

La personne et ses sources théologiques

Introduction : le rapport entre identité et personne

Au moment de s'interroger sur l'identité *personnelle* de l'être humain, il est bon de repérer les trois sens habituels du terme « identité ». On l'emploie pour désigner :

- *Au sens le plus faible* : une similitude de propriétés entre deux réalités. En ce sens, Freud et Lacan jouissent de la même identité humaine ; entre eux règne une **identité de nature** ou d'espèce, à défaut d'une identité de vues¹.
- *En un sens plus fort* : une unicité concrète, concernant une réalité numériquement une, mais pouvant être perçue, pensée, nommée de façon multiple². On parle alors d'**identité numérique**.
- *Au sens le plus fort* : la permanence d'un individu malgré les changements. Il s'agit d'**identité individuelle**³.

Les êtres vivants sont concernés par ces trois types d'identité : organisés en espèces ou natures différentes, ils jouissent d'une certaine permanence dans le temps. Dans le cas des vivants sexués (qui ne se reproduisent pas par division successives), ils jouissent d'une identité individuelle, ou substantielle⁴.

L'être humain forme un cas particulier : les humains sont identiques par la nature (au sens large de l'espèce biologique, ou en un sens philosophique plus délicat à cerner). Mais ils diffèrent les uns des

autres par ce qui les fait chacun identique à lui-même : leur identité personnelle. Une identité personnelle que nous n'attribuons pas aux autres êtres vivants, y compris les plus proches de nous par le génome et le comportement.

Les choses se compliquent quand on s'interroge sur les raisons qui nous conduisent à croire que nous jouissons d'une particularité suffisamment grande pour qu'un nom spécial qualifie notre identité : le nom de personne. Est-ce simplement un fait, ou aussi un droit et un devoir ?

Sur le plan des faits, remarquons déjà que cette particularité se vérifie dans l'acte de la nomination. À tout être humain est attribué un nom propre, personnel, ou visant à l'être (même s'il y a beaucoup de Pierre Martin, on peut les nommer différemment, en précisant : fils d'untel, mari d'une telle, etc.)⁵.

Pour en rester au plan linguistique, notre identité personnelle se manifeste également par l'emploi des pronoms justement qualifiés de « personnels » ; il y a là une caractéristique proprement humaine⁶.

Mais si l'on dépasse cette première constatation, pour s'interroger sur les fondements de cette particularité, on est loin de rencontrer l'unanimité. Non seulement à cause des différences considérables entre les cultures anciennement chrétiennes et les autres, mais à l'intérieur même de l'aire culturelle « occidentale ». Si bien que lorsque nous parlons aujourd'hui d'identité personnelle ou de « personne », nous ne sommes plus très sûrs de savoir de quoi nous parlons, et d'où vient cette appellation⁷.

C'est pourquoi il n'est pas inutile de nous pencher sur les sources historiques de notre notion de personne ; sources dont l'histoire en-

¹ Identité de nature, spécifique (Aristote, scolastique)

² Sigmund Freud = l'inventeur de la psychanalyse ; La France = l'hexagone

³ ou **substantielle**

⁴ les bactéries, par exemple, ne sont pas des individus numérotables

⁵ S'il nous arrive de nommer individuellement des animaux, leur conférant ainsi une identité particulière, et si nous pouvons les entraîner à répondre à l'appel de leur nom, ceux-ci ne nous appellent pas par notre nom.

⁶ Quelle que soit la langue employée, il existe de tels pronoms, ou leur équivalents, qui permettent et manifestent la rencontre proprement interpersonnelle

⁷ s'agit-il d'une propriété métaphysique, culturelle, psychologique, biologique ?

seigne qu'elles sont théologiques. Je parlerai ici de théologie chrétienne (pas seulement catholique, nous le verrons), mais il est entendu que tout ce qui sera dit doit être placé dans la continuité, malgré une certaine rupture, de la vision hébraïque de l'être humain : je ne vous apprendrai rien en disant que la Bible, bien avant le christianisme, accorde la plus haute attention à la nomination et à la relation de dialogue.

