

Université de Montréal

**« Car ils ne savent pas ce qu'ils font » :
au cœur du pardon et de sa dynamique spirituelle**

par
Richard Lalonde

Faculté de théologie et de sciences des religions

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor
en Sciences des religions

mai 2009

© Richard Lalonde, 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

**« Car ils ne savent pas ce qu'ils font » :
au cœur du pardon et de sa dynamique spirituelle**

présentée par :

Richard Lalonde

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Jean-Marc Charron, président-rapporteur

Jean-Guy Nadeau, directeur de recherche

Jean-Claude Breton, membre du jury

Vern Neufeld Redekop, examinateur externe

Résumé

Cette thèse est une recherche pluridisciplinaire sur le concept du pardon interpersonnel. Elle cherche à circonscrire la portée et la dynamique du pardon, entre autres en répondant à la question *Pourquoi pardonner ?* Jusqu'à récemment on trouvait peu d'écrits sur le pardon. Mais les deux dernières décennies ont vu un foisonnement de travaux de recherche sur le sujet de la part de psychologues éveillés à ses bienfaits thérapeutiques. Parallèlement, des philosophes et des théologiens se sont aussi intéressés à la question et ont commencé à publier leurs réflexions.

Deux hypothèses marquent le parcours de notre recherche. La première porte sur la signification de la deuxième partie de l'énoncé biblique en Luc 23, 34 « Père, pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font ». Elle avance que le « motif de l'ignorance » que cette parole affirme a une portée universelle et soutient que l'offenseur est en état d'ignorance inconsciente lorsqu'il fait le mal. Le pardon des offenses serait donc le pardon de cette ignorance inconsciente.

La seconde hypothèse conjecture que le pardon interpersonnel s'inscrit dans une dynamique spirituelle même s'il a quitté ses amarres religieuses. Nous avançons que la relation pardon-spiritualité est significative et que sa compréhension peut aider à mieux saisir l'essence d'un pardon devenu séculier et à en permettre l'éclosion. Pour établir la valeur de cette hypothèse, nous devons étudier la dynamique d'une démarche de pardon de même qu'à déterminer le statut actuel de la spiritualité.

La thèse se divise en trois parties. La première partie expose la pensée d'auteurs significatifs dans chacune des principales disciplines concernées par le pardon : philosophie, théologie, psychologie et spiritualité. Il y est question d'offense pardonnable ou impardonnable, de pardon conditionnel ou inconditionnel, de corrélats du pardon comme l'oubli, la colère, la culpabilité, le repentir et des résultats d'études empiriques psychothérapeutiques sur le pardon. Cette première partie se termine par une réflexion sur la spiritualité de façon à voir dans quelle mesure le pardon devient une dynamique spirituelle.

La deuxième partie est consacrée à l'examen de l'hypothèse concernant le sens et la portée du « car ils ne savent pas ce qu'ils font ». Dans un premier temps on fait appel à l'expertise exégétique pour situer l'authenticité et la portée de ce passage. Nous explorons ensuite la pensée philosophique à travers l'histoire pour comprendre le véritable sens du libre-arbitre et son impact sur la conception de la faute. La remise en cause philosophique du libre-arbitre nous ramènera à la thèse socratique selon laquelle « Nul n'est méchant volontairement ». La théorie mimétique de René Girard vient démontrer que les persécuteurs sont fondamentalement inconscients de ce qu'ils font et la théologienne Lytta Basset identifie le fantasme de la connaissance du bien et du mal comme accroissant cette ignorance qui s'ignore.

La troisième partie de la thèse intègre les réflexions et découvertes des deux premières parties, et les situe dans un parcours qui va de l'impardonnable à la guérison, tout en les conceptualisant avec une matrice de verticalité et d'horizontalité qui schématise leurs interactions. Nous découvrons que si « car ils ne savent pas ce qu'ils font » fournit la réponse logique à la question *Pourquoi pardonner ?*, il existe aussi une deuxième voie qui conduit au pardon, l'amour. L'amour est la clé du pardon basé sur le message évangélique, alors que l'empathie est celle de l'approche psychothérapeutique. Enfin, la comparaison entre le « pardon psychothérapeutique » et le « pardon évangélique » nous fait conclure qu'il y a deux modes d'accès majeurs au pardon : la raison et l'amour.

Mots-clés : Pardon, spiritualité, ignorance, inconscience, mimétisme, mal, faute, libre-arbitre, amour, Luc 23-34

Abstract

This thesis is a multidisciplinary approach to the concept of interpersonal forgiveness. Its purpose is to unearth the scope and dynamics of forgiveness, as it seeks to answer the question, *Why forgive?* Up until recently, there has been a dearth of literature on the subject of forgiveness. Then over the past 20 years, an escalation of psychotherapeutic research on forgiveness started to emerge as psychologists awakened to its healing benefits. Over the same time period, a number of philosophers and theologians also began publishing on the subject.

