

Guérison religieuse et sens de la vie

Ysé Tardan-Masquelier

UN PEU D'HISTOIRE, POUR COMMENCER ...

Les profondes transformations culturelles qui aboutiront à ce que l'on désigne du terme vague de "modernité" débutent au XVI^{ème} siècle, en Europe occidentale. Jusqu'alors, la civilisation du Moyen-Age était unifiée sous le régime de la vision chrétienne du divin, de l'homme et du monde. A l'extrême fin du XV^{ème} siècle, trois séries d'évènements vont bouleverser cette unité chrétienne. Tout d'abord, la découverte des Amériques et de l'Asie fait rencontrer aux Européens les peuples "sauvages", une humanité différente ayant des conceptions religieuses originales, et cette différence introduit dans le monde homogène d'Occident l'idée que le réel humain est pluriel. Ensuite, la prédication de Luther, puis de Calvin et la naissance des protestantismes fractionnent l'unité du christianisme occidental et font la critique de l'autorité papale. En même temps, la Renaissance humaniste redécouvre la pensée grecque, fonde une philosophie centrée sur l'homme, développe l'expérimentation et la pensée scientifique.

Ces trois sources de la modernité ne sont pas de soi anti-religieuses, mais elles contestent progressivement l'autorité chrétienne traditionnelle. L'élargissement du monde connu intro-

Docteur en histoire des religions et anthropologie religieuse, indianiste, chargée de cours à l'Université de Paris-Sorbonne, à l'Institut Catholique de Paris, à l'Institut des Langues Orientales, Directrice de l'Ecole Française de Yoga de Paris et de la Revue Française de Yoga.

duit une recherche d'universalité qui dénonce le caractère étroit du catholicisme. Les nouvelles interprétations de la Bible proposées par les grands théologiens protestants induisent un questionnement sur la notion de Révélation. Les découvertes scientifiques contestent la vérité de l'histoire sainte, spécialement de la *Genèse*, récit fondateur de la création du monde et de l'humanité. Les nouvelles exigences philosophiques obligent l'homme - du moins une élite intellectuelle - à penser par soi-même et non plus en fonction de dogmes reçus.

La relation entre les institutions religieuses et les sciences modernes se durcit progressivement, par des incompréhensions réciproques. A partir des années 1750, la réflexion philosophique conduit à développer une nouvelle idéologie, véritablement fondatrice des cultures modernes, celle des Droits de l'Homme, qui met le progrès des sociétés sous la responsabilité des hommes, en dehors de toute référence à une volonté divine. Les révolutions (1789, 1848) accentuent la cassure entre un monde croyant qui apparaît comme traditionaliste et un athéisme militant qui se veut résolument tourné vers l'avenir. Entre 1850 et 1950 environ, la science devient le credo de ceux qui refusent l'emprise du religieux, elle sert de "contre-religion" : l'exemple le plus radical en est le positivisme d'Auguste Comte qui souhaite ériger en idéal le culte de la "déesse Humanité". Sur le plan politique, se développent, à partir de la pensée de Marx et Engels, des sociétés qui entendent faire le bonheur des hommes sans Dieu et sans le secours de la religion. En même temps, naissent les disciplines psychologiques modernes, qui promeuvent une vision désacralisante de la conscience et de l'expérience religieuse : il n'y a pas en l'âme d'étincelle ou de fond divin, et la religion est fondée sur la méconnaissance de vérités originaires, travesties sur le plan individuel ou collectif (Freud en tentera la démonstration dans *Totem et Tabou* ou *Moïse et le monothéisme*). Si bien qu'autour des années 1950, ceux qui prédisent une fin rapide de la religion sont certains d'avoir raison : la religion, c'est une promesse d'illusion, un instrument d'oppression des plus faibles, une construction irrationnelle définitivement dépassée par le rationalisme philosophique et scientifique.

Or les faits viennent contredire de telles prévisions. D'abord, si la pratique religieuse traditionnelle (messe du dimanche, confessions fréquentes, etc.) est en constante diminution, les convictions des croyants demeurent très vives et ils continuent de réclamer le secours de la religion dans les grands moments de l'existence (baptême, mariage, enterrement). Ensuite, le catholicisme a profondément transformé son message et son enseignement, passant de l'affirmation autoritaire à une perception plus humaine des besoins des croyants et à une volonté de dialogue avec les autres religions et avec l'athéisme (à partir du Concile Vatican II, dans les années 1970). De plus, non seulement les religions ne sont pas mortes, mais elles "inventent" en pleine modernité de nouveaux rapports entre l'homme et Dieu, plus libres et plus individualistes (groupes protestants pentecôtistes et catholiques charismatiques) et elles réinvestissent des pratiques anciennes (pèlerinages, rites de guérison). Enfin, toutes les religions du monde peuvent servir de refuges pour des peuples aux identités menacées (catholiques irlandais, musulmans kosovars) dans une dynamique à double tranchant, puisque ce qui assure leur renaissance s'appuie sur un nationalisme militant.