Je commencerai par parler de l'invention théologique de la personne (I), puis, à cette lumière, de l'identité personnelle de l'être humain (II). Je parlerai ensuite du retour de la relation en anthropologie à l'époque moderne (III). M'appuyant sur ce parcours, je terminerai par croiser les regards théologique et psychanalytique à propos de l'identité personnelle (IV).

I. L'invention théologique de la personne : l'identité tri-personnelle de Dieu

Il semble qu'on pourrait opposer à cette idée le fait linguistique que le terme « personne » vient du latin *persona*, qui existait et était employé avant le christianisme, ainsi que *prosôpon*, son correspondant grec. En réalité, il ne faut pas se laisser hypnotiser par l'étymologie. Il y a certes une parenté de sens entre la personne au sens habituel du terme (correspondant à l'identité personnelle de chaque individu humain), et la *persona* (puisque ce terme désigne le masque de théâtre à travers lequel résonnait le son de sa voix – ce qui se dit *persono*, *personare* –, et par extension le personnage de théâtre et son caractère, son rôle) ; de même en ce qui concerne *prosôpon*, qui en grec désigne le visage, ou ce que le latin appelle *persona* (masque, rôle de théâtre).

Mais les mots ne doivent pas seulement leur sens à leur origine (étymologie). Ils la tiennent principalement de leur emploi⁸.

Comme je le disais, c'est dans un contexte théologique que les termes *persona* et *prosôpon* ont commencé de recevoir leur sens actuel. De cela, tous conviennent, croyants ou non. Il est particulièrement intéressant pour nous, dans ce colloque, de considérer ces deux choses : 1. Dans l'invention de la personne au sens d'identité personnelle, il ne s'est pas d'abord agit des hommes, mais du Dieu de la Bible ; 2. et corrélativement, la personne a originellement une dimension « relationnelle », qu'elle a perdu en ce qui concerne la personne humaine, pour la retrouver autrement à l'époque contemporaine, comme nous le verrons.

Il n'est pas utile que j'entre dans le détail des choses théologiques, qui peuvent être rapidement fort techniques. Mais il sera éclairant d'appréhender la logique des choses.

En théologie chrétienne, tout part du Christ. Plus exactement : de Jésus, dans sa relation unique avec Dieu et, par conséquent, avec les autres hommes. À ce stade, il n'est pas question de foi. Croyant ou non, le lecteur un tant soit peu attentif du Nouveau Testament constate que cet homme y est présenté comme le « Fils » de Dieu, à qui il s'adresse familièrement en l'appelant « Père ». Un Fils que l'on dit unique, rempli de l'Esprit de Dieu et guidé par lui, arraché par Dieu à la mort, vivant auprès de lui. Comme Dieu, il est appelé « Seigneur », sans être confondu avec lui, puisqu'il est désigné comme son fils, comme sa parole éternelle.

Tant qu'on en reste au plan de la lecture des textes ou de la prière, il n'y a pas trop de difficulté. Mais lorsqu'on s'interroge sur la différence et l'identité entre Jésus et Dieu, les choses se compliquent. Et surtout si on le fait avec des termes issus d'une autre culture, celle des grecs. Par exemple : entre Jésus et Dieu, la relation filiale im-

⁸ C'est ainsi qu'en français, personne peut prendre le sens négatif de « nul individu » : qui est là ? personne...

plique-t-elle une identité de nature (comme c'est le cas entre un fils et un père humain) ? Si oui, y a-t-il aussi une identité numérique (sous des noms différents, « Père » et « Fils », on désigne en réalité un seul et unique être, sans distinction réelle entre Père et Fils), etc.