Two hypotheses benchmark the research. The first one concerns the meaning of the second half of the biblical quote, “Father, forgive them; for they know not what they do,” found in Luke 23:34. This hypothesis claims that the “motive of ignorance” is universal in scope, and purports that the offender is ignorantly unaware of his wrongdoing. Forgiveness of an offense can thus be interpreted as the forgiveness of ignorance.

The second hypothesis claims that interpersonal forgiveness can be understood as a spiritual dynamic, but with the loosening of its religious ties. We believe the forgiveness–spirituality relationship to be a significant one, and that a deeper understanding of it will bring us closer to the fundamental nature and gift of forgiveness, thereby facilitating its realization. However, to determine the value of this hypothesis, we must consider both the process of forgiveness, and the contemporary definition of spirituality.

The thesis is divided into three parts. The first part depicts authors who discuss forgiveness through the lens of the four academic disciplines concerned with forgiveness: philosophy, theology, psychology, and spirituality. Issues that are covered include what is forgivable and what is not, and conditional versus unconditional forgiveness. Correlates of forgiveness, such as forgetting, anger, repentance, guilt, as well as results of psychotherapeutic empirical studies, are examined. A reflection on the concept of spirituality and how it relates to forgiveness concludes this first part.

In the second part, we examine the hypothesis concerning the meaning and scope of the biblical quote “for they know not what they do,” and look at what the exegetic expertise has to say about its authenticity and meaning. This is followed by a historical interpretation of free will in major philosophical thinking in order to grasp its true sense, and its impact on the concept of personal responsibility. This philosophical questioning of free will brings us back to the Socratic thesis, “No one commits wrongdoing voluntarily.” Finally, the mimetic theory of René Girard contends that persecutors are fundamentally unaware and ignorant of what they are doing, and the theologian Lytta Basset argues that the illusion of knowing what is good and what is evil contributes to the ignorance that ignores itself.

The third part of the thesis integrates the reflections and insights of the first two parts, as it brings forgiveness from the unforgivable endpoint to the healing endpoint. This is conceptualized in a schematic matrix of vertical and horizontal interactions. We discover that if the phrase “for they know not what they do” offers a reason-able answer to the question *Why forgive?* there is as well a second way that leads to forgiveness—love. Love is the key to forgiveness based on the evangelical message, while empathy is the primary means in the psychotherapeutic approach. Comparing “psychotherapeutic forgiveness” with “evangelical forgiveness” leads us to conclude that there are, in effect, two principal ways to access the gift of forgiveness—reason and love.

Keywords: Forgiveness, spirituality, ignorance, unawareness, mimesis, evil, wrongdoing, free will, love, Luke 23-34

Table des matières

Introduction	1
La dimension polysémique du pardon	6
Méthode et hypothèses de recherche.....	9
Le parcours de la thèse.....	12
Partie 1 En quête du pardon.....	16
Étymologie et définition du pardon.....	18
Chapitre 1 Perspectives philosophiques	24
Hannah Arendt, briser l'irréversibilité de l'action	25
Vladimir Jankélévitch, y-a-t-il un impardonnable ?	28
Jacques Derrida, pardonner l'impardonnable	37
Paul Ricoeur, l'hymne du pardon.....	43
Quatre approches pragmatiques	51
Conclusion	61
Chapitre 2 Le pardon dans la tradition judéo-chrétienne.....	64
L'époque de la bible hébraïque, deux pardons inconditionnels.....	64
L'inter-testamentaire apocryphe, présence du pardon	68
Le temps du Nouveau Testament, élévation du pardon humain	71
L'Église catholique, le pardon comme sacrement	75
Le judaïsme, le pardon conditionnel	81
Conclusion	84
Chapitre 3 Perspectives théologiques contemporaines	85
Lytta Basset, le pardon originel	86
Miroslav Volf, don et pardon.....	100
James Emerson, contexte et instrument du pardon.....	109
Gregory Jones, le pardon comme art de vivre.....	113
Conclusion	118

Chapitre 4	Perspectives psychologiques.....	120
	La valeur thérapeutique du pardon.....	122
	Modèles et processus d'intervention.....	127
	Le pardon et la famille	135
	Le cas des abus sexuels.....	138
	Regards critiques.....	142
	Conclusion	147
Chapitre 5	Quelques corrélats de l'expérience du pardon	150
	L'oubli, la colère, le repentir.....	150
	La culpabilité, saine, fausse ou absente	163
	Du point de vue de l'offenseur.....	168
	Le pardon à soi-même.....	171
	Le pardon, au carrefour de la psychologie et de la spiritualité	174
Chapitre 6	Les marques spirituelles du pardon.....	178
	Spiritualité, théologie et religion.....	178
	Spiritualité, transcendance et vie spirituelle.....	187
	La démarche de pardon, une dynamique spirituelle.....	195
	La médiation de la grâce	199
	Un pouvoir donné aux hommes	203
	Conclusion	206
Partie 2	« Car ils ne savent pas ce qu'ils font ».....	207
Chapitre 7	Entre libre-arbitre et ignorance	214
	Le libre-arbitre dans la tradition socratique	217
	La faute involontaire	221
	L'agir, hors de notre contrôle.....	229
	Le pardon de l'ignorance inconsciente	231
	Le fantasme de la connaissance du Bien et du Mal	233
	Conclusion	240
Chapitre 8	L'anthropologie de René Girard	241

