

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'IDÉE DE PÉCHÉ CHEZ JACQUES POHIER

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
POUR LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR  
FRANÇOISE CADIEUX

JUIN 2021

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Je remercie mon directeur de recherche, Laurent Jérôme. L'accueil favorable qu'il a accordé à ma demande de projet m'a permis d'accéder à toutes les ressources mises à ma disposition pour m'engager dans un projet de recherche stimulant et le réaliser. Merci à mon codirecteur de recherche, Pierre Lucier, pour le soutien indéfectible tout au long de la rédaction de ce mémoire, la précision de ses interventions, la pertinence de ses conseils et le désir qu'il a semé en moi d'aller toujours plus loin dans le processus de questionnement.

Merci à Marie-Andrée Roy. Sans sa présence solide et rassurante et la clarté de ses explications, je n'aurais pu accomplir la première phase de ce mémoire. Elle a été mon sherpa dans la concrétisation d'un rêve cher. Merci à Catherine Foisy, ma première professeure, qui m'a fait découvrir les sciences des religions et fortement incitée à poursuivre les études universitaires. Merci à Ève Paquette, Mathieu Boisvert, Paul Leslie, Jean-Jacques Lavoie et Jean-René Milot. Le souci que ces professeurs ont eu de partager leur savoir avec passion et générosité m'a donné envie de poursuivre l'exaltante aventure de la recherche.

Merci à toutes celles qui m'ont accueillie au Département des sciences des religions avec compétence et amabilité: Marie-Claude Noël, Stéphanie Racette et Diane Pellerin dont l'efficacité et les encouragements ont compté dans la poursuite de mon travail. Enfin, je tiens à témoigner ma reconnaissance à la Fondation de l'Université du Québec à Montréal pour le soutien financier obtenu grâce au Fonds Lucier-Arpin et à ses généreux donateurs.

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	ii
RÉSUMÉ .....	vi
ABSTRACT .....	vii
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE I	
CONTEXTE DE LA DEUXIÈME MOITIÉ DU XX <sup>e</sup> SIÈCLE .....	18
1.0 Introduction.....	18
1.2 Guerre et libération : prendre parti, libérer le discours.....	20
1.3 Concile Vatican II et Mai 68 : espérer, décevoir.....	28
1.4 L'après-68 : mourir, revivre.....	34
1.5 Conclusion .....	37
CHAPITRE II	
POSITION ET ÉVOLUTION DE L'IDÉE DE PÉCHÉ .....	39
2.0 Introduction.....	39
2.1 La contingence .....	40
2.1.1 Contingence et création.....	40
2.1.2 Contingence et fusion.....	44
2.1.3 Constellations conceptuelles et conséquences.....	46
2.1.4 Les figures contingentes de Jésus et de Dieu .....	49
2.1.5 Les critiques au sujet de la contingence .....	52
2.1.6 Conclusion.....	57
2.2 La culpabilité.....	58
2.2.1 La culpabilité : définitions.....	59
2.2.2 Déplacement du sens de la mort de Jésus.....	61
2.2.3 Déplacement du sens de l'agir et des paroles de Jésus .....	64

2.2.4	Les critiques au sujet de la culpabilité .....	70
2.2.5	Conclusion.....	72
2.3	Le salut : contradiction et résurrection .....	74
2.3.0	Introduction .....	74
2.3.1	Définitions du salut.....	75
2.3.2	La structuration du salut autour des sacrements et de la loi morale .....	77
2.3.3	Le salut : contradiction, aliénation, libération .....	79
2.3.4	Le salut : système basé sur la résurrection .....	82
2.3.5	Les critiques au sujet du salut.....	85
2.3.6	Conclusion.....	89
CHAPITRE III		
LA CONDITION HUMAINE : DE L'AUTRE CÔTÉ DU MIROIR.....		95
3.0	Introduction.....	95
3.1	La place de la psychanalyse dans la pensée de Pohier .....	96
3.2	La condition humaine : vie, mort, haine, amour .....	99
3.3	Aveu de culpabilité et haine de soi.....	100
3.4	Les solutions de l'Église et de Jacques Pohier.....	101
3.5	Le système de paternité-filiation de la religion chrétienne .....	103
3.6	Les critiques au sujet de la condition humaine vue sous l'angle psychanalytique.	105
3.7	Conclusion .....	108
CHAPITRE IV		
POINTS LITIGIEUX ET HYPOTHÈSE DE RECHERCHE.....		110
4.0	Introduction.....	110
4.1	Chronologie des événements qui ont précédé la Déclaration de 1979 .....	111
4.2	Les points en litige.....	113
4.2.1	Les erreurs les plus nettes.....	113
4.2.2	Les propositions problématiques .....	119

4.3	Les critiques au sujet des points en litige de la déclaration .....	122
4.4	Conclusion .....	125
	CONCLUSION GÉNÉRALE .....	128
	BIBLIOGRAPHIE.....	137

## RÉSUMÉ

Notre recherche porte sur l'idée de péché chez Jacques Pohier dans la seconde moitié du XXe siècle. Nous analysons l'évolution de cette idée depuis l'adhésion de l'auteur à la notion de péché construite par l'Église traditionnelle jusqu'à la déconstruction de cette notion et à la rupture de Pohier avec l'institution religieuse. Les concepts de contingence, de culpabilité et de salut – de même que le concept de condition humaine, vu sous l'angle psychanalytique –, sont ciblés pour approfondir l'idée de péché chez Pohier. Nous soutenons que l'auteur a construit son idée dans une structure parallèle et disjonctive par rapport à celle de l'Église qui aurait, selon Pohier, « déplacé » le sens des concepts de contingence, de culpabilité et de salut. Soulevés par la Congrégation pour la Doctrine de la foi, les points en litige qui ont mené aux sanctions exercées contre l'auteur mettent en évidence la disparité des discours de Pohier et de l'Église. Nous précisons aussi la place accordée à Dieu dans la notion de péché chez Pohier, place dont la revendication par l'homme constitue un péché pour l'auteur. La méthode privilégiée dans notre recherche est basée sur l'analyse de contenu du corpus de l'auteur et des documents officiels de l'Église. Cette méthode a l'avantage de faire ressortir clairement l'opposition entre l'idée de péché chez Pohier et celle de l'Église.

Mots clés : Pohier, contingence, salut, culpabilité, condition humaine, psychanalyse, religion chrétienne, institution, système, déplacement, Dieu.

## ABSTRACT

Our research focuses on the idea of sin in Jacques Pohier in the second half of the twentieth century. We analyze the evolution of this idea from the author's adherence to the notion of sin constructed by the traditional Church until the deconstruction of the notion and Pohier's break with the religious institution. The concepts of contingency, guilt and salvation – as well as the concept of human condition, seen from a psychoanalytic perspective -. Are targeted to deepen Pohier's idea of sin. We contend that the author constructed his idea in a parallel and disjunctive structure to that of the Church which, according to the author, would have « shifted » the meaning of the concepts of contingency, guilt and salvation. Raised by the Congregation for the Doctrine of the faith, the points in dispute which led to the sanctions against the author highlight the disparity between the speeches of Pohier and the Church. We also specify the place given to God in Pohier's idea of sin, a place whose claim by man constitutes sin for author. The preferred method in our research is based on the content analysis of the author's corpus and on official Church documents. This method has the advantage of clearly bringing out the opposition of the idea of sin between Pohier and the Christian Church.

Keywords: Jacques Pohier, contingency, salvation, guilt, human condition, psychoanalysis, Christian religion, institution, system, displacement, God.

## INTRODUCTION

La notion chrétienne du péché se définit comme une « offense à Dieu, rupture de la communion avec Lui » (Catéchisme de l'Église catholique, 1992, art.1440, p. 309). Depuis les années 60, une autre *rupture*, fondée sur les revendications du savoir moderne et sur les valeurs culturelles contemporaines, s'est produite avec l'institution religieuse catholique. Ce bris a eu pour effet d'amplifier le phénomène de sécularisation, déjà présent dans le discours, soit par un désenchantement religieux, soit par une intransigeance des dogmes. L'éclatement institutionnel et le bouleversement des rapports à l'autorité ecclésiastique ont certainement contribué à jeter un discrédit sur les deux piliers du christianisme : le péché et le salut.

Cependant, force est de constater que la notion de péché et ses conséquences structurent la matrice de notre société occidentale; le contrôle juridico-institutionnel de la faute s'inspire directement du patrimoine religieux. Il n'y a qu'à observer un palais de justice et sa Cour où évoluent, dans un rituel minutieux inspiré d'une hiérarchie d'influence romaine, des avocats drapés de toges aux couleurs de soutanes plaidant ou interrogeant, avec un art emprunté au discours grec, un accusé isolé dans un box qui évoque le confessionnal des églises catholiques. Un juge impartial assis sur un siège d'apparat attend une révélation arrachée à l'aune de « l'obligation de vérité » (Foucault, 2018, p. 99) avant de prononcer sa sentence. Tout y est : aveu de la faute, contrition, réparation. Que dire des confessions publiques, comme à l'époque patristique, des accusés cloués au pilori des écrans pixellisés des téléviseurs et des réseaux sociaux, et des citoyens qui, sollicités par le déferlement de commissions d'enquête et de scandales moraux dans l'espace public, défendent ou fusillent leurs acteurs en recourant, sous le couvert

d'une cohésion sociale et d'idéologies simplifiées, à une pensée et à un langage de plus en plus uniforme.

Dans son *Précis de théologie dogmatique*, Louis Ott décrit l'importance du pouvoir judiciaire dans le ministère du Christ : ministère doctrinal et ministère pastoral accordant la puissance législative, judiciaire et coercitive au Christ. Réagissant à la doctrine de Luther, le concile de Trente a proclamé le Christ « *Législateur et Juge* » (Ott, 1960, p. 260). Ce discours, codifié et moralisateur, des institutions laïques à l'égard de la faute, a été, du côté de l'institution catholique et du caractère judiciaire du pouvoir de l'Église, dénoncé par Jacques Pohier.

De cette pensée juridico-religieuse, est né notre intérêt pour l'objet de notre recherche : l'idée de péché chez Jacques Pohier. Ce dernier, nourri par l'importance démesurée que le christianisme a accordée au péché, en a âprement défendu une notion qui ne serait ni une affaire de Dieu ni une affaire de mort. Le souci de Pohier de sortir des sentiers battus pour aller vers un présent à bâtir a captivé notre attention. L'aujourd'hui à construire constitue ce que cet ex-dominicain a appelé « l'autre versant » (Pohier, 1985, p. 101) : celui des nouvelles représentations du péché, de Dieu et de Jésus qui advient après la « décomposition » (Pohier, 1985, p. 11) de l'ancienne organisation de l'Église catholique. La volonté de parvenir à « l'autre versant », dont Pohier a pressenti une vérité qui tient compte à la fois de son héritage et de l'originalité avec laquelle il faudra désormais questionner les structures épistémologiques de la théologie et reconstruire de nouvelles notions à la base du christianisme, transparaît dans tous ses écrits. Pour l'auteur, il s'avère urgent de sortir de cette situation intermédiaire entre des repères inopérants et la nouvelle sémantique d'un système de référence adapté à notre monde contemporain.

La deuxième raison qui a attiré notre attention sur l'idée de péché chez Jacques Pohier est que cette notion, à l'instar du péché considéré comme une *rupture* avec Dieu, aura entraîné l'auteur vers une *rupture* avec l'institution ecclésiale. Nous développerons, dans le chapitre IV de notre mémoire, les points qui ont opposé Jacques Pohier à la Congrégation pour la Doctrine de la foi, organisme de la curie romaine. Enfin, l'idée de péché mise de l'avant par l'auteur, à mi-chemin entre l'ancien versant et le nouveau, nous incite à nous questionner sur l'influence qu'elle pourrait exercer sur les relations entre Dieu, Jésus et l'homme, et sur une conception nouvelle des concepts qui ont servi à en échafauder la base, à savoir les concepts de contingence, de salut, de culpabilité et de condition humaine.

Péché *rupture*, institution *rupture*, Pohier *rupture* : comment, s'est demandé Jacques Pohier, l'idée de péché a-t-elle pu se trouver à l'origine de nombreux déplacements venus de l'institution romaine, de ses encycliques et de ses conciles? Pour répondre à cette question, définissons d'abord brièvement les quatre concepts dont s'est saisi l'auteur pour expliquer une idée de péché autre que celle véhiculée par une tradition catholique latine et par certaines « formes de christianisme<sup>1</sup> ».

#### DÉFINITION DES PRINCIPAUX CONCEPTS

Il faut, avant de déterminer le contenu de chacun des concepts utilisés dans la démonstration de Pohier, tenir compte de trois remarques préliminaires. D'abord, Pohier a creusé et exploré, sous un éclairage anthropologique, les couches théologiques,

---

<sup>1</sup> Par « formes de christianisme », Jacques Pohier désigne celles qui confondent contingence et péché, sèment chez l'homme l'espoir de devenir immortel et entretiennent chez le croyant une grande culpabilité vis-à-vis de Jésus mort pour nos péchés.

philosophiques, sociales et culturelles sur lesquelles se sont édifiés les quatre concepts (contingence, culpabilité, salut, condition humaine) à la base de son idée de péché. Cette excavation, similaire à celle de sa psychanalyse personnelle dans son processus d'investigation, aura amené ses propres mécanismes psychiques au niveau conscient. Le forage pratiqué par l'auteur pour pénétrer les strates constitutives de la notion de péché s'est effectué verticalement, mais aussi horizontalement. En effet, nous avons noté dans les écrits de Pohier des avancées suivies de retours en arrière, circonvolutions d'une pensée portée par les secousses contextuelles de son époque, par celles de sa propre histoire et par les progrès rapides des sciences humaines et biologiques. C'est pourquoi, en raison de l'évolution des sciences et de la vastitude du continent de l'inconscient d'où peuvent émerger de nouveaux faits de conscience, les couches exégétiques, philosophiques, psychologiques et scientifiques ont été jugées instables et inépuisables.

En second lieu, le développement des concepts s'est effectué à l'intérieur d'un système d'interactions et d'interdépendances dont les idéologies, pratiques, méthodes et structures ont été étudiées sous l'angle de la tradition romaine, ou savoir de l'*ancien versant*, et, parallèlement, sous celui d'un savoir actuel et futur qu'il nous faudra examiner en dépit de l'incertitude qu'il peut inspirer. Finalement, nous ne saurions ignorer les déplacements que l'Église a opérés sur les quatre concepts soulignés par l'auteur pour appuyer son discours sur la représentation du péché. Pohier a conféré au mot « déplacement » deux significations : quelque chose d'inconvenant et quelque chose qui a été dévié de sa place d'origine (Pohier, 1977a, p. 157).

### Contingence

Le concept de contingence constitue un aspect fondamental de la représentation du péché chez Jacques Pohier. L'auteur le définit au sens philosophique courant, c'est-à-

dire comme le caractère de ce qui peut arriver ou non, et qui s'oppose à nécessité. Selon Pohier, la contingence, caractérisée par la sexualité, la mort et la souffrance, est inhérente à la nature de l'homme : l'homme est ce qu'il est, contingent, faillible, mortel, différent de Dieu, son Créateur (Pohier, 1977a). Dans le chapitre II du présent mémoire, nous présenterons la dévalorisation, voire le déni, que l'auteur attribue à la vision étriquée de l'Église à l'égard de la contingence, et l'exaltation que ce discours manifeste au sujet de la transcendance de Dieu. Nous verrons aussi les déplacements qui sont à l'origine du sens de la mort de l'homme et de Jésus et de la solution apportée au problème du mal.

### Culpabilité

Selon Pohier, l'affirmation de la contingence de l'homme sonnera le glas du discours officiel de l'Église romaine sur la culpabilité et la sexualité, « théâtre privilégié de la culpabilité » (Pohier, 1985, p. 212), à laquelle l'auteur a consacré un livre complet<sup>2</sup>. Émotion causée par la violation d'une règle morale, jointe à un repentir et à un désir de réparation, la culpabilité va de pair avec le pouvoir et le devoir : pouvoir de l'Église à assurer au croyant l'amour de Dieu en le maintenant dans un état de pécheur, et devoir nourri par la justification, la satisfaction et la substitution, trois thèmes jugés inexistantes, selon l'auteur, dans l'enseignement de Jésus.

Pohier se base sur les contradictions anthropologiques et chrétiennes de la sexualité et de la culpabilité, toutes deux structurées autour de la toute-puissance d'un désir frappé aussitôt d'interdits et de sanctions, pour dénoncer les déplacements dont s'est emparé

---

<sup>2</sup> Pohier, J. (1974). *Le chrétien, le plaisir et la sexualité*.

le pouvoir ecclésiastique. Ces transferts conduiront à l'absolutisation du plaisir et à une revendication de soi contre un autre, d'où la nécessité d'anéantir l'homme, de renoncer au plaisir sexuel, et ce, dans un excès de culpabilité. Aux chapitres II et III, nous traiterons, sous l'angle du péché originel et de la mort de Jésus, de l'origine de la culpabilité sur un plan théologique. Puis, à la lumière de la formation du complexe d'Œdipe, nous en exposerons la source sur un plan psychanalytique.

### Salut

Libération de l'état de péché et du supplice éternel, le salut trouve son origine dans une vision judaïque de la vie éternelle. Comme nous l'avons indiqué dans les remarques préalables, le salut n'échappe pas à son interdépendance des autres concepts retenus pour l'objet de la recherche. Pohier, affirmant que le salut ne supprime pas cette contingence, s'est élevé contre la fusion du péché et de la contingence. Et, puisque la rencontre avec Dieu s'effectue ici-bas, le salut, fruit du rapport entre un Dieu qui pardonne et un homme qui reconnaît ses fautes, est présenté par l'auteur comme une eschatologie réalisée<sup>3</sup> sur terre. Notons que cette position aura valu à Pohier les critiques les plus virulentes de la part des théologiens, journalistes, prêtres et collègues contemporains, et de graves sanctions de la part de la Congrégation pour la Doctrine de la foi.

---

<sup>3</sup> Pohier rapporte cette expression dans son livre *Quand je dis Dieu* et l'attribue à Charles Harold Dodd.

Le salut se trouve donc, pour l'auteur, dans la rencontre entre la promesse de Dieu et la foi de l'homme. Sa marque s'exprime par l'union de l'homme qui va vers Dieu et de Dieu qui va vers l'homme (Pohier, 1977a).

### Condition humaine

Ce dernier concept se situe au carrefour de deux questions fondamentales : « Et vous, qui dites-vous que je suis? », question posée par Jésus à ses disciples, et « Et toi, qui dis-tu que tu es? », question posée par le psychanalyste à son patient. Pour cette raison, Pohier considère que le concept de « condition humaine » constitue un véritable tremplin vers « l'autre versant ». En effet, pour renoncer au système chrétien basé sur la divinisation de l'homme et les rapports conflictuels avec Dieu, il faudra déconstruire les vœux de toute-puissance de l'homme et expliquer les mécanismes inconscients à l'origine de la relation ambiguë de l'homme avec Dieu. Jacques Pohier a souhaité, dans sa vision anthropologique du péché, se baser sur les caractères inhérents au genre humain et sur une nature de l'homme ancrée dans le monde, dans le siècle présent, pour démontrer que cette nature ne se trouve pas en sursis en attendant sa délivrance dans l'autre monde, mais qu'elle autoriserait, au contraire, des rapports plus vrais entre créature et Créateur.

### CADRE THÉORIQUE

Compte tenu d'une tradition chrétienne millénaire, de l'immensité des écrits, controverses et multiples manières de traiter les concepts de salut, de contingence, de culpabilité et de condition humaine en regard du péché, nous ne prétendons pas couvrir deux mille ans de christianisme codifié dans des lettres, conciles, encycliques, décrets et bulles émis par un Magistère, porteur de la Tradition et de l'Écriture, et des circonstances dans lesquelles l'Église a produit une telle quantité de documents. Cela

dit, la contestation d'une promulgation de la foi par des groupes de personnes, d'individus ou de certains hérétiques a contribué à étoffer l'ensemble des documents ecclésiastiques.

Nous traiterons dans ce mémoire des points précis qui ont, dans sa représentation du péché au cours de la deuxième moitié du XXe siècle, dressé Jacques Pohier contre la Congrégation pour la Doctrine de la foi. Afin d'expliquer la dialectique du savoir et de l'agir de Pohier en réaction aux construits d'une Église traditionnelle et d'une théologie autoritaire, nous tiendrons compte de l'interaction des concepts utilisés dans l'élaboration du péché, tant chez l'auteur qu'au sein de l'institution religieuse, de leur inextricable lien avec les représentations de Dieu et de Jésus, et de l'évolution de Pohier depuis sa fidélité aux enseignements de l'Église, puis son écart progressif, jusqu'au tournant psychanalytique qui l'a propulsé dans des propositions de transformations majeures.

Pour ce faire, nous couvrirons simultanément les discours institutionnels, critiques et personnels de l'auteur dans leur développement évolutif de la deuxième moitié du vingtième siècle. De cette façon, seront mises en lumière les couches théologiques, philosophiques, psychologiques, exégétiques et scientifiques (sciences humaines, médicales et autres sciences) qui ont concouru à bâtir le corpus de Pohier, les énoncés dogmatiques de l'Église et les critiques, favorables ou non, aux agissements et à la pensée discursive de l'autorité ecclésiastique et de celle de l'auteur, de plus en plus personnelle au fur et à mesure du tournant de la psychanalyse. Il en admet lui-même l'influence : « [la psychanalyse] a effectivement joué dans mon histoire personnelle un très grand rôle » (Pohier, 1985, p. 169).

Le souci de traduire le plus exhaustivement possible la construction de l'idée de péché chez Jacques Pohier et des concepts qui y sont associés nous incitera à analyser le

contenu de ses livres et de ses articles dans leur totalité. Cette lecture nous permettra de dégager la polysémie de la notion de péché chez Pohier, son action et ses conséquences, et ce, sur plusieurs niveaux de discours. Afin d'ancrer la pensée de l'auteur dans le milieu dominicain au sein duquel il a évolué de 1949 à 1989, puis, dans le milieu laïc, de 1990 à 2007, année de son décès, et de comprendre les faits qui, de son point de vue, ont façonné son idée de péché et contribué à la faire évoluer, nous dégagerons les paramètres du contexte politique, social, culturel et religieux tel que vécu, interprété et relaté à travers ses expériences de vie. Le repérage relatif à l'ensemble des circonstances de sa vie tiendra compte du temps écoulé entre les événements, de la progression tangible dans l'élaboration des concepts, de la place de la sémantique et de l'autocritique exercée par l'auteur sur sa propre pensée. De plus, le discours officiel de l'Église, évoqué par Pohier dans ses écrits, sera étudié sous l'angle des perspectives dogmatiques précises et fustigées par l'auteur. Cette lecture autorisera une plus grande objectivité de l'analyse de contenu et une meilleure compréhension de la logique développée dans le corpus.

Nous effectuerons donc la lecture des livres *Psychologie et théologie* (1967), *Au nom du père, Recherches psychologiques et psychanalytiques* (1972), *Le chrétien, le plaisir et la sexualité* (1974), *Quand je dis Dieu* (1977), *Dieu fractures* (1985) et *La mort opportune* (1998), dernier livre de Pohier qui représente, à notre avis, l'apogée de sa vision anthropologique des concepts de contingence et de condition humaine. À ces livres, s'additionnera la lecture de la thèse de doctorat de l'auteur, *Essai d'épistémologie comparée de la pensée religieuse et de la pensée de l'enfant* et de plus d'une quarantaine d'articles de Pohier, écrits seul ou avec d'autres, parus dans les revues *Christus*, *Concilium*, *Dialogues*, *Le Supplément*, *La Vie spirituelle*, *Lumière et Vie*, *Informations catholiques internationales*, *Interprétation*, *Lumen Vitae*, *L'Inconscient* et *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. Nous compléterons la documentation avec la participation de l'auteur à des colloques tenus

au Québec et en France et avec des articles de Pohier parus dans *Encyclopædia Universalis*.

Pour mettre en relief les écrits de Pohier et mieux saisir les points de litige qui l'ont opposé à la théologie dogmatique de l'Église, nous ajouterons à la lecture des écrits de Pohier celle des documents officiels de l'Église, des dictionnaires et des précis de théologie rédigés par des analystes théologiens.<sup>4</sup>

Tout au long de l'analyse de l'idée du péché, nous soulignerons les points de vue d'autres théoriciens contemporains de l'auteur, qui ont pris parti ouvertement pour ou contre lui lors des sanctions imposées en 1979 par la Congrégation pour la Doctrine de la foi. Nous aurons donc recours aux commentaires critiques émis par des théologiens, philosophes, psychologues, psychanalystes, journalistes, prêtres et directeurs d'hôpital, parmi lesquels figurent Jean-Paul Audet, Évode Beauchamp, Yann Raison du Cleuzio, A.H.C. van Eijk, Robert Holcman, Claude-François Jullien, Michel Leconte, Roger Mehl, Pierre Pelletier, Jean Richard, René-Michel Roberge, Bernard Sesboué, Henri-Jacques Stiker et Alain Woodrow.

---

<sup>4</sup> Puisque Pohier n'a pas eu recours à l'édition du Catéchisme de l'Église catholique de 1992, nous avons consulté l'édition de 1976 du *Catéchisme des provinces ecclésiastiques de Québec, Montréal et Ottawa*, qui est une réimpression du texte de 1944, les *Actes du Concile Vatican II* et *La foi catholique* de Rahner et Vorgrimler. La teneur des dogmes contre lesquels l'auteur s'est battu est la même. Pour les autres ouvrages, nous utiliserons, par exemple, certains écrits de Claude Tresmontant et de Michel Foucault.

## PROBLÉMATIQUE

Jacques Pohier a constaté un écart de plus en plus grand entre sa propre position sur l'idée de péché, celle des croyants et incroyants de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle et celle de l'Église. Notre but est de situer cette problématique de manière critique et selon une perspective illustrant les principes philosophiques et théologiques enseignés à l'auteur au Saulchoir,<sup>5</sup> ainsi que ses recherches personnelles, entreprises de son plein gré dans de multiples domaines, dont celui de la psychologie.

Ensuite, nous démontrerons comment cette problématique se fonde, selon l'auteur, sur un problème de « déplacement » et de déformation de l'idée de péché de la part de l'Église. La problématique s'appuiera sur une analyse de la structure et des caractéristiques du discours de Pohier face à celui de certaines « formes de christianisme » (Pohier, 1985, p. 281), discours échafaudé sur le discrédit de la pensée officielle du christianisme et sur sa recomposition au JE. Assisterons-nous à un rapprochement ou à un élargissement du fossé entre ces deux pensées? Des concepts énumérés plus haut pour étayer la représentation du péché de Pohier, apparaîtront des rapports de plus en plus disjoints entre l'auteur et l'institution, dont nous constaterons l'aboutissement dans le jugement de la Congrégation pour la Doctrine de la foi émis en 1979.

Notre question de recherche se formulera donc de la façon suivante : Comment, dans le contexte religieux, historique et social de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle tel que vécu, analysé, interprété et relaté dans ses écrits, Jacques Pohier situe-t-il son idée de

---

<sup>5</sup> Centre d'études théologiques de l'ordre dominicain en France.

péché et soutient-il qu'elle s'oppose à celle de la déclaration de 1979 prononcée contre lui par la Congrégation pour la Doctrine de la foi de l'Église catholique? Cette question suggère des sous-questions qui surgiront tout au long de la recherche.

Première sous-question : quelle est la définition du péché dans le catholicisme et sa place dans l'Église, à partir du Concile de Trente jusqu'à celle qui a été consignée dans le catéchisme de 1992, comparée à celle de Pohier depuis ses années au Saulchoir jusque dans ses derniers écrits. Notion de rupture avec Dieu et cortège des maux de l'homme – concupiscence, mort et souffrance – seront nécessairement investigués dans ces définitions centrales.

La deuxième sous-question concerne la relation du péché avec Dieu chez Pohier et dans le christianisme. Il s'avère que les deux visions de Dieu, chez l'un et chez l'autre, provoquent non seulement des rapports différents vis-à-vis de la transgression, mais des dissensions sur la considération et sur la responsabilité de l'homme en regard du péché. Loin de nous l'intention de nous étendre sur l'idée de Dieu qui constituerait, à elle seule, l'objet d'un mémoire. Nous démontrerons l'importance de sa différence dans l'Église et dans la pensée de Pohier.

Troisième sous-question : quelles sont les conditions essentielles pour qu'un acte soit considéré comme péché tant chez l'auteur que dans « la conception du péché qui se dégage du consensus actuel des différentes confessions chrétiennes [...] » (Pohier, 2008, *Péché, religion*). Que Pohier promeut-il ? La morale ou l'éthique?

La quatrième sous-question touche aux liens recherchés par Pohier entre l'importance des concepts organisés autour de l'idée de péché et celle que lui a accordée l'Église catholique dans ses formes traditionnelles. La seule évaluation des occurrences et cooccurrences des termes *salut*, *contingence*, *condition humaine* et *culpabilité* au sein du discours officiel de l'Église et de celui de Pohier en révélera la portée.

Enfin, cinquième sous-question : compte tenu de sa finalité, dans la vision de Pohier, comment l'homme peut-il se sortir du péché? Nous verrons comment l'intervention de l'homme peut constituer un élément primordial de sa réhabilitation.

## HYPOTHÈSE DE RECHERCHE

Nous formulons l'hypothèse que, appuyée sur des arguments anthropologiques, psychanalytiques et théologiques, la notion de péché défendue par Jacques Pohier s'oppose vraiment à celle qui est exprimée dans la déclaration de 1979, émise par la Congrégation pour la Doctrine de la foi et décrivant les erreurs de l'auteur relevées dans son livre *Quand je dis Dieu*. Par cette affirmation, nous désirons démontrer que la notion de péché, essentielle au christianisme, intimement liée aux concepts de salut, de contingence, de culpabilité et de condition humaine, et considérée comme un bris de contrat avec Dieu, selon le discours officiel de l'Église, s'avère irréconciliable avec celle de Pohier dont la vision anthropologique se réfère à un « Dieu-avec-nous » (Pohier, 1977a, p. 195) et à une science du bien et du mal qui s'inspire davantage de l'éthique que de la morale chrétienne (Pohier, 1970b).

## MÉTHODOLOGIE

Notre étude des quatre concepts retenus aux fins de la présente recherche pour élaborer l'idée de péché (contingence, salut, culpabilité et condition humaine) s'effectuera par une analyse de contenu circonscrite dans le corpus décrit plus haut. Deux approches, quantitative et qualitative, seront exploitées. Grâce à cette complémentarité, le contenu se révélera d'une manière plus achevée.

L'approche quantitative servira de parapet aux interprétations subjectives du contenu (Bardin, 2013). Les effets de la forme, le choix des mots, la récurrence des thèmes, les

occurrences et les cooccurrences, la réitération d'éléments révélateurs et les analogies du discours nous permettront d'isoler des données significatives. En raison de la mobilisation du discours pohérien dans les champs théologiques, anthropologiques, psychologiques, sociaux et culturels et dans les représentations chères à l'auteur – Dieu, Jésus, morale –, nous constatons une omniprésence de l'idée de péché. L'analyse quantitative nous permettra de mesurer l'importance de la place accordée au chiasme, figure de style qui marque l'opposition. Nous soulignerons l'utilisation d'un vocabulaire truffé d'expressions et d'adjectifs qui connotent des jugements de valeur catégoriques sur l'Église catholique.

Le corpus de l'auteur, déployé sur plus de trente ans, témoigne de la mouvance historique, culturelle et technologique dans laquelle il a vécu. La construction de son discours, perméable à ces multiples influences, ne nous indique qu'aucun des concepts analysés par Pohier n'est neuf : seul le traitement de son discours l'est. L'approche qualitative nous instruira sur le sens du péché qui, au fil des ans, se construit suivant une approche de plus en plus anthropologique et hors norme par rapport au discours théologique romain. S'y ajoutent des strates philosophiques, théologiques, psychologiques dans un développement horizontal, mais aussi vertical grâce à une investigation psychanalytique dont le processus amène des conflits inconscients au niveau conscient.

Du mot au concept, la structure du discours de Pohier met en lumière une polysémie du péché qui dévoile des règles d'action et des jugements de valeur contraires à ceux de l'Église. Nous constaterons, dans l'exposition des raisonnements, arguments et démonstrations de Pohier, une structure qui se déploie de manière disjonctive et parallèle par rapport au discours de l'Église. Au terme de l'analyse de chacun des concepts développés dans les chapitres II et III, nous mettrons en parallèle les positions de Pohier et celles de l'Église. Cette mise en relief des divergences entre l'institution

et l'auteur nous aidera à comprendre le mode sur lequel Pohier a élaboré et précisé, au fil des ans, sa notion de péché. Du point de vue méthodologique, le choix des deux analyses, quantitative et qualitative, se révélera bénéfique pour l'intelligibilité de l'idée de péché et l'itinéraire personnel suivi par Pohier.

## PLAN DU MÉMOIRE

Pour mener à bien notre recherche, nous diviserons notre mémoire en quatre chapitres. Chacun sera articulé à l'aide de trois types de discours : celui de Pohier, qui occupera la plus grande place, celui de l'Église sans lequel l'auteur n'aurait pu étayer son idée du péché et celui des critiques de Pohier et/ou de l'Église.

Le chapitre I, intitulé *Contexte de la deuxième moitié du XXe siècle*, s'ouvrira sur la contextualisation de la problématique relative à l'idée de péché chez Jacques Pohier. Capital, le contexte l'est pour deux raisons. En premier lieu, il se situe dans l'agitation intellectuelle, spirituelle, politique et sociale qui a marqué les années 50 et celles qui ont suivi Vatican II. Deuxièmement, l'effervescence caractéristique de cette période se trouve en concomitance avec une remise en cause de l'institution ecclésiale et une contestation de plus en plus visible dans les textes de Jacques Pohier. La problématique révélera les oppositions de Jacques Pohier à l'Église catholique, oppositions quasi inexistantes lors de ses premières années au Saulchoir. Le choix des concepts structurants de la représentation du péché, déterminé par l'analyse quantitative et qualitative, nous permettra de souligner la relation disjonctive de l'auteur par rapport aux postures de l'Église catholique sur la contingence, le salut, la culpabilité et la condition humaine.