Pour le prendre uniquement au plan historique, force est de constater qu'une interprétation s'est imposée⁹. Cela n'était pas gagné, car pendant un temps a triomphé une interprétation déclarée ensuite hérétique, et quasiment disparue aujourd'hui : Jésus est proche de Dieu – beaucoup plus proche que nous – mais inférieur à lui. Dans la pensée théologique dite « orthodoxe », cette inégalité est refusée.

Mais cela soumet la pensée à une tâche extrêmement ardue : dire simultanément l'identité profonde entre Jésus, son Père, et leur Esprit commun – il n'y a qu'un seul et unique Dieu –, et leur différence : le fils n'est pas le père, et réciproquement.

Il y a d'un côté ce que l'intuition existentielle peut appréhender : un amour qui tend à l'unité d'être, une relation à l'autre tellement radicale qu'elle est communication de l'être même, et pas seulement de quelque chose. C'est dans la mesure où le Christ est *pure* relation à son Père, qu'il reçoit tout son être, et ne fait qu'un avec lui. Il y a d'un autre côté la difficulté de dire cela de telle façon qu'on respecte la singularité de ce cas sans équivalent humain, en honorant l'identité d'être et la différence entre Père, Fils et Esprit, et sans tomber dans la contradiction...¹⁰

Mais n'anticipons pas. Disons simplement que la façon d'éviter la contradiction, en ce qui concerne l'identité « trinitaire » de Dieu, a consisté en ceci. Comme nous l'avons vu, si le Fils est pure relation au Père, il en reçoit l'être même, et en ce sens ne fait qu'un avec

lui¹¹ : ils ne diffèrent que par la relation, ils sont pure relation : tout le reste, tout leur être leur est commun. En Dieu, il y a un être (une *ousia*, ou *substantia*) et « trois »... quoi ? Ce qui compte n'est pas le terme, mais son usage, dont nous venons de voir qu'il est purement relationnel. On peut donc répondre (en simplifiant un peu) : trois relations¹² ou trois personnes. On voit donc que, dans son origine théologique, le terme de personne, et l'identité personnelle qu'il désigne, signifie : pure relation.

Pour un contemporain, c'est à la fois intéressant et trompeur. Intéressant, car nous sommes aujourd'hui convaincus – j'y reviendrai – que la personne est un être essentiellement relationnel. Il est intéressant de constater que cette conviction a des racines théologiques (avant cette invention théologique, la relation et la personne avaient un statut d'être extrêmement faible), mais encore qu'elle suppose un « au-delà des identités », pour reprendre le thème du colloque : l'identité personnelle et relationnelle de l'humain a sa source et son modèle en Dieu même. Mais il y a quelque chose de trompeur aussi, car la relation n'est pas entendue ici avec les harmoniques psychologiques et existentielles que nous lui connaissons aujourd'hui : ainsi, par exemple, dire qu'il y a trois personnes en Dieu, qui sont pures relations, n'implique pas qu'il y a trois consciences, trois intelligences, trois volontés, trois libertés, mais une seule.

II. L'identité personnelle de l'être humain : entre individu et relation

S'il est vrai que le concept de personne s'est formé ainsi dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, comment et pourquoi a-t-il été appliqué à l'identité humaine ?

⁹ Pas simplement par la force de persuasion des discours, mais aussi avec l'aide des empereurs.

¹⁰ Il n'est pas exagéré de dire que l'énormité de cette tâche, et les efforts intellectuels qu'elle a exigé, ont eu une influence sur l'humanité entière : sans le discours théologique sur la Trinité, il n'y aurait eu ni Hegel ni Marx...

¹¹ *idem*, *mutatis mutandis*, pour l'Esprit.

¹² Quatre en réalité...