LA SOUFFRANCE MODERNE : AUTOUR DU SENS DE LA VIE

Tout cela paraît bien confus et paradoxal... C'est que la complexité des évolutions a considérablement accru notre difficulté à déchiffrer les lignes de force de l'époque. Le sentiment d'absurde ou de non-sens est devenu quotidien, comme si ce que nous appelons "la modernité" produisait des affections nouvelles, spécifiques : maladies du sens de la vie, exigeant des regards thérapeutiques nouveaux. Ces maladies sont d'abord les symptômes d'une grande désillusion vis-à-vis d'un humanisme fondé sur le progrès indéfini, et qui ne semble pas avoir tenu ses promesses. Ou plutôt, il les a tenues dans de très nombreux domaines : connaissance de l'univers, de l'infiniment grand et de

l'infiniment petit ; exploration du corps d'une extraordinaire précision ; avancées de la médecine s'agissant des maladies mortelles, de la réparation des traumatismes, des réponses à la douleur, de la procréation... Mais, sur d'autres points, non seulement on n'éprouve pas le sentiment d'une avancée, mais plutôt même d'une régression : il s'agit surtout de ces motivations subjectives, non mesurables, comme le bien-être, la quête du bonheur, l'harmonie avec soi-même, qui n'ont rien d'urgent au regard de problèmes plus graves, mais dont le mépris continu rend malheureux les individus. La modernité rendrait malade : c'est le message que transmettent les groupes centrés autour d'une sorte de contre-culture, pas toujours nostalgique du passé. Il y a une déperdition, qui s'éprouve au niveau collectif comme au niveau individuel.

Collectivement, le sens de l'histoire s'est obscurci. Autrefois, chaque religion imposait une certaine vision de la direction du développement humain dans le monde. Des notions comme "le règne de Dieu" en christianisme ou en islam, "l'élection" en judaïsme sont tombées en désuétude, sauf dans des groupes très minoritaires. On peut s'en réjouir ou le déplorer, mais le fait est que Dieu n'est plus conçu comme Maître de l'histoire, et que l'histoire n'est plus vécue comme un accomplissement projeté par une volonté transcendante. Les grands humanismes athées du XIX^e siècle s'étaient efforcés, sur cette déconstruction, de reconstruire un sens de l'histoire : utopies philosophiques, mythe du progrès indéfini, messianisme marxiste, et même théories des cycles macro-économiques. Mais dans les vingt dernières années du XX^e siècle, ces idéologies pourvoyeuses d'un sens plus ou moins satisfaisant se sont effondrées les unes après les autres, mettant à nu une réalité angoissante : l'histoire, devenue purement humaine, est par essence imprévue et imprévisible.

S'agissant d'un niveau individuel, beaucoup témoignent d'une perte du sens de la vie et de l'unité de la vie ; car le sens implique une certaine cohérence, un minimum de convergence. Or la modernité fragmente : issue de la séparation entre le religieux et le laïc, elle a permis la libération de l'intelligence humaine pour des domaines qui relèvent de sa seule compétence et

qui deviennent de plus en plus spécialisés, spécifiques. Ne se voulant plus dépendante d'un "outre-monde" dont elle prendrait ses normes, elle ne fournit plus le mode d'être englobant et unifiant qui était celui des univers traditionnels et qui fondait "l'expérience du monde comme allant de soi" ⁽¹⁾. A chacun de construire son propre sens de la vie. Ce processus de laïcisation du monde et du sujet aboutit à une précarité, à une incertitude quant à l'action et à l'avenir. Il "nous oblige à nous assumer comme auteurs d'une histoire que rien ni personne ne détermine du dehors et qui ne comporte qu'une énigme : la nôtre" ; à faire douloureusement "l'expérience du problème que nous sommes pour nous-mêmes", car "davantage d'individuation, c'est davantage de problème de soi". Ainsi "le déclin de la religion se paie en difficulté d'être soi", d'où "une société psychologiquement épuisante pour les individus" ⁽²⁾.

1 - *Pierre Bourdieu* : Le sens pratique, p. 113.

2 - *Marcel Gauchet* : Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, Paris, Gallimard, 1985, p. 267, 299-300, 302.

