nous invite-t-il pas à reconnaître

<sup>63</sup> Ch. PÉGUY, *Le mystère des Saints Innocents*, Paris, Gallimard, 1975, p. 716, et 715: «Un salut qui ne serait pas libre, qui ne serait pas, qui ne viendrait pas d'un homme libre ne nous dirait plus rien. Qu'est-ce que ce serait? (...) Une béatitude d'esclaves, un salut d'esclaves, une béatitude serve, en quoi voulez-vous que ça m'intéresse?».

<sup>64</sup> P. RICŒUR, «*Morale sans péché*» ou *péché sans moralisme* (1954), p. 311.

la grandeur et la dignité qui est nôtre et à nous engager dans une histoire risquée, celle de notre liberté?

B – 5380 *Pontillas*,  
rue de Séressia 14.

Éric GAZIAUX

**Résumé** – Le présent article s’attache à montrer la relation entre la culpabilité et la morale. Pour ce faire, il dégage dans un premier temps la conception augustinienne du péché originel qui a marqué la culture occidentale, avant de poser, dans un second temps, le rapport entre morale et culpabilité: ce rapport peut donner lieu ou bien à une morale mortifère ou bien à une morale de vie et de responsabilité. Le troisième point suggère une perspective théologique sur la culpabilité et l’existence morale alimentée par une dynamique d’espérance.

**Summary** – This article deals with the relationship between guilt and morals. The author first of all brings out the Augustinian notion of original sin which has marked Western culture, before, in second place, looking at the relationship between morals and guilt; this relationship can give rise either to death-giving morality or life-giving and responsible morality. The third point suggests a theological perspective on guilt and on moral life nourished by the dynamics of hope.