Qu'est-ce qui permet de passer de l'identité tri-personnelle de Dieu à l'identité personnelle de l'être humain ? La référence au Christ, bien entendu, puisqu'il est considéré par les chrétiens comme étant tout à la fois dans l'identité d'être (ou de nature) avec Dieu, comme le Fils « en personne », et dans l'identité de nature avec tout être humain. S'il est vraiment homme – ce dont personne ne doute aujourd'hui, mais qui pouvait faire difficulté à ceux qui ne doutaient pas de sa divinité –, il doit avoir comme nous non seulement un corps, mais une psychologie, une intelligence, une liberté humaine. C'est-à-dire une « raison » humaine, si on accepte de donner au terme de raison le sens qu'il avait autrefois et qu'il a plus ou moins perdu. Son identité avec nous est celle d'un être vivant doué de raison. Comme nous, il dispose d'intelligence et de liberté. Mais à la différence de nous, il est un avec Dieu, nous l'avons vu. Et à ce titre il est doué de l'intelligence et de la liberté même de Dieu. Il y a donc en lui, pour simplifier, une liberté humaine, étroitement unie à une liberté divine. C'est là son identité unique et radicale. Mais peut-il y avoir deux « sujets » en lui, un divin, l'autre humain ? Si c'était le cas, il ne serait pas un être, mais deux. Les chrétiens se sont mis d'accord (pour le dire vite), pour tenir qu'il ne pouvait y avoir en lui qu'un « je », qu'un sujet, qu'une identité personnelle (au sens théologique) : celle du Fils de Dieu « en personne ».

Mais que dire des autres hommes ? Puisqu'ils sont eux aussi doués d'intelligence et de liberté, ne doit-on pas aussi leur reconnaître une identité personnelle ? Oui, et c'est justement ce que le christianisme a inventé : le concept de personne humaine, entendu comme l'être vivant qui, parce qu'il est doué de liberté, à l'image du Christ et de Dieu, jouit d'une dignité incomparable. Cette dignité, c'est celle d'un être qui n'est pas simplement un moyen au service d'une fin, mais une fin en soi, un être qui, même aux yeux de Dieu, vaut pour lui-même. C'est pourquoi le terme de personne lui convient¹³, autant

qu'au Père, au Fils et l'Esprit. Par là-même est signifiée la valeur absolue que le christianisme reconnaît à tout membre de l'espèce humaine, quel que soit son état biologique, psychologique, sociologique, éthique, ou religieux.

Mais si l'accent est ainsi mis sur ce que nous avons en commun avec le Christ, de jouir de la raison humaine (et non divine), le risque est de définir la personne humaine par cette seule caractéristique (commune au Christ et à nous), plutôt que par la relation. De fait, cela s'est vérifié. La définition qui s'est imposée¹⁴ est la suivante. La personne est définie comme étant « de nature rationnelle » (i.e. douée d'intelligence et de liberté), et non « de nature relationnelle ». Pour préciser que chaque personne est unique et indivisible, on dit : « substance individuelle – comprenez : être concret indivisible – de nature rationnelle »¹⁵. Mais la tradition catholique qui s'est imposée est formelle : si l'être humain peut être appelé « personne » comme le Père, le Fils et l'Esprit, c'est en tant qu'il est rationnel, et non en tant qu'il est relationnel. Seule la personne divine est pensée comme relation. D'ailleurs la définition de la personne dont il vient d'être question – substance individuelle de nature rationnelle – pourrait tout à fait s'appliquer à un être humain absolument seul au monde, et donc sans relation interhumaines...

Le modèle d'identité qui s'est imposé est clair. C'est celui de ce qu'en philosophie on appelle la substance (l'être qui existe en soi, et non pas dans un autre, et qui reste identique à lui-même malgré les changements accidentels). Cette conception a eu un célèbre avatar philosophique : Descartes disant je suis « une chose qui pense » (res cogitans).

Ainsi, la conception de l'être humain a bénéficié de la théologie trinitaire, en cela que lui est conférée la dignité inconditionnelle de

¹³ cf. Thomas d'Aquin.

¹⁴ celle de Boèce

¹⁵ Je laisse de côté la question de savoir comment cette définition s'applique aussi à la personne divine

l'être personnel, qui convient par excellence à Dieu lui-même. Mais lorsqu'il s'agit de l'être humain, l'être relationnel n'est pas compris *explicitement* dans la notion de personne.