RELIGIONS ET QUÊTES DE SENS : AUTOUR DE LA GUÉRISON

Ce constat peut paraître pessimiste ; il correspond à une situation généralisée d'angoisse typiquement contemporaine qui exige des solutions nouvelles au mal-être intérieur. Parmi celles-ci, le "retour du religieux" apparaît comme une tendance forte, même si on ne sait pas toujours ce qu'il faut entendre par là. En tout cas, le retour n'est jamais un simple retour, il comporte toujours une réinterprétation, en fonction des besoins et des conflits du moment. Sauf dans les rares groupes extrêmement traditionalistes, les mouvements de réinvestissement du religieux choisissent, dans les religions, ce qui pourrait concourir au mieux-être dans une modernité qui n'a pu tenir toute seule ses promesses de bonheur. Il n'est donc pas étonnant que les thématiques de la guérison, du salut, de la réconciliation avec soi-même forment les "noyaux durs" de la nouvelle religiosité. Dans les communautés charismatiques, "la foi qui guérit" ⁽³⁾ se tourne surtout vers Jésus, médiateur et guérisseur, par qui les aveugles voient, les sourds entendent et les paralytiques marchent. La

3 - C'est le titre du livre de Monique Hebrard, Paris, 1996.

4 - Louis Beirnaert:
La dimension mythique dans
le sacramentalisme chrétien,
Eranos-Jahrbuch, 17, 1949,
p. 286.

5 - in Monique Hebrard,
op. cit. p. 142, 87.

diaspora tibétaine en exil importe en Occident l'analyse bouddhiste de la souffrance et la sagesse qui entend y remédier. Le grand brassage des cultures que produit la mondialisation permet de rencontrer des thérapeutiques comme les cultes africains et afro-américains ou les chamanismes indiens et amérindiens. De manière intuitive, on découvre ce que Louis Beirnaert disait il y a un demi-siècle dans un article qui concernait les relations entre religion et guérison psychologique chez Jung : "Toute religion enveloppe une psychothérapie dans la mesure où elle accorde l'homme avec les puissances psychiques et cosmiques qui pèsent sur son destin" (4).

Jésus qui guérit est (re)devenu, par-delà deux millénaires, proche des hommes qui souffrent : "Notre famille a toujours été pratiquante, mais je voyais le Seigneur de loin. C'était Dieu... On n'osait pas y toucher. Maintenant, c'est Jésus, qui est vivant, présent dans notre vie, qui nous donne des signes puissants". "J'ai découvert toute l'importance de l'incarnation ; par la venue de Jésus dans notre chair, tout le créé est appelé à passer dans le chemin de réenfantement." "Du coup, mon chemin avait un sens" (5). Pour ces nouveaux chrétiens, la maladie est une école de sagesse, la santé est le fruit d'une discipline corporelle et psycho-spirituelle, et le salut est une grâce divine inexplicable, irrationnelle si l'on veut selon les critères de la modernité, mais qui n'en est pas moins réelle. Ils récusent toute interprétation culpabilisante du mal-être expliqué par le péché ou une tare morale, et sur ce point se séparent fermement du christianisme de leurs grands-parents. Ils insistent sur le fait que Jésus restaurait aussi bien les corps que les âmes, et que donc la dimension somatique a autant d'importance que le psychique. D'ailleurs corps et âme, séparés par le dualisme grec, puis par l'intellectualisme occidental, sont pour eux les deux faces de la personne, aussi inséparables que le recto et le verso d'une feuille ou l'avvers et le revers d'une médaille. La religion ainsi revue et corrigée ne s'oppose en rien au bonheur des individus à qui elle propose une vision holiste de la santé et du salut.

Le Bouddha "médecin de l'âme" rejoint Jésus comme personnage charismatique. Beaucoup d'entre nous avons découvert avec surprise que la méditation sur la souffrance et ses remèdes constituait le point de départ historique du bouddhisme et le fondement de sa pensée philosophique. Les bouddhistes réfléchissent à la souffrance et expérimentent des moyens de la supprimer depuis vingt-cinq siècles ! Le bouddhisme originel n'est pas à proprement parler une religion : nul esprit, divinité ou démon n'envoie de souffrance ou de bien-être à l'être humain, que se trouve seul responsable de ses états intérieurs. Il est une sagesse, en ce sens qu'il s'attache à rechercher les causes, avec cette certitude que, si les causes sont trouvées, ce ne peut être que par une introspection continue et une connaissance de soi approfondie. Alors la maladie disparaîtra ou ses symptômes prendront un sens - d'où les passerelles actuelles avec la psychanalyse et les psychothérapies. Les spécialistes nous apprennent que la forme littéraire de la première prédication, le si célèbre sermon des "quatre vérités", emprunte à la médecine indienne traditionnelle : ce n'est rien d'autre qu'une authentique ordonnance. Selon les divers récits les plus anciens, "l'Eveillé" sort de sa grande méditation de quarante-neuf jours, sous l'arbre de Bodhgaya, en sachant ce qu'il en est de la maladie humaine et de son remède. Il énonce ce savoir nouveau dans un discours fondateur. Il établit d'abord le diagnostic : celui d'un mal-être universel ; tout le monde connaît l'expérience de la souffrance, à des degrés divers, parce que tout le monde naît, vit et meurt, aime et s'attache, éprouve la violence et la haine, l'impermanence de toute chose et de tout être, à commencer par soi-même. Il pointe ensuite l'origine du mal : la "soif", qu'il préfère au désir, parce que c'est un terme plus large, plus profane, plus pragmatique ; c'est la "deuxième vérité". Comme tout médecin, il doit se prononcer sur l'issue, faire un pronostic, soumis au jugement du milieu du malade, et qui pouvait aboutir à la mise à mort du médecin s'il se trompait ; c'est la "troisième vérité" qui affirme qu'il existe une issue, une "voie", - notion si importante dans les sagesse indiennes. Enfin il dicte une ordonnance à l'humanité malade : "l'octuple chemin", une discipline à la fois corporelle,