Au chapitre II, intitulé *Position et évolution de l'idée de péché*, nous élaborerons une analyse du discours de Jacques Pohier sur la représentation du péché basée sur des

considérations théologiques, exégétiques, sociales et culturelles, et sur les trois concepts structurants de son œuvre qui, tout au long de son parcours, ont consolidé cette représentation. Nous traverserons le parcours de l'auteur depuis son adhésion à une vision théologique traditionnelle à celle d'un regard anthropologique et d'une remise en question des structures épistémologiques de la théologie, puis nous examinerons quand et comment, progressivement, il a fini par s'objecter au dire et à l'agir de l'Église.

Les trois concepts retenus pour comprendre le discours de Pohier sur l'idée de péché sont celui de la contingence de l'homme et des figures historiques de Jésus et du Dieu-avec-nous, celui du salut, à venir pour l'Église et déjà réalisé pour l'auteur, celui de la culpabilité, sur lequel le système ecclésiastique aurait érigé sa cathédrale. Nous explorerons, tout au long du chapitre II, ces trois concepts chez d'autres théoriciens contemporains de Pohier. En raison du développement de chacun des trois concepts, la longueur du chapitre II sera nécessairement beaucoup plus importante que celle des autres chapitres du mémoire.

Le chapitre III, intitulé *La condition humaine : de l'autre côté du miroir*, portera sur l'approche psychanalytique. L'apport de la psychanalyse a fourni à l'auteur, grâce à une épistémologie nouvelle qu'il a appliquée à la théologie, un éclairage distinct des représentations du péché, du salut, de la création, de la culpabilité et des figures de Dieu et de Jésus propres au christianisme. En effet, l'analyse personnelle de Pohier a fortement concouru à le placer en retrait d'une épistémologie commandée par une théologie dogmatique et morale traditionnelle et à corroborer un discours théologique à la première personne. Selon les dires de Pohier, elle lui aura permis de situer sa foi et sa connaissance de Dieu par rapport aux limites de sa contingence et de répondre à sa propre quête de sens.

La méthode d'analyse de contenu du corpus permettra de souligner les effets de la psychanalyse sur les concepts de péché, de culpabilité, de salut, de contingence et de faire voir, sans ambiguïté, le rôle des mécanismes psychiques dans l'élaboration du concept de condition humaine. L'angle psychanalytique adopté par Pohier fera ressortir les conflits inhérents à ces représentations dans sa propre pensée et au sein des « formes de christianisme ».

Intitulé *Points litigieux et hypothèse de recherche*, le chapitre IV traitera des points en litige qui ont opposé Jacques Pohier au cardinal Franjo Seper et au dominicain Jérôme Hamer, respectivement préfet et secrétaire de la Congrégation pour la Doctrine de la foi. Cette investigation nous permettra de vérifier si la notion de péché défendue par Pohier contrecarre vraiment, dans la structure même de son discours et dans sa façon d'édifier sa théologie, celle qui est soutenue par la Congrégation pour la Doctrine de la foi telle qu'elle apparaît dans la Déclaration romaine de 1979 au sujet du livre de Jacques Pohier *Quand je dis Dieu*. La démarche de l'analyse de contenu, par ses procédés d'écriture et son sens, rendra possible ou non la confirmation de notre hypothèse de départ.

## CHAPITRE I

### CONTEXTE DE LA DEUXIÈME MOITIÉ DU XX<sup>e</sup> SIÈCLE

#### 1.0 Introduction

Jacques Pohier est né à Étrépnay en Normandie en 1926 et décédé en 2007. Entré au Saulchoir en 1949 où il étudiera et enseignera pendant quarante ans, il en sortira brisé par les sanctions que la Congrégation pour la Doctrine de la foi lui aura imposées. En effet, suite à la publication de son livre *Quand je dis Dieu* en 1979, la Congrégation interdira à son auteur de célébrer l'Eucharistie, d'enseigner et de prêcher. Au sortir de la communauté dominicaine, il œuvrera au sein de l'ADMD (Association pour le droit de mourir dans la dignité), où il exercera la fonction de président de 1992 à 1994.

Pohier a connu les deux guerres mondiales qui ont marqué le XX<sup>e</sup> siècle et forcé les uns et les autres à prendre parti. Ces prises de position, tant sur le plan intellectuel que sur les plans théologiques et philosophiques, ont libéré un discours qui n'aurait pu se déployer autrement. Pénétré d'un « arrière-fond aristotélico-thomiste » (Pohier, 1985, p. 285), Jacques Pohier a également baigné dans l'histoire intellectuelle et religieuse au sein de laquelle se sont investis Jésuites, Dominicains et laïcs. Il a été nourri des controverses qui ont incité l'Église catholique, non plus à se clauser dans sa propre temporalité (Pelletier, 2002), ses peurs du monde moderne et de la déchristianisation, mais à redéfinir ses ancrages, ses postures et ses visions, et à les adapter au XX<sup>e</sup> siècle et à son pluralisme théologique et philosophique.

Imprégné de la crise des rapports entre le monde et l'Église, porté tant par ses espoirs que par ses déconvenues, Jacques Pohier a vécu *La France de tous les possibles*<sup>6</sup> : la Libération, les Trente Glorieuses, l'âge d'or du mouvement intellectuel et spirituel des années 50 et 60 avec, entre autres, Henri de Lubac, Marie-Dominique Chenu, Yves Congar et Karl Rahner, puis Vatican II et Mai 68 et, finalement, l'après-68.

La problématique de Jacques Pohier sur l'idée de péché s'inscrit dans le contexte bouillonnant qui caractérise la France de la deuxième moitié du vingtième siècle. Déjà détenteur d'une licence en théologie et d'un doctorat en philosophie obtenus en France, Pohier a complété, de 1956 à 1959, une licence en psychologie à l'Université de Montréal. Évoquant brièvement ce séjour en terre québécoise, il a gardé le souvenir d'une religion catholique particulièrement étouffante sur le plan de la sexualité. En raison des allusions restreintes sur son séjour montréalais, nous nous pencherons exclusivement sur la situation socio-économico-culturelle et catholique qui a prévalu dans la France des années 1950 à 2000. Parfois, le contexte nous obligera à quelques incursions dans des événements survenus avant 1950.

Nous diviserons le présent chapitre en trois sections : guerre et Libération, concile Vatican II et Mai 68, et l'après-68. Pour comprendre l'idée de péché développée par Pohier, nous l'éprouverons à partir de ses propres observations, synchrones avec son époque, selon lui, contrairement au décalage d'une Église intransigeante vis-à-vis du péché, du salut, de la contingence, du monde et de Dieu.

---

<sup>6</sup> D'après le titre du livre de l'industriel français Pierre Gattaz, *La France de tous les possibles*, publié en 2016, aux éditions Débats publics.

Afin d'interpréter les faits sociaux, politiques, culturels et religieux de cette époque et de les situer d'une façon plus objective qu'à la seule lecture des livres et articles de Pohier, nous utiliserons les écrits et commentaires des chercheurs du XXe siècle suivants: Jacques Prévotat, historien et professeur d'université spécialiste de Henri de Lubac et du mouvement de l'Action française, Denis Pelletier et Étienne Fouilloux, historiens du catholicisme français, Giuseppe Alberigo, historien italien et spécialiste de l'Église catholique (il a consacré cinq volumes à Vatican II), Yann Raison de Cleuziou, sociologue, professeur de sociologie des religions et enseignant-chercheur en science politique, et Jean-Paul Rouleau, jésuite sociologue québécois. Enfin, la problématique, située dans le contexte mouvant du vingtième siècle, dévoilera progressivement les oppositions de Jacques Pohier au catholicisme romain et soulignera la relation disjonctive de l'auteur par rapport aux postures de l'Église face aux concepts de la contingence, du salut, de la culpabilité et de la condition humaine.

## 1.2 Guerre et libération : prendre parti, libérer le discours

Nous avons consacré beaucoup d'espace à cette période, car c'est celle dans laquelle Jacques Pohier a été formé sur les plans théologiques, intellectuels, politiques et psychologiques, et celle qui a nourri ses combats, ses espoirs, ses déceptions et ses désillusions. Pour bien saisir le déplacement de la discussion de l'apologétique vers une pensée moderne étalée sur plusieurs décennies, il faut revenir aux deux événements socio-politiques survenus au début du XXe siècle qui ont bouleversé la pensée catholique romaine : la condamnation de l'Action française et la Seconde Guerre mondiale (Fouilloux, 1998).

En 1926, l'Action française, née dans le contexte de l'affaire Dreyfus et du primat de l'ordre politique sur la morale catholique, a été rigoureusement blâmée par Pie XI. Jacques Prévotat la définit comme la « ligue nationaliste fondée en 1905 par Charles

Maurras et Léon Daudet qui recrute de nombreux catholiques » (Prévotat, 1998, p. 276). Si Prévotat y voit, pour les opposants de l'Action française, une occasion de défendre leurs idées, Étienne Fouilloux, lui, explique cette condamnation en raison d'un thomisme antimoderne inadapté au nationalisme français. Fouilloux expose une série d'événements antérieurs à la Seconde Guerre mondiale qui témoignent de l'obsession de l'Église à l'égard du modernisme : attaques de Pie XI dirigées contre la méthode historico-critique de la Bible, renvoi de Teilhard de Chardin de sa chaire de géologie en 1925, rejet du *Manuel biblique* de Fulcran Vigouroux, condamnation par Benoît XV du père Lagrange pour sa méthode historico-critique.

Voilà des faits qui, additionnés à l'effervescence intellectuelle et spirituelle des années 50 et 60, édifieront les fondements de la contestation de Pohier. Il faudra, selon l'analyse de Fouilloux, attendre Vatican II pour que la peur du monde moderne ne serve plus d'argument à la curie romaine. Quoi qu'il en soit, « la crise moderniste constitue la matrice intellectuelle du catholicisme contemporain, dans la mesure précisément où elle se définit par la volonté de relire le message fondateur à la lumière des connaissances scientifiques du siècle dernier » (Fouilloux, 1998, p. 10). Jacques Pohier aurait pu écrire cette phrase tant elle colle à ses convictions.

L'Action catholique, « activité de laïcs catholiques qui, sous l'autorité de la hiérarchie, s'associent dans le monde à la mission apostolique de l'Église [...] » (Prévotat, 1998, p. 276), remplace l'Action française. Elle a pour objectif de répandre une doctrine humaniste, d'entretenir la foi de ses membres ou de les convertir. Elle prend de l'ampleur au fil des ans et génère, sous l'appellation d'Action catholique spécialisée, des mouvements tels que la JOC (Jeunesse ouvrière chrétienne) et de la JAC (Jeunesse agricole catholique). Ces derniers, en intégrant le christianisme et le sens des responsabilités à leurs interventions, constituent une lutte indirecte contre la déchristianisation. La crise économique des années 30 crée des tensions à l'intérieur de

ces mouvements : une minorité conservatrice prendra parti pour les régimes totalitaires, tandis qu'un discours prosyndicaliste émane de la CFTC (Confédération française des travailleurs chrétiens). Au cours de cette décennie, Prévotat constate un désir de creuser les questions relatives à l'athéisme, à l'exégèse, aux débuts du christianisme et à l'étude d'un thomisme inscrit dans l'histoire et non chevillé à « une doctrine rigide et exclusive » (Prévotat, 1998, p.62).

C'est dans cette ambiance contestataire que Yves Congar, étudiant au Saulchoir avant Jacques Pohier et impliqué avec la JOC, met sur pied une collection de livres consacrée à l'œcuménisme de l'Église, collection mal jugée par celle-ci. Henri de Lubac, jésuite, y publie un livre contre le totalitarisme. On assiste donc, avant même la guerre de 39, à un « approfondissement de la conscience chrétienne » (Prévotat, 1998, p. 64) auquel Pohier s'affilie. En effet, dans sa lutte pour la transformation de la mondanité du monde et de l'humanité de l'homme, Pohier insiste sur l'importance de les ancrer dans l'histoire (Pohier, 1977a). Pour lui, les conceptions conservatrices et restauratrices de l'Église annihilent l'historicité et la réduisent à l'enchaînement chronologique « d'un plan prédéterminé » (Pohier, 1977a, p. 120).

La Deuxième Guerre mondiale force intellectuels, mouvements et associations à prendre parti pour ou contre le totalitarisme et à affirmer les valeurs chrétiennes. Dans toute guerre, on trouve conservateurs et résistants, gens de gauche tels Yves Congar et Maurice Blondel, et gens de droite comme François Mauriac que Pohier range du côté de ceux qui définissent l'homme surtout par le péché (saint Augustin, Luther, saint Thomas d'Aquin, Pascal et les jansénistes), contrairement aux Bultmann, Pannenberg, Moltmann, théologiens protestants pour qui le péché constitue un accident (Pohier, 1985).

La Seconde Guerre mondiale révèle une Église favorable au régime de Vichy et à son idéologie axée sur la famille, la patrie et le travail. Ces valeurs légitiment le pouvoir en place puisque l'autorité du général Pétain est dite issue de Dieu lui-même. La réaction effarouchée des évêques contraste avec la résistance, du côté dominicain, organisée autour de la publication de l'hebdomadaire *Temps présent*, puis de *Temps nouveau*, interdit de publication dès août 1941. En cette même année, au château d'Uriage situé près de Grenoble, une école de cadres rassemble des hommes qui formeront la classe politique de France, et aussi des résistants catholiques, dont le père Congar. Une résistance spirituelle se met en place, incarnée par les jésuites Henri de Lubac et Gaston Fessard, qui s'associent aux jeunes garçons et filles des *Cahiers du témoignage chrétien*.

Les orientations dominicaines et jésuites qui ont balisé la culture politique et religieuse de Jacques Pohier ont grandement influencé son discours sur la foi, sur le péché et sur Dieu. Place au laïc, place à l'homme dans sa réalité actuelle. N'est-ce pas ce que Pohier exprime quand il tient l'homme responsable d'accomplir sa liberté ? La loi divine ne se cacherait pas derrière une abstraction mais apparaîtrait comme « acte d'un fait historique, et en quelque sorte contingent, de Dieu; c'est pourquoi elle [la loi de Dieu] peut changer, de par Dieu lui-même, selon le devenir de l'Alliance et de l'advenir de Dieu et des hommes » (Pohier, 2008a, s.p.).

Le comportement réservé de l'épiscopat au cours de la Seconde Guerre mondiale tranche avec la position rebelle des résistants et accroît l'anticléricalisme en France. Prévotat attribue la crainte des membres du clergé aux lacunes de leur formation axée sur « un enseignement néo-scolastique dominant insuffisamment pourvu de culture biblique et patristique, pauvre en perspective historique » (Prévotat, 1998, p. 86). Pohier abonde dans le même sens : il soutient que l'exégèse catholique se montre réservée « à l'égard des méthodes modernes de la linguistique dans l'interprétation des

textes et des disciplines qui construisent le sens de l'écriture et de la lecture » (Pohier, 1977a, p. 53).

L'auteur assure que ses études de théologie entreprises entre 1952 et 1956 ont été dominées par l'enseignement d'une théologie dogmatique. Si un début de renouveau s'est annoncé dans l'exégèse biblique, rien ne se mesure aux travaux de Rudolf Bultmann, Joachim Jérémias et Gerhard von Rad, pasteurs et théologiens allemands que Pohier a découverts après ses études théologiques (Pohier, 1985). En effet, Pohier puise son savoir aux sources des exégètes et érudits qui ont examiné avec minutie les coutumes et les lois juives, les règles relatives aux repas et à l'exclusion de certaines catégories de personnes.

Ces connaissances détruisent les idées qu'il se faisait de Dieu et du péché au cours de ses premières années au Saulchoir. Plus tard, il en échafaudera une reconstruction toute personnelle dans son livre *Quand je dis Dieu*. Le seul titre du livre atteste le discours à la première personne. Pohier affirme que les recherches de la seconde moitié du vingtième siècle sur la période intertestamentaire rendent possible la saisie du contexte dans lequel s'échafaude une conception du christianisme différente de celle du christianisme primitif. Il considère injuste, voire hérétique, l'inerrance biblique sur laquelle certaines « formes de christianisme » appuient leur idée du péché. (Pohier, 1985, p. 281).

En proie à l'attitude anticléricale française et à l'augmentation du phénomène de déchristianisation des années 39-45, l'Église, à laquelle Jacques Pohier reproche son infaillibilité, souhaite que les laïcs impliqués dans les mouvements jocistes puissent vivifier le christianisme. C'est dans cette mouvance qu'apparaissent les prêtres-ouvriers. Condamnés par Pie XII en 1954 à cause de leur sacerdoce syndical aux couleurs de communisme, ces prêtres-ouvriers sont réintégrés dans leurs fonctions lors

de Vatican II. Chenu, Congar et Féret, qui ont pris parti pour ces prêtres, se voient frappés de sanctions romaines. Ces faits laissent supposer que Pohier connaissait les risques de ses publications.

À la Libération, dans une ambiance victorieuse et remplie d'espoir, une reprise intellectuelle, nommée tierce partie, s'installe (Fouilloux, 1998). Le tiers parti, formé de l'élite intellectuelle jésuite et dominicaine, assure une position plus ou moins confortable entre un antimodernisme excessif et le radicalisme de ceux qui prônent un modernisme extrême. L'école de théologie Le Saulchoir est saisie d'un bouillonnement intellectuel personnifié par des Dominicains d'envergure, dont Dominique Chenu. C'est à eux que Vatican II fera appel pour rédiger les documents conciliaires et les soumettre au Concile.

Après l'expulsion du père Chenu du Saulchoir, Yves Congar, suivant ses traces, dénonce une Église autoritaire au « visage du juge qui condamne ou du détenteur de la vérité engoncé dans ses certitudes » (Fouilloux, 1998, p. 143). Pohier cherchera toute sa vie la pluralité des autres figures du christianisme dans ce visage. Retour aux sources du christianisme et « au réalisme historique de l'Incarnation » (Fouilloux, 1998, p. 144) constitue l'objet des discussions d'une frange importante des Dominicains du Saulchoir. Jacques Pohier se frotte à ces discussions; elles ont sur son discours un impact qui le pousse à excaver les sédiments structurels de l'Église et ses déplacements au fil du temps. De son côté, Congar porte ses réflexions sur l'ecclésiologie et sur l'œcuménisme qui précèdent l'*aggiornamento* tant attendu de Vatican II.

Les Jésuites s'imposent comme présence intellectuelle. Celle d'Henri de Lubac est déterminante dans la contestation de l'univocité d'une théologie médiévale et dans son souhait que « le renouveau patristique offre l'occasion de dépasser bien des rigidités et des étroitesse antérieures » (Ibid., p. 185). De son côté, Jean Daniélou, historien des

Pères de l'Église, estime également que la théologie patristique s'accorde mieux « aux attentes du XXe siècle qu'une scolastique passablement desséchée » (Ibid., p. 185). L'adaptation au changement s'effectue à l'aune du retour aux sources. Le souci d'harmoniser une nouvelle théologie à la réalité du XXe siècle décrit la préoccupation de Pohier pour une Parole divine qu'il faut accomplir pour en découvrir la signification. Pour l'auteur, l'élaboration d'une théologie nouvelle importe moins que la réponse « à de nouvelles raisons de théologiser à partir de situations nouvelles et de communautés croyantes structurées de façon différente autour de leur foi [...] » (Pohier, 1979a, p. 56).

À cet apport intellectuel qui a tant effrayé Pie XII, s'additionnent des crises internes au sein des mouvements de l'Action catholique. De plus en plus instruits et militants, les mouvements – JOC, JEC (Jeunesse étudiante catholique) et ACJF (Association catholique de la Jeunesse française – dont les membres viennent surtout des facultés de droit) sont divisés sur les plans politique et religieux. Certains jeunes de l'ACJF, éduqués à l'école du communisme et de ses valeurs, souhaitent intégrer leur foi à leur engagement. Entre les membres de la JOC, des tensions se développent: certains désirent bénéficier d'une formation intellectuelle et religieuse dénuée de parti pris pour le marxisme, d'autres veulent s'engager à fond dans cette doctrine. La CFTC (Confédération française des travailleurs chrétiens), d'où jailliront des leaders de l'économie et de la politique, est préoccupée par un retour aux sources de la foi chrétienne et un dialogue avec « tous leurs contemporains : chrétiens non catholiques, croyants d'autres religions, agnostiques et même athées convaincus » (Fouilloux, 1998, p. 197).

Les dissensions au sein des associations sont à l'origine de la disparition de l'ACJF en 1956. En contrepartie de cette politisation, Rome, se sentant menacée, réagit par « un regain d'autorité du courant néo-thomiste » (Prévotat, 1998, p. 144). Des Jésuites, dont

de Lubac, sont jugés trop avant-gardistes par les théologiens romains. Leur défense d'une théologie positive basée sur une étude historique et scientifique des Écritures contre une théologie « spéculative et déductive, très imprégnée de l'enseignement scolastique traditionnel [...] » (Ibid., p. 145) sera classée comme une « nouvelle théologie » allant à l'encontre de la doctrine de l'Église. D'où la publication d'*Humani Generis* par Pie XII.

Entre les ressacs et les retours à des mers étales, les mouvements de l'Action catholique et le désir de communication du tiers parti ont contribué à établir un dialogue avec l'Église. Dialogue! Le mot qui rallie les hommes de bonne volonté autour de Vatican II est lâché; au loin, se dessine une assemblée d'hommes et de femmes désireux d'échanger à l'intérieur d'une foi trempée dans l'histoire de maintenant. De ces associations d'étudiants, de travailleurs, d'enseignants, d'intellectuels naissent des revues importantes sur le plan de la réflexion et de l'engagement.

Ces moyens de communication permettent aux nouveaux théologiens de discuter, d'approfondir et d'incarner une théologie dans le temps présent et non systématisée par un magistère infaillible et intransigeant (Fouilloux, 1998). L'Église est « composée d'hommes faillibles et pécheurs » (Ibid., p. 217): elle doit sortir sa « nouvelle ecclésiologie » (Ibid., p. 217) du cadre institutionnel afin de représenter l'ensemble des croyants actuels dans *leur* histoire. Pour Congar, cette ecclésiologie devrait s'extraire de la hiérarchie encombrante dans laquelle elle s'enlise depuis des siècles et renouer avec la communauté des hommes. N'est-elle pas à leur service? Nous retrouvons une partie de cette ecclésiologie dans *Lumen gentium*, texte dogmatique qui souligne l'unité des deux aspects, visible et spirituel, de l'Église et l'égalité entre les membres du peuple de Dieu.

Retour aux sources, dialogue. Deux concepts articulés par l'Église au concile Vatican II dans une liturgie centrée sur la communauté et débarrassée des rites inutiles, et une autre, centrée sur la redécouverte de Jésus-Christ au sein d'une Écriture étudiée avec les meilleurs exégètes. Communication, construction de ponts avec les protestants, les chrétiens orientaux, les confessions autres, les incroyants; il est vrai que l'athéisme contemporain se fait de plus en plus visible avec ceux que Ricœur a désignés « maîtres du soupçon » : Marx, Nietzsche et Freud. Nous rejoignons ici ce que Jacques Pohier a nommé « l'autre versant », celui qui nécessite une déconstruction de tout ce que l'Église a été et qui subsiste encore, par exemple, sous la forme du dogme de l'infaillibilité. Mais, pour l'heure, tous les acteurs de Vatican II, tous les hommes de bonne volonté vivent d'espoir : celui d'établir, lors du rassemblement des 2000 évêques issus de plus de cent pays, un pont entre sacré et profane.

La religion catholique, qui repose sur la solidarité et l'union de ses fidèles réunis autour du repas eucharistique, réussira-t-elle à y associer « l'individu, le sujet existant, le corps, l'éros, si omniprésent dans la société d'aujourd'hui » (Rouleau, 1990, p. 46). La pluralisation des discours et le risque d'être confrontée aux Écritures et à sa tradition, bases de son discours fondateur, mettront-ils en péril l'unité de l'Église ?

### 1.3 Concile Vatican II et Mai 68 : espérer, décevoir

Le concile Vatican II, hautement médiatisé, n'aurait pu constituer un tel événement sans le contexte politique, intellectuel et spirituel brossé plus haut. Caractérisé par un souci d'œcuménisme, de modernisation et d'harmonie, Vatican II saura-t-il répondre aux attentes d'une communauté catholique intellectuelle et cultivée qui souhaite revenir aux Écritures, à celles d'un épiscopat désireux de relations plus personnelles avec la curie romaine, et à celles des laïcs dont le fossé s'est creusé entre les générations.

La période de la Libération démontre, plus que les précédentes, combien le fait religieux constitue un fait social et à quel point ces deux faits s'entremêlent (Pelletier, 2002). Rappelons-nous les crises politiques, idéologiques et religieuses des mouvements laïcs catholiques, les conflits des générations antérieurs aux années 50, de plus en plus visibles à l'approche de Vatican II au regard des institutions de la famille, de l'État et de l'école, et le bouillonnement intellectuel du tiers parti et de ses opposants. Les années 60 annoncent plus qu'une simple exacerbation des relations entre l'Église et les Français : le système de valeurs, forgé dans un rapport social et religieux, éclate véritablement sous l'affirmation progressive et inéluctable d'une République laïque se libérant au rythme de la révolution industrielle. S'ensuivent une série de décalages (Pelletier, 2002).

À une époque où le structuralisme a cours, un premier déphasage, d'ordre intellectuel, oppose le structuralisme à l'histoire : « Humanisme chrétien contre anti-humanisme théorique ; histoire contre structure ; philosophie du sujet contre sciences sociales » [...] (Ibid., p. 22). L'absence de dialogue entre les intellectuels et l'Église semble indiquer que l'*aggiornamento* du concile Vatican II arrive trop tard. Cependant, ce structuralisme répond aux aspirations des militants des mouvements laïcs catholiques en leur fournissant un vocabulaire logique pour critiquer l'Église. Vocabulaire qui ne saurait, selon Denis Pelletier, doter l'homme d'une vision du monde.

Toujours sur le plan des idées, nous assistons à une manifestation éclatante de l'individualisme et à une remise en question de l'autorité familiale, politique, religieuse, bref, de tout ce qui chapeaute les institutions. Le « caractère aussi spontané qu'inattendu de la révolte » (Prévotat, 1998, p. 173), explosant au sein d'une génération concentrée dans les grandes villes et qui entre de plein fouet dans une société de consommation sans avoir connu guerres et privations, prend de court les autorités.

D'immenses progrès scientifiques et technologiques, doublés d'une production industrielle élevée, provoquent une augmentation du niveau de vie.

La situation culturelle militante vécue par des gens nés avant la guerre entraîne un second déphasage, d'ordre politico-culturel, cette fois. François Roustang, ancien jésuite, nous informe Denis Pelletier, fait état de l'irruption d'un « troisième homme » dans la communauté des chrétiens : celui qui ne parle ni n'entend le langage de l'Église et qui, comme l'a également souligné Jacques Prévotat, se retire sur la pointe des pieds. À l'opposé, le gauchisme chrétien de l'Action catholique, stimulé par la guerre du Viêt-Nam, incite le concile, dans *Gaudium et Spes*, à exprimer sa solidarité envers la condition humaine. Ce geste méritera à Vatican II la désignation de « tiers-mondisme catholique officiel » (Pelletier, 2002, p. 27).

Dans son article intitulé *Pourquoi dire Dieu ? Comment ? À qui ?*, Pohier dresse, à la veille de Vatican II, un portrait optimiste du Saulchoir. Au couvent, l'atmosphère baigne dans la complicité, l'intelligence, la découverte de théologies et de liturgies telles « les liturgies orientales, les théologies préscolastiques et post-scolastiques [...], l'incomparable diversité et richesse des livres réunis dans LE livre, la Bible, dans vingt siècles de christianisme » (Pohier, 1979a, p. 59). Il est encore facile pour l'auteur de dire Dieu – cela lui sera beaucoup plus difficile en 1977 –. Pohier rappelle le discours de Thomas d'Aquin qui a réussi à ébranler la chrétienté de son époque, celui de Lacordaire, au XIXe siècle, critiqué par Pie IX pour son « esprit démocratique et ses libertés » (Ibid., p. 60). Que dire de la provocation engendrée par la méthode historique du père Lagrange ? Avec ses collègues, Pohier œuvre à présenter une foi fidèle au texte fondateur. Son discours, formulé sur un mode d'espérance, est empreint de revendications réalisables.

En marge de cet enthousiasme, le déclin du nombre de prêtres entraîne un déphasage clérical. Dans son livre *Dieu fractures*, Pohier a noté « quatre-vingt-cinq pour cent de diminution en un quart de siècle » (Pohier, 1985, p. 35) d'aspirants à la vie dominicaine. Ailleurs, en France, la préparation des futurs prêtres, qui s'étend du petit au grand séminaire dans un milieu isolé du monde, est abandonnée. On abandonne aussi la soutane et on assiste à la naissance d'un mouvement contestataire des prêtres nommé « Échanges et Dialogue ». Ce groupement souhaite la déclergification du clergé : indépendance face à la hiérarchie par un accès au travail, engagement politique, possibilité de mariage et pouvoir décisionnel dans l'Église. Ces souhaits rejoignent ceux de Pohier qui, en 1962, prend position en faveur du mariage des prêtres ; cela lui vaut une note versée à son dossier par le Saint-Office qui deviendra plus tard la Congrégation pour la doctrine de la foi.

C'est au milieu de ces décalages et de ces espoirs que s'ouvre, en 1962, le concile Vatican II. Il durera trois ans. Peu avant son ouverture, le cardinal Alfredo Ottaviani, décrit par Pohier comme le secrétaire intransigeant du Saint-Office et par Étienne Fouilloux de « gardien sourcilieux de l'orthodoxie » (Fouilloux, 1998, p. 302) et du respect d'un thomisme romain, s'emploie à faire avorter l'*aggiornamento* de Vatican II. Vivement rappelé à l'ordre par Mgr Liénart et par d'autres administrateurs de la curie romaine, il est prié de ne plus outrepasser les limites de sa tâche. Fait à noter : le travail s'effectuera surtout dans les coulisses du Vatican où des théologiens, dont plusieurs Français (Daniélou, Congar, Henri de Lubac) – leur forte présence donne espoir à Jacques Pohier – agiront à titre de conseillers et d'experts auprès des évêques.

Nous retiendrons des actes du concile, de ses quatre constitutions, neuf décrets et trois déclarations, ceux qui s'appliquent à notre objet de recherche, car c'est par l'analyse du discours de l'Église et celle de Jacques Pohier, mise en évidence par notre

méthodologie, que nous pourrions rendre compte d'une analyse de contenu objective de la pensée de ce dernier.<sup>7</sup>

La constitution dogmatique *Lumen Gentium* décrit l'unité des deux aspects, visible et spirituel, de l'Église, unité analogue aux nature humaine et divine du Christ. Chaque membre de cette unité est appelé au Royaume de Dieu grâce à une Église au caractère missionnaire, sacré, infaillible et hiérarchisé. La constitution dogmatique *Dei Verbum*, qui met l'accent sur la Parole de Dieu, fruit de la transmission christique, admet l'exégèse selon la méthode historico-critique, et ce, dans le respect de l'Esprit qui a inspiré le texte. Jacques Pohier conteste le droit de l'Église à une interprétation univoque, effectuée sans égard aux progrès des sciences exactes et humaines. Le chapitre III, consacré aux ancrages de l'idée du péché, en articulera la controverse.

*Sacrosanctum Concilium*, constitution sur la liturgie, améliore la collaboration des fidèles à la communauté de l'Église et à son culte. En effet, la liturgie connaît d'importants changements, dont celui de l'utilisation des langues vernaculaires dans la célébration des sacrements. Au chapitre II, le commentaire de Pohier sur le sacrement de pénitence (aveu, réparation et pardon), tel qu'il se pratique dans l'Église et tel que l'auteur le perçoit, nous permettra de mesurer les différences entre leurs points de vue. Enfin, la constitution pastorale *Gaudium et Spes* souligne la place de l'Église dans le monde. Vatican II s'adresse à tous les hommes, dans leur condition actuelle. Le concile intervient dans plusieurs aspects de la vie de l'homme à qui il offre équilibre et stabilité. L'homme, incapable de guérir totalement des maux qu'il endure, peut en être soulagé par une « fin salvifique et eschatologique » (*Les Actes du Concile Vatican II*, 1965, p.

---

<sup>7</sup> Notre documentation est tirée du livre *Les Actes du Concile Vatican II* publié en 1965 aux Éditions du Cerf à Paris.

228). Depuis ses études en psychologie, de 1956 à 1959, sa psychanalyse entre 1962 et 1966, et jusqu'à ses derniers écrits, Jacques Pohier s'est élevé contre l'impérialisme d'une pensée ecclésiale axée sur le salut. Nous en approfondirons les causes dans l'étude de ce concept.

Parmi les neuf décrets, retenons celui qui touche le sacerdoce des prêtres : *Presbyterium Ordinis*. Pohier accuse l'Église de ne pas discuter du célibat des prêtres lors du concile Vatican II. Dans *Dieu fractures*, il fait remarquer que les seuls sujets écartés des discussions conciliaires sont la contraception, le célibat des prêtres et le statut des divorcés, c'est-à-dire la thématique dévolue à la sexualité. Selon l'auteur, il s'agit du seul domaine dans lequel les évêques se sont soumis à la volonté des papes, plus particulièrement à celle de Paul VI. Sur cette seule question, Paul VI, contrairement à son habitude, a tenu compte des rapports écrits d'une minorité d'évêques. Jacques Pohier ajoute que « *Humanæ Vitæ* a été, depuis le début de son pontificat, la seule et unique occasion où Paul VI se soit ainsi comporté » (Pohier, 1985, p. 209).

*Humanæ Vitæ* constitue un moment clé du catholicisme français contemporain. La restriction d'une contraception aux méthodes naturelles cristallise les réactions et devient « le point d'orgue d'une rupture progressive entre catholicisme et émancipation féminine » (Pelletier, 2002, p. 263). La réaction silencieuse qui suit est sans doute pire qu'une guerre ouverte : elle fait perdre confiance et clôt un dialogue avec une partie importante des fidèles de l'Église. *Humanæ Vitæ* déçoit et révolte beaucoup de croyants; l'encyclique crée un fossé plus grand entre les générations. Cependant, la crise de la civilisation vécue dans la période 1965-1974, plus que le concile, serait la cause directe de la contestation des institutions (Prévozat, 1998). Changer la vie quotidienne des individus au cours de ces années s'accomplit sur un mode politique.