Dans la tradition chrétienne, il y a toutefois une exception de taille à cette approche : celle de Luther et de la tradition protestante. Exception qui consiste à souligner la nature relationnelle de la personne, mais au prix d'une restriction qui a peu de chances d'intéresser les non-croyants ! Luther admet la définition classique de l'être humain comme animal doué de raison¹⁶. Mais pour Luther, le terme de personne ne s'applique en toute vérité, au sens théologique, qu'à certains êtres humains : ceux qui croient (« Fides facit personam »¹⁷) et sont ainsi sauvés (justifiés, en langage biblique). L'être humain n'est véritablement personne que lorsque l'intervention de Dieu (sa grâce) l'a gratuitement placé dans une nouvelle relation à Dieu¹⁸. Il n'est plus *incurvatus in se*, mais *coram Deo*.

J'ignore quel rôle cette conception a joué dans le retour de la relation en anthropologie, via des philosophes protestants comme Fichte ou Hegel¹⁹, ou influencés par la pensée protestante comme Feuerbach²⁰.

III. Le retour non identique de la relation en anthropologie

Avec ces penseurs apparaît la prise de conscience du caractère nécessairement relationnel de la subjectivité et donc de l'identité humaine, au sens où l'humain ne peut accéder à la conscience de soi, à

la subjectivité, que parce qu'il est précédé par la conscience que les autres ont de lui.

²¹ Chez Hegel, la reconnaissance par autrui devient un moment nécessaire du rapport de la conscience à elle-même : la conscience de soi suppose la reconnaissance par une autre conscience de soi, « elle n'est qu'en tant qu'être reconnu »²². Dans la même ligne, Feuerbach situe la matrice de la conscience de soi d'un être humain dans la conscience que les autres ont de lui : « le sein maternel de ton moi est la conscience des autres »²³. Avec lui l'intersubjectivité acquiert une dimension dialogale : « La vraie dialectique n'est pas un monologue de la pensée solitaire avec elle-même, elle est un dialogue entre Je et Tu »²⁴. (on pourrait aussi parler de Buber et de bien d'autres²⁵).

Ce que la philosophie a commencé par mettre en évidence semble aller de soi quand on y réfléchit aujourd'hui. Mais précisément, c'est

²¹ On peut faire remonter à Fichte l'entrée en philosophie de la problématique de l'intersubjectivité. Elle est chez lui fondée dans l'éthique : si la spéculation peut conduire à douter de l'existence d'autrui, la conscience morale nous prescrit de tenir les autres pour « existant en soi, libres, indépendants, ne relevant en rien » de nous ; voir FICHTE (Johann Gottlieb), *La destination de l'homme*, Union générale d'éditions, 1942 (1800), p. 204. Alain Renaut estime que cette pensée est déjà présente chez Kant (cf. *L'ère de l'individu*, Gallimard, 1989, p. 256).

²² La conscience de soi est *en soi et pour soi* quand et parce qu'elle est en soi et pour soi pour une autre conscience de soi ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant qu'être reconnu » HEGEL (G. W. F.), *La phénoménologie de l'esprit*, t. I, Aubier Montaigne, 1939, p. 155 (B, IV, A : « Indépendance et dépendance de la conscience de soi ; Domination et servitude »).

²³ FEUERBACH (L.), « Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (1930) », in *Sämtliche Werke*, Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1981, pp. 69-323, p. 202. Cité et traduit dans VAN TOÀN (Trân), « La mort et le problème de Dieu dans la pensée de Ludwig Feuerbach », *Revue Philosophique de Louvain*, 73 (1975) 304-361, p. 332.

²⁴ FEUERBACH (L.), « Grundsätze der Philosophie der Zukunft », in *Kleine Schriften*, Frankfurt am Main, K. Löwith, 1966, p. 218 (cf. *Ibid.*, p. 217 : « L'homme avec l'homme — l'unité du Je et du Tu — est Dieu »).