affective et mentale, qui doit permettre de parvenir à éteindre (c'est le premier sens du mot nirvâna : "extinction") la souffrance.

Par la suite, le système s'est complexifié et raffiné ; l'analyse du désir, de la sagesse comme thérapie, des empêchements inconscients a atteint dans le bouddhisme philosophique un très haut raffinement. Dans le bouddhisme plus populaire, l'évolution a été différente : on a fait du Bouddha un dieu, capable de miracles, de guérison, et donc d'apporter à son dévot le salut ou la libération. Aujourd'hui, le bouddhisme, aussi bien en Europe que dans les pays d'Extrême-Orient, oscille entre ces deux pôles : une connaissance de soi, profane, excluant toute intervention d'une transcendance, mais si aigüe et profonde qu'elle permet d'extirper les puissances négatives en soi-même ; une religion de guérison ou une thérapie religieuse dans laquelle des esprits bienveillants, Bouddhas et Bodhisattvas, se révèlent à l'être humain et le sauvent. Cette oscillation est bien caractéristique de notre temps : d'une part, on réclame l'autonomie la plus totale de l'humain contre l'emprise de la croyance, et d'autre part on a recours à des puissances surnaturelles lorsqu'il s'agit de guérir.

Depuis la Renaissance, la colonisation, malgré sa cruauté et ses épisodes tragiques, nous a fait peu à peu connaître d'autres thérapies religieuses, inventées par ceux que l'on appelait autrefois des "primitifs". Lorsque l'ethnologie moderne s'est développée au cours du XIX^{ème} siècle, et surtout, plus récemment, lorsque la mondialisation a commencé à produire un brassage sans précédent de populations, certains cultes de guérison ont diffusé en Occident ou aux Etats-Unis. Les rites d'initiés et de possédés africains ou le vaudou, d'origine africaine mais réinterprété aux Antilles ; les syncrétismes afro-brésiliens ; le chamanisme des tribus indiennes d'Amérique du Nord ou des ethnies sibériennes persécutées par le communisme... ont ouvert, pour certains, des trouées vers un autre monde, où le rationalisme n'a pas cours. Ces cultes, très divers, ont en commun une conception de la maladie, de la guérison et de la santé fort différentes de la nôtre. Les êtres humains sont en permanence sous l'in-

fluence d'esprits, entités subtiles, qui se manifestent par des désordres, des dons, des malheurs ou des bonheurs quotidiens. Il s'agit de se les rendre complices, de s'en protéger, d'utiliser leur puissance à son propre profit, ou pour ses proches, ou contre ses ennemis. On est dépendant d'eux, mais le chaman, initié, médiateur, possédé est capable de les utiliser pour guérir les maux les plus divers. C'est que les maladies sont envisagées sous deux grandes espèces : ou bien un "esprit" est "entré" dans l'individu, il l'a envahi, l'empêchant de fonctionner normalement pour parler à sa place et lui faire accomplir toutes sortes d'actions désordonnées ou obscènes, qu'il n' a pas souhaitées ; ou bien, un "esprit" lui a "volé" son âme, produisant ce qu'on pourrait appeler des "pathologies de l'absence". Dans le premier cas, la thérapie consiste à "faire sortir" : elle appartient à la catégorie générale des exorcismes ; dans le deuxième, elle s'efforce de "faire revenir" l'individu à lui-même par des procédés de réintégration. De toute façon, elle est toujours le théâtre d'une lutte violente entre des forces du désordre ou du mal et celui ou celle que la société a habilités à traiter avec elles ; souvent, elle oblige le malade et le guérisseur à subir de terribles épreuves, de l'ordre d'une mort symbolique et d'une renaissance. La cure est éminemment dangereuse, elle met en jeu des puissances qui débordent les individus concernés, elle implique le groupe entier et sa survie, car le symptôme individuel fait signe pour la communauté.