Pelletier abonde dans le même sens. Mai 68, par exemple, donne la possibilité à certains membres de la JEC de s'engager dans un parti de gauche, de vivre une expérience communautaire politique et de se commettre radicalement contre l'Église. C'est d'ailleurs la fin du mandat apostolique exigé par l'épiscopat auprès des mouvements catholiques laïcs, décision qui permettra aux évêques de s'exprimer politiquement sans encourir de crises au sein desdits mouvements. Le 30 juin 1968, les perturbations vécues dans ces groupes et la réticence d'un certain nombre de fidèles face à l'encyclique *Humanæ Vitæ* sont aggravées par la réaffirmation de foi de Paul VI vis-à-vis la transsubstantiation du pain et du vin dans l'Eucharistie, la faute originelle transmise par Adam et la virginité de Marie (Prévotat, 1998). En plus de jeter de l'huile sur des sujets controversés, mentionnons que les trois aspects évoqués lors de la profession de foi de Paul VI font partie des litiges retenus contre Jacques Pohier lors de la déclaration émise par la Congrégation pour la doctrine de la foi en 1979.

#### 1.4 L'après-68 : mourir, revivre

À l'instar de Denis Pelletier, Jean-Paul Rouleau utilise une approche sociologique de la religion pour analyser, un quart de siècle après sa tenue, l'héritage de Vatican II. Pour ce faire, il décompose les fondements de base du catholicisme en quatre éléments socio-culturels principaux et examine les répercussions du concile sur chacun d'eux. Afin d'obtenir une description plus impartiale de la réalité postconciliaire, nous compléterons cette analyse avec celles de Giuseppe Alberigo et de Denis Pelletier.

Premier élément : la vision du monde. Rouleau considère que, si le Dieu amour surpasse le Dieu juge dans le catholicisme postconciliaire, la cosmologie générale du christianisme ne fait pas l'objet d'une véritable reconstruction. De son côté, Alberigo constate que Vatican II a opéré une rupture avec les autres conciles, mais qu'il demeure dans un état intermédiaire entre la fin d'une période et le commencement d'une autre.

Le deuxième élément reflète cet état intermédiaire entre un discours traditionnel et celui du monde moderne : les organisations et les activités des personnes et des collectivités, à savoir : « le couple, la famille, l'organisation économique, le système politique, l'ordre international » (Rouleau, 1990, p. 35).

Manifestement, le catholicisme éprouve du mal à insérer la modernité culturelle dans ses façons de représenter la vie privée et la vie en société. En effet, le catholicisme, quand il s'agit de la vie privée, exhorte à une représentation « ontologique de la nature » (Rouleau, 1990, p. 37). Par exemple, Rouleau observe un décalage entre la pensée discursive du catholicisme au sujet du respect témoigné envers la femme et sa fonction effective reconnue dans l'Église. Pour sa part, Alberigo se demande si les conceptions dualistes de la religion chrétienne – dénoncées par Pohier – ne conduisent pas à « une anthropologie de la séparation et de l'opposition (homme-femme, blanc-noir, riche-pauvre) incompatible avec la conscience de l'égalité » (Alberigo, 1997, p. 17). Conséquemment, Vatican II ne transformerait pas le discours traditionnel de l'Église.

Le troisième élément, socio-culturel, se trouve dans les propres structures et rôles de la religion. L'ouverture au monde de Vatican II accroît le nombre d'explications et de versions du message évangélique, entraînant, du coup, une division des postures idéologiques et une réaction de protection et de défense de la part de l'Église. Rouleau et Alberigo soulignent une des réponses de Jean-Paul II face au danger de division dans l'Église : son rôle dans le choix des évêques en dit long sur le risque d'une pensée qui ne correspond pas à celle de Rome. Autre exemple, la formule de foi (1987) et le serment (1989) sont exigés pour les évêques et « pour tous leurs mandataires, clercs et laïcs, aux différents échelons de la hiérarchie » (Rouleau, 1990, p. 41).

En dernier lieu, des années après Vatican II, nous nous trouverions face à une religiosité renouvelée et aménagée par le profane, non plus par le religieux. Pour agir sur la

structure de la vie sociale, tout système doit s'ancrer dans un milieu socio-culturel déterminé (Rouleau, 1990). C'est là un propos essentiel du discours de Pohier, signifié principalement dans le concept de contingence. Le mode de vie communautaire catholique, relevant d'une source surhumaine, commande des moyens de préserver son intégrité contre les menaces de changement, alors que le mode de vie strictement personnel se reporte à l'homme, au mouvement. Là encore, les concepts de contingence et de condition humaine, développés par Pohier, s'enracinent dans la cocréation du rapport de l'homme actuel et de Dieu.

Peut-on espérer un dialogue entre ces deux modes ? Selon Rouleau, de simples changements de formes semblables à ceux qu'a prônés Vatican II maintiennent la religion dans un statu quo inadapté à la modernité. Sans contenu, sans radicale transformation de la structure du catholicisme, sans respect mutuel, n'est-il pas déjà trop tard pour le dialogue ? Alberigo, quant à lui, rappelle les trois valeurs, foi, disponibilité et communion à l'origine de l'Église ; ces valeurs devraient traduire le message évangélique au lieu de le réduire à son aspect moral. Pohier adopte ce point de vue partout dans ses articles et ses livres où il est question de morale, d'éthique et de responsabilité humaine.

Après mai 68, le déclin du nombre de prêtres se poursuit. Dans l'affaire Contenson/Rettenbach,<sup>8</sup> Pohier prend ouvertement parti contre le prieur Contenson et se range résolument du côté des réformistes. Les vagues protestataires gauchistes s'écrasent sur des rivages d'oubli et d'indifférence. Le modèle d'un catholicisme essoufflé rend compte d'un « modèle de société industrielle auquel cette configuration

---

<sup>8</sup> Contestation majeure des frères étudiants au Saulchoir rapportée par Yann Raison du Cleuziou (2012/2013) à laquelle a participé activement Jacques Pohier après mai 68.

[celle du catholicisme] est historiquement liée » (Pelletier, 2002, p. 297). « L'émotion religieuse » (Pelletier, 2002) perdure et se communique autrement : à travers le renouveau charismatique et Taizé, par exemple, une communauté monastique où se rencontrent des milliers de jeunes pour prier, chanter, réfléchir et étudier la Bible. Une nouvelle configuration naît, à laquelle, suivant les circonstances historico-socio-culturelles de son époque, la pensée discursive de Pohier s'associe.

La vitesse avec laquelle le monde moderne a libéré le discours social au cours du vingtième siècle n'aura pas réussi, selon Jean-Paul Rouleau, à bousculer le contenu du discours de l'Église catholique. De son côté, Giuseppe Alberigo a constaté que, sous des apparences modernes, le concile Vatican II est resté prisonnier d'un discours moralisateur. Bien que Pohier, au cours de ses premières années au Saulchoir, ait fait sien ce langage, la révolution économique-socio-culturelle des années 60 l'en aura progressivement détaché. Peu à peu, le développement des sciences médicales et humaines – particulièrement celles du domaine de la psychologie, de la psychanalyse et de l'exégèse biblique – l'achemineront vers des représentations du péché et du salut, de Dieu et de la création, divergentes de celles de l'Église.

## 1.5 Conclusion

Dans la première partie du chapitre I, nous avons découvert à quel point la deuxième moitié du XXe siècle avait profondément marqué la société française et le monde occidental en général. Après la Seconde Guerre mondiale, le niveau de vie des Français a augmenté de façon significative. La période dite des Trente Glorieuses a entraîné des bouleversements sociaux importants. Une crise des valeurs, opposant les jeunes générations aux plus anciennes, culminera en 68 avec, sur le plan social, la révolte des étudiants et, sur le plan religieux, le dévoilement de l'encyclique *Humanae vitae*. À ce chapitre, notons que la prise de position réservée de l'Église, au cours de la Seconde

Guerre mondiale, avait déjà fait naître un anticléricalisme chez les fidèles. L'espoir avorté de la communauté des croyants face à une Église conservatrice a eu pour conséquence une diminution importante de la pratique religieuse et du nombre d'aspirants à la prêtrise.

Puis, nous avons constaté combien le fait de baigner dans le milieu contestataire de la deuxième moitié du XXe siècle avait influencé Jacques Pohier. Les bouleversements socio-politico-économico-culturels de la société française et la pensée d'intellectuels jésuites et dominicains ont eu des répercussions sur les opinions morales et sociales de l'auteur. Amené à remettre en question le régime d'autorité du Saulchoir, Pohier aura été, dans la décennie des années 60, porté par l'espoir d'un renouvellement en une dogmatique moins univoque de la part de l'Église et en une théologie harmonisée aux nouvelles réalités du monde moderne. L'auteur a déploré, dans ses écrits postérieurs à 1965, que l'Église réussisse à surpasser les orientations historiques et culturelles du monde actuel et refuse d'interpréter les textes bibliques conformément à un « retour aux sources » souhaité par les Henri de Lubac et Yves Congar.

Enfin, nous avons considéré les jugements portés par le jésuite Jean-Paul Rouleau et par l'historien Denis Pelletier au sujet de la période mouvementée de la deuxième moitié du vingtième siècle. Les deux analystes du dernier concile ont regretté que la vision du monde demeure inchangée après Vatican II. Quant à Giuseppe Alberigo, historien spécialiste du catholicisme, et plus particulièrement de Vatican II, il a conclu que, de ce concile, l'élément moralisateur était demeuré le même. C'est après le concile Vatican II que Pohier a articulé plus clairement son idée de péché autour de trois concepts construits à partir des sciences de l'homme du monde moderne

## CHAPITRE II

### POSITION ET ÉVOLUTION DE L'IDÉE DE PÉCHÉ

#### 2.0 Introduction

Les concepts de contingence, de culpabilité et de salut ont été largement utilisés par Pohier pour étayer son idée de péché. Malgré leur interpénétration et leur convergence vers une vérité à découvrir par rapport à un au-delà qui polarise les croyants, nous analyserons séquentiellement les éléments constitutifs de chacun d'eux. Dans cette première section du chapitre II, nous définirons d'abord la contingence que l'auteur associe étroitement à celle de la finitude. Puis, nous examinerons pourquoi et à partir de quelles théories Pohier a désapprouvé le lien entre contingence et péché, et condamné tout retour fusionnel de l'homme avec Dieu, allant même jusqu'à rompre avec l'idée d'une alliance dans la création. Nous analyserons les répercussions de cette rupture épistémologique sur le christianisme et le croyant, et sur les figures contingentes de Jésus et de Dieu. Nous concluons cette section par les objections que n'ont pas manqué de soulever des théologiens vis-à-vis les allégations de Jacques Pohier au sujet de la contingence, de la création et de l'aspiration de l'homme à l'infini.

## 2.1 La contingence

### 2.1.1 Contingence et création

Au terme de sa formation philosophique et théologique, Pohier a été orienté vers l'enseignement de la théologie morale. Il a alors demandé aux autorités du Saulchoir de compléter ses connaissances par des études en psychologie. En 1959, il a soutenu sa thèse de l'Université de Montréal, intitulée *Essai d'épistémologie comparée de pensée religieuse et de la pensée de l'enfant*. Pohier s'est étonné que cette thèse ne provoquât pas de remous au sein du Saulchoir et de la curie romaine. Et pour cause.

En effet, cette thèse, basée sur quatre livres de Piaget, fait état d'une pensée religieuse qui se comparerait à la démarche intellectuelle d'un enfant au stade préformel. Bien que l'auteur ne précise pas sa définition de la pensée religieuse, il note que l'animisme de l'enfant, au stade préopératoire, serait « le corollaire d'une conception anthropomorphique du Créateur, de la création et du gouvernement divin » (Pohier, 1959, p. 270). L'artificialisme servirait à expliquer l'origine d'une création conçue par un souverain auquel se soumettraient ses créatures. Cette conception suppose une obéissance « à travers un schéma d'obligation morale et de dépendance affective qui, pour le croyant comme pour l'enfant, est le schème fondamental de son rapport avec Dieu pour celui-là et avec l'adulte pour celui-ci » (Pohier, 1959, p. 243). En raison d'une renonciation à la découverte et d'une indifférenciation entre Dieu et le croyant, la pensée préformelle, qui évolue jusqu'au stade formel chez l'enfant, ne connaîtrait pas pareille évolution dans la pensée religieuse.

Peu de temps après son retour en France, Pohier a entrepris une psychanalyse qui aurait confirmé, selon lui, la présence d'une pensée religieuse infantile dans les concepts amour/haine de Dieu, la toute-puissance de l'homme, les représentations du péché et

de Dieu et la filiation Père-fils, source de l'espoir de posséder, dans un autre monde, les privilèges du Père.

Ce préambule permet de saisir comment l'auteur a élaboré son idée de péché par rapport à la contingence. Pohier a défini cette contingence comme la manière d'être de l'homme : mortel, doté d'un sexe, marqué par un milieu social, religieux, économique et culturel donné. (Pohier, 1977a) Roger Mehl, théologien et sociologue protestant français du XXe siècle, a qualifié la contingence de Pohier de « finitude heureuse » (Mehl, 1980, p. 342). Dans la mesure où l'auteur estime que Dieu a créé et voulu l'homme contingent, l'épithète de Mehl correspond tout à fait à l'idée de la création chez Pohier.

Cependant, il n'en a pas toujours été ainsi. En effet, la théologie, basée sur la méthode du commentaire telle qu'apprise et enseignée par l'auteur dans les années 50 au Saulchoir, a persuadé Pohier que la contingence se voulait une conséquence de la chute de l'homme, et qu'elle méritait flagellations et confessions hebdomadaires. Après tout, il était aussi « saint que sain » (Pohier, 1985, p. 291) de maîtriser un moi saturé de défauts.

En plus de ses études en psychologie et sa psychanalyse, Pohier constate, dans les années 70, que les commentaires émis à partir des écrits des Pères de l'Église, des conciles de Trente et de Vatican I, de Barth et de Rahner et des deux Testaments (Pohier, 1978a), ont assujéti son « intelligence à des maîtres tyranniques » (Ibid., p. 70) et privé sa réflexion de toute initiative et de toute originalité. Grâce à des exégètes tels que Gerhard von Rad, pasteur protestant spécialisé dans l'Ancien Testament, Rudolf Bultmann, théologien allemand, et Ernst Käsemann, pasteur luthérien, Pohier, réinterprétera sa foi à partir d'une conception de la création et de la créature humaine totalement différente de celle véhiculée dans le plus récent Catéchisme de l'Église

catholique. Précisons ici que, de l'aveu même de Pohier dans *Dieu fractures*, l'auteur n'a pas pris à son compte l'entièreté des propos des auteurs précités.

Pour l'auteur, la conscience de sa finitude dans la manière de dire incomplètement Dieu et l'homme, « dans la mesure où toute connaissance, tout amour, tout discours est construction de son objet » (Ibid., p. 76), pulvérisera les conceptions traditionnelles de Dieu, de la Création, de la contingence de l'homme et du péché. À partir du moment où « la contingence n'est pas blessure mais nature » (Pohier, 1977a, p. 99), l'auteur réinterprétera, d'une manière toute personnelle, le récit de la création et affirmera que la chute s'avère une bonne nouvelle : « la Bonne Nouvelle n'est pas que Dieu nous appelle à un autre monde, mais que Dieu puisse se faire Dieu-avec-nous dans ce monde-ci qui est le nôtre » (Ibid., p. 73).

Observons ici le chiasme, figure de style employée à maintes reprises par l'auteur pour exprimer le contraste entre ses positions et les postures traditionnelles de certaines formes de christianisme, et dont il fera usage à plusieurs reprises.

La chute est donc une bonne nouvelle : la création de l'homme contingent apparaît non seulement souhaitée par Dieu, mais le péché est considéré comme une conséquence naturelle de la contingence : « La faute originelle n'est pas ce qui a rendu l'homme faillible et mortel, elle est de penser que l'homme peut être infaillible et immortel, elle est de penser qu'on peut être Dieu quand on ne l'est pas » (Ibid., p. 108). Pohier se trouve ici en totale opposition avec l'Église : pour celle-ci, la contingence a été créée par l'homme depuis le péché originel : « L'homme, tenté par le diable, a laissé mourir dans son cœur la confiance envers son Créateur et, abusant de sa liberté, a *désobéi* au commandement de Dieu. C'est en cela qu'a consisté le premier péché de l'homme » (Catéchisme de l'Église catholique, 1992, art. 397, p. 89).

La contingence, inhérente à la création, et la conception d'une créature humaine, ni destituée sur terre ni disculpée dans la vie éternelle, supposent une foi en un Dieu Créateur, un Dieu de rencontre plutôt qu'un Dieu de réconciliation tel que célébré, selon l'auteur, par l'Église. S'appuyant sur quelques analyses de von Rad, Pohier soutient que la religion de Moïse remonte à l'expérience historique de l'Alliance, et non à celle du créateur. Le peuple juif ne viendrait pas d'Adam, mais de la lignée d'Abraham (Pohier, 1969a). La représentation d'un monde cosmique ou ontologique découlant d'un principe universel ne constituerait pas la base de la foi chrétienne et de la foi juive ; pour la foi chrétienne et la foi juive, le monde « est d'abord et avant tout le théâtre, toujours en mouvement, de la rencontre entre Dieu et l'homme, le résultat de l'action immédiate de Dieu d'une part et de l'homme d'autre part » (Pohier, 1969a, p. 56).

La qualité de libérateur de Yahvé est celle que Pohier lui reconnaît d'emblée : l'aspect de la délivrance de l'homme s'avère primordial dans la théologie de l'auteur. (Pohier, 1969a). Intimement liée à celle du peuple d'Abraham, la libération s'incarnerait aujourd'hui dans la rencontre de l'homme avec Dieu. Lors de cette rencontre, Dieu pardonnerait au croyant qui, reconnaissant ses péchés, se trouverait non seulement libéré de ses fautes mais aussi de sa prétention à se prendre pour Dieu. Le recours à la présence de Dieu sous mode de Schekinah redonnerait au pécheur son rôle de procréateur de la relation homme/Dieu. Du coup, Dieu n'est plus chosifié et l'homme acquiert le statut de cocréateur : « L'homme est co-principe du résultat de cette création mais aussi du processus de création » (Pohier, 1977a, p. 36).

Grâce à la contingence, la création résiderait dans le renouvellement ponctuel de la reconnaissance par le fidèle d'avoir péché, non d'être un péché, devant un Dieu qui pardonne sans jamais rompre le lien de l'homme. Pour Pohier, la création n'est pas l'origine au sens chronologique, car ce qui est créé, l'homme, dans sa contingence et

sa condition mortelle, renvoie au sens ontologique et libère ainsi une distance entre sujet et transcendance. La conscience de la finitude nous informerait des écueils de la prétention et de la certitude de tout transcender.

La position de Pohier sur une alliance préalable au péché clarifie, selon lui, le sens de la création : non seulement le péché ne cause-t-il pas une rupture de l'alliance – la contingence de l'homme ne constituant pas un défaut de fabrication –, mais il met en évidence la fausseté d'une construction de la création et du péché originel précédant cette alliance (Pohier, 1969a). En effet, « la création, c'est aujourd'hui, hier et demain. Et non pas avant-hier, non pas à l'origine au sens chronologique mais à l'origine au sens ontologique » (Pohier, 1977a, p. 117).

Pour Pohier, la foi en un Dieu créateur et libérateur consiste en une révélation de la relation d'origine – pas du péché d'origine – entre Lui et l'homme, et la création, en un renouvellement de l'alliance. Cette foi n'expliquerait pas la création. Si elle l'expliquait, elle ne serait plus nécessaire, pense-t-il, mais elle permettrait de comprendre que si l'homme rétablissait son immortalité comme le veut le Credo de Nicée-Constantinople, transmis par la tradition au fil des siècles et formant le socle sur lequel repose l'Église, Dieu aurait failli dans la création de l'être humain.

### 2.1.2 Contingence et fusion

« La créature n'est pas Dieu, donc Dieu n'est pas la créature » (Pohier, Ibid., p. 84).

Selon Pohier, refuser ce mode de raisonnement et croire que nous pouvons connaître Dieu comme il nous connaît provoquent chez l'homme des fantasmes d'identification et de possession, et une formidable illusion que Dieu peut exaucer tous nos désirs (Pohier, 1979b). Pour nous faire comprendre la nocivité d'une telle relation entre Dieu et l'homme, Pohier donne l'exemple de l'amour fusionnel. Parce qu'il annule la

distance nécessaire entre deux êtres qui s'aiment et tue une relation basée sur le respect des différences, cet amour s'avère dévastateur.

Si l'homme considère la contingence comme son adversaire ou l'adversaire de Dieu, si la religion encourage l'homme à devenir Dieu, il y a alors confusion entre péché et contingence, enfermement de l'homme dans un destin de pécheur impénitent jusqu'à sa mort, et emprisonnement de Dieu dans le rôle d'un juge impitoyable. Or, l'homme n'est pas le contraire de Dieu, ni Dieu le contraire de l'homme ; ils sont, selon Pohier, dans un rapport de similitude et de différence (Pohier, 1977a). Oui à une similitude, oui à une ressemblance de l'homme transformé par son lien avec Dieu. Non à une résurrection qui rendrait l'homme immortel, non à une mort naturelle vécue comme une punition : « Ni la filiation divine ni la Résurrection qui transfigurent la *similitude* avec Dieu dans laquelle la création nous a instaurés, n'abolissent cette *différence*. » (Pohier, 1974c, p. 76) La Résurrection, pour l'auteur, n'aurait rien à voir avec une immortalité extérieure à la nature humaine, rien à voir non plus avec ce que saint Augustin nommait « le pays de la dissimilitude » (Pohier, 1973b, p. 37), mais s'appliquerait à la manifestation de Dieu en Jésus et au don de l'Esprit Saint.

Puisque la vie éternelle n'est pas l'envers de la vie terrestre, puisque tout meurt, civilisations, langues, philosophies, religions, idéologies, etc., d'où viendraient alors les conceptions de Dieu et de l'homme, affirmées avec force dans le Crédo de Nicée, raffermies dans divers conciles, jusqu'au plus récent Catéchisme de l'Église catholique :

Le péché est une faute contre la raison, la vérité, la conscience droite ; il est un manquement à l'amour véritable, envers Dieu et envers le prochain, à cause d'un attachement pervers à certains biens. Il blesse la nature de l'homme et porte atteinte à la solidarité humaine. Il a été défini comme une parole, un acte ou un désir contraire à la loi

éternelle (Catéchisme de l'Église catholique, 1992, art. 1849, p. 389).

Selon Pohier, les fausses conceptions de Dieu et de l'homme dérivent de la pensée stoïcienne et de celle des Pères de l'Église, du désir de réintégrer l'état originel d'avant la chute, des promesses de saint Paul, dont celle de connaître parfaitement Dieu, c'est-à-dire « coïncider avec sa propre origine et la posséder en s'identifiant à elle » (Pohier, 1979b, p. 92). Les idées dualistes et émanatistes de la création serviraient également d'assises à ces représentations. Dualistes, car elles reconnaissent le bien et le mal comme principes premiers, le monde et l'homme comme des faillites dont seul le salut les déliera. Émanatistes, car elles estiment le monde et l'homme comme des détériorations de Dieu qu'il faudra surmonter en se rapprochant le plus possible de Lui (Pohier, 1977a).

### 2.1.3 Constellations conceptuelles et conséquences

Les affirmations d'assimilation créature/créateur et contingence/péché ont pour effet de glorifier la transcendance de Dieu et de dévaloriser le pouvoir de l'homme.

L'anthropomorphisme, suscité par la peur de l'autre, pousserait l'être humain, selon Pohier, à s'inventer des dieux capables d'abattre la dissimilitude entre eux et nous.

Les fusions créature/créateur et contingence/péché fourniraient des éclaircissements sur le déplacement de la signification du péché effectué par la religion. En voulant supprimer les limites de l'homme et en l'accusant d'être la cause de ces limites, le christianisme aurait imposé une représentation du péché qui confirme l'homme dans sa dimension immortelle, ce qui, pour l'auteur, constituerait le véritable péché. En agissant de la sorte, l'Église ferait de Dieu le Sauveur, et non l'Être miséricordieux. Selon l'auteur, c'est à l'intérieur de la situation propre à l'homme et propre à Dieu que

se trouvent contingence et ouverture sur la transcendance. C'est dans un décor planté historiquement, mais aussi impénétrable, qu'est possible une connaissance de Dieu par l'homme, connaissance exploratoire à la recherche d'une humanité remplie d'une foi raisonnée en son Créateur.

L'Église se servirait de Dieu pour justifier et donner un sens au mal et à la souffrance. Sa façon d'opérer, juge Pohier, tendrait à repousser le changement, car, pour l'Église, le changement signifierait le mal. L'auteur donne en exemple la chute de l'Empire romain : si le déclin s'est produit, ce n'est pas en raison de la décadence des mœurs de l'autorité en place, mais de la nature mortelle des créatures de cet empire. Refusant de transformer le présent, le christianisme désire rétablir l'ordre dans son état ancien. Encore une fois, Pohier explique cette attitude par le rappel de la nécessité stoïcienne, son ascendance sur les Pères de l'Église, et par un conservatisme « d'un ordre de choses réputé être la volonté de Dieu » (Pohier, 1977a, p. 118). La seule restauration possible est celle du retour à l'état premier et impeccable.

Restauration et conformisme sont non seulement hostiles à toute transformation, mais ils ramènent l'historicité à un déroulement du temps selon « un plan déterminé » (Ibid., p. 120). Alors, se demande Pohier, pourquoi Dieu aurait-il créé un être sensible au mal et, en définitive, pourquoi l'aurait-il créé ? L'auteur refuse tout plan fixé à l'avance qui imposerait une trajectoire précise empêchant l'homme de se trouver devant Dieu, dans une rencontre qui révèle le don de l'amour divin et la prise de conscience, par l'homme, de sa nature.

#### Conséquences pour le croyant

Du côté de l'homme pécheur, les fusions s'avèrent tout aussi catastrophiques. Puisque le croyant, au terme de son existence, ne souffrira plus, comment pourrait-il, dès aujourd'hui, se préoccuper d'amenuiser la gravité du mal et atténuer la souffrance

terrestre ? Ne pas admettre la présence permanente du mal, la supporter en croyant à sa disparition dans un lieu invisible tiendrait, pour l'auteur, de la fourberie. La lucidité de l'homme face à l'esclavage et à la sujétion, comme en témoignent les théologies de la libération, constituerait un modèle que les croyants devraient utiliser dans leur vie quotidienne.

La responsabilité de renverser le mal et d'agir pour délivrer les humains des chaînes physiques, morales, psychologiques, économiques et sociales relèverait de l'implication de l'homme. Pohier rappelle comment ceux qui avaient osé se faire inoculer le vaccin contre la variole avaient été frappés d'anathème (Pohier, 1977b). Comment l'homme use-t-il de sa liberté ? Sait-il démontrer compassion et responsabilité ? Voilà comment, en examinant sa façon d'agir dans le passé, l'homme devrait examiner les fins de sa liberté.

Les écrits de Pohier rendent compte d'une attitude différente de la part de l'Église qui, après la révélation des péchés et leur rémission, dirigerait son action vers l'avenir. En effet, la colère de Dieu, provoquée par le péché, empêcherait l'homme de lutter contre un adversaire aussi puissant et l'enliserait dans une incapacité à agir sur le mal (Pohier, 1977a).

À l'heure où la rupture de l'Alliance ne semble plus jeter dans les affres du péché une majorité d'hommes et de femmes de la culture moderne ni la condamner à une malédiction au sens chrétien, à l'heure où d'autres disciplines, d'ordre psychologique et pédagogique, proposent des solutions au mal et poussent l'homme à l'action, la pensée chrétienne, au lieu d'outrepasser les valeurs scientifiques et éthiques, gagnerait à y faire escale. Dans l'intelligence d'une foi contemporaine, cette halte rendrait la foi moins étrangère à l'expérience du mal par l'homme (Pohier, 1970b). La pensée

croiyante s'adresse à l'homme comme « des missionnaires pouvaient s'adresser à un peuple dont ils ne partageaient pas la culture » (Ibid., p. 88).

Pohier note que l'hébreu possède, en plus de celui du sens de rupture avec Dieu, une cinquantaine de mots pour désigner le péché et en traduire une pluralité d'axes de signification. Restreindre la polysémie du péché à un rejet de l'Alliance, c'est délaissier les autres aspects dynamiques et significatifs qui caractérisent l'homme : « la loi, la société, l'ordre et le désordre de l'univers, et même éventuellement la culpabilité » (Ibid., p. 88). En ces temps de doute, la pensée croyante moderne, pour s'extraire du discours théologique actuel sur le péché, – « une folie et un scandale » (Ibid., p. 88) selon Pohier –, devrait attendre de l'homme contemporain, à la fois fils de Dieu et homme contingent, qu'il se penche sur un projet éthique et scientifique pouvant le diriger vers une nouvelle herméneutique du péché (Pohier, 1970b).

En résumé, le discours sur la foi chrétienne n'a pas à se modeler sur les catégories politico-socio-économico-religieuses anciennes ou actuelles pour séparer le bon grain de l'ivraie, mais à s'inspirer de Jésus dans son insoumission face à ces mêmes catégories. En délivrant ces catégories du jugement que la société porte sur le condamné et le justicier, leur affranchissement les rendrait tous les deux libres (Pohier, 1977e). Voilà une attitude qui, contrecarrant les dérives transhumanistes d'un humanisme délirant et d'une part divine de l'homme si grande qu'elle l'enferme dans une transcendance insoutenable, pourrait ouvrir à une nouvelle herméneutique du péché.

#### 2.1.4 Les figures contingentes de Jésus et de Dieu

N'est-ce pas une interprétation inédite de la faute, corrélative à une nouvelle morale, qu'a accomplie Jésus lors de son passage sur la terre ? En mangeant et en discutant

avec les putains, les voleurs et les ignorants, Jésus a transgressé les lois en vigueur à son époque et a provoqué des scandales énormes. En effet, le prophète a violé les critères sociaux, politiques et religieux qui régissent ce qui peut être affirmé à propos du bien et du mal et désignent ceux qui peuvent bénéficier ou pas de Dieu (Pohier, 1977e). La façon d'agir de Jésus devrait servir de modèle, selon l'auteur, au fur et à mesure que se succèdent les événements et que des mouvements historiques bouleversent l'existence humaine.

Cependant, selon Pohier, la fiabilité de la foi chrétienne en regard de la morale « ne lui vient pas d'abord de sa conformité aux catégories qu'établissent les ordres sociaux, politiques, économiques et même religieux [...] mais de sa conformité aux conditions dans lesquelles Jésus a transgressé les catégories [...] » (Ibid., p. 90). Les chrétiens devraient reproduire l'esprit des actions du prophète et non se contenter de les répéter. Ils ne devraient pas non plus se limiter à la mémoire de sa résurrection et de son édification au titre de Seigneur (Pohier, 1977a).

Force est de constater que Pohier parle de Jésus Sauveur comme d'une construction de l'Église destinée à culpabiliser l'homme et à semer l'espoir d'une résurrection après sa mort. L'auteur nie toute résurrection de la chair et adopte une position ambiguë face à la résurrection de Jésus (nous en analyserons les conséquences dans le chapitre IV). Le rôle de Jésus, selon l'auteur, se résumerait à dire Dieu au même titre que tout prophète, dans divers temps historiques. Voilà qui expliquerait la contingence de la figure de Jésus. À aucun moment, Pohier n'évoque le huitième jour comme celui de la Résurrection du Christ ni ne considère cette résurrection comme une nouvelle création.

Quant à la représentation de Dieu, Pohier nous place devant l'alternative suivante: ou Dieu est présent à l'homme dans son existence historique, ou sa présence est postérieure à l'histoire humaine. La réponse pohérienne est claire : si Dieu survient à

l'homme aujourd'hui, c'est que sa forme, à l'instar de ce qui naît, vit et meurt, se révèle contingente. Cette évidence tendrait à démontrer que nous nous trouvons en présence du même Dieu que celui des siècles passés, mais que sa figure, construite comme n'importe quel objet de savoir, traverse les époques en les marquant, chaque fois, de configurations adaptées à leur environnement : « Si Dieu est l'Éternel, c'est parce qu'il peut être Dieu pour toutes les figures historiques que l'homme et le monde font advenir selon leur contingence » (Ibid., p. 128). À preuve, souligne Pohier, les Pères de l'Église, dont la pensée a été dictée par le même Esprit Saint que celui de Jean XXIII et des évêques du monde entier, auraient pu difficilement formuler un œcuménisme ouvert à toutes les églises chrétiennes.

Nous apercevons, au terme de l'analyse de l'idée de péché chez Pohier sous l'angle de la contingence, la précision de plus en plus grande de cette idée. Pourquoi le péché ? Utile pour justifier la mort, le mal, la souffrance, la disharmonie et la quête intérieure, les représentations de Jésus-Christ et de Dieu, le péché devrait, selon Pohier, instaurer « le décalage entre ce que l'homme croit être et ce que l'homme croit qu'il pourrait ou devrait être » (Pohier, 1977b, p. 26).

Et pourquoi, selon l'auteur, l'Église associerait-elle contingence et péché ? Parce que l'origine et la fin de l'homme se dérobent à sa conscience et captent son attention. L'incapacité de pouvoir s'emparer des deux extrémités de sa vie et l'impossibilité de contrôler ce qui le définit constitueraient « un des signes à la fois les plus éclatants et les plus masqués de ce qu'est sa vie et sa contingence » (Pohier, 1974c, p. 75). Cette inaptitude motiverait le caractère de sacralité de la procréation et de la mort. L'inadmissibilité d'une forme de hasard dans l'existence créerait un besoin de cheville la réalité à une nécessité conférée à une volonté autre que la sienne. D'où l'idée, en raison de sa soumission à un autre que lui, d'une censure, ou alors la décision de l'homme de se faire lui-même dieu (Pohier, 1974c), ce qui procède du péché.

Si Jacques Pohier a défendu âprement la finitude, c'est sans doute parce qu'il craignait les dangers qui guettent l'homme dans sa prétention à la transcendance. Il aura voulu souligner l'aspect essentiel de la finitude dans la faculté de saisir, par l'intelligence, la transcendance. Comment l'homme pourrait-il accéder à cette transcendance s'il se croyait lui-même transcendant ? Sa bataille contre la déficience et l'impuissance, liées à la contingence, aura été celle de la lutte contre l'appétit d'un savoir de l'Église jugé absolu par l'auteur, un savoir chapeauté par l'infaillibilité papale et transformé, au fil des conciles et des encycliques, en une soif d'un pouvoir qui prétendrait, dans sa construction, à l'universalité. Finalement, si Pohier a tant insisté sur la contingence intrinsèque de l'homme, c'est que son acceptation constitue un prérequis à la communication entre Dieu et lui, et ce, dans le respect de leur totale différence.