²⁵ Buber est connu pour avoir porté l'accent sur cette dimension dialogale de l'intersubjectivité interhumaine, et de celle qui unit l'homme à Dieu : « Au commencement est la relation », écrit-il dans son *Je et Tu*, au sens où « L'homme devient un Je au contact du Tu » BUBER (Martin), *Je et tu*, Aubier, 1969 (1923), pp. 38 et 52, respectivement.

¹⁶ Cf. son *De homine*.

¹⁷ WA 39, I, 283, cité dans LThK, Person, Bd. 8, 49 et *Dictionnaire critique de théologie*, art. « personne », p. 1081.

¹⁸ Cf. LThK, Person, Bd. 8, 49 : „Der Mensch, der aus Glauben coram Deo u. in Liebe coram hominibus lebt, ist in Wahrheit P.“.

¹⁹ vérifier s'il est protestant

²⁰ vérifier

souvent le plus évident qui est le plus difficile à penser. Car cette évidence n'est pas devant nous comme un objet à saisir : elle est la condition de possibilité de notre rapport à tout objet.

Les sciences humaines ont pris le relai, en quelque sorte. Pendant que la sociologie ou l'anthropologie culturelle ont scruté la structuration sociale de l'identité humaine, la psychologie et la psychanalyse ont illustré jusqu'à quel point la personnalité psychique était conditionnée par les relations précoces avec les figures parentales. Elles ont mis en évidence la division inconsciente qu'introduit la rencontre de parole, le rôle structurant du lien de paternité-filiation, etc.

La théologie contemporaine s'est efforcée de prendre en compte cette attention nouvelle à la dimension structurante de la relation intersubjective dans l'identité personnelle. À titre d'exemple, un théologien comme Walter Kasper écrit ceci : « De l'être trinitaire de Dieu [...] résulte par voie d'analogie une *métaphysique de l'amour*, c'est-à-dire une *métaphysique relationnelle*, au centre de laquelle se situe non pas, comme dans l'Antiquité, la catégorie de substance, mais celle de personne, selon laquelle *l'amour est le sens de l'être*²⁷ ». Ce qui est nouveau, c'est l'attribution explicite d'un pri-

²⁶ [révélé dans la proexistence de Jésus-Christ]

²⁷ Le texte poursuit : « Une telle métaphysique relationnelle de la personne peut tout à la fois prendre en compte la préoccupation légitime du tournant (*Wende*) anthropologique moderne et le dépasser de manière critique, pour déboucher ainsi sur une nouvelle vue d'ensemble de la réalité à partir de la foi chrétienne » Walter KASPER, « Christologie und Anthropologie », *Theologische Quartalschrift*, 162 (1982) 202-220, p. 220. Voir aussi le point de vue d'un philosophe comme Francis Jacques : « Pour nous, l'identité personnelle des personnes communicantes est le plus beau miroir de la Trinité. Inversement la Trinité son plus parfait modèle. Tout comme ce que Dieu est en soi se révèle par le fait que Père, Fils et Esprit sont à la fois distincts par la relation aux autres et leur égal par rapport à soi, ainsi l'identité des personnes humaines se révèle par le fait qu'elles sont capables de se différencier des autres personnes dans les relations mêmes qu'elles entretiennent, tout en étant leur égal. » « Avec. Intersubjectivité ou réciprocité interpersonnelle ? Implications d'un changement de paradigme », dans OLIVETTI (Marco M.), (éd.), *Intersubjectivité et théologie philosophique*, (coll. « Biblioteca dell'Archivio di Filosofia »), 26), Padova, CEDAM, 2001, pp. 51-78, p. 66.

mat de la relation dans la compréhension de l'identité personnelle de l'homme, et pas seulement de Dieu. Si donc les sources de la personne sont théologiques, les courants de pensées qui se sont affranchis de la référence théologique – comme la philosophie ou la psychanalyse – ont en retour influencé la théologie contemporaine.