THÉRAPIES RELIGIEUSES ET PSYCHOTHÉRAPIES MODERNES

Comme nous voyons, il existe de nombreux parallèles et passerelles entre religion et thérapie. Les spiritualités et les sagesse, comme systèmes de salut ou de délivrance, ont toujours eu pour objectif de soigner les êtres humains et de les restaurer dans leur intégrité, même si la réalité a pu largement s'éloigner de l'idéal. La pensée moderne a séparé les deux domaines, ouvrant un large espace aux thérapies profanes et

libérant les individus des effets pervers des religions (culpabilisation, soumission, etc.). Mais aujourd'hui, à son tour, la modernité est accusée de certains effets pervers : par son rationalisme, elle a excessivement dressé des barrières entre des domaines ou des facultés complémentaires. D'où le désir, de plus en plus fréquent, chez les thérapeutes et chez les patients, de restaurer une unité entre l'ancienne vision religieuse de la maladie et de la santé, et la médecine contemporaine. On voit ainsi fleurir toutes sortes de nouvelles cures dans lesquelles la vulgarisation de la psychanalyse s'allie à des savoirs et des rituels de tribus disparues, constructions hybrides centrées sur une expérience a-rationnelle du monde et de soi-même. Pourquoi pas, si elles réussissent à soigner ? Mon propos n'est pas de les déconsidérer ; il serait plutôt d'essayer de montrer qu'entre thérapie religieuse et psychothérapie moderne, un substrat commun permet ces alliances, mais que des différences de visée demeurent, qui doivent être reconnues. Leur confusion peut conduire en effet à de graves désordres somatiques et psychiques, d'autant moins reconnus qu'ils sont recouverts par cet idéal de restauration de l'unité : perte de contact avec le réel, non-reconnaissance de la souffrance, soumission à des interdits et des obligations parfois plus irrationnels que les constructions psychiques antérieures à la cure, dépendance envers le guérisseur... La question posée au thérapeute, ici comme ailleurs, est de savoir précisément ce qu'il fait en manipulant des connaissances et des pratiques hétérogènes.

L'initiatique

Le mot "initiation" se pare aujourd'hui d'une aura magique. Beaucoup de nouvelles thérapies l'emploient, elles entendent se démarquer ainsi de systèmes lourds, principalement des psychanalyses freudienne et lacanienne. "Initiation" devient un terme codé pour dire qu'en s'engageant sur le chemin proposé, le patient vivra des expériences fortes, destinées à déborder son mental, à contacter en direct ses émotions et à percevoir la face cachée des choses et de lui-même. Les voies initiatiques enten-

dent guérir en remplaçant le "réel" limité qu'offre une appréhension technique et socio-économique commune par un autre "réel" plus vrai, qui s'offre aux sens élargis. Les initiés apprennent que la vie humaine quotidienne baigne en fait dans un courant énergétique infiniment plus vaste qui rend inter-dépendants toute chose et tout être individualisés. La référence philosophique de ces courants est le célèbre livre d'Aldous Huxley, *Les portes de la perception*.

Ces "cures d'âme" resacralisent les rêves, qu'elles considèrent comme des fragments de révélations sur un outre-monde, ce réel plus réel que le réel, accessible dès lors que l'on accepte de se laisser entièrement instruire par eux. Le lent travail d'élaboration du rêve disparaît au profit d'une empathie spontanée, où les images valent pour elles-mêmes, présentant sans distorsion des vérités qui filtrent à travers le voile un moment déchiré des structures mentales opaques. La maladie est considérée comme une introduction à la connaissance des mystères de la vie et de la mort, selon le modèle de la vocation chamanique, qui commençait toujours par une crise psycho-somatique. Les états d'extase sont définis comme des "sorties" du psychisme hors des cadres induits par les résistances conscientes.

Cette nouvelle perception d'un chemin possible de connaissance de soi enjambe allègrement la question religieuse dans son ensemble ! Dans les systèmes traditionnels quels qu'ils soient, la maladie est un symptôme visible du désordre invisible qui s'est introduit dans les relations entre le monde des esprits et le monde des humains. Et la guérison procède du rétablissement de l'ordre dans ces relations, par des actions, des rituels et non des interprétations. Le patient, comme son nom l'indique, est passif : terrain d'élection, choisi par les dieux ou les démons, il est un théâtre sur lequel se joue un drame auquel il ne participe pas activement, car il le dépasse complètement. C'est au thérapeute de prendre en main la conduite des événements, et la guidance initiatique est un combat entre lui et ces puissances surhumaines qui se manifestent. De ce combat, il doit sortir vainqueur par une négociation qui rétablisse les sphères d'influence respectives. Le malade guéri, ou celui dont la maladie est stabi-

lisée et valorisée par le sens religieux que sa communauté lui reconnaît, est un *initié*. Dans les cultes africains, le vodu, les cultures amérindiennes, l'ancien malade, même si son affection n'est pas guérie, prend une place médiatrice, et pourra devenir lui-même guérisseur.