#### 2.1.5 Les critiques au sujet de la contingence

La prise de position de l'auteur face à la contingence, vue sous l'angle de la création et de la fusion, a soulevé des controverses parmi les théologiens. Jean Richard, théologien canadien, a condamné la place que la création occupe chez Pohier par rapport à celle de l'alliance. Selon Richard, la création doit précéder l'alliance. Née du péché, l'alliance nécessite une réconciliation. Par conséquent, si nous retournons « d'alliance en alliance, on sera reporté finalement à une toute première alliance, qui sera effectivement celle de la création. » (Richard, 1981, p. 201) Pohier ne s'arrête pas à l'ordre du surnaturel ; pour lui, selon Richard, le domaine de la création ne consiste pas en un ordre naturel par rapport à l'alliance et celle-ci n'indique donc pas un ordre surnaturel par rapport à celui de la création. Cette façon de voir, pense Jean Richard, met en doute la représentation des fins dernières de l'homme et entrave la possibilité, dans une union surnaturelle, de surmonter la distance entre Dieu et l'homme. Richard

déplore qu'une création, fondée sur une relation de différence entre l'homme et Dieu, écarte la participation de l'homme à cette création (Richard, 1981).

On s'aperçoit ici du fossé qui s'installe entre le paradigme épistémologique de l'Église et celui de Pohier, entre une connaissance de Dieu qui se veut appropriation totale, et une connaissance qui favoriserait, selon l'auteur, une appréhension de cette transcendance, c'est-à-dire sa saisie par l'intelligence. Nous nous trouvons devant deux niveaux de discours : un qui remet en question l'approche des sciences humaines dans la compréhension des croyances religieuses, et l'autre qui questionne les structures épistémologiques de la théologie tant dans sa dogmatique que dans sa morale et sa pastorale.

Face à une théologie chrétienne qui, épistémologiquement, impose une axiologie, et celle de Pohier qui tente d'établir un raisonnement autre, fondé sur les sciences humaines, non seulement la position s'avère-t-elle inconfortable, mais l'articulation des concepts de création et d'alliance semble mettre en contradiction les conditions de possibilité de la connaissance et l'universalité de cette connaissance. Poursuivons avec le compte-rendu des critiques ; cela ne pourra que nous aider à clarifier la pensée de l'auteur et à en saisir l'originalité.

Si, dans la conception traditionnelle, la création est présumée à l'alliance, c'est que l'ordre naturel est dissocié de la grâce à cause du péché. Conséquemment, toute alliance suppose une rupture de la part de l'homme, puis une nouvelle alliance qui se produit par le pardon des péchés ou conditionnelle au pardon des péchés. « Toute alliance historique en somme doit compter avec la réalité du péché. » (Richard, 1981, p. 201) Chez Pohier, l'alliance est présumée au péché ; ce dernier ne peut alors constituer une rupture du contrat entre Dieu et l'homme. « Avec Pohier, et tout un courant

contemporain, il semble donc que l'accent en théologie passe du pôle du salut à celui de la création » (Ibid., p. 201).

Richard s'interroge sur la présence de Dieu sous le mode de la Schekinah. Puisque Pohier a démontré que, par ce mode, la présence divine se trouvait à la fois insaisissable et située dans un espace/temps, comment l'homme pourrait-il accéder à cette part imperceptible et infinie « s'il n'y avait pas en lui, au cœur même de sa réalité humaine, une certaine ouverture sur l'infini » (Ibid., p. 227). Bref, pour accéder à la présence de Dieu, l'homme doit forcément en posséder les traits : le fini et l'infini.

Nous savons, par ses écrits postérieurs à 1981, qu'entre l'article de Jean Richard paru en 1981 et la conférence donnée au Québec, en 1983, Pohier a changé sa position sur l'innéité du désir d'infini de l'homme. Il a avoué qu'après avoir longuement discuté avec croyants, incroyants et psychanalystes, il a compris que la finitude n'éteignait pas ce désir : « [...] toute entreprise humaine, de la plus modeste à la plus grandiose, est porteuse d'un certain infini » (Pohier, 1985, p. 71). En effet, invalider Dieu et la vie éternelle comme objets de désir ne balayerait pas pour autant l'inclination anthropologique pour l'infini chez l'homme (Pohier, 1985). Pohier a reconnu qu'il altérerait la nature même de l'homme en niant ce désir.

Cela dit, cet infini ne devrait pas, selon lui, être exploré en dehors de soi ni faire l'objet, de la part de certains croyants, d'une dépréciation de la nature de l'homme. Pour l'auteur, la foi n'est pas à l'origine du désir d'infini, mais la peur de la mort, car elle représente la « face négative de notre finitude d'êtres humains et de la finitude de notre monde » (Ibid., p. 117). La vie éternelle transformerait la fin de l'existence en une vision future positive. Lors de la conférence dirigée par Roland Chagnon, Pierre Pelletier, philosophe, théologien et psychanalyste, a souligné que le déplacement d'une théologie occidentale, carrément sotériologique, vers une tradition judéo-chrétienne

axée sur la création recèlerait, grâce à la réhabilitation de Jésus en homme engagé dans son milieu, un aspect « libérateur » (Chagnon, 1984).

Dans son article paru en 1981 sur l'idée du salut chez Jacques Pohier, Jean Richard juge que la contingence, considérée comme résultat de l'acte créateur, relèverait d'une théologie essentialiste qui s'oppose à une théologie existentialiste. La contingence opposerait aussi une théologie naturelle de la création à une théologie de la Parole, celle qui « révèle d'abord à l'homme sa condition existentielle de pécheur et de sauvé » (Richard, 1981, p. 213). Finalement, Richard observe que l'idée de l'homme créé à l'image de Dieu est absente du discours de Pohier. Il est vrai que Pohier en parle peu sauf pour démontrer que l'homme, dans un geste de puissance sur la création, a la possibilité de maîtriser le mal dans le monde. C'est là que se porte son discours : dans une épistémologie évoluant selon les conditions à disposition, les outils intellectuels, le sens.

De son côté, Bernard Sesboué, jésuite français, admet la présence de deux protagonistes dans la relation entre Dieu et l'homme non sans observer que cette relation de réconciliation « n'est pas symétrique. » (Sesboué 1988, p 381) Nous notons ici une différence essentielle avec Pohier : pour celui-ci, le rapport de Dieu à l'homme en est un de rencontre. Pour Sesboué, il s'agit de réconciliation, le péché brisant le contrat de l'Alliance. Sesboué reconnaît « l'excès manifeste des critiques de Jacques Pohier et leur injustice [...] » (Ibid., p. 37), mais le jeu du fini et de l'infini, les notions de mal, de pécheur et de sacrifice de la croix ne se conçoivent pas selon les mêmes règles ni ne se concluent dans une herméneutique du péché semblable à celle de Pohier.

Sesboué considère que la contingence de l'homme n'entrave pas sa disposition à l'infini. Ayant déjà connu une forme de transcendance avant de choisir le péché, c'est-à-dire l'illusion, le mensonge et le refus d'être une créature de Dieu, l'homme est

appelé par ce dernier à l'infini. *Capax dei* – ce que Pohier croit sans pour autant arriver aux mêmes conclusions que Sesboué –, l'être humain est animé d'un absolu inatteignable par sa seule volonté ; c'est pourquoi il a besoin d'être sauvé du péché par le sacrifice de Jésus (Sesboué, 1988).

La représentation de ce sacrifice est « rigoureusement solidaire de la conception de Dieu » (Ibid., p. 257). Sesboué affirme que, sans le don de Jésus, l'homme ne pourrait atteindre les fins pour lesquelles il a été créé. Or, quand il exprime son idée de la relation entre l'homme et Dieu, Pohier n'évoque pas Jésus. Si Sesboué reconnaît, à l'instar de Pohier, que le sacrifice occupe peu de place dans le Nouveau Testament, il conclut que la vie de Jésus constitue en elle-même un sacrifice. Cette conclusion se situe à l'opposé de celle de Jacques Pohier. La vocation des créatures de Dieu est d'exercer la liberté de s'orienter vers le Créateur et de vivre comme le Christ. Conséquemment, « la souffrance est un mal » (Ibid., p. 319) dont la croix demeure l'unique solution. Pohier, qui a avoué dans ses écrits ne pas pouvoir s'expliquer le mal, en remet la gestion entre les mains de l'homme.

L'auteur, condamné par la Congrégation pour la Doctrine de la foi, est donc loin d'avoir suscité l'unanimité parmi les théologiens. Si quelques amis dominicains ont pris sa défense, d'autres, tel l'historien Jacques Rolland de Renéville, n'ont pas manqué d'évaluer négativement les constructions de Pohier, de Schillebeeckx et de Küng au sujet de l'indestructibilité des dogmes de l'Église catholique. Gardienne de l'autorité, l'Église a le pouvoir d'interpréter l'Évangile et de faire respecter les dogmes, estime Jacques Rolland de Renéville. « Elle a parlé » (Renéville, 1981, p. 74). Et personne ne peut la contester. Si l'Église n'oblige personne à la fréquenter, Pohier se donne le droit de critiquer son système alors que, ce faisant, il en construit un autre.

### 2.1.6 Conclusion

Récapitulons la démarche de Pohier entreprise jusqu'à maintenant pour étayer son idée de péché. La formation première de Pohier, reçue au Saulchoir, fera en sorte qu'il interprétera d'abord la faute comme une aliénation pour l'homme. Sa deuxième formation bouleversera son idée de péché. Les études en psychologie, les recherches théologiques et sa propre psychanalyse ont amené l'auteur à s'insurger contre la conception cosmologique dont s'est emparée l'Église pour construire un Dieu qui réparerait l'échec de la création en assurant à l'homme une délivrance et une connaissance divine totales. Ajoutons que le contexte de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle dont il a été question dans le chapitre I aura grandement influencé la pensée de Pohier.

Puis, nous avons montré l'insistance de Pohier à expliquer la notion de différence/similitude de l'homme avec Dieu. Adoptant une conception ontologique de la finitude, l'auteur affirme que les limites humaines ne seraient pas annulées par le salut. Méconnaître ce fait conduirait au danger de fusionner contingence et création. Par contre, admettre la contingence rétablirait la liberté de l'homme, sa foi en un Dieu différent de lui, sa responsabilité face au mal et son rôle en tant que procréateur de sa relation avec Dieu.

Ensuite, nous avons présenté la manière dont l'auteur conçoit les figures contingentes de Jésus et de Dieu. La présence terrestre de Jésus aurait servi principalement à dire son Dieu et à promouvoir Son amour et Son pardon. La figure de Jésus aurait donc la possibilité de changer selon les temps historiques dans lesquels elle s'incarne. L'important résiderait dans le message transmis aux disciples et à ceux qui ont côtoyé Jésus. Quant à Dieu, dans la mesure où l'homme fait appel à Lui, sa présence est

palpable ici et maintenant. C'est ce que Pohier appelle la création : une alliance ponctuelle entre ses procréateurs, l'homme et Dieu.

Enfin, nous avons rapporté les critiques des théologiens qui, à l'exception d'une remarque de Pierre Pelletier, se sont prononcés contre la pensée de Pohier sur le péché. Tous lui ont reproché de ne pas considérer l'alliance de Dieu avec l'homme dès la création et de ne pas envisager la venue de Jésus comme une nouvelle création. On a aussi reproché à l'auteur d'avoir établi une relation égalitaire entre Dieu et l'homme et réduit l'aspiration de celui-ci à l'infini. Qu'il s'agisse de la vie éternelle, de la présence de Jésus sur terre, de la création ou du bris de l'alliance, les opinions des critiques rapportées dans cette première section donnent à penser que la notion de péché s'avère, par rapport à l'Église et à d'autres théologiens, différente chez Pohier.

## 2.2 La culpabilité

### 2.2.0 Introduction

L'idée de péché chez Jacques Pohier est fortement associée au concept de culpabilité. Dans la première partie de cette section, nous définirons ce concept sous deux angles : celui de la psychologie et celui du discours religieux chrétien. Dans la seconde partie, nous expliquerons comment la substitution, par laquelle le Christ est mort pour racheter les péchés de l'homme, s'est concentrée sur les souffrances de Jésus au détriment, selon l'auteur, de ses actions et de ses paroles. Nous analyserons les motifs qui, selon Jacques Pohier, ont justifié un tel déplacement. Nous nous attarderons sur la sexualité, terrain fertile de la culpabilité, et sur une morale chrétienne qui agirait contre la condition inhérente à la nature humaine et entretiendrait un sentiment de culpabilité à travers les psaumes et la prière. Nous consacrerons la dernière partie de cette section aux critiques du concept de culpabilité, principalement à partir de deux ouvrages de Michel Foucault.

Ces nouvelles données pourront, sous un angle socio-historique cette fois, nous aider à cerner la sexualité et l'agressivité, deux pulsions propres à susciter la culpabilité.

### 2.2.1 La culpabilité : définitions

Sentiment inné, réalité psychique inévitable, la culpabilité naît de la tension entre le moi et le surmoi, le moi recevant les critiques du surmoi. Les sentiments de culpabilité s'avèrent normaux dans le développement de l'appareil psychique et les pulsions sont appelées à se transformer graduellement de manière acceptable. Cependant, Pohier considère que la répression des pulsions sexuelles et agressives, proférée par le discours religieux, conduirait à une culpabilité « démesurée, imméritée » (Pohier, 1977a, p. 275) qui ne laisserait pas le pécheur en paix et irait jusqu'à retourner contre lui ces pulsions inconscientes.

Dans son article *Conquête de Rome et paradis perdu*, paru peu de temps après sa psychanalyse, Pohier interprète, sous un angle psychanalytique, la culpabilité présente dans le mythe biblique des origines de l'homme. En occultant leur sexe à l'autre, à Dieu et à eux-mêmes, Adam et Ève auraient confessé leur désir d'avoir voulu devenir Dieu. La nudité illustrerait la représentation de la culpabilité. À cet effet, Pohier note que *concupiscentia* désigne à la fois la pulsion sexuelle et le dérèglement généré par le premier péché. La culpabilité, due à la convoitise des privilèges divins, résiderait donc dans le désir de s'identifier à Dieu. Avant la transgression, l'arbre de la connaissance du bien et du mal était interdit. Désormais, l'interdiction de l'arbre de vie se trouve au cœur de l'aventure humaine, car le corps, doté d'un sexe, proclamerait la domination phallique et la nécessité de la mort pour voir Dieu.

Dans cette interprétation psychanalytique des origines, la mégalomanie du désir apparaît liée au complexe d'Œdipe. Le sujet, dont le surmoi est « formé par

identification aux parents au déclin du complexe d'Œdipe » (Pohier, 1977c, p. 44), ramènerait au moi les interdits et l'idéal des parents qui l'ont procréé. Le péché emprunterait les mêmes maillages de désir, celui d'être pareil à Dieu, les mêmes circuits de capitulations face aux pulsions, à l'autonomie et à l'amour de soi, et des interdits semblables, articulés dans une morale source d'une mauvaise conscience devant un juge omniscient. Tous ces réseaux enfermeraient l'homme dans un passé peccamineux, un présent ignorant de la nature humaine et un avenir promis à la libération de sa condition d'homme. Bref, selon Pohier, ces maillages emprisonneraient homme et Dieu dans un rapport de rupture.

De la transformation du sens de la résurrection par la substitution d'un vœu chimérique, il découle que « la culpabilité est le terrain privilégié de l'affirmation mégalomane de soi-même, que l'affirmation et la proclamation de cette culpabilité sont affirmation et proclamation de soi, et que se faire coupable, c'est toujours et d'abord se faire soi » (Pohier, 1977a, p. 161). Rabâchage sur la notion de péché, fixation sur la mort, souhait de partager connaissances et droits divins, angoisse de ne pas apaiser la colère de Dieu, tous ces éléments, selon l'auteur, édifient la culpabilité en un système dont les rouages de croyances et de pratiques, engagés avec Dieu dans une relation de soumission, sont jugés complètement « déplacés ».

Avant de discourir sur les transferts ou « déplacements » utilisés par l'Église pour asseoir son système de culpabilité, Pohier attire notre attention sur le terme *péché* dont s'est accaparée l'institution religieuse pour en établir le sens et l'action sur sa résolution. L'homme, englué dans un système d'expiation, s'estimerait incapable de pallier à sa situation de pécheur. Afin de désassembler ce système et d'en démontrer les contradictions, Pohier se sert de la figure de Jésus dans toute sa contingence, c'est-à-dire dans son passage ici-bas. La contestation de l'auteur à l'égard du système de culpabilité est bâtie sur l'action de Jésus : « Dieu est un événement, un être qui surgit

dans ma vie, qui surgit dans le monde des hommes » (Pohier, 1977c, p. 46). De l'incarnation, a jailli un Dieu miséricordieux. De la contingence, a surgi une parole vivante adressée à des hommes vivants, croyants et incroyants.

Il faut noter ici la formation de Pohier chez les Dominicains, sa mission de prêcheur et d'enseignant. Cette mission s'est accomplie soit sous forme de cours de théologie morale, de conférences, d'articles et de livres, soit sous forme de discussions avec des femmes désirant avorter, des prêtres renoncer au célibat, des personnes souhaitant mourir dans la dignité, et ce, selon l'auteur, dans un esprit d'échange semblable à celui de Jésus avec les hommes de son époque. Comment le système de punition, qui a chosifié Jésus, mis l'accent sur ses titres de Christ et de Seigneur et étiqueté sa mort de capitale de la douleur » (Pohier, 1977a, p. 173), en est-il venu à déplacer le sens de cette mort, de son action et de ses paroles ?

### 2.2.2 Déplacement du sens de la mort de Jésus

L'acte de substitution, par lequel Jésus a expié pour nos péchés, reposerait sur sa mort et non sur son action pendant sa vie. Centre d'intérêt du christianisme, selon l'auteur, la mort, déformée par la culpabilité et par le statut du pécheur, exigerait de celui-ci un tribut sans fin. Puisque Dieu, dans son appétence de justice, a poussé son fils vers la mort, l'homme est également passible de mort.

Ce raisonnement à « caractère pédagogique » (Ibid., p. 181) ne devrait plus avoir cours aujourd'hui. Si, au temps de Jésus, on croyait à l'apocalypse, l'homme moderne conçoit d'autres dérivatifs à ses tourments. D'ailleurs, comparant les souffrances de Jésus à celles des Juifs de la Seconde Guerre, Pohier estime que Jésus n'a pas souffert plus de vingt-quatre heures, ce qui, à cette époque, constituait une durée normale. La surévaluation que le christianisme a faite de la douleur du Christ est proportionnelle à

la puissance de l'expiation et de la substitution de sa mort. Cette part démesurée de la substitution soutiendrait, selon Pohier, un discours mensonger pour l'homme et pour Dieu.

D'une part, l'auteur s'offusque de ce que « la foi chrétienne serve si souvent à apprendre aux hommes à bénir leurs souffrances [...] » (Ibid., p. 123) et à glorifier Celui qui les leur envoie. D'autre part, ce qui souffre naît, vit et meurt, se comporte comme tout ce qui est vivant, c'est-à-dire vivant comme les hommes côtoyés par Jésus tout au long de son existence. C'est pourquoi Pohier reproche à des « formes de christianisme » de vouloir rétablir l'homme brisé par le péché au lieu de le renouveler à l'instar d'une matière vivante, de figer Jésus dans une Écriture interprétée par une Église infaillible et dans une Eucharistie idolâtrique au lieu d'une Eucharistie expliquée comme « Dieu qui devient corps des hommes, qui se fait corps d'homme » (Ibid., p. 62) au sein de la communauté des croyants.

Le déplacement du sens de la mort christique conduirait à une dérive sur le plan de la représentation de Dieu. Incapable de s'arroger le droit d'imposer une foi « de façon totalisante ou synthétisante » (Pohier, 1979a, p. 65), Pohier refuse que les ministères utilisent ce droit pour rendre un culte à un faux Dieu (Pohier, 1979a). Le discours de Pohier s'adresse à un auditoire composé d'incroyants et de croyants. À ces derniers, il importe de prêcher la vérité et l'intelligence de la foi ce à quoi, de son point de vue, le discours religieux refuse de se conformer :

[...] non, Dieu n'est pas ce que nous sommes en train d'en faire ... Non, Jésus-Christ n'a pas été ce que nous sommes en train d'en faire..., non, confesser la foi dans le Dieu de Jésus-Christ n'amène pas à couvrir ou à interdire ce que nous couvrons ou interdisons en son nom (Ibid., p. 67).

Le système ecclésial exploiterait la mort de Jésus, la valoriserait, ferait d'elle « la capitale de la douleur » (Ibid., p. 173), alors qu'on ne connaît pratiquement rien de cette mort. Dans une phrase-choc, Pohier exprime l'humiliation ressentie à l'idée que la doctrine catholique fasse des souffrances et du mal le théâtre de la connaissance de Dieu, « un Dieu qu'on ravale ainsi à des vers qui prospèrent dans les abcès ou à ces prédateurs qui vivent sur les cadavres » (Ibid., p. 122). Pour l'auteur, le déguisement mortuaire posé sur un Dieu vivant tient d'une incapacité à agir efficacement et accroît le sentiment de culpabilité du croyant.

Mais alors, si Jésus n'est pas venu payer pour toute l'humanité l'énorme offense faite à Dieu, pourquoi donc s'est-il incarné ? Selon Pohier, Jésus l'aurait fait essentiellement pour dire Dieu, pour parler d'un Dieu en relation constante avec lui, un Dieu miséricordieux qui vient vers les hommes, et ce, au risque de sa vie. La mort de Jésus serait une mort d'engagement et de fidélité et non une mort moralisatrice. Et sa vie, considérée comme celle d'un mystificateur qui, usurpant le nom de Dieu, appuierait sur un tout autre socle la parole divine.

De quel droit l'auteur conteste-t-il l'Église ? Comment peut-il prétendre détenir la vérité en matière de connaissance divine alors qu'aucun humain, selon lui, ne peut s'en revendiquer ? Une partie de la réponse se trouve dans la philosophie de Thomas d'Aquin, religieux de l'ordre dominicain qui fut, au cours de la formation de l'auteur, un important maître à penser. En effet, Thomas d'Aquin préconiserait un amour de charité qui porte, dans l'ordre, sur les autres, sur Dieu et sur soi. « Thomas d'Aquin voyait donc dans l'autonomie et la consistance de la liberté humaine un des plus beaux signes de la puissance créatrice de Dieu et du caractère divin de cette puissance créatrice » (Pohier, 1985, p. 339). Cette liberté, selon Pohier, consiste à ne pas considérer Dieu comme le Tout, car le prochain, objet de l'amour de Dieu, se rencontre dans les affinités amoureuses, sexuelles, amicales, là où Dieu ne peut être Tout. Dieu

ne s'est pas montré Tout pour Adam, pas plus que ce Tout de la vie religieuse ne domine celui de la vie laïque.

La constatation que l'amour des autres ne constitue pas un obstacle à l'amour de Dieu a amené Jacques Pohier à penser que non seulement Dieu n'est pas Tout, mais que l'homme, à condition de ne pas projeter sur l'omnipotence de Dieu sa propre impuissance, possède les capacités d'aimer, de pardonner, de réparer et de trouver un sens à sa vie (Pohier, 1985). Le maintien de la toute-puissance divine servirait, selon l'auteur, à assurer celle de l'Église, à attester de la plénitude de sens propre au monothéisme, à apaiser nos angoisses face à la mort et aux problèmes résultant de notre contingence et de notre finitude. Nous voilà ramenés à la transformation de la mort de Jésus en toute-puissance sur la mort.

Le discours de Pohier, en restituant les préceptes de Jésus, amour de soi et amour des autres, s'oppose à cette traduction limitée de l'incarnation de Dieu. La contingence serait inhérente au péché, mais aussi à la résilience de l'homme, à sa bonté et à sa capacité de reconnaître ses erreurs : « Le Dieu de Jésus Christ n'est pas une récompense pour le pécheur repent. C'est au contraire le pécheur repent qui semble être une récompense pour Dieu » (Pohier, 1977e, p. 92-93). Il s'agit ici d'une culpabilité qui, au lieu d'enfoncer l'homme dans son état de pécheur, lui redonnerait du pouvoir sur sa vie. L'auteur observe que l'Église a non seulement erré sur la mort de Jésus, mais aussi sur l'interprétation de ses paroles et sur le sens de ses actions.

### 2.2.3 Déplacement du sens de l'agir et des paroles de Jésus

Si le but est de créer, à partir de l'incarnation de Jésus, un objet figé, pourquoi Jésus aurait-il revêtu un corps physique, s'est demandé Pohier. Les paroles et les actions du prophète qui ont manifesté Dieu avec vigueur ne se concilient pourtant pas avec « les

mécanismes religieux, sociaux et psychiques qui construisent les dieux » (Pohier, 1985, p. 136). De la même façon, selon l'auteur, quel est l'intérêt de l'Alliance si elle ne sert ici-bas qu'à en pointer la rupture ?

Avant de répondre à ces interrogations, il nous faut comprendre l'évolution de l'auteur, depuis le noviciat jusqu'à la *fracture*,<sup>9</sup> et le regard qu'il a posé tout au long de ces années sur la culpabilité chrétienne, omniprésente selon lui, particulièrement dans le domaine de la sexualité. Pohier note qu'aucun des cours suivis pendant sa formation n'a porté sur l'éducation sexuelle ; le vœu de chasteté en excluait d'office l'étude. Cependant, il se rappelle que la confession hebdomadaire à laquelle étaient conviés les postulants, pouvait s'effectuer avant la messe matinale quand la faute incombait à la masturbation. Après ses études en psychologie, en 1959, il s'est interrogé sur les problèmes des chrétiens face à la sexualité et, dans la même année, a publié un livre entièrement consacré à ce sujet (Pohier, 1974g). Enfin, nous l'avons dit précédemment, Pohier s'est montré déçu des décisions prises lors de Vatican II et de l'encyclique *Humanae Vitae* relativement aux questions de contraception, de célibat du monde clérical et de la situation des divorcés. La vérité n'ayant pas été énoncée sur ces trois aspects de la condition humaine, Pohier en a conclu à une désapprobation de cette condition.

C'est en 1973, lors de la célébration de l'Eucharistie du Jeudi saint, que l'auteur a soupçonné que quelque chose d'inconvenant se passait. Quelque chose d'inapproprié dans le fait de partager le pain dans une atmosphère lourde d'aveux de péchés. « Est-ce ainsi que le péché est important ? » (Pohier, 1985, p. 257) Est-ce cela que Jésus a

---

<sup>9</sup> En référence au livre de Pohier, *Dieu fractures*, dans lequel l'auteur parle de sa « décomposition » suite aux sanctions imposées par la Congrégation pour la Doctrine de la foi.

exigé des pécheurs attablés autour de lui ? L'aveu de leur état de pécheur s'avèrait-il une condition pour manger avec lui ? Le déplacement du discours tenu par Jésus face aux autorités de son époque a été, selon l'auteur, redéplacé par les autorités de l'Église.

Il semble que, à partir de la Semaine sainte de 1973, Pohier ait affirmé avec plus d'intensité l'insulte qu'il ressentait face à une représentation victimale de la création et, conséquemment, du comportement victimaire de Dieu. Dès lors, son discours portera sur la conception juste, selon lui, de Dieu et de l'homme, discours qu'il soutiendra dans *Quand je dis Dieu*. Puisque « le discours chrétien prend parti pour l'homme, il donne du même coup à tout homme le droit de prendre parti à son égard » (Pohier, 1974f, p. 257). À Pâques, en 1981, face aux « décompositions » personnelle, institutionnelle et divine vécues par l'auteur, et après les sanctions imposées par la Congrégation pour la Doctrine de la foi, Pohier a abandonné le Dieu qu'il avait appris à connaître depuis son enfance, sa formation, ses lectures et ses réflexions. Selon lui, cette résignation, en dépit des hésitations, était nécessaire pour avancer. Sans quitter l'ordre des Dominicains dans l'immédiat, il a délaissé la figure imposée de Dieu dans le système totalitariste chrétien (Pohier, 1985). *Dieu fractures* est né de cette rupture.

Revenons aux questions de Pohier au sujet de Jésus : elles se rapportent le plus souvent au changement que ce dernier a suscité chez les vivants lors de son existence terrestre. La résurrection même consisterait à faire resurgir actions, paroles christiques, lien vif, jamais rompu entre le pécheur et Dieu, contrairement à ce que l'Église affirme. En dépit du fait que les autorités aient traité la mort de Jésus comme « le contraire de ce qu'avait fait et dit sa vie » (Pohier, 1985, p. 162), ni le message du Christ Vivant ni la relation de l'homme à Dieu ne sauraient être mus vers la mort. L'institution se refuserait à des transformations qui menacent d'interférer avec un savoir solidifié par la force de son pouvoir.

Si Pohier déplore autant ces déplacements, c'est que Jésus, selon lui, n'a jamais désespéré de la possibilité de convertir l'homme au dessein de Dieu, et ce, sans agiter l'épouvantail de la mort. À preuve, les nombreuses paraboles telles celles de Zachée, du fils prodigue et de la femme adultère. Les grands-prêtres ont, à cause de son discours blasphématoire, retourné les paroles de Jésus contre lui. Comment ignorer la ressemblance du sort réservé à Pohier qui affirme avoir été condamné par les autorités romaines sans avoir pu faire valoir son point de vue (Pohier, 1985). Pohier le reconnaît lui-même, les questions existentielles de la mort et du mal existent depuis la nuit des temps, mais l'Église en aurait conçu un système:

[...] le système qui s'édifie pour donner un sens à la souffrance, à la mort de l'homme en excipant de la souffrance et de la mort de Jésus n'est pas centré sur ce que fut le rapport de Jésus à sa vie et à sa mort, mais sur le rapport que l'homme voudrait avoir avec sa propre souffrance et sa propre mort (Pohier, 1985, p. 163).

La pensée christique aurait été altérée et remplacée par une morale aux « éléments dogmatiques et institutionnels » (Pohier, 1974g, p. 26) qui réprimerait deux pulsions inhérentes à l'homme : sexualité et agressivité, terrains fertiles et privilégiés de la culpabilité (Pohier, 1977a). En réalité, le plaisir sexuel constituerait « l'affaire » du christianisme qu'il faudrait bannir, car il contredit sa totalité momentanée par rapport à l'inachevé et à l'infini du bonheur. La surévaluation du plaisir par le christianisme, affublé du qualificatif de coupable, serait telle qu'il faudrait en orienter la fin dans la reproduction et, préférablement, dans son évitement (Pohier, 1974g).

Partant de la présence divine sous mode de Schekinah, c'est-à-dire à la fois située et insaisissable, l'auteur reproche également au christianisme de s'être emparé de l'aspect insaisissable pour y ériger sa morale. Cette morale, légitimée par la transcendance divine, a permis à des spécialistes en théologie de fusionner loi divine et loi naturelle.

Or, depuis Hegel, l'évolution de la conception de l'homme, de sa relation au monde qui l'entoure et de sa liberté appelée à se réaliser dans l'objectivité de ce monde, ont chamboulé l'idée de morale. La nouvelle éthique qui aurait surgi de ces transformations créées par l'homme, s'avérerait plus exigeante, car sa conscience deviendrait le but de la révélation de lui-même et non plus celle d'un dessein déterminé (Pohier, 2008a). De fait, selon l'auteur, prêter à la liberté humaine le mal du monde s'avère « un non-sens anthropologique » (Pohier, 1985, p. 277) ; c'est adjoindre cette liberté au péché alors que les comportements sont pilotés par « des conditionnements [...] économiques, sociaux, psychologiques, biologiques et même cosmologiques » (Ibid., p. 276) Des motifs inconscients, donc pas toujours accessibles aux humains, s'additionneraient à ces déterminismes.

L'auteur observe que le Dieu d'Abraham et de Jésus invite l'homme à une alliance dont le dessein s'actualise au fur et à mesure de l'histoire. La contingence du projet, liée à l'idée de péché et de culpabilité, rendrait sensible, dans l'espace et le temps, le rôle des croyants, des incroyants et de tout auditoire intéressé aux domaines de l'homme et du monde, dont celui de la sexualité. Là encore, Pohier défend l'idée d'un discours, qui s'écartant de celui des autorités ecclésiastiques, s'adresse à un auditoire qui fluctue et qui ne se contente plus des réponses puisées dans les grandes théories religieuses. Les nouveaux auditeurs, désireux d'approfondir leur savoir religieux et leurs besoins spirituels, exigent un nouveau discours. La responsabilité de l'homme dans l'accomplissement de sa liberté lui appartient.

Pourtant, la sexualité, à l'instar des autres réalités de l'homme, à laquelle « on ne peut renoncer si l'on veut vivre et ce à quoi il faut renoncer si l'on ne veut pas mourir », (Pohier, 1985, p. 40) demeure coincée dans des ensembles de concepts abstraits et inutiles. Il s'avère que la sexualité consiste en une création divine accordée à l'homme, (Pohier, 1974d) et que le discours sur la sexualité est « d'abord, pour le meilleur et pour

le pire, un discours sur Dieu » (Pohier, 1974f, p. 261). Un discours qui ne serait pas prononcé pour l'homme devrait choisir le point de vue de l'homme. Selon l'auteur, nous ne saurions, au XXe siècle, tenir le même langage qu'au moment de l'Inquisition.

La vérité d'une époque ne serait pas nécessairement à la vérité d'une autre, mais la culpabilité serait maintenue, comme dans tout système absolu, par des éléments – direction, hiérarchie, transmission, institution, lois, mesures dissuasives, credo, psaumes et prières – qui organiseraient la communauté vers un but commun. Par exemple, la transmission, basée sur l'inerrance de la Bible, imposerait une conception du péché et de Dieu dont nul n'a à approuver les représentations infantiles. Le pouvoir hiérarchisé et sa multiplication des intermédiaires rendraient inaccessible la présence de Dieu à l'homme et mettraient à mal l'Alliance. La prière et les psaumes enflammeraient la culpabilité et insisteraient sur une supplication qui escompte « la réalisation du dessein de Dieu sur l'homme, et non la réalisation du dessein de l'homme sur Dieu » (Pohier, 1961, p. 233).