Dans cette perspective, l'expression « au-delà des identités » prend un sens théologique : l'identité personnelle de l'être humain, fondamentalement intersubjective, a sa source dans l'identité tripersonnelle de Dieu. Elle est appelée à trouver son plein accomplissement dans la rencontre avec le Dieu Trinité, dans l'accueil de sa présence intérieure, et dans l'instauration par Dieu d'une communion universelle et définitive entre les personnes.

IV. L'identité filiale : théologie et psychanalyse

Sur la base de ce parcours, je voudrais proposer quelques éléments de réflexion sur une approche interdisciplinaire de l'identité personnelle dans sa dimension religieuse (et plus particulièrement chrétienne, pour m'en tenir à ce que je connais).

Je pense particulièrement à l'une des parentés thématiques entre psychanalyse et théologie. Celle qui concerne la figure paternelle²⁸, en tant qu'elle joue un rôle structurant dans l'identité personnelle.

La prise en compte de la psychanalyse rend particulièrement attentif à la signification universelle de ce que Freud appelle le « complexe parental » dans le développement psychique, et singulièrement à la

²⁸ Nous avons vu que dans le développement de la pensée occidentale de la personne à partir de ses sources théologiques, le point de départ de la théologie trinitaire fut la relation Père-Fils entre Dieu et Jésus. Nous avons vu également que l'accent s'était porté sur la portée divine de cette relation : en appelant Dieu « père », Jésus révèle une relation éternelle de paternité-filiation en Dieu lui-même. Nous avons vu encore que dans l'application du concept de personne à l'être humain, cette dimension relationnelle était passée au second plan, au profit de la dimension rationnelle (le nom de personne exprimant la dignité incomparable de l'être doué de liberté) ; si un Luther a privilégié l'approche relationnelle de la personne humaine, il en a restreint l'application aux croyants.

figure paternelle. Freud n'est pas le seul psychanalyste – loin s'en faut – à considérer que le Dieu biblique n'est au fond « pas autre chose qu'un père imaginativement agrandi ». Dans cette perspective, ce n'est pas la paternité de Dieu envers les hommes qui fonde la paternité humaine (comme dans l'Épître aux Éphésiens). C'est la figure paternelle au sens psychique qui conditionne et tend à expliquer les divinités paternelles, et singulièrement le Dieu biblique. C'est donc un élément structurant de l'identité personnelle, indépendamment de la religion, qui éclaire l'identité religieuse, et non l'inverse. Le théologien qui veut prendre en compte la psychanalyse ne peut évidemment pas faire siennes les tendances réductionnistes de Freud ou d'autres psychanalystes. Cependant, il doit s'interroger sur le rapport entre le rôle des figures parentales dans l'identité personnelle psychique, et le thème biblique de l'adoption filiale de l'être humain par Dieu qui se révèle comme Père.

On rejoint ici l'approche de Luther, car la justification par Dieu, qui est au centre de sa conception de la personne, est un acte d'adoption de sa part. Je pense qu'on peut élargir cette approche au cas de tout être humain, puisque, par hypothèse, si tous ne sont peut-être pas « justifiés », chacun est *appelé* à devenir fils ou fille de Dieu.

L'identité personnelle est donc ultimement, du point de vue théologique, celle d'un être-appelé-par-Dieu (à vivre de sa vie « trinitaire »).

En ce qui concerne les relations entre psychanalyse et théologie, cela comporte, parmi d'autres, les trois conséquences suivantes :