Le transgénérationnel

La maladie était souvent expliquée, dans une perspective religieuse, comme le résultat d'une malédiction ou d'une faute qui n'est pas imputable au malade lui-même, mais à ses ascendants. Cette idée, terrible et primitive puisqu'elle ne manifeste pas encore l'éthique de la responsabilité individuelle, est néanmoins très intéressante. Elle se relie à l'importance centrale de la symbolique de la vie comme dépôt divin : la vie n'appartient pas à l'individu, elle ne fait que le traverser momentanément, ou plus exactement, il est une incarnation passagère de la vie. Cela ne retire aucune signification à l'existence personnelle, simplement celle-ci est toujours seconde, intégrée dans une file de transmission inter-générationnelle. La maladie exprime le versant pathologique de cette solidarité : puisque la vie est une, le désordre inaperçu qui a affecté l'un de ses fragments peut trouver sa sanction chez un autre. La faute cachée de l'ancêtre retombe sur la tête du fils : c'était, par exemple chez les juifs contemporains de Jésus, une croyance évidente, puisqu'il tente de lutter contre elle avec la plus grande vigueur. Le souvenir du meilleur de la prédication de Jésus a permis que se développe, au sein des cercles les plus éclairés du christianisme, une éthique de la responsabilité individuelle, relayée beaucoup plus tard par la philosophie des Lumières et des Droits de l'Homme, au point qu'aujourd'hui, en hommes modernes que nous sommes, nous rejettons avec horreur cette dimension collective de la faute.

Nous pourrions en effet ranger ces interprétations archaïques aux accessoires des superstitions dépassées, si les diverses psychothérapies n'en avaient montré la part troublante de vérité. C'est comme si les religions avaient pressenti sur le mode d'un

savoir mythico-rituel ces passages d'inconscient à inconscient qui inscrivent des personnes dans la répétition travestie d'un secret familial qui les précède et les enferme. Anne Ancelin Schützenberger, dans *Aïe, mes aïeux !* (6), donne de nombreux exemples de ces transmissions inter-générationnelles qui prennent parfois l'aspect d'un véritable "destin". Quelque chose des fatalités antiques réapparaît ici. A ceci près qu'aujourd'hui on n'en attribue plus la responsabilité à des divinités, génies ou démons qui sanctionneraient des oublis, des fautes ou des transgressions. Ce transfert de responsabilité sur les hommes implique une autre vision du monde et de la conscience ; il est libérateur, en ce sens que les malédictions perdent leur caractère absolu, inexplicable et donc indiscutable, et qu'il ne permet plus de désigner sans raison un coupable par procuration.

Mais il ne s'agit pas là d'un simple déplacement, dans lequel ce qui était rapporté fantasmatiquement à une intervention divine serait désormais identifié pour ce qu'il est "réellement", à savoir une manifestation d'un inconscient de lignée. C'est au contraire une véritable rupture avec les conceptions religieuses du passé, et une évolution vers un autre type de logique. "Le fantôme est une formation de l'inconscient qui a pour particularité de n'avoir jamais été consciente (...) et de résulter du passage, dont le mode reste à déterminer, de l'inconscient d'un parent à l'inconscient d'un enfant". "Le fantôme est le travail dans l'inconscient, du secret inavouable d'un autre (inceste, crime, bâtardise)"⁽⁷⁾. On remarquera que la "faute cachée" affecte immanquablement la généalogie, et que, parallèlement, il n'y a rien d'humain auquel les traditions attachent plus d'importance que les lignages et les parentés : ce sont les fondements de la société, parce que ce sont les fondements de l'identité individuelle. La "faute cachée", en blessant leur généalogie, rend malades les descendants. Mais il ne s'agit là que d'un parallèle, car les méthodes pour remédier à la rupture divergent profondément. Pour le dire de manière un peu sommaire, dans le cadre traditionnel, on soigne la lignée à travers l'individu malade qui n'est jamais qu'un symptôme pour la communauté, seul véritable "sujet". Aujourd'hui en revanche, on soigne le patient-client à tra-

6 - Paris, *La Méridienne et Desclée de Brouwer*, 1993.

7 - Nicolas Abraham et Maria Török : *L'Ecorce et le Noyau*, Paris, Aubier-Flammarion, 1978, p. 429 et 391.

vers l'enquête généalogique qu'il effectue lui-même, pour son propre compte, accompagné par le thérapeute : l'individu comme sujet capable de dire "je" se réapproprie ainsi une histoire dont il n'a pas été acteur, mais qui le constitue.

Maître spirituel ou thérapeute ?