Jacques Pohier refuse ce type de construction dans lequel chacun se fait le relais d'un discours qui persiste à caractériser le péché d'une façon qui causerait une « source du désarroi où se trouvent les croyants et les croyantes d'aujourd'hui, et non leur perte du sens de Dieu ou de celui du péché » (Pohier, 1985, p. 320). Le discours chrétien irait jusqu'à soumettre le corps à une sexualité encadrée, au lieu d'être supervisée par une recherche de la vérité, l'encouragement à questionner et le droit de connaître de quel Dieu parle l'autorité pontificale quand elle se prononce sur des sujets concernant la condition de l'homme. L'auteur s'est dit choqué par « la criminelle myopie de ceux qui veulent empêcher ces hommes et ces femmes de se poser des questions » (Pohier, 1961, p. 268).

« Faisons la vérité, et la lumière viendra. » (Pohier, 1974d, p. 511). La préoccupation de faire la lumière sur contingence et péché, culpabilité et péché, est motivée par le désir d'attirer l'attention sur une création et une miséricorde divine qui contrediraient, selon l'auteur, la base même du système du christianisme. S'inspirant de son maître Thomas d'Aquin, Pohier acquiesce à l'idée du libre arbitre de l'homme et à sa capacité de changer le monde. À cet effet, l'homme agirait sur la création : mieux il se conduirait, plus son comportement aurait des répercussions positives sur le monde, et plus Dieu créerait. La création est à la source de la morale de Thomas d'Aquin, une morale à laquelle Pohier adhère entièrement. Nous saisissons ici l'ampleur d'une création telle que décrite dans la section « Contingence » du chapitre II : une création sans cesse renouvelée entre Dieu et l'homme, vivante ici-bas, dans la contingence, le péché et une culpabilité qui réhabilite l'homme et lui donne du pouvoir sur sa vie.

#### 2.2.4 Les critiques au sujet de la culpabilité

Le mépris et l'ingérence de l'Église dans la sexualité ont été, selon Pohier, propices aux sentiments de culpabilité ressentis par les croyants. Il nous a semblé que l'analyse du discours de Michel Foucault sur les origines de l'éthique sexuelle dans l'Antiquité apporterait un élément nouveau au point de vue de Jacques Pohier. Recourant aux livres *Subjectivité et Vérité* et *Les aveux de la chair*, nous avons suivi l'évolution de la morale sexuelle depuis le premier siècle de l'ère chrétienne jusqu'au cinquième.

Foucault présente, dès les premières pages de *Subjectivité et Vérité*, la fable de l'éléphant, telle que narrée par François de Sales au XVII<sup>e</sup> siècle, dans laquelle l'éléphant représente un modèle de conduite sexuelle à suivre au sein de toute relation conjugale. Or, ce modèle monogame, fondé sur la reproduction, remonterait à Plin l'Ancien, naturaliste romain du 1<sup>er</sup> siècle. Dans la littérature païenne du second siècle, Elien, un autre naturaliste, loue la tempérance du pachyderme tandis que le bestiaire

chrétien *Physiologus* souligne la loi naturelle qui règle la conduite sexuelle de l'animal. Il y aurait donc eu une loi naturelle servant de modèle tant dans la littérature païenne que dans la littérature chrétienne.

Le discours des arts de la conduite sexuelle ou *aphrodisia* présenté par Foucault dans *Subjectivité et Vérité* décrit un mode de pensée dont les éléments sont organisés en vue d'une morale de la sexualité. Les *aphrodisia* sont régis par le principe d'isomorphisme dont le mariage assure le plus haut degré d'harmonisation des rapports socio-politiques aux rapports sexuels, et par le principe d'activité selon lequel le sujet, actif et capable de maîtrise sur les plans social et sexuel, s'oppose au réceptacle du sujet dominé, envahi par un plaisir incontrôlé et exclus de pouvoir social. Les rôles de l'homme et de la femme, clairement décrits dans les *aphrodisia*, et le mariage, avantageusement considéré, assurent une stabilité des alliances conjugales et de l'administration publique. Foucault est d'avis que mariage et rôles sociaux seront adoptés par le christianisme, pas uniquement pour contraindre les croyants, comme semble le penser Pohier, mais pour assurer la cohésion de la communauté.

Une nouvelle éthique, imputable aux stoïciens, modifiera ces deux principes : dorénavant, le principe de l'isomorphisme conférera à l'acte sexuel un statut conjugal (Foucault, 2014) et celui de l'activité valorisera la maîtrise de soi au détriment du plaisir sexuel. Viendront après les Pères de l'Église qui surévalueront la chasteté et la virginité et appliqueront ce que Foucault nomme les « technologies de soi » (Foucault, 2014, p. 245) : il s'agira de trouver la source de la tentation qui assaille le croyant, puis de l'analyser en profondeur et de la verbaliser à l'aide d'un directeur de conscience. La direction de soi, qui avait déjà pris naissance dans la période hellénistique, bouleversera l'articulation des rapports aux autres, du mode de vie et de la conduite, et, conséquemment, de la recherche de la vérité.

Avant saint Paul et saint Augustin, dont l'analyse du volontaire et de l'involontaire semble avoir irrité Pohier, aurait donc existé une morale antique de la sexualité dont s'est inspiré le christianisme. Cela dit, le souhait de Pohier ne consisterait pas en une déculpabilisation de l'homme ni en une suppression du péché et de la culpabilité, mais en un accueil et une compréhension de la faute, et ce, avec une conscience, une adaptation et une actualisation des rouages de la culpabilité. Heureusement, le message de Jésus serait toujours vivant, selon l'auteur, même s'il a été enterré sous des strates de culpabilité.

#### 2.2.5 Conclusion

Dans la section 2.2.1, nous avons constaté que, en raison de ses études en psychologie et de sa propre psychanalyse, l'auteur favorisait une définition de la culpabilité sous l'angle psychanalytique : désir de puissance et complexe d'Œdipe, entretenus par l'Église, seraient à l'origine de ce sentiment. Pohier s'est opposé à la vision qui emprisonnerait l'homme dans un système d'expiation et de culpabilité sans fin. De plus, la démonstration de Pohier laisse apparaître une autre opposition : celle de la représentation de Dieu. Alors que la culpabilité, selon l'Église, ferait progresser l'homme vers la réconciliation, Pohier se refuse à toute interprétation qui insinuerait une rupture avec Dieu.

Dans la section 2.2.2, nous avons établi les positions de l'auteur face à un déplacement de la mort de Jésus qui ferait espérer à l'homme mortel un retour glorieux aux cieux, et qui, par l'exacerbation du sentiment de culpabilité, maintiendrait l'homme dans l'état de péché. Que l'Église retienne de la vie de Jésus ses souffrances, relativement courtes par rapport à une vie d'enseignement et d'engagement vis-à-vis de Dieu, qu'elle accepte que le don de Jésus organise toute la vie de l'homme, cela démontrerait sa toute-puissance, inconvenante devant la mort. Nous avons mis en évidence le souci de

Pohier que l'homme libre puisse, à travers une culpabilité qui ne l'aliène pas, s'approprier le pouvoir sur ses actions au lieu de projeter son impuissance et ses angoisses sur Dieu.

Nous avons voulu montrer, dans la section suivante, l'impact que la Semaine sainte de 1973 avait eu sur l'auteur. Ce dernier, remettant en question le fait de s'avouer pécheur et de maintenir le croyant dans un sentiment de culpabilité avant même de passer à table avec Jésus lors de l'Eucharistie, a compris que l'Église maintenait cet aveu dans le but d'imposer sa morale. Nous avons expliqué que la morale de l'Église, selon Pohier, intervenait surtout pour réprimer la sexualité et l'agressivité de l'homme, sources importantes de sa culpabilité, mais aussi pour asseoir, à partir de l'indicible divin, ses dogmes théoriques et éloignés de la réalité du vingtième siècle. Nous avons observé, une fois de plus, comment Pohier accusait le système hiérarchisé mis en place par l'Église pour décourager l'alliance entre Dieu et l'homme en enlisant celui-ci dans un sentiment de culpabilité inépuisable.

Dans la section consacrée aux critiques, nous avons voulu montrer que la position de Pohier, partielle, surtout par rapport à la culpabilité découlant de la sexualité, a été contredite dans deux livres de Michel Foucault *Subjectivité et Vérité* et *Les aveux de la chair*. Le modèle de conduite sexuelle valorisé par l'Église avait déjà cours en Grèce dans le discours des arts de la conduite sexuelle ou *aphrodisia*. L'analyse de Foucault nous a permis d'identifier les deux principes de ces arts (isomorphisme et activité) qui établissent clairement les rôles sociaux et culturels de la femme et de l'homme. C'est à partir des *aphrodisia* que les stoïciens et les Pères de l'Église, bien avant saint Augustin, valoriseront la maîtrise de soi en regard du plaisir sexuel.

Cet apport socio-historique des débuts de l'ère chrétienne fournit un éclairage nouveau et précieux sur la façon dont Pohier a construit un discours en réaction à celui de

l'Église. Plus que jamais, la position de l'auteur, axée sur une pensée nourrie de psychologie, d'histoire et de linguistique, s'écarte du modèle universellement reconnu, hiérarchisé et centralisé à Rome et confirme, après la dénonciation de la contingence fusionnée au péché, celle de la culpabilité comme tremplin pour se faire Dieu. C'est, jusqu'à maintenant, ce qui, selon Pohier, définirait le péché.

### 2.3 Le salut : contradiction et résurrection

#### 2.3.0 Introduction

La condition pécheresse de l'homme, la rupture qu'elle entraîne avec Dieu et la culpabilité qui en résulte enchaîneraient le croyant, selon l'auteur, à un destin totalement étranger à son existence historique. Pour sortir de l'impasse du péché, la seule voie possible serait celle du salut. Dans la première partie du chapitre consacré au concept de salut chez Pohier, nous présenterons des définitions du salut tirées du *Catéchisme de l'Église catholique*, de *Dei Verbum* et les comparerons à celles de l'auteur. Dans la deuxième partie, nous verrons comment l'idée de salut s'est structurée autour des sacrements, principalement le baptême et la pénitence, et de la loi morale de l'Église telle que définie dans la Tradition et dans l'Écriture.

La troisième partie sera consacrée à préciser en quoi le salut, selon l'auteur, contredit la nature de l'homme et, loin de libérer celui-ci, l'aliène. Désir de dominer la mort, divinisation, illusion de toute-puissance, ces caractéristiques prônées par l'Église, selon Pohier, seront traitées, dans la quatrième partie, sous un angle psychanalytique. Nous découvrirons, dans cette même partie, comment Pohier soutient un concept de salut fusionné à celui d'une re-suscitation de Dieu aujourd'hui. Enfin, nous exposerons les points de vue des critiques qui ont analysé le concept de salut chez Pohier.

### 2.3.1 Définitions du salut

Voyons d'abord l'annonce du salut promise par les prophètes au peuple d'Israël : « Par les prophètes, Dieu forme son peuple dans l'espérance du salut, dans l'attente d'une Alliance nouvelle et éternelle destinée à tous les hommes et qui sera inscrite dans les cœurs » (Catéchisme de l'Église catholique, 1992, art. 64, p. 28). L'annonce de la Nouvelle Alliance est suivie d'une citation tirée de *Dei Verbum*, une des quatre constitutions de Vatican II, dans laquelle Tradition, Écriture et Église tissent, sous l'action de l'Esprit Saint, la trame qui structurerait l'idée de salut :

Il est donc clair que la Sainte Tradition, la Sainte Écriture et le Magistère de l'Église, par une très sage disposition de Dieu, sont tellement reliées et solidaires entre eux qu'aucune de ces réalités ne subsiste sans les autres, et que toutes ensemble, chacune à sa façon, sous l'action du seul Esprit Saint, contribuent efficacement au salut des âmes (Ibid., art. 95, p. 34).

Pohier, opposé à toute notion d'attente et d'éternité, à toute idolâtrie de figures figées dans l'Écriture, l'Eucharistie et l'Église, présente le salut comme une version contraire à la création :

[la création] est un discours sur Dieu, mais le Dieu qui entre en relation avec l'homme, et elle est un discours sur l'homme, c'est-à-dire un discours que l'homme croyant tient sur ce qu'est l'homme, une façon qu'il a de signer le statut de l'homme comme entrant en relation avec Dieu (Pohier, 1969a, p. 55).

La conception du salut correspondrait, selon l'auteur, à « l'eschatologie réalisée » de Charles Harold Dodd. En 1983, lors d'un colloque organisé par Roland Chagnon à Montréal, Pohier a présenté un concept de salut qui s'apparente à celui de la création :

Je crois qu'il y a autre chose que la création. De fait, je ne suis pas tellement porté à appeler ça « salut » parce que je ne définis pas l'enjeu essentiel de cette autre chose comme une libération du péché [...] mais comme une démarche qui est le résultat conjugué de cheminements des hommes croyants et des femmes croyantes et de l'esprit de Dieu (Chagnon, 1984, p.138).

Nous retrouvons, en effet, dans cette citation, le vocabulaire propre au mouvement de l'homme qui va vers Dieu et de Dieu qui vient vers l'homme lors d'une alliance constituée de « démarche » et de « cheminements » (Ibid., p. 138). Le salut, ni libération du péché ni création, a été exposé, lors de ce colloque, d'une manière plutôt évasive par l'auteur de sorte que nous nous demandons si les termes de création et de salut recouvrent des réalités équivalentes. La citation suivante répond partiellement à notre questionnement : « Quelque chose advient dans notre histoire dont l'enjeu est une promotion à un autre mode de vie, d'une part avec Dieu et, d'autre part, entre les êtres humains » (Ibid., p. 138).

Nous comprenons que le salut, s'il ne se définit pas par une libération du péché, permettrait, par la « démarche » et les « cheminements » de l'homme, de parvenir à une autre forme de vie. Autrement dit, comme nous l'avons vu précédemment dans le concept de contingence, le mouvement de l'homme qui va vers Dieu et celui de Dieu rejoignant l'homme, seraient source de salut. Dans le mouvement de reconnaissance de ses péchés par l'homme, et celui du pardon de Dieu, homme et Dieu s'uniraient pour construire une nouvelle alliance. Dans ces conditions, la création serait intimement liée au salut. Nous verrons, dans les prochaines parties de cette section consacrée au concept du salut, si cette hypothèse se confirme.

### 2.3.2 La structuration du salut autour des sacrements et de la loi morale

Le péché, selon les dogmes de l'Église, repose sur une désobéissance et une offense à Dieu, une rupture avec ce dernier et avec l'Église. Il est toutefois racheté par la mort du Christ et par l'action de l'homme à travers la pratique des sacrements et l'observation de la loi morale de l'Église. Le baptême, premier lieu de la conversion, est suivi, dans l'ordre des sacrements, de la pénitence qui, grâce à la confession, au pardon et à la réconciliation, régénère, dans une démarche personnelle, la vie du baptême. Le retour à Dieu, renouvelé en raison de la nature faible de l'homme, exige une lutte pour notre âme : « Ce combat est celui de la *conversion* en vue de la sainteté et de la vie éternelle à laquelle le Seigneur ne cesse de nous appeler » (Catéchisme de l'Église catholique, 1992, art. 1426, p. 306).

Quant à l'Eucharistie, « source et somme de toute la vie chrétienne » (Ibid., art.1324, p. 285), son mémorial, associé à la rédemption et au salut, consiste en une anticipation de la vie éternelle, un avant-goût de notre transfiguration. Nous savons combien Pohier s'est élevé contre un Seigneur exigeant les aveux des pécheurs avant de passer à table. Nous trouvons pourtant, dans le Catéchisme de l'Église, les articles 1323, 1393 et 1402 où il est question de grâce, d'unité, de charité et de gloire autour du banquet pascal de l'Eucharistie.

Pohier, dans sa propre lutte contre le discours de l'Église, aurait tendance à accentuer les points négatifs (rigidité, autorité, fermeture, infailibilité) et à souligner les aspects positifs de son propre discours (philanthropie, ouverture d'esprit, autonomie, responsabilité). Nous n'avons rien trouvé, dans ses écrits, des propos qui disqualifieraient ou louangeraient le sacrement du baptême, ce qui n'est pas le cas avec l'Eucharistie. S'il est vrai que l'Eucharistie commémore, en partie, le sacrifice de la croix et la victimisation de Celui qui a payé de sa vie les péchés des hommes, elle fournit aussi au croyant la possibilité de se purifier à nouveau, lui, être fini et faillible.

Jusqu'à maintenant, la position de l'auteur, s'appuyant sur des fondements vérifiables – biologie, psychologie, histoire, exégèse, culture, sociologie et économie – évolue de façon à discréditer l'hégémonie du discours de l'Église. Dans le cas du salut, par exemple, Pohier démontre que les progrès de la science médicale ont enrayé des maladies autrefois considérées comme des péchés, que la durée de la vie s'est allongée et que la mort est parfois non seulement bienvenue, mais qu'elle contribue à l'évolution de l'humanité. En subjectivant le discours de l'Église dont le raisonnement n'est pas démontrable scientifiquement et en y opposant le sien, plus objectif, plus crédible, l'auteur semble accaparer un savoir qui rallie le sens commun et désagrège la base indémontrable et idéologique du discours religieux. Ce faisant, l'auteur démontre un souci de répondre aux aspirations de l'homme de son temps, de comprendre sa foi et de la prêcher à l'image de ses convictions.

Poursuivons l'analyse de la structuration de la communauté des croyants autour du salut par la définition, privilégiée par l'Église, de la loi morale et de ses buts. « La loi morale est l'œuvre de la sagesse divine. On peut la définir, au sens biblique, comme une instruction paternelle, une pédagogie de Dieu. Elle prescrit à l'homme les voies, les règles de conduite qui mènent vers la béatitude promise » (Ibid., art. 1950, p. 405). Universelle et permanente, la loi morale se manifeste dans les lois civiles et ecclésiastiques et aussi dans la loi naturelle qui « exprime la dignité de la personne humaine et forme la base de ses droits et de ses devoirs fondamentaux » (Ibid., art. 1978, p. 411).

Or, nous avons constaté, dans l'article de Pohier intitulé *L'herméneutique du péché devant la science, la technique et l'éthique*, et dans ses actions, qu'il s'agisse de la défense du droit à l'avortement ou celui de mourir dans la dignité auquel il a consacré le livre *La mort opportune*, combien l'éthique, base d'une réflexion toujours en mouvement et argumentée en vue d'une action bienfaisante pour autrui, supplante, pour

Pohier, la loi morale catholique. Là encore, l'auteur confronte un savoir généralement accepté par la communauté et harmonisé à sa vie quotidienne au savoir spécifique de l'institution ecclésiale qui, par sa sémantique axiomatique et son axiologie, produirait un effet de distanciation avec Dieu, et entre Dieu et l'homme, tout en dotant l'Église d'un pouvoir puisé à même la révélation du discours fondateur. Conséquemment, l'essentiel de la condition du salut étant le péché, le salut s'organiserait autour d'un système d'expiation et de mort, ce qui entre en contradiction totale avec la vision pohérienne de l'homme.

Un discours basé sur l'agir et selon une morale particulière serait plus important, pour Pohier, qu'un discours basé sur une morale générale : « Car la morale est une science de l'agir, et l'agir est de l'ordre du singulier » (Pohier, 1974b, 406). Cet agir s'incarnerait dans une relation dynamique avec Dieu et avec l'homme, initiateur de cette relation. L'homme, doué de liberté et de raison, aurait la responsabilité d'agir en ce sens. Si l'agir reflète le savoir actuel, ne pourrait-il pas tout simplement être le maillon d'une chaîne indéfinie et, de ce fait, errer dans une certitude fondée sur l'immédiat ? À cela, Pohier répond que le théologien ne peut se porter garant que de lui-même, « du Dieu auquel il croit, du Dieu qu'il construit dans la mesure où toute connaissance, tout amour, tout discours est construction de son objet » (Pohier, 1978a, p. 76).

### 2.3.3 Le salut : contradiction, aliénation, libération

Système de mort, système qui sépare de Dieu et qui promet une rencontre post-mortem avec Lui, ensemble structuré et destiné à réparer la nature de l'homme en remettant les péchés par l'entremise de l'Église, le salut, tel qu'analysé par l'auteur, aliénerait l'homme de sa condition. Mort, mal et culpabilité constitueraient trois expressions de dépendance qui asservissent l'homme et le soumettent à des contraintes

qui contredisent sa nature (Pohier, 1973b). Ces trois figures, dont la base s'édifie sur le désir de ne plus être séparé de Dieu, guideraient le croyant soit vers l'aliénation, soit vers la libération.

La mort, cause du péché, délivre les hommes dans la résurrection du Christ et signe ainsi leur propre libération car, à leur tour, selon l'article 999 du Catéchisme de l'Église catholique, ils ressusciteront avec leur corps métamorphosé en corps glorieux. Pohier n'accorde pas foi à la résurrection des corps. Cependant, une autre lecture de l'article précité permettrait d'y déceler une aspiration vers l'infini, domaine inaccessible par les sens. Même à distance de la transcendance, le sujet peut, par une intuition de l'absolu, l'appréhender.

Le fait de ne plus être sujet de la mort, ne plus souffrir, ne plus se sentir coupable ou divisé dans l'au-delà aura contribué à construire, selon l'auteur, « aliénation par excellence » et « idolâtrie par excellence » (Pohier, 1973b, p. 40). En conséquence, la libération annoncée d'un homme immortel, non souffrant, non coupable, non divisé, s'avère tout aussi irréelle (Pohier, 1973b). L'aliénation, pour Pohier, c'est de se prendre pour Dieu et de faire de Dieu ce qu'il n'est pas. L'idée d'un Dieu façonné par l'Église, d'un Dieu qui ne correspond pas au Dieu de l'Alliance revient régulièrement dans la pensée pohérienne.

Le salut prémunirait l'homme contre le désir d'avoir voulu devenir Dieu, mais l'exaucerait dans celui de l'immortalité. Dans son article *Libération et aliénation, approche psychanalytique* (1973b), Pohier s'est employé à déconstruire deux catégories de représentations à l'origine de l'idée de salut pour démontrer comment l'Église s'était saisie de ces deux classes de concepts pour les unir en un concept de salut qui contredit la nature de l'homme.

Dans un premier temps, le but du salut serait, pour l'Église, de ne plus être séparé de Dieu. Le deuxième objectif consisterait à ne plus être sujet de la mort. Ce que Pohier reproche à l'Église, c'est d'avoir fait de ces deux concepts des catégories qui peuvent se substituer l'une à l'autre sans inconvénient. Le procédé qui consiste à faire glisser l'une sur l'autre l'union avec Dieu et le désir d'immortalité pousse à associer mort et péché, salut et immortalité. Pour Pohier, cette fusion en dit beaucoup sur le salut et sur Dieu et traduit, par-dessus tout, le contraire de sa propre interprétation de Dieu et du salut.

Si le péché sépare l'homme de Dieu et que le salut les rapproche, « l'essentiel du salut et de la libération n'est pas dans le fait que Dieu rend possible à l'homme de ne plus être sujet de la mort [...] » (Ibid., p. 44). Le salut, pour l'auteur, c'est le pardon, c'est la relation entre Dieu et l'homme au point où ce dernier se trouve, « car Dieu lui-même ne peut rencontrer l'homme que si l'homme se tient là où il est, que s'il ne s'enfuit pas de cet endroit, que s'il ne s'aliène pas : et c'est pécheur qu'il est » (Ibid., p. 49). Ne pas se reconnaître pécheur équivaut à se rendre étranger à soi-même.

Selon Pohier, le sens du désir à l'œuvre dans un discours d'éternité, doit être exploré sous un angle psychanalytique. Bien que ni l'aliénation ni la libération n'appartiennent à des concepts psychanalytiques, c'est de cette manière qu'il faut aborder le sujet du désir d'immortalité. D'une part, nous avons démontré, dans la section précédente, que l'Église n'était pas la source de la culpabilité, en particulier dans le domaine de la sexualité. D'autre part, Pohier a admis que l'Église n'était pas à l'origine du désir d'immortalité et de la part d'infini. Le discours du christianisme sur le désir d'infini pourrait donc être interprété sous un angle autre que celui de la psychanalyse.

#### 2.3.4 Le salut : système basé sur la résurrection

Pohier croit à la résurrection de Jésus : « Je crois donc (credo) que Dieu a ressuscité Jésus de Nazareth, et qu'il peut et veut opérer lui-même œuvre en tout homme qui croit en lui » (Pohier, 1975a, p. 115). Cependant, ses connaissances et son expérience en matière de psychanalyse l'amènent à concevoir que le Christ ressuscité a été élaboré par le christianisme comme un objet empirique en le plaçant, par exemple, à la droite de son Père, en nommant l'Église « vicaire du Christ », (Pohier, 1975a, p.122) en chosifiant l'Eucharistie en corps christique et l'Écriture en Parole de Dieu.

L'affirmation de la croyance de Pohier en la résurrection de Jésus est contredite par un entretien qu'il a accordé, en 1979, à Claude-François Jullien, du journal *Le Monde*. Lors de cet entretien, Pohier a affirmé que la résurrection existait déjà chez les Grecs et les Juifs au temps de Jésus et n'aurait rien à voir avec Lui. L'Église aurait exagéré la place occupée par la Résurrection dans le Nouveau Testament. Si le Christ n'était pas mort crucifié, a ajouté Pohier, il serait mort d'une autre façon. Sa résurrection ne serait pas la preuve de sa filiation avec Dieu, mais la manifestation que Dieu est l'Éternel. Dieu, c'est le « contemporain » (Jullien, 1979, p. 24), affirme Pohier à Jullien, à chaque moment du temps. « Abraham, Moïse, Jérémie, Élie [...] ne croyaient pas en la Résurrection – un apport des Grecs et des Orientaux. Mais ils croyaient en Dieu. » (Ibid., p. 24) N'est-ce pas toujours à Dieu que Pohier fait appel ? Et l'Église ne constitue-t-elle pas un obstacle entre les hommes et Dieu ? Il est manifeste, dans ce court extrait, que le rôle attribué à Jésus par Pohier, celui de dire Dieu, contredit ce que l'Église en a fait : rachat des péchés, résurrection de l'homme, salut éternel.

Mobilisé par un désir d'immortalité mis en évidence par la psychanalyse, le système du salut, basé sur la résurrection, suscite chez Pohier deux critiques fondamentales (Pohier, 1975a). Sa première porte sur l'importance accordée à cette résurrection en

regard des représentations de Dieu et de Jésus. L'essentiel de ce dogme, selon l'auteur, réside dans la négation par l'homme de son être mortel et souffrant. Recourir à cette croyance comme couronnement de la rencontre de l'homme avec Dieu souligne ce que l'homme n'est pas et ce qu'il souhaiterait devenir. La divinisation, née de la substitution du destin mortel de Jésus à celui de l'homme, constitue le plus illusoire des vœux (Pohier, 1977a). Sa deuxième critique concerne la création néotestamentaire présentée comme autre, comme celle qui permettrait à l'homme de « ne plus être sujet de la mort, ne plus être sujet de la différence des sexes, ne plus être sujet de la culpabilité, ne plus être sujet de la frustration [...] » (Pohier, 1978a, p. 120).

Cette création est, selon Pohier, psychiquement difficile à intégrer, car elle pousse l'homme à la concevoir comme l'envers de ce qui le caractérise, alors que la résurrection devrait comporter « quelque continuité [...] entre les deux formes d'existence que séparerait la mort [...] » (Ibid., p. 120). Pohier est mal à l'aise avec la venue de Jésus expliquée comme une nouvelle création. Étant donné la fusion faite avec les événements venue de Jésus et résurrection, Pohier a du mal à concevoir comment un ordre nouveau pourrait naître d'une promesse de vie après la mort. C'est comme si, pour l'auteur, la vie éternelle surpassait la promesse d'une vie terrestre vécue avec les valeurs mises de l'avant pas Jésus. Pour Pohier, la vie éternelle est non seulement inimaginable mais elle pousse l'homme à nier sa propre nature.

L'auteur va plus loin dans l'interprétation psychanalytique de la résurrection en faisant sien le raisonnement de Conrad Stein, psychanalyste, qui interprète les souhaits de mort vis-à-vis de quelqu'un comme le désir de lui être pareil et de dominer la mort. Pohier transpose ce raisonnement chez les chrétiens qui, en regard de la mort de Jésus, se jugent « non seulement comme la cause finale (c'est pour eux qu'il est mort), mais comme la cause efficiente (c'est à cause de leur péché qu'il est mort, ou : ce sont nos péchés qui l'ont tué) » (Ibid., p. 123). Être le motif de la mort s'avérerait plus glorieux

que d'en admettre la cause naturelle, car non seulement la toute-puissance de l'homme s'en trouve légitimée, mais le salut nous délivrerait enfin de la contingence.

Le but de la résurrection de Jésus ne réside pas dans la victoire sur la mort, mais dans la manifestation vivante de Dieu. Notons ici la préoccupation omniprésente de Pohier de rendre la présence de Dieu *vivante* : « Dieu, c'est aujourd'hui. Et moi aussi. Et ce que la mort et la résurrection de Jésus ont rendu possible, c'est aujourd'hui. Et hier. Et demain » (Ibid., p. 128). Cette seule phrase témoigne du souci de l'auteur d'ancrer l'intelligence de la foi dans l'existence historique de l'homme. Quant à l'autre monde, Pohier ne le connaît pas ; il refuse de se faire imposer l'idée qu'un monde autre se définisse comme l'envers de celui-ci : « Je ne crois plus à un autre monde : pour moi, la Bonne Nouvelle n'est pas que Dieu nous appelle à un autre monde, mais que Dieu puisse se faire Dieu-avec-nous dans ce monde-ci qui est le nôtre » (Pohier, Ibid., p. 73). Le salut apparaît aujourd'hui même, car la vie éternelle c'est la connaissance de Dieu rendue possible par l'incarnation de Jésus. « Il faut donc qu'aujourd'hui je m'occupe [...] de re-susciter Jésus » (Pohier, 1975a, p. 129).

Le positionnement de l'auteur sur l'idée du salut s'appuie sur les principes suivants : rencontre, pardon, présence vivante de Dieu, vie pleinement humaine. Il s'agirait donc de faire resurgir Dieu sans recourir au préalable à l'expiation et à la délivrance du péché. Seuls, l'exemple de la vie du Christ, son discours sur Dieu et sa traduction par l'homme dans sa culture et sa vie actuelles, suffiraient à re-susciter Dieu : « L'œuvre de l'Esprit n'est pas d'abord d'animer les disciples du Christ à faire passer dans un autre monde grâce à la victoire de Jésus sur la mort, l'œuvre de l'Esprit est d'abord d'animer les disciples pour qu'ils fassent autre ce monde-ci » (Pohier, 1985, p. 134-135). Au cours de son évolution, Pohier a d'abord été amené à reconnaître la mort de Jésus comme l'événement le plus important de sa vie, mais il s'est toujours demandé pourquoi Jésus,

ne sachant pas à quel moment il mourrait, aurait attendu sa mort pour dire l'essence de sa vie.

Le discours d'un retour aux sources vives du message christique s'apparente, de l'aveu même de Pohier dans *L'interrogation de la psychanalyse*, à celui du retour aux sources de l'inconscient. En effet, la psychanalyse fait appel à la croyance en un autre qui possède le savoir, à la soumission au pouvoir de l'autre, à une formation spécifique, à la présence de l'institution, à un corps de doctrine, à l'éveil à une vérité mais aussi à une résistance tant de la part du patient que du croyant (Pohier, 1973a). Questionnement, vérité, résistance : des mots qui, comme nous avons pu le constater jusqu'à maintenant, caractérisent la démarche de l'auteur dans l'intelligence de sa foi.

### 2.3.5 Les critiques au sujet du salut

La représentation du salut, telle que formulée par Jacques Pohier, a été critiquée de façon négative par l'ensemble des auteurs consultés, d'où l'intérêt de voir comment et à partir de quels concepts chacun aura construit sa critique.

Jean Richard explique la position de Pohier sur le salut par sa doctrine de la création, c'est-à-dire « celle du rapport entre le fini et l'infini » (Richard, 1982, p. 164). Le Royaume, bloqué par cette finitude, ramènerait le salut à la création et demeurerait inaccessible pour Pohier. En comparaison, Tillich, fort d'arguments semblables à ceux de Pohier, trouverait à cette finitude « un pouvoir d'auto-transcendance qui est lui-même le signe d'un certain infini en l'homme » (Ibid., p. 165). C'est d'ailleurs grâce à ce pouvoir que l'homme serait conscient de sa finitude. Alors que la création divine de l'homme exprimerait la différence entre Dieu et sa créature, elle permettrait l'accession de la créature, suivant un même principe appliqué à l'origine et à la fin de l'homme, à l'auto-transcendance. Selon Jean Richard, « le fini n'est pas extérieur à l'infini, il

appartient au processus éternel de la vie divine » Ibid., p. 171). Cependant, la détermination de Pohier à lutter contre le désir de la vie éternelle lui voilerait cette part d'infini.

Comme le salut implique aussi le don d'immortalité, selon Richard, il lui faut rejoindre Pohier dans ce qui l'a marqué, c'est-à-dire dans l'*a priori* psychanalytique de sa pensée et dans la reprise des thèmes chers à l'auteur (Schekinah, création, psychanalyse). Cela dit, Richard admet son propre *a priori* philosophique voulant que l'homme possède une ouverture sur l'infini qui l'autoriserait à accéder à sa part transcendante. Richard constate que la création, à l'instar de Van Eijk, correspond au principe de réalité, principe propre à la théorie psychanalytique, et entre en contradiction avec le triomphe sur la mort ou les illusions d'une vie éternelle.

Richard s'interroge sur la nature du Dieu de Pohier. Est-ce que ce Dieu, au plan psychanalytique, n'équivaudrait pas au Père auquel il ne faut pas s'identifier. Par ailleurs, la relation de l'homme avec Dieu ne serait-elle pas rendue possible par la ressemblance de l'homme à Dieu ? Reprenant la Schekinah comme mode de connaissance de Dieu, Richard en rappelle les deux aspects évoqués par Pohier dans *Quand je dis Dieu*, à savoir : présence située *et* insaisissable. Cet aspect inaccessible de Dieu n'invite-t-il pas l'homme à ouvrir une fenêtre sur l'infini ? Ces exemples démontrent l'importance pour Richard de savoir « si la réalité humaine, dans son essence même, est suffisamment définie par la finitude ou si elle ne comporte pas également une ouverture sur l'infini » (Ibid., p. 164).