1. L'attention à l'expérience croyante et aux textes fondateurs de la foi biblique, et singulièrement de la foi chrétienne, met en évidence un aspect trop souvent négligé dans les approches psychanalytiques, et pourtant essentiel : Dieu, et en particulier le Père, n'a pas simplement la fonction d'une image, d'une représentation, d'un symbole, d'un signifiant – quelle que soit la façon dont on désigne une réalité

psychique ou langagière dont on parle, mais qui ne parle pas. Dans le « jeu de langage » caractéristique de la foi, Dieu est donné comme auteur d'un acte de parole qui a au moins ces deux caractéristiques : c'est un acte d'automanifestation comme être personnel ; c'est un acte d'adoption, qui instaure la réalité nouvelle de la filiation. Cela a notamment pour conséquence que les visées réductrices qui tendent à identifier Dieu à une production psychique et culturelle, – ce que la Bible appellerait une idole – ont à faire face à un type de réalité qu'elles ne peuvent pas maîtriser : un événement, plus précisément un acte de parole, dont la singularité ne se laisse pas saisir par une approche d'objectivation, mais ne peut s'appréhender que dans l'événement de l'interlocution.

2. En retour, en passant de la psychanalyse à la théologie, l'attention à la parole et à la figure paternelle en psychanalyse invite le théologien à redécouvrir l'importance biblique de cette relation, et à éviter ce qu'une théologie de type plutôt métaphysique tend à faire : construire une « idole conceptuelle²⁹ » de Dieu (et peut-être, par identification, une certaine idole de l'homme lui-même). Que Dieu soit l'auteur d'un acte de reconnaissance paternelle, d'adoption, et que cela soit structurant pour toute la vie de foi, cela s'est toujours plus ou moins su en théologie. Mais la confrontation à la psychanalyse, en contribuant à sa façon au débusquage des idoles, invite à relire la tradition et l'Écriture d'une façon qui redonne toute sa force à la dynamique intrinsèquement dialogale de la rencontre entre l'identité personnelle de l'homme et celle de Dieu.

3. Revenons enfin de la théologie à la psychanalyse. La lecture des mythes a donné à penser à la psychanalyse. Peut-on exclure que le rôle structurant de la reconnaissance paternelle dans la foi chrétienne invite le psychanalyste à prêter une attention renouvelée à la reconnaissance paternelle dans la vie psychique et dans *l'identité personnelle* ? C'est ce qu'a fait A. Vergote qui estime – à juste titre, je

²⁹ Cf. Marion.

pense – que la conception par Freud ou par Lacan de la figure paternelle en psychanalyse sous-estimait l'importance de cette reconnaissance paternelle. L'un, Freud, tendant à confondre le Père divin avec le Père de la névrose obsessionnelle (l'éternel rival que le christianisme supprime en instaurant, à la place de la religion du Père, la religion du Fils) ; l'autre, Lacan, réduisant la parole de Dieu au langage (au jeu des signifiants, donc, et non à la parole adressée), et le Père a un signifiant central, certes, mais qui, comme tel, ne peut être pensé comme l'auteur d'une reconnaissance paternelle. Reconnaissance si importante dans l'élaboration de l'identité personnelle.

Ainsi, la réflexion sur les sources théologiques de la personne nous a conduit à la prise en compte du caractère non seulement actif de l'identité personnelle – est personne l'être de liberté –, mais passif : est personne humaine l'être appelé, nommé, interpellé, adopté³⁰.

J'ajouterai pour terminer que, dans un contexte où l'identité personnelle, dans sa dignité inconditionnelle, est menacée de façon nouvelle par un certain réductionnisme biologisant, psychanalyse et théologie ont en commun de signaler, sinon de rappeler, l'originalité de l'identité humaine, irréductible à l'identité animale. Dans le cas de la théologie, mais peut-être aussi de la psychanalyse, dont l'inventeur était malgré tout marqué par la culture biblique et chrétienne, la référence à cet au-delà de l'identité humaine qu'est l'identité du Dieu personnel de la Bible, est sans doute sous-jacente à cette attention particulière pour la dimension personnelle, intersubjective, de l'identité humaine.

Jean-Baptiste Lecuit

Octobre 2010

Conférence pour le colloque de l'AIEMPR sur « Au-delà des identités », Paris, 13-14 novembre 2010

³⁰ Et d'une identité « habitée » par un autre. Cf. Ga 2, 20 : « c'est le Christ qui vit en moi », etc.