Il arrive souvent que se recouvrent jusqu'à la confusion deux fonctions qu'il me semble nécessaire de concevoir comme différentes et séparées. Peut-être n'est-il pas exclu de se faire soigner par un guérisseur africain tout en étant en analyse, mais la chose doit être clairement énoncée et faire l'objet d'un travail où apparaissent les complémentarités, les tensions et les transactions possibles. Du point de vue du thérapeute, les limites doivent être encore plus nettes : en tant que chaman ou médecin, on appartient à une culture religieuse par essence, dans la mesure où des entités surnaturelles sont les causes objectives de la maladie, de la santé et du bien-être. En tant que psychanalyste ou psychothérapeute, une telle conception ne peut être retenue qu'à titre provisoire - si la croyance du patient l'exige - mais en aucun cas constituer un fondement explicatif. Or, les confusions d'une époque complexe favorisent les glissements de l'un à l'autre.

Ce que nous voyons des systèmes de guérison religieux, c'est qu'ils visent toujours à intégrer ou réintégrer le malade dans un ordre transcendant. Quand Jésus guérit, il demande une adhésion intérieure, une véritable conversion : "Va et ne pêche plus". L'écoute, la compassion empathique avec le malheur s'accompagne d'une exigence "autre", au sens fort du terme : la relation à une altérité - ici Dieu, le Père commun à tous - constitue un tiers entre le soignant et le soigné. Cette Présence n'est pas propre au christianisme : les guérisseurs sont en général des médiateurs, des canaux entre les hommes et les dieux, et la cure ne fonctionne que dans l'enveloppement d'une croyance partagée. Cela imprime un accent volontariste qu'ignorent les psychothérapies modernes, puisqu'il s'agit d'amener ou de ramener le malade dans un cadre où l'ordre et le désordre, le

bien et le mal sont redéfinis. C'est pourquoi le guérisseur fait souvent fonction de "maître" : il conseille, il ordonne même un changement de comportement, il enseigne une discipline transformante. De la part du malade, la soumission est de règle, puisque la cure apparaît comme la voie à suivre pour sortir du malheur. Sans cette soumission, le succès n'est pas assuré.

L'autonomie du sujet moderne ne permet pas qu'un quelconque catéchisme de bonne conduite lui soit proposé. Même si la difficulté vient souvent des patients, qui dans certaines phases réclament instamment des préceptes auxquels se soumettre, c'est au thérapeute de ne pas s'engouffrer dans cette demande, qui le transformerait en ce qu'il ne peut être, une sorte de directeur de conscience ou de père spirituel. Toute l'élaboration intellectuelle du transfert et des dynamiques complexes auxquelles il donne lieu part de ce souci de limite et de distinction.

Les croyances ne peuvent faire pour autant l'objet d'une mise entre parenthèses ou d'un mépris réducteur, car pour le patient adepte d'une religion ou d'une spiritualité, elles constituent le vif de son expérience d'être humain. Comment ne pas en tenir compte, et même en accompagner le sens, si celui-ci participe à la construction du sujet ? Le thérapeute moderne se trouve ainsi dans une situation délicate, qui exige finalement beaucoup de subtilité et de maturité. D'une part, il ne peut se référer à aucun système religieux pour ce qui est de la marche de la cure, d'autre part il ne peut sans prétention désacraliser le système dans lequel vit son patient. C'est à ce dernier de se risquer au-dehors des repères qu'il a reçus ou qu'il s'est forgés auparavant, et qui ne conviennent plus, puisque sa souffrance intérieure est là pour en témoigner. C'est à lui de déployer son propre sens de la vie, de découvrir les lieux où sa vie fait à nouveau du sens. Le thérapeute l'y autorise, mais cette autorisation est, en son principe, vide de contenu : sans condition, elle se donne d'emblée au début de la cure, non comme une nouvelle voie à suivre et qui apporterait le salut, mais comme un espace, simple et nu, de travail qui permet à la psyché de dérouler les nœuds de ses souffrances dans la sécurité de la liberté reconnue.

"RESTAURER LA MESURE"

8 - *"*med- et la notion de mesure" in Le vocabulaire des institutions indo-européennes, tome 2, Paris, éd. de Minuit, 1969, p. 123-132.*

(L'astérisque indique que la racine est postulée par la comparaison, mais qu'elle a été reconstituée, l'indo-européen comme archétype, s'il a jamais existé, étant une langue fossile).