Au terme de son exposé intitulé *La critique de l'idée du salut chez Jacques Pohier* et présenté dans le cadre du séminaire « Libération et salut », Jean Richard a recueilli les propos des divers chercheurs et théologiens présents lors de la discussion. René-Michel Roberge, chercheur et professeur de théologie à l'Université de Montréal, estime que

le sens de la critique sur le salut chez Pohier ne s'applique pas tant au désir de salut qu'à la crainte de voir assouvie, par n'importe quelle illusion, dont l'illusion religieuse, la béance du désir. En effet, une fausse interprétation risquerait de supprimer la distance entre sujet et objet du désir. Accepter « le chemin de la croix » (Pohier, 1981, p. 230) comme chemin de salut corrigerait le désir, selon Roberge.

Toujours dans l'optique du désir, Évode Beauchamp explique que le désir de libération du peuple hébreu ne désignerait pas celui auquel répond Yahvé, mais celui de la foi. Le salut ne consisterait pas en une réponse au désir de l'homme, car il s'effectue à l'initiative de Yahvé, initiative grâce à laquelle, dans un élan de foi, le peuple accepte l'alliance. Beauchamp définit le salut comme une réponse positive de la foi de l'homme en Dieu.

De son côté, Van Eijk estime que la résurrection, don de Dieu, diffère de l'immortalité, un attribut naturel de l'homme qu'il aurait perdu en commettant le péché originel. Quant au principe de réalité auquel nous avons fait allusion précédemment, Van Eijk le considère faux, car il empêche d'adhérer à la nouvelle création apocalyptique. Eijk affirme que « [...] ni Jésus lui-même parlant de résurrection (Lc 20, 34-38), ni les auteurs bibliques, ni la théologie n'ont jamais eu l'intention d'abolir la distance qui sépare la créature de son créateur » (Van Eijk, 1982, p. 177). De plus, pourquoi ne pas faire de la création, dont le mot implique déjà une chose nouvelle, « un processus continu comme ouverture à des possibilités toujours nouvelles, comme espace toujours ouvert » (Ibid., p. 179). Van Eijk nous invite à l'épectase de Grégoire de Nysse, chemin vers Dieu, sans fin ni identité chimérique, ouverture dans l'histoire humaine ininterrompue par la mort. Le désir de l'âme est infini et jamais comblé, et l'espace entre Dieu et l'âme demeurerait ouvert même dans la mort.

À l'instar de Pohier, Van Eijk convient que Jésus est mort à cause de ses idées et de ses critiques du système religieux de l'époque. Sa mort ne résiderait donc pas uniquement dans le fait de la contingence, mais dans l'ignorance de Dieu de la part de ses bourreaux. En ne distinguant pas fidélité de Dieu et résurrection, Pohier se fermerait à l'espérance de la victoire de la justice. La résurrection ne se limiterait pas à la survie physique, mais engagerait une lutte contre la souffrance.

Tous les auteurs cités jusqu'ici se sont insurgés contre la pertinence de la psychanalyse comme instrument d'analyse du salut. Même Roger Mehl, un ami de Pohier, n'a pu s'empêcher d'écrire : « Faut-il que chaque fois que l'Église proclame sa foi en la résurrection, le théologien s'imagine avoir fait son œuvre de théologie en dévoilant le désir mégalomane de l'homme ? » (Mehl, 1980, p. 346). Sous le couvert psychanalytique, Pohier s'interdirait, par la négation de la résurrection, d'aviver le désir mégalomane de l'homme. Mehl reconnaît cependant que le controversé livre *Quand je dis Dieu* aura obligé le théologien à réfléchir au sens et à la portée de la mort de Jésus et à « repenser les vraies relations entre théologie et sciences de l'homme » (Ibid., p. 347).

Pierre Pelletier va plus loin dans la critique de ce qu'il nomme le « système » de la psychanalyse, système dominé par une « pensée totalisante » (Chagnon, 1984, p. 91). Évoquant les structuralistes tel Lévy-Strauss qui génèrent, selon lui, plus de structures que de contenu, il se demande si « la psychanalyse n'est pas le type d'approche qui prétend tout expliquer. À son niveau à elle, soit celui de l'analyse du désir humain » (Ibid., p. 91).

S'il est vrai qu'une seule démarche méthodologique ne puisse, à elle seule, se saisir de l'ampleur de la théorie du salut, nous croyons que Pohier a enrichi, à sa manière, le savoir de tous ceux qui s'intéressent de près ou de loin à cette partie de la théologie.

En témoignage de cette nouvelle façon de saisir le concept de salut, voici une citation reflétant la pensée de Pohier sur « l'autre versant », celui vers lequel nous nous dirigerions à tâtons, apeurés par l'inconnu qui nous attend : « Les Béatitudes, le sermon sur la montagne ne sont pas la charte d'une vie dans un autre monde, mais la charte d'une autre vie dans ce monde-ci » (Pohier, 1985, p. 132).

### 2.3.6 Conclusion

Dans la section 2.3.1, nous nous sommes demandé si la définition du salut correspondait, à l'instar de la contingence et du péché, à celle de la création. À la lumière des informations recueillies dans la section consacrée au salut, nous déduisons que le salut s'incarne dans la démarche d'une reconnaissance par l'homme de ses péchés et dans le pardon immédiat de Dieu. La création serait donc le renouvellement de l'alliance entre l'homme et Dieu et constituerait une nouvelle alliance chaque fois que l'homme et Dieu sont en relation l'un avec l'autre.

Dans la section 2.3.2, nous avons montré que le salut s'organisait principalement autour des sacrements du baptême et de la pénitence. Nous avons noté que Pohier n'émettait aucune critique négative en regard du baptême, mais qu'il blâmait l'Église de présenter l'Eucharistie, à cause des aveux préalables à la rencontre, comme un sacrement destiné à distancier davantage l'homme de Dieu. La loi morale, proclamée par le savoir incontestable de l'Église, produirait le même effet. Ce que Pohier désire avant tout, c'est le mouvement, la rencontre entre Dieu et l'homme, dans la liberté, la raison et l'action. Nous avons conclu que Pohier, considérant que tout objet du discours se construit dans un temps de l'histoire, juge le théologien, ancré dans ce temps, responsable de lui-même, de son discours et de ses actes.

La section 2.3.3 a permis de mettre en lumière ce que Pohier estime comme les contradictions fondamentales de l'Église vis-à-vis du salut, à savoir l'aliénation et la libération. Ces principes, qui accroissent le pouvoir de l'Église, doivent être étudiés sous l'angle psychanalytique. Comme nous l'avons fait au sujet des concepts de contingence et de culpabilité, nous constatons que Pohier recourt à la grille psychanalytique, même si, avoue-t-il, les catégories de la libération et de l'aliénation n'appartiennent pas à la psychanalyse. Par ces faits, nous montrons que Jacques Pohier se sert en grande partie de la psychanalyse pour définir la notion de péché.

Ce constat est renforcé dans la section 2.3.4 au sujet du salut comme système fondé sur la résurrection. En effet, nous avons établi comment l'homme, persuadé d'avoir causé la mort de Jésus, amplifie la toute-puissance qui l'habite et en arrive à concevoir le salut comme la délivrance de sa contingence. Pohier, opposé à cette vision salvatrice de la résurrection de Jésus, présente cette dernière comme une manière de re-susciter Dieu, c'est-à-dire de le rendre présent dans nos vies, et ce, en l'absence d'une expiation préalable et d'une prétendue délivrance après la mort.

La posture de Pohier sur le concept du salut a déclenché beaucoup de critiques négatives de la part des théologiens. Dans la section 2.3.5, aucun des critiques consultés n'a plaidé en faveur de l'auteur. Richard a déploré que Pohier, refuse à l'homme son besoin de transcendance. Pourtant, c'est Pohier lui-même qui a évoqué l'aspect insaisissable de Dieu, prouvant par-là qu'il est possible d'y accéder. René-Michel Roberge a souligné la peur de Pohier de voir la béance du désir comblée par n'importe quelle illusion. Van Eijk a accusé l'auteur de confondre l'immortalité, attribut perdu lors du péché originel, et la résurrection, don de Dieu, et d'avoir négligé le désir de l'âme, infini même après la mort.

Tous les critiques ont dénoncé la psychanalyse comme seule grille d'interprétation du salut. Pierre Pelletier a même qualifié la psychanalyse de système totalitaire. La lecture faite par les critiques sur le concept de salut nous a démontré que Pohier, fidèle à sa remarque sur la responsabilité du théologien, avait enchâssé son idée de péché dans une délivrance pendant la vie de l'homme et dans les limites de ses connaissances sur l'homme, sur le monde et sur Dieu.

Pour clore le chapitre II, rappelons que l'itinéraire de Jacques Pohier s'est déroulé à une époque de bouillonnement intellectuel, de conflits idéologiques, de mutations sociales et économiques et de moyens de communication révolutionnaires. Ces conditions ont exercé une influence certaine sur la manière d'articuler, autour des trois concepts analysés dans ledit chapitre, l'idée de péché de l'auteur.

L'étude détaillée des trois concepts a clairement laissé apparaître l'existence de deux éléments dans la construction de ces représentations : en premier lieu, un rapport d'antinomie entre la construction du discours de Pohier et celui de l'Église. En second lieu, la dénonciation, pour chacun des trois concepts, de leur déplacement, c'est-à-dire inconvenance et substitution d'un objet originel vers un autre. En effectuant ces déplacements, l'Église aurait altéré le sens de la contingence, de la culpabilité et du salut.

Nous avons montré que le concept de contingence, associé à celui de la finitude, se trouve au cœur de la pensée de Jacques Pohier. C'est grâce à la contingence, voulue par Dieu, et à la ressemblance de l'homme avec Dieu, mais aussi de sa profonde différence, que l'être humain accède à la transcendance. Nous avons établi que, selon Pohier, Dieu a désiré créer un être libre et responsable au niveau individuel et au niveau collectif, et ce, dans le but que la conduite de l'homme rejaillisse sur la communauté des croyants et des incroyants.

Nous avons présenté le concept de contingence en lien direct avec celui de la création et démontré que Pohier, en insistant sur l'alliance entre Dieu et l'homme, a reproché à l'Église d'avoir fait du péché un synonyme de contingence. La création, définie par l'auteur comme le renouvellement de l'alliance avec Dieu, ne serait jamais consécutive à une rupture et se juxtaposerait au salut, caractérisé par la démarche de l'homme et de Dieu en vue de leur alliance. Tous les critiques de l'auteur se sont prononcés contre une telle conception de la création. Nous avons indiqué que, si Pohier tenait à la contingence des figures de Dieu et de Jésus, c'est que seul le message christique, adapté au temps et à l'espace de l'homme, importait.

Quant au concept de culpabilité, nous avons indiqué que l'auteur l'avait analysé sous l'angle psychanalytique. Le désir de toute-puissance de l'homme et le complexe d'Œdipe, manifestes dans le sentiment de culpabilité, se trouvent également au fondement des trois concepts. Narcissisme exprimé dans la toute-puissance des désirs et dans la nostalgie d'un passé harmonieux aurait construit son idée de péché et sa pensée théologique. Nous avons établi que le but de l'Église de maintenir l'homme dans le sentiment de culpabilité, selon l'auteur, assurait celle-ci d'un pouvoir sur la communauté des fidèles. L'organisation de la vie et de la mort de l'homme par l'Église tendrait à démontrer la toute-puissance de celle-ci face à la mort et au mal, et à imposer une morale particulièrement répressive à l'égard des pulsions de sexualité et d'agressivité. Cette morale, érigée sur des dogmes désuets, serait énoncée à l'intérieur d'un système hiérarchisé. Nous avons démontré que la démesure de la culpabilité et le déplacement du sens de la mort de Jésus par l'Église étaient liés à la réconciliation avec Dieu après l'aveu du péché, idée que Pohier rejette totalement puisqu'il nie toute rupture avec Dieu, et que démesure et déplacement serviraient à décourager toute alliance entre l'homme et le divin.

À partir de l'analyse de deux ouvrages de Michel Foucault, nous avons pu enrichir le discours de Jacques Pohier de données socio-historiques puisées dans les premiers siècles après Jésus-Christ et rendre plus complet le discours de l'auteur au sujet de la sexualité. Nous en avons déduit que l'Église, seule, n'était pas à l'origine de la répression de la pulsion sexuelle.

Enfin, nous avons analysé la façon dont l'auteur rendait compte de l'interprétation de l'idée de salut dans l'Église. Considérée comme une libération par rapport à l'asservissement de la contingence, un accès à l'immortalité, à la plénitude de la connaissance de Dieu, à l'accomplissement de tous ses désirs et à la jouissance des privilèges du Père, cette idée de salut entrerait en contradiction avec la vision de Pohier. L'auteur a, en effet, reproché à l'Église d'imposer une idée de salut aliénante pour l'homme et d'utiliser un système fondé sur une résurrection improbable. Nous avons démontré que, pour Pohier, le salut se matérialise dans un mouvement de l'homme qui, reconnaissant ses fautes, va vers Dieu et dans un mouvement de Dieu vers l'homme, incarné dans le pardon et le dialogue. Cette manière de « re-susciter » Dieu aboutit, selon l'auteur, à une nouvelle alliance entre Lui et l'homme. Tous les critiques de Pohier se sont opposés à cette idée de salut. Ils lui ont reproché d'avoir utilisé l'angle psychanalytique pour construire une représentation du salut vidée de tout désir d'infini.

Nous avons déterminé que la relation vivante entre l'homme et Dieu, prônée par l'auteur pour construire son idée de péché, a rendu nulles les fusions péché/contingence et création/salut que l'Église soutiendrait pour asseoir son autorité sur la communauté des fidèles. Au terme de l'analyse des trois concepts utilisés pour élaborer son idée de péché, comment Pohier définit-il le péché ? En premier lieu, les conditions dans lesquelles le péché est considéré par l'auteur comme une faute sont les suivantes : le péché doit être commis consciemment et librement et tenir compte des facteurs psychologiques, socio-culturels et économiques qui interviennent dans

l'accomplissement de la liberté et la conscience de l'homme. En second lieu, le péché consisterait essentiellement, pour Pohier, à se prendre pour Dieu, à vouloir s'attribuer Ses privilèges, à Le prendre pour ce qu'Il n'est pas et à se déresponsabiliser du mal et de la souffrance dans le monde. Voilà la description de l'idée de péché à laquelle nous arrivons au terme du chapitre II. Nous nous emploierons à étoffer cette définition grâce à l'analyse de la condition humaine au chapitre III.

## CHAPITRE III

### LA CONDITION HUMAINE : DE L'AUTRE CÔTÉ DU MIROIR

#### 3.0 Introduction

Manière d'être au monde par la naissance, la mort, l'action et le travail, la condition humaine se trouve enfermée dans les limites d'un temps historique et des facteurs psychologiques, socio-culturels et religieux qui la construisent. L'intelligence de la foi étant liée à la condition humaine, Pohier a cherché la vérité de l'homme en conjuguant affirmations psychanalytiques et théologiques. Conscient de la partialité d'un discours articulé à une époque et dans un lieu donné, l'auteur a admis que la psychanalyse a concouru à particulariser la teneur de sa pensée. Pohier a écrit en ces termes très personnels la principale répercussion de la psychanalyse sur sa théologie : « convertir à la finitude le désir où j'étais de connaître Dieu, non point parce que Dieu ne serait pas l'Infini, mais parce que je suis fini » (Pohier, 1978a, p. 75).

Afin de rendre compte de l'influence de la psychanalyse sur l'étude de la condition humaine par Pohier, nous nous proposons d'abord d'effectuer un retour sur les motivations qui ont poussé l'auteur à entreprendre des études en psychologie et une psychanalyse. Nous verrons comment ces deux éléments ont bouleversé les fondements théologiques de l'auteur, notamment ceux de sa représentation du péché. Puis, nous nous pencherons sur le parallèle que Pohier établit entre le père et le fils et

sur le sentiment d'amour/haine du croyant envers Dieu. Nous décrirons les effets de l'ambivalence de ces sentiments et la manière dont le croyant gère cette ambivalence.

Ensuite, nous présenterons les solutions proposées par l'auteur pour que les fidèles puissent s'extraire de l'ambiguïté de ces sentiments, ambiguïté nourrie par l'Église, selon Pohier, afin de perpétuer le sentiment de culpabilité. Enfin, nous verrons, toujours sous l'angle psychanalytique, comment l'auteur établit que le système de filiation père-fils a été encouragé par l'Église pour garder l'homme dans l'illusion de sa propre divinisation. Nous terminerons l'analyse de la condition humaine par les critiques des théologiens, psychologues, psychanalystes et philosophes.

### 3.1 La place de la psychanalyse dans la pensée de Pohier

L'intérêt de Pohier pour les sciences psychologiques date des années 50. Au terme de sa formation au Saulchoir, en 1956, les autorités compétentes lui confient la tâche d'enseigner la théologie morale. C'est une matière moins considérée, selon l'auteur, que la métaphysique et la dogmatique. Pourtant, la théologie morale « est une science de l'agir, et l'agir est de l'ordre du singulier. » (Pohier, 1978a, p. 75) Pour Pohier, cet agir témoignerait véritablement de la foi.

Pohier prend cette charge d'enseignement très au sérieux, d'autant plus que l'explosion des sciences humaines souligne ce que l'homme est et ce qu'il désire être. L'auteur complète donc, de 1956 à 1959, une licence en psychologie à l'Université de Montréal, puis participe à des séminaires qui le mettront en contact avec la théorie et la pratique psychanalytiques. De retour en France, il estime qu'une analyse personnelle l'outillerait, non pour régler des problèmes personnels, mais pour construire adéquatement les cours de théologie morale. Pendant quatre ans, soit de 1962 à 1966, il sera suivi par Serge Leclair, psychanalyste. Il utilisera les sciences psychologiques,

« non pour savoir ce que la psychanalyse pensait de la foi et pour y répondre » (Pohier, 1973a, p. 152), mais pour connaître la manière dont la foi forme ses propres idées sur Dieu et sur l'homme.

Ce qui intéresse Pohier, c'est l'interrogation de la foi par la foi et la réponse qu'elle se donne à elle-même. Au cours de ses premières années d'enseignement, Pohier présente les notions principales de la théologie et de la psychanalyse sur un sujet, puis les compare les unes aux autres. Puis, de façon à en démontrer le côté pervers, il déclare illusoire les vœux du désir et assure que la foi possède ses propres solutions. À partir des années 70, Pohier se rend compte que son enseignement est empreint d'une résistance qui l'enferme dans les théories théologiques et psychanalytiques.

Dès la première séance d'analyse, le souvenir honteux de la fessée administrée par son père au petit garçon apeuré qu'était Pohier reparaît. On ne saura jamais si l'acting-out de la première séance de psychanalyse ne serait pas à la source de l'importance que Pohier accorde à la relation de l'homme avec un Dieu aimant, le Dieu-avec-nous dont l'auteur nous entretient dans ses écrits. Quoiqu'il en soit, cette scène de la fessée déclenche un questionnement capital chez l'auteur. Il comprend alors que le croyant, comme l'analysé, pose des questions et trouve dans ses propres explications le sens du désir à l'œuvre.

Revenons à l'importance du singulier dans la théologie morale comme nous l'avons évoquée au début du chapitre. Selon Pohier, la foi se vit au cœur du désir du croyant, dans la pratique et le témoignage, dans les actions à la première personne et dans un savoir concevable. La foi ne se vivrait pas dans le savoir d'une Tradition et d'une Écriture dont l'Église s'arrogerait le fondement, et ce, au nom du Père. L'auteur considère que, dans le langage psychanalytique, ce savoir absolu équivaldrait aux avatars du phallus (Pohier, 1973a).

Les questions et les réponses dont s'empare le croyant le structurent comme sujet. La psychanalyse, en permettant la réactivation du garçonnet qu'a été l'auteur, l'aura reconnecté à lui-même : « C'est à ce petit garçon, c'est à celui qu'il est devenu, à celui qu'il a engendré [...] qu'il faut désormais redonner la parole. » (Ibid., p.160). Depuis, Pohier tire profit de cette parole pour dire *son* Dieu et lui déclarer *sa* foi. Devenu sujet unique de l'expérience chrétienne et psychanalytique, le croyant peut désormais répondre à la question de Jésus : « Et toi, qui dis-tu que je suis ? » et à celles du psychanalyste : « Et toi, qui dis-tu que tu es ? Et pourquoi ? » (Pohier, 1977c). Ces questions indiquent que Dieu n'est pas tout pour Pohier. Le désir de Dieu n'explique pas ce qui donne un sens à la vie de l'auteur. Par contre, « la bonne nouvelle de l'Évangile [...] est que Dieu peut être avec nous et que nous pouvons être avec lui » (Pohier, 1977c, p. 46).

La psychanalyse occupera de plus en plus de place dans l'évolution de l'auteur. D'objet de connaissance accessoire pour accéder à une intelligence maximale de la foi, elle se transformera, selon les termes utilisés par Pohier, en « un élément essentiel de mon rapport au réel, à autrui, à moi-même, donc de ma *praxis* (sinon de ma pratique) » (Pohier, 1978a, p. 69). Pohier dira que c'est aussi grâce à elle qu'il aurait construit son univers affectif, intellectuel et psychique. Vécue comme une révélation, la psychanalyse aura des répercussions sur toutes les notions afférentes au concept de péché : création, contingence, salut, culpabilité. À coup sûr, elle ébranlera les fondements de sa foi sans pour autant annihiler celle-ci. La présence permanente d'amis psychanalystes autour de lui, son mariage, en 1991, avec Dominique Stein, médecin psychanalyste et sœur de Conrad Stein, également psychanalyste, auront certainement incité l'auteur à poursuivre sa recherche de sens de la condition de l'homme, croyant ou non, sous l'angle psychanalytique.

### 3.2 La condition humaine : vie, mort, haine, amour

Vie et mort, deux lieux où, sur le chemin de la liberté, s'exercerait la vérité. Deux lieux cruciaux de la foi en un Dieu-Père. Selon Pohier, le croyant déplacerait sur Dieu son origine et sa fin. Comme nous l'avons décrit dans le chapitre II, la psychanalyse a souligné le rôle capital de la mort dans le concept du salut et transformé la représentation chrétienne de la vie et de la mort chez Pohier. Face à une Église qui témoignerait d'une déconsidération systématique envers la condition humaine, refuserait la mort et valoriserait la vie éternelle, Jacques Pohier décidera de recourir aux processus psychanalytiques. Il les utilisera pour identifier et dénoncer les vœux de toute-puissance et de mort, et passer au versant de la véritable condition humaine, là où, selon lui, le père et le fils peuvent se réaliser en toute liberté, dans la béance du désir et à l'intérieur d'une parole dicible. Là où la divinisation indiquerait ressemblance et harmonie de l'homme avec Dieu et non identification et dissonance (Pohier, 1972a).

Engendrés par nos parents, nous avons hérité de leur culture et du paradigme d'un surmoi dont ils ont eux-mêmes hérité. Nous aurions intériorisé ces imagos paternelles et maternelles et vécu, tant bien que mal, les crises de l'enfance, de l'adolescence et de l'âge adulte. Le complexe d'Œdipe, importante étape du développement affectif, entretiendrait, à l'intérieur du christianisme, un rapport haine/amour avec Dieu, rapport qualifié de névrotique par Freud. Selon Pohier, le système père-fils, efficacement structuré dans la religion chrétienne, contribuerait à raffermir cette relation amour-haine.

La haine du père, née du complexe d'Œdipe, témoigne du désir du fils de s'emparer des privilèges du père. Pour cela, le fils doit évincer le père et se proclamer identique à lui. Dans le christianisme, le Père réagit en sacrifiant son Fils en lieu et place des rebelles, puis lui accorde le titre de Seigneur. Dieu symboliserait donc la relation

amour-haine envers ce que nous ne sommes pas et ne possédons pas, et, qui plus est, dont nous sommes dépendants et que nous aimons : « S'il faut aimer-haïr quelqu'un d'avoir ce que nous n'avons pas et surtout d'être ce que nous ne sommes pas, qui pourrions-nous plus aimer-haïr que Dieu ? » (Pohier, 1985, p. 296)

La religion disposerait de ce surmoi démesuré pour l'opposer au ça, fait de pulsions agressives et sexuelles, créant ainsi une tension permanente entre le ça et le surmoi. La culpabilité naîtrait de cette force contraignante à laquelle la religion offrirait, pour la soulager, une réconciliation avec Dieu, réconciliation à laquelle Pohier s'oppose puisqu'elle ne serait pas consécutive à une rupture. Les attentes de l'homme envers Dieu, Son amour total, Sa réponse à tous nos désirs, dont celui d'échapper à la mort, attiseraient, à cause de l'ambivalence des rapports de l'homme avec Lui, un important sentiment de culpabilité. La foi subirait les effets des mécanismes inconscients relatifs à l'Œdipe. C'est pourquoi Pohier s'est appliqué à décrire les contrecoups les plus importants de l'ambivalence des sentiments ressentis envers Dieu.

### 3.3 Aveu de culpabilité et haine de soi

La haine du père, provoquée par le souhait du fils de s'accaparer ses attributs, correspond au désir de s'identifier à celui-là même dont les privilèges sont convoités. Le premier procédé pour obtenir l'amour qui contrecarrerait cette hostilité est d'avouer sa culpabilité. S'estimer « objet manquant au désir de celui dont il réclame l'amour » (Pohier, 1985, p. 309) autoriserait l'assurance d'un traitement de faveur. Le sujet coupable obtiendrait le pardon et, en tant qu'objet manquant au père, un statut privilégié lui serait décerné : « La déclaration de culpabilité est donc ici une véritable tentative de séduction, mais elle est aussi un coup de force en matière d'amour » (Ibid., p. 310). Le « mouton noir » laisserait Dieu en état de manque, ce qui, selon Pohier, va à l'encontre de l'idée d'un Dieu qui n'a nul besoin de sa créature pour être.

Le retournement de la haine contre soi constituerait le second comportement adopté par le croyant pour refouler la haine éprouvée envers Dieu. En effet, l'interdiction du surmoi de fixer les pulsions d'agressivité et de sexualité sur des objets extérieurs, pousse le sujet à retourner ces pulsions contre lui. Ce mécanisme de défense serait à l'origine d'un engagement envers des individus et des institutions incarnés par ce surmoi (Pohier, 1985). Pohier admet s'être longtemps jugé comme un être détestable aux yeux de Dieu, aux yeux des autres et à ses propres yeux, et avoir cru, comme saint Augustin le soutenait, que Dieu le détestait.

La conversion de la haine de Dieu en haine de soi, transformée en idéal du moi auquel l'homme aspire, et la confession de culpabilité permettraient de déplacer cette haine en péché. Ce serait là l'essentiel de la visée de la formation d'un idéal du moi prescrit par des exigences extérieures. Haine de soi et aveu de culpabilité octroieraient à l'homme un pouvoir sur Dieu et à Dieu un pouvoir sur l'homme. N'est-ce pas ce à quoi correspond la définition du péché pour Pohier ? Se concevoir comme Dieu et concevoir Dieu pour ce qu'Il n'est pas. Or, la psychanalyse enseigne l'inverse : la privation de la maîtrise de l'homme sur son sort et la futilité de confier ce sort à Dieu.

### 3.4 Les solutions de l'Église et de Jacques Pohier

La solution envisagée par la religion chrétienne pour résoudre l'ambiguïté des sentiments du croyant envers Dieu résiderait dans le maintien de la nostalgie du père. Cette mélancolie tiendrait, selon Pohier, à deux mécanismes psychiques : l'introjection de l'idéal du moi et la projection de la toute-puissance du désir, le tout au service d'une culpabilité stratégiquement encouragée par une morale fondée sur le rétablissement de l'harmonie avec un père blessé.

Pohier cite l'exemple de la table de l'Eucharistie, table par excellence des pécheurs, car le croyant s'y unit au Christ, rétablit à nouveau la paix avec Lui et l'emporte sur le Père. Ce dernier serait goûté, ingéré par le croyant au point où il se rendrait semblable à Dieu. Trop, selon l'auteur. Nourris par la religion chrétienne, le désir d'absolu, le regret du Père et la consolation entre le Père et le croyant, fils de Dieu, emprisonneraient l'homme dans le principe de plaisir et constitueraient un obstacle permanent à son évolution et à son ancrage dans la réalité (Pohier, 1985).

Les solutions avancées par l'auteur s'opposent totalement à celles de l'Église. Premièrement, avant même de connaître la psychanalyse, la lecture de Thomas d'Aquin a enseigné à Pohier qu'il n'existe pas d'amour sans haine. L'Aquinate affirme que la haine s'attache au défaut d'un objet. Le sentiment haineux, suscité par la privation d'un objet, s'avère donc normal, contrairement à la conception de saint Augustin pour qui la haine de Dieu équivaut au péché. Cependant, la haine inconsciente de Dieu, révélée par la psychanalyse, se présenterait différemment, pour les raisons exposées plus haut, de celles avancées par Thomas d'Aquin.

En second lieu, le déplacement de la haine en péché aurait fait du complexe d'Œdipe un conflit inépuisable, alors que ce conflit n'a pas sa place dans la relation de l'homme à Dieu. En réalité, « ces imagos, cette haine, cet amour et cette ambivalence sont les paramètres indépassables de la psyché humaine » (Ibid., p. 323). Insurpassables, certes. Néanmoins, la connaissance de soi, grâce à la psychanalyse, habiliterait l'homme, non à s'en dépouiller, puisque ces imagos nous habitent, mais à en disposer autrement. Cette restructuration pousserait le croyant à ne pas y reproduire, selon des schémas inconscients, les objets de notre foi (Pohier, 1985).

Nous l'avons mentionné, la foi et la représentation du péché ne peuvent se déposséder des forces inconscientes et de ses symboles. L'ouverture à l'inconscient permettrait de

restructurer ces imagos d'une autre façon et empêcherait de les calquer sur Dieu. En conséquence, la conscience de « la haine de Dieu en haine de moi comme pécheur » (Pohier, 1985, p. 326), celle des déplacements découlant de la morale, du désir et de l'illusion induisant une condition humaine entachée dès l'origine permettraient, selon Pohier, de dégager le véritable sens du péché.

### 3.5 Le système de paternité-filiation de la religion chrétienne

Le père, tant dans la religion chrétienne que dans la psychanalyse, occupe une place de choix. Intimement liée à la condition humaine, la foi s'enracine nécessairement dans l'ensemble des éléments constitués par la paternité. Même si Pohier rejette les résultats de l'analyse freudienne quant à l'interprétation de la paternité dans le christianisme, il ne peut passer sous silence les dangers de la démesure des privilèges accordés au père. Le Dieu-Père, présent dans des religions autres que le christianisme, dévoile l'empreinte divine que revendique l'homme, mais le choix de ses fils caractériserait véritablement la religion chrétienne et l'édifierait en un système de « paternité-filiation » (Pohier, 1968, p. 17).

Le système père-fils du christianisme est structuré de trois façons : « les enfants de Dieu et leur Père, Jésus-Christ et son Père, le Verbe et le Père éternel. » (Pohier, 1968, p. 7) Dans chaque composante, le père nomme le fils et, réciproquement, est choisi par le fils. Il appert donc que le système s'érige essentiellement sur le salut prêché et manifesté par la mort et la résurrection de Jésus. Ainsi, le statut d'élection, grâce à l'affiliation de Jésus à Dieu, disparaît au profit de l'accès universel des hommes à la divinité du Père. Cette structure divinisée serait contraire à la foi, selon l'auteur. Qu'est-ce que cela dit de la condition humaine, se demande-t-il. Selon l'auteur, la mort, imposée par le péché dans la religion chrétienne, condamnerait la condition humaine au péché et à la nécessité pour l'homme d'en être sauvé.

Le système comporterait des analogies importantes avec la situation œdipienne : basé sur une relation avec Dieu dont l'homme espère tirer les bénéfices, le système se préserverait d'une contingence honnie et l'utiliserait pour se perpétuer et entretenir l'espoir de salut (Pohier, 1972). « Tout se passe comme si le croyant craignait d'avoir à reconnaître ce caractère [le principe de la liberté d'agir] aléatoire, contingent et limité du sien propre » (Pohier, 1972a, p. 131). Cependant, la relation de l'homme avec Dieu devrait se construire, selon l'auteur, dans un rapport de compatibilité et de différence dans la similitude et non dans une incompatibilité due à la condition humaine. En effet, ressembler à Dieu, être à son image ne signifie pas lui être identique. Or, l'immortalité, l'innocence, l'abolition de la souffrance et de la mort concourraient à contenir le lien de parenté du fils à son père à l'intérieur d'un système divinisé. La virginité de la mère dans le christianisme complèterait, par la toute-puissance du fils, le tableau œdipien.

Que le fils veuille tuer le père pour s'emparer de ses attributs ou qu'il désire son amour, il s'agit toujours de s'accaparer une identité. Selon Freud, il semblerait que le fils préfère se sentir coupable de convoiter les privilèges paternels et croire que le père les lui refuse plutôt que d'admettre que le père ne les possède point. Le coût de cette filiation serait énorme, car le tout de l'identité nierait le malheur de la condition humaine et générerait une culpabilité sans fin : autant d'obstacles au rapport entre Dieu et l'homme.

C'est à ce titre que la structuration de la filiation père-fils nuirait à la foi qui, elle, ne tiendrait pas de ce que les sens perçoivent « de la génération et de la filiation, mais sur une double reconnaissance réciproque » (Ibid., p. 130). N'est-ce pas ce que l'auteur prône depuis ses tout premiers écrits ? L'Alliance dans la reconnaissance du péché qui ne condamnerait pas l'homme, mais au contraire l'honorerait ? La relation entre l'homme et Dieu n'exclurait pas le péché.

Selon Pohier, le système de parenté, édifié par le christianisme, aurait déplacé l'idée de péché au profit de l'exaltation de la transcendance de la vie divine et d'une condamnation de la vie tout court, c'est-à-dire des composantes de la condition humaine. L'auteur déplore le fait que Freud, en traitant la religion chrétienne comme une névrose, n'en ait retenu que l'aspect psychogène. Puisque la psychanalyse s'applique au dénouement des pulsions et actualise les images qui échappent à la conscience et qui sont à l'origine de nos peurs irraisonnées, il est pensable, selon l'auteur, d'éviter la répétition névrotique du complexe d'Œdipe, et surtout de ne pas réduire la religion à une non résolution de ce complexe. L'auteur s'oppose aussi à l'affirmation de Freud selon laquelle la religion chrétienne serait une religion du Fils. Pohier maintient que le Père, du seul fait d'être inengendré, posséderait tous ses privilèges par rapport au fils.

### 3.6 Les critiques au sujet de la condition humaine vue sous l'angle psychanalytique

Lors d'un séminaire tenu à Montréal en 1983, professeurs de théologie, de sciences religieuses, de philosophie, et psychologues ont interrogé et critiqué durement l'auteur invité, Jacques Pohier, au sujet l'influence de la psychanalyse sur sa théologie. Pour Jean Richard et Jean-Luc Héту, la psychanalyse constitue chez Pohier un *a priori* à sa théologie. Héту qualifie de « latérale » (Chagnon, 1984, p. 48) la théologie de l'auteur par rapport à la psychanalyse tandis que Jean Richard estime qu'elle tient de l'essai. Pierre Pelletier juge que la théorie psychanalytique ne peut tout expliquer et que, en prétendant le faire, elle impose « une recherche articulée autour de la Globalité » (Ibid., p. 91). De son côté, Roland Chagnon promeut une pluralité de méthodes face au dogmatisme de l'Église qui, seule, prétend posséder l'autorité de décider de l'orthodoxie.

Pohier allègue que son objectif, soutenu par la psychanalyse, consiste à donner ses commentaires sur la foi, à en démêler le vrai du faux et, finalement, à la proclamer. La psychanalyse constituerait donc un « a posteriori » (Ibid., p. 124) dans la confession d'une foi qui n'embrasse plus toute sa vie ni ne lui fait considérer Dieu comme le tout. Quant aux théologies de saint Augustin et de saint Paul, Pohier les considère trop générales par rapport à la psychanalyse qui, elle, n'est pas emprisonnée dans une grille sur laquelle on peut plaquer une théorie. Au contraire, la psychanalyse tiendrait compte de l'expérience du sujet et valoriserait la possibilité qu'il a d'être lui-même. Le désir à l'œuvre dans la psychanalyse serait le même que celui de la foi : la foi se présenterait donc comme « un élément constitutif de l'identité personnelle » (Ibid., p. 25). Ce à quoi Richard rétorque que d'autres méthodes, ontologiques ou sociologiques, parviennent à concevoir Dieu.

Au sujet de saint Augustin et de son équation entre révélation et essence divine, Roger Mehl salue le refus de Pohier d'y adhérer. Pour autant, doit-on accepter, se demande-t-il, une interprétation de la vie éternelle et de la divinisation imposée par le soupçon psychanalytique ? Selon Mehl, la théologie n'aborde pas que la toute-puissance du désir. La candeur de Pohier commanderait toutefois une nouvelle vision de la mort du Christ et un réexamen des rapports entre théologie et sciences humaines (Mehl, 1980).

Van Eijk abonde dans le même sens. L'immortalité de l'âme, qualifiée essentiellement de désir mégalomane par la psychanalyse, s'avérerait, pour le moins, incomplète. Quant à la résurrection, elle semblerait traitée par Pohier sur le même pied que l'immortalité. Van Eijk allègue que Pohier expliquerait son refus d'adhérer aux visions apocalyptiques et eschatologiques par des motifs historiques et socio-culturels. « C'est certainement le point de vue psychanalytique qui domine l'argumentation » (Van Eijk, 1982, p. 172). Ce soupçon serait à l'origine, selon Van Eijk, d'une création séparée, en « rupture avec l'identité imaginaire » (Ibid., p. 176). L'eschatologie supprimerait cette

création en fondant l'Autre et soi, alors que, selon le critique, auteurs bibliques et théologiens ont toujours gardé présente la distance entre sujet et transcendance.

Ce qui manque à la théorie de Pohier, selon Van Eijk, c'est une véritable recherche sur les sources des conceptions eschatologiques et apocalyptiques. Par exemple, d'où, indépendamment du divin, émanerait la soif de l'âme ? Pourquoi existe-t-il une tension entre un désir et l'accomplissement de ce désir ? Si Van Eijk acquiesce à une création-séparation, il souscrit aussi à l'annonce d'une nouvelle création. La résurrection tiendrait d'une métaphore génératrice de sens et répondrait à une quête, une soif qui s'investirait dans l'imaginaire contrairement à la rupture qui mène à la mort. À l'instar de Jean Richard et de Jacques Pohier, qui a fini par y consentir, Van Eijk considère cette ouverture à l'infini comme un véritable besoin de l'homme. Le danger, cependant, est celui du Magistère : attribuer à la résurrection un sens immuable. Cela dit, ce ne serait pas une idée suffisante pour simplifier la résurrection, tel que le fait Pohier, à l'unique signification du Dieu-avec-nous.

En réalité, le rôle apocalyptique de Jésus, à son époque, répondait à une faim de justice plus qu'à celui d'une résurrection. Aussi, Van Eijk constate-t-il chez Pohier une résignation que confirme Jean Richard. Par ailleurs, une résurrection dans laquelle la distinction des sexes n'existerait plus abolirait le principe de paternité-filiation et contredirait le discours de Pohier. D'où le tiraillement entre une création basée sur un principe de réalité qui n'autorise aucune espérance et une création basée sur un principe de plaisir qui apparaît illusoire. Cette espérance, Jean Richard ne peut y renoncer. Essentielle, elle appelle celle de l'Ancien Testament et noue avec la fidélité du Dieu de l'Alliance. Selon Richard, l'attachement à Dieu constitue « le point précis où coïncident la foi et l'espérance du croyant » (Richard, 1981, p. 221).

### 3.7 Conclusion

Après avoir expliqué les raisons pour lesquelles Pohier a entrepris une psychanalyse, nous avons démontré qu'il en intègre les processus, désir de toute-puissance et complexe d'Œdipe, à la théologie chrétienne et, plus précisément, à la notion de péché. Nous avons d'abord établi que le rapport haine/amour ressenti par l'homme à l'égard de Dieu découlait directement du rapport œdipien père-fils. De plus, l'ambiguïté des sentiments éprouvés chez le fils ou le croyant qui, en dépit du désir de toute-puissance, souhaite obtenir l'amour du père, engendrerait deux procédés dont on peut saisir la signification par la psychanalyse.

Nous avons démontré que l'un de ces procédés, l'aveu de culpabilité, assure au croyant l'amour de Dieu. Ce faisant, le pécheur se donne un pouvoir sur Dieu qui le maintient dans un état de péché. Nous avons conclu que, pour Pohier, le péché consisterait à demeurer dans l'état d'une culpabilité infantile toute-puissante contraire à l'évolution normale de l'homme. La haine de soi, deuxième procédé pour obtenir l'amour du père, répondrait à des exigences étrangères à la nature de l'homme, ce qui, en plus du pouvoir décerné à Dieu par le croyant, constituerait aussi un péché pour l'auteur. C'est pourquoi Pohier préconiserait une meilleure connaissance de soi et des imagos paternelles et maternelles qui structurent l'homme. Nous avons montré que le système de filiation père-fils du christianisme, amplifié par le déplacement de la mort et de la résurrection de Jésus, ne pourrait, selon Pohier, que diviniser l'homme grâce à la promesse de salut.

Nous avons constaté que tous les critiques s'opposaient à une telle interprétation psychanalytique. Le fait que Pohier ait utilisé la psychanalyse pour dégager le sens du péché nous aura permis de mieux comprendre jusqu'où, pour l'auteur, la démesure et les déplacements des trois concepts, contingence, culpabilité et salut, pouvaient se trouver en rapport avec l'idée de péché et ses déplacements. Sortir de la morale

religieuse à l'origine de ces déplacements, constituerait la manière de sortir du péché. Au contraire, s'enliser dans l'illusion du désir, de la haine de soi et de l'aveu de culpabilité, calquer les imagos paternelles et maternelles sur l'image de Dieu et exalter la transcendance au détriment de la contingence et de la responsabilité humaine face à la souffrance et au mal constitueraient, selon Pohier, le véritable sens du péché.

Le rôle structurant de la psychanalyse dans la posture théologique de Pohier et dans son idée de péché, du pécheur et de sa représentation de Dieu l'aura placé lui-même dans une situation de transgression face au Magistère et aura entraîné sa rupture avec l'Église, comme nous le verrons dans le prochain chapitre.

## CHAPITRE IV

### POINTS LITIGIEUX ET HYPOTHÈSE DE RECHERCHE

#### 4.0 Introduction

Au début de notre recherche, nous avons formulé l'hypothèse que la notion de péché élaborée par Jacques Pohier s'opposait à celle de l'Église. L'analyse des concepts de contingence, de culpabilité et de salut, élaborée dans les chapitres II et III, nous aura permis de constater que leur signification, suivant qu'elle est construite par l'Église ou par Pohier, différait considérablement. Les désaccords, qui s'étaient installés entre le Magistère et l'auteur depuis les années 60, atteignent leur point culminant lors de la publication de l'ouvrage de Pohier : *Quand je dis Dieu*. La publication du livre entraîna l'interdiction de prêcher, d'enseigner et de célébrer l'Eucharistie.

Afin de comprendre la teneur des points en litige qui ont opposé Pohier à l'Église, nous exposerons d'abord les événements qui se sont succédé avant la Déclaration de 1979. Puis, nous examinerons les points reprochés à l'auteur de *Quand je dis Dieu* en les divisant, de la même façon que la Congrégation pour la Doctrine de la foi, en deux catégories : les erreurs doctrinales les plus évidentes et les erreurs qui ont été jugées ambiguës. Nous terminerons le chapitre IV par les commentaires de philosophes, d'historiens et de journalistes spécialistes des questions religieuses.

#### 4.1 Chronologie des événements qui ont précédé la Déclaration de 1979

À son entrée au Saulchoir, l'intérêt de Pohier pour la théologie est manifeste. Puis, surviennent, dans la deuxième moitié du XXe siècle, des courants de pensée qui imposent des changements dans les domaines bibliques et œcuméniques et incitent Jean XXIII à tenir le concile Vatican II. À la même époque, d'importantes mutations se produisent dans le champ des sciences humaines, dont celui de la psychanalyse, tant au niveau institutionnel qu'au niveau individuel.

Ces bouleversements ont chez Pohier un effet à la fois mobilisateur et démotivant. D'une part, l'auteur espère que la formation morale de l'Église, qui a aussi assuré celle des autres grandes institutions, se laissera influencer par les diverses sciences qui donnent à leurs auteurs des pouvoirs nouveaux (Pohier, 1977d). D'autre part, prise entre son désir d'œcuménisme et l'orthodoxie de sa foi, l'Église ne peut renoncer au droit exclusif de cette formation morale (Pohier, 1981) et se retrouve, selon l'auteur, à diviser le bien et le mal avec des grilles du monde ancien.

Face aux remparts de la Tradition et des Écritures, Pohier exprime ouvertement sa désapprobation. La publication de *Quand je dis Dieu* entraîne la rupture définitive de son auteur avec l'institution religieuse. Peu de temps après sa condamnation, Pohier s'est confié à Claude-François Jullien, journaliste au magazine d'actualité français *Le Nouvel Observateur*. Journaliste français chrétien de gauche, Claude-François Jullien a retracé, à partir des propos de l'auteur, la chronologie des événements qui se sont déroulés du mois d'avril 1978 au mois d'avril 1979 entre Pohier et la Congrégation pour la Doctrine de la foi. Afin de compléter le plus fidèlement possible les dates de ce récit, nous tiendrons également compte des dates indiquées dans la Déclaration de 1979. Selon Jullien, une des erreurs de Jacques Pohier, professeur dans une université directement subordonnée au pape, a été de rendre public son livre *Quand je dis Dieu*

sans solliciter l'imprimatur. La publication du livre aurait suscité peu d'enthousiasme, mais la réaction du Magistère, elle, n'a pas tardé.

En avril 1978, une lettre, préalablement expédiée par la Congrégation pour la Doctrine de la foi au maître général des Dominicains à Rome, est envoyée à Pohier. Il s'agit là d'une procédure extraordinaire, c'est-à-dire qu'elle ne donne pas la possibilité à Pohier d'effectuer une visite à Rome pour s'expliquer au sujet de la teneur de son livre. Au lieu de cela, l'auteur doit remplir un questionnaire dans lequel il devra désavouer ses écrits, puis retourner, un mois plus tard, ledit questionnaire à la Congrégation pour la Doctrine de la foi. Pohier s'exécute, mais réclame une rencontre car les points soulignés par la Congrégation ne reflètent pas sa pensée. De plus, le mince tirage de *Quand je dis Dieu* ne pourrait, selon lui, faire l'objet d'un scandale. Malgré l'insistance du maître général des Dominicains pour organiser une rencontre avec les autorités pontificales, Pohier n'obtient aucune réponse à sa lettre. Comble de malheur, Paul VI décède peu de mois après. Dans la Déclaration de 1979, il est mentionné que Pohier a été convié à « corriger publiquement ses erreurs » (Déclaration, 1979) et à se rallier à la doctrine de l'Église.

Jean-Paul 1<sup>er</sup> est nommé pape. Nouveau pape, nouvelle lettre à Pohier, nouvelle réponse sur les dix points qui lui sont reprochés. Il répond rapidement à huit d'entre eux et demande un délai supplémentaire pour mieux développer sa pensée sur « la résurrection du Christ et la résurrection des êtres humains » (Déclaration, 1979). Malheureusement, Jean-Paul 1<sup>er</sup> meurt pendant l'envoi de la lettre de Pohier à Rome. Sur la résurrection du Christ, l'auteur est catégorique : ce n'est pas grâce à elle que nous croyons en la manifestation de Dieu en Jésus. Penser cela, confie-t-il à Jullien, « c'est de l'apologétique à la Bossuet » (Jullien, 1979, p. 24). Jean-Paul II est élu. La Congrégation désapprouve les deux lettres explicatives : la conception de la foi de Pohier ne correspondrait pas à celle que prône l'Église.

Près d'un an après la réception du premier questionnaire, Pohier et le maître des Dominicains voient leurs explications refusées. S'ensuivent les interdictions de prêcher, de célébrer l'Eucharistie et d'enseigner imposées au dominicain. En dépit d'une lettre adressée par « trois cents dominicains et dominicaines » (Jullien, 1979, p. 24) au maître général des Dominicains en appui à Pohier, le verdict de Rome demeurera le même.

En revanche, le nombre d'exemplaires vendus de *Quand je dis Dieu* augmentera. Le livre sera même traduit en trois langues.

## 4.2 Les points en litige

Les points en litige reprochés à Pohier concernent le livre *Quand je dis Dieu*. Ces points pourraient tout aussi bien s'appliquer aux écrits postérieurs au livre précité tant la teneur des égarements incriminés est semblable. Les points critiqués par la Congrégation se répartissent en deux catégories : les cinq erreurs les plus évidentes vis-à-vis la foi et les cinq propositions équivoques et considérées nuisibles pour les croyants. Nous n'avons pas été surpris de constater que les erreurs les plus manifestes correspondaient aux concepts élaborés dans notre recherche. Quant aux déclarations pouvant mettre en danger la croyance des fidèles, elles désignent principalement le savoir et le pouvoir de l'Église, des prétentions reprochées par Pohier tout au long de notre recherche.

### 4.2.1 Les erreurs les plus nettes

L'erreur la plus manifeste consiste en la négation de « l'intention de la part du Christ de donner à sa Passion une valeur rédemptrice ou sacrificielle » (Déclaration, 1979). L'objectif du récit des éléments qui se sont déroulés avant et pendant les souffrances et la mort de Jésus est clairement défini dans l'article 1 du *Catéchisme de l'Église*

*catholique*. En effet, le Magistère affirme comme vérité irréfutable le but de la création et le moyen privilégié pour que l'homme réponde à l'appel du Créateur :

Dieu, infiniment parfait et bienheureux en Lui-même, dans un dessein de pure bonté a librement créé l'homme pour le faire participer à sa vie bienheureuse. [...] Pour ce faire, Il a envoyé son Fils comme Rédempteur et Sauveur lorsque les temps furent accomplis (Catéchisme de l'Église catholique, 1992, art. 1, p. 11).

Pohier a défendu une idée contraire en annonçant que la Chute possédait toutes les qualités de la Bonne Nouvelle. Comment pourrait-il en être autrement puisque cette Chute résulterait de la création par Dieu d'un homme limité par sa condition. Comme l'Alliance est préalable au péché, selon l'auteur, et que les limites de l'homme, voulues par Dieu, ne constituent pas une faute, il ne saurait exister de rupture entre le Créateur et sa création. Ce fait ne dispenserait l'homme ni du péché, ni de la culpabilité, mais il permettrait de comprendre la polysémie et les rouages de la faute grâce à l'exégèse biblique et à la psychanalyse. Si la rupture entre l'homme et Dieu n'existe pas, à quoi ou à qui servirait la figure du Christ Sauveur ?

Pour imposer le sens du mal et de la souffrance à la communauté des fidèles et affermir son système de culpabilité, L'Église transformerait l'homme en pécheur et Dieu en Juge et Sauveur. La Congrégation pour la Doctrine de la foi a donc noté le déni de Pohier de la portée sacrificielle de Jésus. Pour l'auteur, Jésus se serait incarné essentiellement pour porter la Parole de Dieu ; l'engagement et la loyauté auraient dallé le chemin de son passage sur terre. L'Église aurait déformé le Christ et construit une fausse représentation de Dieu en érigeant un monument pour honorer la douleur de Jésus, douleur qui n'aurait pas duré plus de vingt-quatre heures. Pour l'Église et pour Pohier, le Christ est Logos, Verbe. Sauf que, pour l'auteur, le Christ est fondamentalement celui qui a dit son Dieu avec conviction et mis en mouvement la

relation entre l'homme et Lui. L'événement christique ne serait pas salvifique, mais existant pleinement et réellement aujourd'hui. Cette vision va à l'encontre de celle de l'Église pour qui la mort du Christ, selon l'auteur, dominerait sa vie.

La seconde erreur reprochée à Pohier a trait à la résurrection du corps du Christ. Afin de mesurer l'ampleur du blâme adressé à Pohier par la Congrégation, citons d'abord l'article 638 du Catéchisme de l'Église catholique :

[...] La Résurrection de Jésus est la vérité culminante de notre foi dans le Christ, crue et vécue comme vérité centrale par la première communauté chrétienne, transmise comme fondamentale par la tradition, établie par les documents du Nouveau testament, prêchée comme partie essentielle du mystère pascal [...] (Catéchisme de l'Église catholique, 1992, art. 638, p.140-141).

Sur la question de la résurrection christique, la position de l'auteur témoigne d'une certaine ambiguïté. D'un côté, il affirme y croire : « Je crois donc (*credo*) que Dieu a ressuscité Jésus de Nazareth, et qu'il peut et veut opérer lui-même œuvre en tout homme qui croit en lui. » (Pohier, 1975a, p. 115) De l'autre, dans l'entrevue accordée en 1979 à Claude-François Jullien du journal *Le Nouvel Observateur*, il explique la démesure du poids accordé à la Résurrection. Conscient du renversement que sa proposition sur l'idée de la Résurrection de Jésus exigerait de la part de l'Église, Pohier n'en affirme pas moins que la croyance en la résurrection ne date pas de la mort de Jésus : elle existait déjà au temps des Grecs et des Juifs. Dans l'Ancien Testament, déclare-t-il, on croyait en Dieu, pas en la Résurrection. « Ce que je dénonce justement, c'est la réduction du Dieu chrétien, du Dieu de Jésus-Christ à l'opération Résurrection » (Jullien, 1979, p. 24).

Pohier assure que la résurrection ne prouve pas la filiation de Jésus avec Dieu. Le Christ serait mort de toute façon comme meurent, selon les lois de la biologie, les êtres vivants.

La mort de Jésus n'est pas celle de Dieu, l'Éternel. Sa Résurrection, telle que construite par l'Église, mènerait à une double impasse : son importance nierait l'homme dans sa condition d'être mortel et entretiendrait chez lui l'illusion d'immortalité et de toute-puissance. C'est travestir la création que de présenter l'homme comme un être sans sexe, imperméable à tout sentiment de frustration, immortel, et de dépeindre une résurrection sans référer à la qualité de l'existence sur terre. Pour Pohier, cela dépasse l'imagination. Dans ces conditions, nous concluons que la doctrine de la résurrection corporelle du Christ, selon l'Église, s'oppose à celle de l'auteur.

La troisième erreur, selon la Congrégation pour la Doctrine de la foi, consiste à nier « la persistance [celle du Christ] comme sujet réel après la fin de son existence historique » (Déclaration, 1979). Pohier a souvent attiré l'attention sur le fait que l'Église trahissait la résurrection de Jésus en chosifiant celui-ci et en le proclamant Seigneur assis à la droite de son Père. Simple manifestation matérielle de Dieu, la « résurrection » (Pohier, 1977a) de la présence de Dieu ramènerait le croyant à la Schekinah, c'est-à-dire à un événement où Dieu entre en relation avec l'homme, pas uniquement de sa propre initiative, mais parce qu'Il est sollicité par ce dernier.

En réalité, c'est la foi en Jésus qui a poussé ses disciples à croire en Sa résurrection ; cette foi permettrait aux croyants d'aujourd'hui de faire s'accomplir la figure du Christ en la « re-suscitant » en nous (Pohier, 1977a). Pohier précise que le resurgissement, « ce n'est pas Jésus lui-même, mais ce qu'il a voulu être et faire » (Pohier, 1977a, p. 204). Cette position contrevient à la doctrine de l'Église. Celle-ci nie la contingence de la figure du Christ et le besoin de sentir, de penser, d'agir, bref, la nécessité de tout peuple d'intégrer dans sa culture cette figure christique :

C'est que ces formules [les formules dogmatiques appliquées par les Conciles œcuméniques], comme les autres que l'Église adopte pour

les énoncés de dogmes de foi, expriment des concepts qui ne sont pas liés à une certaine forme de culture, ni à une phase déterminée du progrès scientifique, ni à telle ou telle école théologique [...] et en même temps ces formules sont intelligibles pour les hommes de tous les temps et de tous les lieux (*Mysterium Fidei*, 1965, p.4).

Ces trois premières erreurs confirment l'hypothèse de notre recherche voulant que l'idée de péché de Pohier se dissocie de celle de l'Église.

Négation de la survie, de la résurrection de l'homme et de la « vie éternelle avec Dieu comme vocation de l'homme » (Déclaration, 1979) place également Pohier dans une quatrième situation d'opposition face au Magistère. « Le chrétien qui unit sa propre mort à celle de Jésus voit la mort comme une venue vers Lui et une entrée dans la vie éternelle » (Catéchisme de l'Église catholique, 1992, art. 1020, p. 218). Pour l'auteur, la croyance en la création de l'homme comme être contingent et mortel serait le signe de la foi en un Dieu créateur et non en un Dieu de réconciliation vers lequel l'homme retournerait après sa mort.

Loin de contraindre l'homme à s'unir à Lui à nouveau après un bris de contrat ou après la mort, la principale qualité de Dieu consisterait à libérer l'homme. La façon pour l'être humain d'user de cette liberté serait d'agir comme « co-principe du résultat de cette création mais aussi du processus de création » (Pohier, 1977a, p. 117). Bref, de renouveler une alliance qui n'aurait rien à voir avec l'immortalité prônée par le christianisme. Croire en cette immortalité, c'est croire en l'échec de Dieu dans sa création puisque cette création, c'est maintenant. Pas plus que la vie éternelle n'est l'envers de la vie terrestre, le péché ne se définit comme le contraire de la vie éternelle. Il s'ensuit que l'action de l'homme n'est pas tournée vers l'avenir, mais vers le présent.

Dieu l'Éternel n'annoncerait pas la promesse d'une rencontre post mortem avec Lui. C'est pourtant ce que l'Église, selon Pohier, confirme en faisant du salut un système

basé sur la mort, ce qui entraîne l'homme dans les réalités factices de l'idolâtrie et de l'aliénation. Ce que l'Église ferait miroiter, ce sont les privilèges du Père. Ces derniers ne dirigeraient pas l'homme vers la vie éternelle, mais le plongeraient dans une culpabilité éternelle. Pour Pohier, le salut éternel est l'eschatologie réalisée. Dieu et sa créature humaine ne peuvent se trouver en présence l'un et de l'autre que dans un monde réel dans lequel le péché appartient à la condition de l'homme. Encore une fois, l'idée de péché de Pohier s'oppose totalement à celle de l'Église.

Le dernier des cinq blâmes adressés à Pohier consiste en la négation « d'un enseignement réel, avec un sens objectif que la foi peut y reconnaître et que le Magistère ecclésiastique, assisté de l'Esprit-Saint, peut déterminer d'une manière authentique » (Déclaration, 1979). L'article 1008 du Catéchisme de l'Église catholique exprime clairement l'interprétation du Magistère. Nous avons choisi à dessein cet article, car le Magistère y énonce son idée de péché, l'objet de notre recherche.

[...] Interprète authentique des affirmations de la sainte Écriture (cf. Gn 2,17 ; 3,3 ; 3, 19 ; Sg 1, 13 ; Rm 5, 12 ; 6, 23) et de la Tradition, le Magistère de l'Église enseigne que la mort est entrée dans le monde à cause du péché de l'homme (cf. DS 1511). [...] La mort fut donc contraire au dessein de Dieu Créateur, et elle entra dans le monde comme conséquence du péché (cf. Sg 2, 23-24). « La mort corporelle, à laquelle l'homme aurait été soustrait s'il n'avait pas péché » (GS 18), est ainsi « le dernier ennemi » de l'homme à devoir être vaincu. (Catéchisme de l'Église catholique, 1992, art. 1008, p. 216).

À cette authenticité revendiquée par le Magistère, Jacques Pohier réagit en récusant le conservatisme de l'Église et l'historicité traitée selon un modèle spécifique dont le discours théologique habituel devrait s'émanciper pour adopter, par exemple, une herméneutique moderne du péché. Selon Pohier, le Magistère devrait imiter Jésus dans sa désobéissance aux lois des grands-prêtres de son époque. Si Dieu se révèle depuis

des siècles, c'est bien la preuve, selon l'auteur, que ses fidèles suivent l'esprit de la lettre, pas son sens rigoureusement littéral. Les grands discours religieux ne seraient plus adaptés à des croyants avides de savoir religieux moderne et porteurs de nouveaux besoins spirituels.

Le Dieu dont parle le Magistère ne conviendrait plus à la communauté des croyants d'aujourd'hui. Qui est ce Dieu ? s'interroge Pohier. Selon l'auteur, on aurait chosifié Dieu dans une Écriture interprétée de manière univoque, on L'aurait construit et enseveli sous des strates de dogmes qui étoufferaient tout discours de la foi tout en revendiquant l'objectivité absolue de ce discours. Au chapitre de l'universalité, la pensée de Pohier s'affronte à celle du Magistère tant sur l'idée de péché que sur l'idée de Dieu. Les cinq propositions élaborées par Pohier dérogent chacune aux cinq points avancés par la Congrégation pour la Doctrine de la foi dans la Déclaration de 1979.

#### 4.2.2 Les propositions problématiques

Également au nombre de cinq, nous vérifierons si les autres assertions de Pohier, moins claires que les précédentes, mais propres à semer le doute chez les croyants, selon le Magistère, seraient tout aussi préjudiciables aux croyances fondamentales de la religion chrétienne.

« L'idée chrétienne d'un Dieu transcendant » (Déclaration, 1979) ne semblerait pas nettement formulée de la part de Pohier. Cette première assertion n'est pas non plus détaillée dans la Déclaration. Il est vrai que Pohier, dans *Quand je dis Dieu* et dans ses autres écrits, a toujours évoqué un Dieu différent de l'homme dans son Être même et mis l'accent sur cette distinction fondamentale. Un Dieu pour lequel la création ne s'avérerait pas nécessaire et sans lequel l'homme pourrait trouver du sens à sa vie. Pour Pohier, Dieu n'est pas Tout, mais l'auteur constate que l'insistance avec laquelle

l'Église réaffirme la transcendance divine maintiendrait cette Église dans sa toute-puissance et dans son inclination à apaiser les angoisses de l'homme face au mal et à la mort.

La façon dont Pohier exprime sa pensée sur les actions de Dieu et de l'homme dans la cocréation d'une eschatologie réalisée semblerait s'éloigner de la distinction que Karl Rahner établit entre « la personne *originelle* comme esprit transcendant et comme liberté devant Dieu » (Rahner, 1966, p. 210) et celle qui s'est accomplie librement au passage d'un état terrestre, incomplet, imparfait. Peut-être est-ce pour éviter que la part divine de l'homme n'envahisse celui-ci et ne l'enferme dans un état de péché permanent que Pohier a développé davantage sa pensée sur la finitude que sur la transcendance. L'auteur craindrait aussi que, de la distance entre les fidèles et Dieu, les croyants en conçoivent un espace vide. Pour ces raisons, nous ne relevons pas de contradiction avec le Magistère au sujet de la transcendance de Dieu, mais un manque d'accentuation qui pourrait inquiéter certains croyants.

La présence du Christ dans l'Eucharistie, deuxième proposition reprochée à l'auteur, a provoqué des remous plus importants. Le Magistère, fidèle à l'enseignement du Concile de Trente et de l'encyclique *Mysterium fidei*, assume pleinement le fait que Jésus soit réellement présent dans l'Eucharistie et que le prêtre joue un rôle capital dans l'accomplissement de cette présence. « Non, il n'est pas permis [...] de prôner la messe appelée communautaire [...] » (*Mysterium Fidei*, 1965, p. 2). Il n'est pas admis « de traiter du mystère de la transsubstantiation sans allusion à la prodigieuse conversion de toute la substance du pain au corps du Christ et de toute la substance du vin au sang du Seigneur [...] » (*Mysterium Fidei*, 1965, p. 2). Pohier conteste ces deux affirmations. Pour lui, le corps du Christ serait réifié dans l'Eucharistie, table par excellence des pécheurs, festin au cours duquel le croyant, dans un désir d'absolu, s'unirait à Dieu en l'ingérant.

La présence de Dieu dans l'Eucharistie en est une, pour Pohier, par mode de Schekinah, c'est-à-dire que l'Esprit du Christ, transformé en corps et en sang, nous nourrit de sa présence. Ce corps et ce sang ne se réduiraient pas en objets de transsubstantiation qui pousseraient le croyant à l'idolâtrie, mais feraient, grâce à la double démarche située et insaisissable de la présence du Christ, advenir le Christ en nous. C'est donc le croyant qui fait s'accomplir le Christ en lui. En conséquence, le célébrant ne détiendrait pas, selon Pohier, un rôle majeur dans cette effectuation (Pohier, 1977a). La contestation du rôle du célébrant constitue la troisième erreur dénoncée par la Congrégation.

L'auteur estime que l'Église accorderait plus de considération à l'objet tangible du sacrement qu'à la rencontre entre l'homme et Dieu, ce qui transformerait le festin en une célébration orchestrée pour des invités pécheurs par un hôte juge. Si nous nous rapportons aux aveux de l'auteur dans *Dieu fractures*, l'empêchement d'inviter personnellement la communauté vivante des croyants à rencontrer Dieu, dans une atmosphère festive, lors de la célébration de l'Eucharistie, aurait brisé Pohier.

Présence réelle du Christ dans l'Eucharistie et fonction du prêtre dans l'accomplissement de cette présence sont ouvertement contestées par Pohier et considérées par le Magistère comme deux prises de position nuisibles à la communauté des croyants. À ces errements, s'ajoute une quatrième désapprobation notifiée à l'auteur : celle d'énoncer un jugement défavorable à « l'exercice de l'infailibilité dans l'Église » (Déclaration, 1979).

La recherche d'une foi intelligente que Jacques Pohier a poursuivie, surtout après 1965, s'est effectuée à partir de l'agir et du témoignage des croyants, et ce, dans un savoir qui, tirant profit des sciences, se voulait de plus en plus vérifiable. Dans ces conditions, il est clair que Pohier a récusé une infailibilité fondée sur la Tradition, l'Écriture et la Révélation absolue et entérinée dans un ensemble d'énoncés et de modèles de

conduites requérant une entière adhésion. L'orientation théologique de Pohier vers l'action et la pratique construite sur un savoir et une éthique en mouvement l'ont empêché de souscrire à l'infaillibilité de l'institution. En cela aussi, Pohier oppose son idée de péché à celle de l'Église.

« En ce qui concerne la divinité du Christ, l'auteur s'exprime d'une manière si inusitée qu'il n'est pas possible de déterminer si cette vérité est encore professée dans le sens catholique traditionnel » (Déclaration, 1979). Nous répondrons à cette dernière remarque de la Congrégation, formulée, nous semble-t-il, d'une manière sibylline, par la relation père-fils développée dans le chapitre III et dont la structure évoque la situation œdipienne. Bien que de nature divine, Père, Fils et Saint-Esprit ne seraient pas égaux dans la Trinité, mais complémentaires : le Père, l'Éternel, Être inengendré, conserverait ses privilèges qui n'équivaleraient pas à ceux du Fils, être engendré et Verbe. Quant à l'Esprit Saint ou « souffle », il inspirerait, selon Pohier, les croyants. Sur ce dernier point, nous demeurerons donc prudentes et nous nous abstiendrons d'émettre une opinion sur la controverse soulignée par la Congrégation pour la Doctrine de la foi au sujet de la divinité du Christ.

#### 4.3 Les critiques au sujet des points en litige de la déclaration

Le journaliste Claude-François Jullien estime que les thèses de Pohier et leur réalisme sur le thème central du catholicisme sont irrecevables pour l'Église. Remplissant son rôle, l'Église a aussi quelque chose à dire sur Dieu. Pourquoi un Jacques Pohier, vivant à l'intérieur de la structure ecclésiale, serait-il autorisé à démolir ce système : « Ici se pose le problème de la liberté du théologien. Il ne peut pas tout dire à l'intérieur des structures » (Jullien, 1979, p. 24). Nous nous trouverions ici dans un conflit de fidélité. Cela dit, Jullien admet que l'Église a connu des ratés avec, par exemple, l'ordination des prêtres par Monseigneur Lefebvre, et que ses méthodes s'apparentent à celles du

Moyen Âge. Cependant, selon Jullien, il ne faudrait pas jeter la pierre à Jean-Paul II, car « toutes les affaires actuellement jugées ou en cours de jugement avaient été soulevées sous le pontificat du très libéral Paul VI » (Jullien, 1979, p. 24).

De son côté, Alain Woodrow, journaliste spécialisé en théologie et en littérature, s'interroge sur la transmission du savoir doctrinal instrumentée par le Magistère. Juridiquement, les manières de procéder ne seraient pas respectées. Il donne en exemples le droit bafoué de Pohier d'être entendu et le jugement de Küng rendu en son absence. L'analyse des écrits de Pohier s'est déroulée dans le secret, affirme-t-il, et ceux qui ont jugé ses écrits auraient été sélectionnés de manière partielle. Leur prononcé aurait été effectué sans possibilité d'en appeler des sanctions.