Après avoir commencé en faisant un peu d'histoire, j'aimerais terminer en faisant un peu d'étymologie... oh, très peu... juste à propos d'un mot, ou plus exactement d'une famille de mots : autour de notre "médecin", qui a été étudié par le grand linguiste Emile Benveniste⁽⁸⁾. En comparant les significations des mots formés dans différentes langues indo-européennes sur la très vieille racine **med-*, Benveniste trouve qu'il y a une parenté entre les significations autour de "guérir" et les significations autour de "mesurer". Le latin *modus*, par exemple, veut dire mesure, mais pas au sens quantitatif, plutôt au sens quantitatif de modération, d'où *modestus* pour désigner celui qui est conscient de sa place parce qu'il est mesuré. Sous-jacente, il y a donc l'idée d'intégration à un ordre. Cette famille de mots, dit Benveniste, désigne des actions où il s'agit de "prendre avec autorité les mesures qui sont appropriées à une difficulté actuelle ; ramener à la norme un trouble défini", connaître "la mesure éprouvée qui ramène l'ordre dans une situation troublée". Or la médecine est anciennement conçue comme rétablissement de l'harmonie dans un organisme perturbé, et ce à partir d'un savoir intuitif, global, pragmatique. En ceci, elle fait partie des tâches "religieuses". Mais un autre aspect intéressant ressort de la comparaison : dans certaines langues de ce tronc commun, des mots formés sur **med-* se trouvent placés dans l'espace du juridique (*meddix*, en osque, une langue italique, c'est "le juge"). Juger consiste en effet, en établissant la juste compensation pour la faute commise, à réparer le corps social en "re-médiant" au désordre introduit par le coupable. Enfin le verbe latin *meditor*, qui nous a donné "méditer", appartient lui aussi à ce même groupe de mots.

Nous avons là une très riche gerbe de significations, autour de la guérison par la découverte ou le rétablissement d'une structure. Nous y apprenons que cette restauration passe par l'exercice mental et spirituel, quelque soit le contenu impliqué par la pratique de la méditation. Comme dans le bouddhisme, au fond.

Comme si quelque chose d'universel transparaisait à travers les différences de temps et de cultures. Quelque chose qui demeure encore aujourd'hui à l'arrière-plan des relations entre la thérapie, l'accompagnement et la recherche du sens de la vie.

Résumé

Les religions ont toujours été des systèmes de guérison, de salut ou de libération. Dévalorisées par les philosophies et les sciences de la modernité, qui en ont montré les incohérences, les pesanteurs, les injustices, elles ont paru incapables de porter du sens. En réalité, la modernité elle-même n'a pas tenu ses promesses de guérison et de restauration de l'humanité, et aujourd'hui, on assiste à un retour en force d'idées et d'expériences déjà abordées par les religions et les sagesse traditionnelles. Des courants thérapeutiques nombreux s'inspirent du christianisme de Jésus, du bouddhisme du Bouddha ou des rituels des chamans. Entre thérapies religieuses et psychothérapies modernes, y a-t-il homologie de méthodes et de conceptions de la vie ? Rien n'est moins sûr. Et si tout doit concourir à la santé globale de l'individu, la démarche du thérapeute implique une claire distinction des domaines et des compétences. Dans cet article, on s'interroge sur trois aspects insistants de cette rencontre entre religions et thérapies : l'initiatique, le transgénérationnel, la différence entre maître spirituel et psychothérapeute/psychanalyste.

BIBLIOGRAPHIE

Nicolas ABRAHAM et Maria TÖRÖK : *L'Ecorce et le Noyau*. Aubier-Flammarion, Paris, 1978.

Anne ANCELIN-SCHUTZENBERGER : *Aïe, mes aïeux*. La Méridienne et Declée de Brouwer, Paris, 1993.

Louis BEIRNAERT : *La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien*. Eranos-Jahrbuch, 1949.

Pierre BOURDIEU : *Le sens pratique*, Ed de Minuit, Paris, 1980.

Françoise DOLTO et Gérard SEVERIN : *La foi au risque de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1981.

Marcel GAUCHET : *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Gallimard, Paris, 1985.

Monique HEBRARD : *La foi qui guérit*. Cerf, Paris, 1996.

Danièle HERVIEU-LEGER : *La religion pour mémoire*. Cerf, Paris, 1993.

Aldous HUXLEY : *Les portes de la perception*. Ed. du Rocher, 1977, réédition 2000.

Michel MESLIN (dir) : *Maîtres et disciples dans les traditions religieuses*. Cerf, Paris, 1993. *Le sens de la vie*. Revue française de Yoga, N° 23. Fédération Nationale des Enseignants du Yoga et Dery Editions, Paris, janvier 2001.

Denis VASSE : *Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole*. Seuil, Paris, 1969; Ed Poche, Paris, 1997.

Ysé TARDAN-MASQUELIER : *Le Yoga*. Plon-Mame, 1996. *Jung et la question du sacré*, Albin Michel, Paris, 1996. *L'hindouisme. Des origines védiques aux courants contemporains*, Bayard, Paris 1999.

A co-dirigé avec Frédéric LENOIR : *l'Encyclopédie des Religions*. Bayard, 1997. Directeur de deux ouvrages collectifs : *Les spiritualités au carrefour du monde moderne*. Bayard, 1994. *Les chemins du corps*. Albin Michel, 1996.