Au sujet des points litigieux reprochés à Pohier, Woodrow estime que ces points n'ont pas été analysés sur le fond parce que les autorités, préférant circonscrire la théologie dans des préceptes dogmatiques que les gens peuvent approcher, refusent d'en discuter comme ils l'ont fait souvent avec d'autres prêtres catholiques. Woodrow croit qu'il faudrait revoir la fonction théologique dans l'Église, plus particulièrement « les droits et les devoirs entre ce magistère et les théologiens » (Woodrow, 1990, p. 15). Afin d'ouvrir la discussion entre théologiens et magistère, Woodrow souhaite que celui-ci permette aux théologiens d'exprimer des propos qui s'écartent de la doctrine officielle. La foi n'en serait pas pour autant mise en péril car ces théologiens ont vu, depuis l'explosion des sciences humaines et l'écoute accordée aux croyants, leur autorité s'amenuiser.

Pour le philosophe et historien Henri-Jacques Stiker, l'affaire Pohier constitue une manœuvre pour museler quelqu'un. Tout comme Woodrow, Stiker pense que les propositions de Pohier n'ont jamais été discutées avec sérieux. Le Magistère a préféré faire taire leur auteur. Règles, sexualité rigide et popularité de Jean-Paul II ont affiché

l'intransigeance manifeste de ce pape. Stiker comprend qu'il est nécessaire d'avoir des lois entre l'autorité et les subalternes, mais il note que la liberté dont a joui le clergé depuis le Concile a pu provoquer une distance entre le discours officiel et celui qui est tenu par certains groupes. Comme si une variance existait entre l'infaillibilité dogmatique et sa diffusion chez les croyants.

Pour Stiker, à l'instar de Pohier, le but de la présence terrestre de Jésus a été avant tout de montrer le visage de Dieu et non celui de racheter la misérable condition humaine :

« Beaucoup plus qu'à une résurrection quasi matérielle, et bien mythique dans le thème de la vie future, c'est à une résurrection constante, que l'Évangile, Jésus, Dieu, appellent » (Stiker, 1979, p. 210). Stiker déplore l'absence de repères culturels à l'origine des agissements de Pohier, lui qui a tant insisté sur la présence située de Dieu. De plus, est-il possible, pour un croyant, de croire au Dieu de Pohier sans espérance de la vie éternelle ? Pour le philosophe, parler de contingence sans y intégrer la survie, lui paraît invraisemblable.

Le constat de Jacques Le Brun, historien et spécialiste de l'histoire religieuse moderne, s'avère beaucoup plus sévère en regard de l'institution romaine. Frapper une personne de cette manière illustre « un vieux procédé inquisitorial » (Le Brun, 1979, p. 211) par lequel la confession d'une faute mérite la damnation. S'il est vrai que ces pratiques ont perduré, ce n'est plus une raison pour prétendre que « les belles paroles ne cachent plus la pratique totalitaire » (Le Brun, 1979, p. 211).

Nous constatons que les critiques suscitées par la Déclaration de 1979 n'ont pas tant porté sur le fond que sur la manière dont les erreurs dogmatiques ont été signifiées à Pohier. À cet égard, le silence des critiques est éloquent et pourrait indiquer que ces erreurs, qualifiées de « claires » par la Congrégation pour la Doctrine de la foi

(Déclaration, 1979), révéleraient le manque d'analyse d'un contenu difficile à comprendre.

#### 4.4 Conclusion

« Donc, je n'avais plus le droit de prêcher, ni de présider publiquement l'Eucharistie, ni d'enseigner quelque matière touchant à la foi. » (Pohier, 1985, p. 15) Pohier décrit ici les sanctions disciplinaires que la Curie romaine lui a imposées suite à son refus de corriger les dix points en litige et de se conformer aux dogmes de l'Église. Tout au long du chapitre, nous avons décrit les erreurs signalées à Pohier par la Congrégation pour la Doctrine de la foi et analysé la façon dont Pohier avait traité ces questions dans ses ouvrages et dans ses articles.

Nous avons déduit que l'empêchement de célébrer l'Eucharistie, sacrement qui, à lui seul, résume la foi chrétienne, avait été exercé en raison des aspects suivants : réfutation du caractère sauveur du Christ, de sa résurrection et de sa survie. Nous avons démontré que, sur ces points précis, la position de l'auteur allait à l'encontre de celle de l'Église. Il nous a semblé évident que Pohier avait insisté sur le fait que Jésus portela Parole de Dieu et concrétise cette Parole dans ses actions plus que sur son rôle de Rédempteur. Nous avons établi que l'auteur ne croyait pas en la résurrection des corps, qu'il doutait de celle de Jésus – elle ne prouve pas la présence de Dieu en nous – et que la théologie de l'auteur était fondée sur un Dieu présent pendant la vie terrestre, selon le mode de la Schekinah, et non après. Nous avons démontré que le refus de Pohier de reconnaître la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, négation considérée par la Congrégation comme une proposition qui met en danger l'ordre établi et la ligne de conduite du croyant, avait contribué à justifier une telle sanction contre l'auteur.

Nous avons mis en évidence que l'interdiction de prêcher dont l'auteur a été frappé par les autorités romaines était due au refus de Pohier de reconnaître l'infaillibilité de l'Église. Tout au long de notre recherche, nous avons constaté que l'auteur s'opposait à l'infaillibilité papale à laquelle il lui fallait adhérer totalement : Tradition, Écriture et Révélation. Nous avons démontré que Pohier inclinait à croire que la pratique religieuse s'élevait sur un savoir et une morale en constante évolution.

L'interdiction d'enseigner a été, de l'aveu même de l'auteur dans *Dieu fractures*, celle qui l'aura le plus bouleversé. Pour lui, l'enseignement ne consistait pas seulement en une transmission du savoir, mais en un partage et à une vérification ponctuelle de sa foi. Nous avons démontré que, en raison de son refus de considérer l'enseignement de l'Église objectif, réel, car inspiré du Saint Esprit, la Congrégation avait condamné Pohier à ne plus enseigner.

À partir de l'article 1008 Catéchisme de l'Église catholique sur l'idée de péché, nous avons établi que l'une des affirmations centrales du christianisme, la source du péché comme explication de la mort de l'homme, contrevenait à l'idée du péché de l'auteur. Nous avons montré que Pohier s'était rebellé contre les théories religieuses qui, selon lui, n'auraient plus cours au XXe siècle et iraient même jusqu'à déformer l'image de Dieu.

Il nous est apparu que l'idée de péché de l'auteur ne nierait pas la transcendance de Dieu, mais que, craignant que le croyant ne s'y identifie, l'auteur avait insisté davantage sur la contingence de l'homme que sur la nécessité de Dieu. En raison de l'ambiguïté de la Congrégation pour la Doctrine de foi sur le point en litige de la vérité de la divinité du Christ, nous nous sommes abstenus de tout jugement.

Enfin, nous avons présenté les points de vue des critiques sur les aspects litigieux qui ont opposé la Congrégation pour la Doctrine de la foi à Jacques Pohier. Parmi les

critiques qui se sont prononcés sur les points en litige, certains ont souhaité établir, au niveau juridique, les droits des théologiens et les devoirs de la Curie romaine. D'autres se sont interrogés, au niveau doctrinal, sur la pertinence de remettre en question l'infaillibilité de l'Église dans l'Écriture, la Révélation et la Tradition.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

Le but visé par notre recherche consistait à saisir l'idée de péché chez Jacques Pohier et à découvrir dans quelle mesure cette idée s'opposait à celle de l'Église. Notre cadre théorique, construit sur les concepts utilisés par l'auteur pour élaborer son idée de péché, a été présenté dans une perspective d'interaction et de comparaison de ces concepts avec ceux du Magistère. Notre méthodologie a porté sur l'analyse de contenu du corpus de Pohier et sur les dogmes et discours officiels de l'Église.

Nous avons divisé notre mémoire en quatre chapitres. Dans la première section du chapitre I, nous avons présenté le contexte de bouillonnement intellectuel, spirituel, et socio-politique de la deuxième moitié du XXe siècle dans lequel l'auteur a baigné. Nous avons souligné l'influence des milieux contestataires sur l'élaboration de la pensée de Pohier face aux constructions d'une théologie demeurée traditionnelle. La condamnation de l'Action française par un pape antimoderne, la complaisance de l'Église face au régime de Vichy lors de la Deuxième Guerre Mondiale et la résistance jésuite et dominicaine ont posé les jalons d'une élaboration personnelle de l'idée de péché de Pohier.

Dans la deuxième section du premier chapitre, l'événement paradigmatique Vatican II, caractérisé par un enthousiasme communicatif, un travail de coulisse effectué par des théologiens d'envergure, une ouverture sur le monde et l'admission d'une exégèse historico-critique, sera suivi de la déconvenue de Jacques Pohier et d'une partie importante des fidèles. Face à l'essoufflement du modèle catholique et à sa difficulté d'insertion dans la modernité socio-culturelle de son époque, Pohier a réagi en se

tournant vers les sciences psychologiques, médicales et exégétiques. L'objectif de comprendre sa foi l'a amené à édifier autrement sa représentation du péché, de Dieu, de la création et du salut.

La fin du chapitre I a laissé entrevoir une absence de changement profond de la vision du monde du concile Vatican II et a laissé pressentir le souci de l'auteur de développer, dans un esprit de rupture avec le conservatisme de l'Église, les concepts qui baliseront son idée de péché et le parcours d'une foi en quête d'intelligence.

Dans le chapitre II, nous avons procédé à l'examen des trois concepts – contingence, culpabilité et salut – sources principales du discours de Pohier sur le péché. Dans chacune des sections, nous avons situé l'évolution de son auteur, depuis une vision théologique harmonisée à celle de l'Église jusqu'à un discours opposé, voire dénigrant face à la position romaine officielle.

Au sujet du concept de contingence, nous avons noté son exploration anthropologique et sa différenciation totale avec la transcendance. Cette différence fondamentale se trouve au cœur même du sens de l'idée de péché de l'auteur: elle met en relation l'existence visible et située de l'homme et celle du Créateur, l'Éternel, dans un mouvement allant de l'un à l'autre, sans rupture ni fusion. Pour l'Église, le péché consisterait en une rupture avec Dieu, suivie d'une réconciliation ce que Pohier traduit par la négation de la contingence et le franchissement du Rubicon de la transcendance.

Basée sur un système de contingence, de création et de péché, la doctrine de l'Église, selon l'auteur, aurait conduit l'Église à une méconnaissance du péché. L'admission d'une contingence inhérente à l'homme rendrait celui-ci responsable et procréateur de son rapport avec Dieu. Puis, en regard de la contingence des figures de Jésus et de Dieu mises de l'avant par l'auteur, nous avons montré l'importance de la finitude dans le discours de Pohier sur le péché. Dénonçant un discours axé sur l'homme *capax dei*,

nous avons établi que l'auteur craignait que l'homme ne finisse par croquer le fruit illusoire de la transcendance et ne perde de vue sa propre gestion du mal, de la souffrance et de la mort.

Nous avons rapporté les opinions des critiques, réservées à l'égard d'une alliance de Dieu avec l'homme considérée postérieure à la création par l'auteur. Réservées aussi en raison du fait que Pohier déforme la venue de Jésus comme le signe d'une nouvelle alliance et que l'auteur définisse la création comme le renouvellement ponctuel du lien de l'homme avec Dieu. Au terme de l'analyse du concept de contingence, nous avons conclu que l'idée de péché s'avérait très différente chez Pohier par rapport à celle de L'Église.

Dans la deuxième section du chapitre II, consacrée au concept de culpabilité, nous avons montré la différence entre l'utilisation d'une culpabilité normale et celle que l'Église, selon l'auteur, aurait transformé en instrument de culpabilisation. Pour ce faire, l'Église aurait déplacé le sens des paroles et des actions de Jésus, mais surtout le sens de la mort de Jésus. En érigeant la mort comme système de rachat des péchés, en plantant Jésus devant le décor d'un retable sépulcral au lieu de l'intégrer au théâtre de la relation vivante avec son Père, l'Église aurait créé une pensée automatique et culpabilisante et épuisé le vrai sens de la mort christique, qui n'aurait rien à voir avec la résolution du péché.

Nous avons constaté que l'intérêt de Pohier s'est concentré sur la vie de Jésus, sur le pardon accordé aux pécheurs, sur son engagement à dire Dieu et sur l'Incarnation du Verbe qui révèle la part divine de l'homme et sa capacité d'agir selon une éthique en mouvement. Nous avons montré que le concept de culpabilité maintenait l'homme dans un état de péché et que ce concept était toujours associé, selon l'auteur, à une

réconciliation d'après-péché, réconciliation rejetée par l'auteur puisque, selon lui, la rupture avec Dieu n'existerait pas.

Nous avons rappelé le recours de Pohier à la psychanalyse pour montrer combien le désir de toute-puissance et le complexe d'Œdipe maintenaient le croyant dans la nostalgie du paradis perdu et assuraient la toute-puissance de l'Église à combattre le mal et la mort.

Nous avons souligné les critiques faites à Pohier, notamment au sujet de la culpabilité liée à la sexualité dont l'Église n'aurait pas l'apanage, selon Michel Foucault, et qui ont mis en évidence les limites que Pohier s'est données lui-même pour élaborer son idée de péché.

Dans le dernier segment du chapitre II, nous avons traité du concept de salut. Puisque, selon Pohier, l'Église avait bâti la religion sur la mort de Jésus et la souffrance de la séparation avec Dieu, nous avons montré que l'Église ne pouvait offrir une autre récompense que le salut dans l'éternité de la réconciliation. Nous avons établi que, par rapport à la considération du salut chez Pohier, ce concept de salut était considéré idolâtrique. Cette vision s'opposerait à celle d'un salut qui s'accomplirait pendant la vie de l'homme, tout comme le péché, dans la relation terrestre entre l'homme et Dieu, au lieu où l'homme se trouve. Encore une fois, selon Pohier, l'Église aurait échafaudé un système de punition/récompense en chosifiant l'Écriture, le Christ et l'Eucharistie et, culpabilité aidant, en poussant l'homme à rejeter son humanité et sa mondanité, bref, sa contingence.

Nous avons montré comment Pohier avait remplacé le concept de résurrection en celui de réurrection, c'est-à-dire en la possibilité de faire surgir Dieu sans recours à l'expiation ou à la délivrance du péché. Nous avons signalé combien ce discours, dans

son savoir et son pouvoir, se détachait du discours de l'Église, axé sur une vérité qui délivre le croyant de l'angoisse de la mort et du mal.

Nous avons témoigné des critiques acerbes face à un tel concept du salut. Qu'elles soient venues de Jean Richard, de Pierre Pelletier, de van Eijk, tous ont désapprouvé le fait que Jacques Pohier néglige le pouvoir de transcendance de l'homme, espace ouvert sur une fenêtre permettant d'accéder à l'infini et de saisir, à sa mesure, l'insaisissable dont a pourtant parlé Pohier quand il évoquait le mode de présence de Dieu selon la Schekinah.

Nous avons conclu ce chapitre sur l'orientation des axes majeurs du christianisme, création et salut, et sur la façon dont Pohier les a utilisés pour articuler son idée de péché. L'analyse des concepts de contingence, de culpabilité et de salut ont fait ressortir l'opposition de Pohier face au discours doctrinal de l'Église et le « déplacement » que celle-ci aurait effectué pour altérer le sens de chacun de ces concepts.

Nous avons montré que Pohier, dans sa définition des concepts étudiés au chapitre II, annulait les fusions contingence/péché et création/salut et que la modification profonde de ces concepts en regard des dogmes de l'Église opposait définitivement l'auteur au Magistère romain.

Dans le chapitre III, nous avons évoqué les raisons qui ont poussé Pohier à entreprendre une psychanalyse. Nous avons montré l'importance pour l'auteur de pouvoir répondre à la question du Christ « Et toi, qui dis-tu que je suis? » et à la question de la psychanalyse « Et toi, qui dis-tu que tu es ? » Autrement dit, nous avons signalé la puissante dispensatrice de sens qu'a été pour Pohier la psychanalyse dans ce qu'elle a dit sur les concepts de vie et de mort et dans ce qu'elle a révélé à Pohier sur lui-même et sur les rouages à l'origine des représentations de la contingence, de la culpabilité et du salut développées dans le deuxième chapitre.

Nous avons présenté la condition humaine, vue de l'autre côté du miroir, et exposé les explications des rapports amour/haine avec Dieu, aveu de culpabilité/haine de soi et désir à l'œuvre tant chez le croyant que chez l'analysé. Nous avons signalé la façon dont Pohier avait élaboré les processus psychanalytiques du complexe d'Œdipe et du désir de toute-puissance pour rendre plus compréhensibles la haine du père et l'amour ressenti pour Lui. Nous avons montré comment, selon l'auteur, l'Église aurait converti la haine de Dieu en haine de soi et, ce faisant, octroyé un pouvoir de l'homme sur Dieu et un pouvoir de Dieu sur l'homme.

Nous avons noté combien la filiation père-fils, analogue à la situation œdipienne, selon Pohier, avait été érigée en système par le christianisme et, de ce fait, avait condamné la condition humaine au péché et à la nécessité d'être sauvé. Une situation dénoncée par l'auteur, car contraire à une relation de compatibilité et de différence dans la similitude avec Dieu. Cette dénonciation a provoqué un effet dévastateur chez les critiques qui ont accusé Pohier de déployer une pensée globalisante et de plaquer, à son tour, une théorie enfermée dans un code.

Au terme du chapitre III, nous avons pu définir de manière plus complète l'idée de péché chez Jacques Pohier : se prendre pour Dieu et prendre Dieu pour ce qu'Il n'est pas. Analysées sous l'angle psychanalytique, la haine de soi et l'aveu de culpabilité donneraient à l'homme un pouvoir sur Dieu et à Dieu un pouvoir sur l'homme, d'où une définition du péché « déplacée », selon Pohier.

Dans le chapitre IV, nous avons vérifié si notre hypothèse, selon laquelle la notion de péché formulée par Pohier s'opposait à celle de l'Église, était vraie. La condamnation de Pohier par la Congrégation pour la Doctrine de la foi, suite à la publication de son livre *Quand je dis Dieu*, a porté sur les dix points traités dans le chapitre IV. Après avoir décrit la chronologie des événements et de la correspondance échangée entre

l'auteur et la Congrégation au sujet des points en litige, nous avons énuméré les cinq points les plus réfractaires à la doctrine du christianisme. Nous en avons analysé le contenu et l'avons comparé aux écrits du Magistère et à leur application dans la liturgie.

Nous avons constaté que, pour les cinq erreurs les plus évidentes, les concepts développés par Pohier pour étayer son idée de péché contredisaient la théologie dogmatique officielle: négation de la portée sacrificielle de la mort de Jésus, de la continuité du sujet du Christ après sa mort, de la vie éternelle, de l'enseignement déterminé par le Magistère aidé de l'Esprit saint et ambiguïté au sujet de la résurrection christique. Quant aux cinq propositions jugées ambiguës par la Congrégation romaine, Pohier s'est clairement opposé à trois d'entre elles : la présence du Christ dans l'Eucharistie, la fonction du prêtre dans la célébration de ce sacrement et l'infaillibilité de l'Église. Nous avons exprimé des réserves sur les deux autres points en litige, soit le concept de transcendance de Dieu et la divinité du Christ.

L'hypothèse de la recherche étant confirmée, revenons à notre question de recherche : Comment, dans le contexte religieux, historique et social de la deuxième moitié du XXe siècle tel que vécu, analysé, interprété et relaté dans ses écrits, Pohier situe-t-il son idée du péché et soutient-il qu'elle s'oppose à celle de la Déclaration de 1979 prononcée contre lui par la Congrégation pour la Doctrine de la foi de l'Église catholique ?

Pour répondre à cette question, nous avons restreint à la période de la deuxième moitié du XXe siècle, tel que mentionné dans notre cadre théorique, l'élaboration des concepts de contingence, de culpabilité et de salut construits par Jacques Pohier pour défendre son idée de péché. Nous avons sollicité les critiques contemporains de l'auteur et consulté la doctrine de l'Église relative à ces concepts. Ces concepts trouvent encore

leur écho dans la vie publique, indépendamment de toute religion, car ils sont issus de la matrice chrétienne.

Nous nous en sommes tenue à la problématique selon laquelle le discours controversé de Pohier s'adressait à certaines formes de christianisme, c'est-à-dire à une théologie romaine conservatrice, et s'inscrivait dans une ère d'explosion des sciences humaines, de contestation et de besoin de renouveau. Nous avons, grâce à une analyse de contenu du corpus, mobilisé les champs socio-culturels, anthropologiques, théologiques et psychologiques du discours de Pohier.

Nous avons constaté que le discours de Pohier ne faisait pas que s'opposer à celui de l'Église, mais qu'il s'employait à le disqualifier. Nous croyons que la résistance de l'auteur à des concepts aussi importants que la mort, la création, le péché, la culpabilité et le salut et que la résistance au changement, témoigné par le Magistère, ont mené à une absence de dialogue. Nous avons remarqué que le discours de Pohier, construit à l'intérieur d'une période précise avait été influencé par cette période.

Pohier a profité du foisonnement des disciplines de son siècle, plus particulièrement la psychanalyse, pour penser l'homme et le péché, Dieu et la foi. Il a vécu à une époque de remises en question des valeurs qui fondaient la société et dans laquelle les sciences humaines offraient de nouvelles pistes de réponses. Le caractère antagoniste des positions de Pohier et de l'Église au sujet de l'idée de péché nous aura poussée à réfléchir aux modes d'argumentation et de légitimation des énoncés de l'un et de l'autre. La disparité des discours et leur déconstruction auront enrichi notre réflexion et nous auront portée à relativiser le langage de chacun.

Le rappel de Pohier de la finitude de l'homme et de la distance du sujet vis-à-vis de la transcendance s'inscrivent dans une société où on rêve de dépasser, grâce à la technologie, les limites biologiques de l'existence. Cette vision utopiste constitue pour

Pohier un péché : celui de se prendre pour Dieu. Se garder d'une pensée transhumaniste qui lutte contre le mal, la souffrance et la mort et demeurer à la frontière de la finitude de l'homme offrirait au croyant et à l'incroyant une piste intéressante de cheminement personnel et humain. Pohier convie ainsi à un changement d'attitude face au mal, à la mort et au péché, et à composer avec ses propres limites.

Au terme de notre recherche, il apparaît que, selon l'auteur, la Bonne Nouvelle est la Chute, car elle donne la possibilité de se relever en se responsabilisant en regard du mal que l'on cause. Dans une société où les sciences humaines continuent d'évoluer, la pensée de Jacques Pohier offre un autre point de vue que celui d'un certain discours accusateur véhiculé par les médias et les réseaux sociaux, et invite à faire œuvre d'humanité.

## BIBLIOGRAPHIE

### ÉCRITS DE POHIER

- Pohier, J-Marie. (1959) *Essai d'épistémologie comparée de la pensée religieuse et de la pensée de l'enfant*. (Thèse de doctorat). Université de Montréal.
- Pohier, J.-M. (1961). Pensée religieuse et pensée infantile. *Lumen Vitæ, XVI*, 211-234.
- Pohier, J.-M. (1967a). *Psychologie et théologie*. Paris : Cerf.
- Pohier, J.-M. (1967b) Conquête de Rome et paradis perdu. *Interprétation, 4*, 5-32.
- Pohier, J.-M. (1968) La paternité de Dieu. *L'inconscient, 5*, 1-58
- Pohier, J. (1969a). La primauté du père comme attribut du fils dans la foi chrétienne. *Interprétation, 1*, 49-74.
- Pohier, J. (1969b). Remarques d'un théologien. *La Vie spirituelle. Supplément, 90*, 345-354.
- Pohier, J. (1970a). Recherches sur les fondements de la morale sexuelle et chrétienne. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 54*, 3-23.
- Pohier, J. (1970b). L'herméneutique du péché devant la science, la technique et l'éthique. *Concilium, 56*, 81-91.
- Pohier, J. (1971a). Unidimensionnalité du christianisme? À propos de Marcuse et de l'homme unidimensionnel, *Concilium, 65*, 27-36.
- Pohier, J. (1971b). Propos d'un théologien. *Informations catholiques internationales, 382*, 20-22.
- Pohier, J. (1972a). *Au nom du Père. Recherches psychologiques et psychanalytiques*. Paris : Cerf.

- Pohier, J. (1972b). Prêtre français aujourd'hui, son équilibre. *Le Supplément*, 103, 433-453.
- Pohier, J. (1972c). Réflexions théologiques sur la position de l'Église catholique. *Lumière et Vie*, 109, 57-71.
- Pohier, J. (1973a). L'interrogation de la psychanalyse. *Le Supplément*, 105, 148-172.
- Pohier, J. (1973b). Centre de recherche et de documentation des institutions chrétiennes. *Libération et aliénation, approche psychanalytique*. (1973). *Quatrième colloque du Cerdic. Idéologies de libération et message du salut, 10-12 mai*. Strasbourg : Cerdic-publications, 3-50.
- Pohier, J. et Boekle, F. (1974a). La représentation générale de la sexualité dans le catholicisme contemporain. *Concilium*, 100, 9-13.
- Pohier, J. (1974b). Le moraliste chrétien d'aujourd'hui doit-il lire St-Thomas? *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 58, 405-426.
- Pohier, J. (1974c). Mort, nature et contingence. Réflexions anthropologiques sur la possibilité de retarder médicalement la mort. *Concilium*, 94, 65-77.
- Pohier, J. (1974d). Les Chrétiens devant les problèmes posés par la sexualité... aux chrétiens. *Le Supplément*. 111, 490-511.
- Pohier, J. (1974e). Le plaisir pose un problème original au christianisme. *Concilium*, 100, 121-130.
- Pohier, J. (1974f). Le célibat consacré comme discours sur Dieu et sur la sexualité. *Le Supplément*, 110, 257-279.
- Pohier, J. (1974g). *Le chrétien, le plaisir et la sexualité*. Paris : Cerf.
- Pohier, J. (1975a). Un cas de foi postfreudienne en la résurrection? *Concilium*, 105, 115-130.
- Pohier, J. et Boekle, F. (1975b). La hiérarchie des valeurs dans un monde technique et socialisé. Techniques et choix des valeurs. *Concilium*, 100, 7-34.
- Pohier, J. (1977a). *Quand je dis Dieu*. Paris : Seuil.
- Pohier, J. (1977b). Le péché, à quoi ça sert? *Le Supplément*, 120, 17-39.

- Pohier, J. (1977c). Wozu ou Warum? Réflexions inspirées de la psychanalyse sur le sens de la question « Pourquoi sommes-nous sur terre? » *Concilium*, 128, 37-46.
- Pohier, J. et Boekle, F. (1977d). La formation morale et chrétienne a-t-elle quelque chose de spécifique? *Concilium*, 130, 7-11.
- Pohier, J. (1977e). Prêcher sur la montagne ou souper avec les putains. *Concilium*, 130, 85-93.
- Pohier, J. (1978a). Les conséquences d'une familiarité de vingt ans avec la psychanalyse sur ma pratique de la théologie. *Concilium*, 135, 69-78.
- Pohier, J. et Boekle, F. (1978b). La peine de mort et la torture dans la conjoncture actuelle. *Concilium*, 140, 7-8.
- Pohier, J. (1978c). Le Chrétien peut-il exercer une maîtrise sur la mort? *Lumière et Vie*, 138, 80-93.
- Pohier, J. (1979a). Pourquoi dire Dieu? Comment ? À qui? *Lumière et Vie*, 145, 55-69.
- Pohier, J. (1979b). Exil de Dieu, exil de l'homme. *Christus*, 101, 89-99.
- Pohier, J et Mieth, D. (1981). Le caractère conflictuel pour le catholicisme du problème du pluralisme éthique. *Concilium*, 170, 7-12.
- Pohier, J et Mieth, D. (1982). Un abîme entre le tiers-monde et le monde occidental. *Concilium*, 180, 7-12.
- Pohier, J. (1985). *Dieu fractures*. Paris : Seuil.
- Pohier, J. (1989). Dieu est-il encore père? *Dialogues*, 104, 39-45. Pohier, J. (1998). *La mort opportune*. Paris : Seuil.
- Pohier, J. (2008a). Péché, religion. Dans *Encyclopædia Universalis*. Récupéré de <http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca/>
- Pohier, J. et Bateau, A. (2008b). Célibat religieux. Dans *Encyclopædia Universalis*. Récupéré de <http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca/>

## COMMENTATEURS DE JACQUES POHIER

- Chagnon, R. (dir.). (1984). Regroupement interuniversitaire pour l'étude de la religion. *Théologie, psychanalyse et modernité : la pensée de Jacques Pohier*. UQAM, Montréal, mars 1983. Montréal : R.I.E.R, Cahier de recherche 2. (Avec la participation de Peter Beyer, Jean-Claude Breton, Roland Chagnon, Jean-Luc Héту, Pierre Pelletier, Jacques Pohier et Jean Richard).
- Duchemin, A. (1981). *L'affaire des trois théologiens*. Paris : Téqui.
- Geffré, C. (1981). « Père » comme nom propre de Dieu. *Concilium*, 163, 67-77.
- Jullien, C-F. (1979, 31 décembre). Les foudres du Vatican. *Le Nouvel Observateur*, p.23.
- Le Brun, J. (1979). Le théologien et l'institution ecclésiale. À propos des sanctions contre Jacques Pohier : Un châtimeut. *Esprit* 35 (11). Novembre 1979. 210-211. Récupéré de [http : /www.jstor.org/stable/24266305](http://www.jstor.org/stable/24266305).
- Mehl, Roger. (1980). Une dogmatique au niveau des sciences de l'homme. *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 3, 339-347. Récupéré de : [https//doi.org/10.3406/rhpr.1980.4550](https://doi.org/10.3406/rhpr.1980.4550)
- Raison du Cleuziou, Y. (2012/3). Éclatement du régime de l'autorité et dérégulation des relations de pouvoir : la Province dominicaine de France après Mai 68. *Histoire@Politique*, 18, 97-114. Récupéré de : [https : //doi.org/10.3917/hp.018.0097](https://doi.org/10.3917/hp.018.0097)
- Renéville, J-R (1981). Sur le conflit des théologiens. *Commentaire*, 13, 69-74.
- Richard, J. (1981). La critique de l'idée du salut chez Jacques Pohier. *Laval théologique et philosophique*, 37(2), 191-234. doi :10.7202/705853ar
- Richard, J. (1982). Le Royaume de Dieu dans la théologie contemporaine. *Laval théologique et philosophique*, 38 (2), 153-171. doi : 10.7202/705927ar
- Sesboué, B. (1988). *Jésus-Christ l'unique médiateur*. Paris : Desclée.
- Snijdewind, H. (1981). Les voies vers une solidarité chrétienne non patriarcale. *Concilium*,163, 125-138.
- Stein, D. (1981). Le meurtre du père et Dieu le père dans l'œuvre de Freud. *Concilium*, 163, 23-34.

Stiker, H.-J. (1979). Le théologien et l'institution ecclésiale. À propos des sanctions contre Jacques Pohier : *Quand je dis Dieu. Esprit* 35 (11) (Novembre, 1979). 209-210. Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/24266305>.

Van Eijk, A.H.C. (1982). Création comme principe de réalité : L'eschatologie réduite de J.- M. Pohier. *Bijdragen, Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 43(2), 162-187.

Woodrow, A. (1980, 10 janvier). Le débat sur le rôle des théologiens s'amplifie. « Oser parler de Dieu avec des mots humains ». *Le Monde*, p.14.

## OUVRAGES GÉNÉRAUX

Alberigo, G. (1997). Vatican II et son héritage. *Études d'histoire religieuse*, 63, 7-24. <https://doi.org/10.7202/1007527ar>.

Bardin, L. (2013). *L'analyse de contenu*. Paris : Presses universitaires de France.

*Catéchisme des provinces ecclésiastiques de Québec, Montréal et Ottawa*. (1976). (Réimpression intégrale du texte officiel de 1944). Sherbrooke : Éditions Saint-Raphaël.

*Catéchisme de l'Église catholique*. (1992). Ottawa : Conférence des Évêques catholiques du Canada (CECC).

Congrégation pour la Doctrine de la foi. (3 avril, 1979). Déclaration sur le livre du R.P. Jacques Pohier, « Quand je dis Dieu ». Récupéré de : [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19790403\\_pohier\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790403_pohier_fr.html)

Foucault, M. (2014). *Subjectivité et vérité*. Paris : Gallimard /Seuil. Foucault, M. (2018). *Les aveux de la chair*. Paris : Gallimard.

Fouilloux, É. (1998). *Une Église en quête de liberté*. Paris : Desclée de Brouwer.

*La foi catholique : Textes doctrinaux du Magistère de l'Église*. (1961). Paris : Éditions de l'Orante.

Léon-Dufour, X. (1981) *Vocabulaire de théologie biblique*. 932-946. Paris : Cerf.

*Les Actes du concile Vatican II. Textes intégraux des constitutions et décrets promulgués*. (1965). Paris : Cerf.

*Mysterium Fidei*. (3 septembre, 1965). Lettre encyclique de sa Sainteté le Pape Paul VI sur la doctrine et le culte de la Sainte Eucharistie. Récupéré de : [http :  
www.vatican.va/content.paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf\\_p-  
vi\\_enc\\_03091965\\_mysterium.html](http://www.vatican.va/content.paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_03091965_mysterium.html)

Pelletier, D. (2002). *La crise catholique*. Paris : Payot & Rivages.

Prévotat, J. (1998). *Être chrétien en France au XXe siècle*. Paris : Éditions du Seuil.

Paillé, P. et Mucchielli, A. (2012). *L'analyse qualitative en sciences humaines et en sciences sociales*. Paris : Armand Colin.

Rahner, K. (1966). Péché et rémission du péché dans le domaine-frontière de la théologie et de la psychothérapie. Dans *Écrits théologiques, V*, 201-220. Paris : Éditions Desclée de Brouwer.

Raison du Cleuziou, Y. (2014). *Qui sont les cathos aujourd'hui?* Paris : Desclée de Brouwer.

Rouleau, Jean-Paul (1990). Le catholicisme, vingt-cinq ans après Vatican II. *Sociologie et sociétés, XXII*, (2), 33-48.