L'inconscience, tanière de la violence	245
De la violence mimétique au pardon.....	249
Pardoner l'ignorance derrière le mal.....	254
Conclusion	258
Partie 3 Pardoner par raison, pardonner par amour.....	259
Chapitre 9 De l'impardonnable à la guérison	261
L'impardonnable.....	261
Le pardon incomplet, le pardon indirect	266
Transformation de l'offensé et de l'offenseur.....	269
L'empathie, une voie privilégiée.....	276
Le pardon psychothérapeutique	280
Conclusion	284
Chapitre 10 L'amour, clé du pardon évangélique.....	285
« Père pardonne-leur... »	286
Le reproche fraternel.....	289
La dynamique amour-pardon	292
Conclusion	295
20 ans à la rencontre de 2000 ans.....	297
Deux accès : par la raison et par l'amour.....	302
Annexe 1 Matthieu 18	I
Bibliographie.....	IV

*À ma grande famille dont le cercle sans cesse
et sans limite s'élargit.*

Épigraphe :

*«The quality of mercy is not strained;
It droppeth as the gentle rain from heaven
Upon the place beneath. It is twice blest:
It blesses him that gives and him that takes.
'tis mightiest in the mightiest; it becomes
The throned monarch better than his crown;
His scepter shows the force of temporal power,
The attribute to awe and majesty,
Wherein doth sit the dread and fear of kings;
But mercy is above the sceptred sway,
It is enthroned in the hearts of kings,
It is an attribute to God himself;
And earthly power doth then show likest God's
When mercy seasons Justice ».*

W. Shakespeare, The merchant of Venice, IV

Remerciements

Mes remerciements vont en premier lieu à mon directeur de thèse, Jean-Guy Nadeau, professeur titulaire de la faculté de théologie et de sciences des religions. Tout au long de ce périple de recherche, il a mis tous ses talents à ma disposition : érudition, scholarship, intérêt, patience, tact, et amitié. Sa disponibilité, ses conseils, sa collaboration, et ses corrections ont grandement contribué à mener le projet à terme et à en faire un fier résultat.

Mes remerciements vont aux autres professeurs de la même faculté qui m'ont apporté leur secours en cours de réalisation : Guy-Robert St-Arnauld pour m'avoir dirigé à mes débuts, Michel Campbell, pour son aide et pour les discussions intéressées, Jean-Claude Breton pour son soutien ponctuel. Merci aussi à Jacques Messier, bibliothécaire de la bibliothèque de lettres et des sciences humaines pour sa généreuse disponibilité.

Merci à mon épouse, Maryse Lavoie, qui m'a encouragé à me lancer dans ce projet et qui m'a soutenu de tant de façons durant sa gestation. Elle demeure l'oasis de paix, d'amour et de pardon au cœur duquel j'ai toujours pu trouver l'inspiration nécessaire pour réaliser ce projet.

Merci à ma mère, Reina Pepin Lalonde, pour la constance de son enthousiasme et de ses encouragements. Et merci à ma sœur, Micheline Lalonde, pour avoir mis son talent de correctrice à ma disposition.

Introduction

La genèse de cette recherche remonte à plus d'une dizaine d'années alors que nous fumes inspiré à faire appel au pardon pour régler certains problèmes personnels¹. Les résultats furent bénéfiques et durables. Cette expérience stimula notre curiosité intellectuelle et spirituelle et nous porta à vouloir comprendre la nature du pardon. Quelques lectures attisèrent cette curiosité première et firent découvrir que le sujet était plus complexe et plus discutable qu'anticipé. Les questions multiples suscitées invitaient à entreprendre une étude plus structurée de la question, ce qui mena à cette thèse.

Cette recherche est partie de l'intuition que le pardon est une décision difficile ou un processus ardu menant à une décision qui fait du bien à celui qui l'accorde et à celui qui le reçoit, et qui rétablit la paix chez les individus et dans la société. Cette intuition était-elle fondée ? Pouvait-elle être justifiée, démontrée ? Or, même si les bénéfices du pardon s'avèreraient positifs, que dire de la difficulté de pardonner qui semble si variable d'une personne à l'autre, d'un tort à un autre ? Puis s'ajoutent d'autres questions. Qu'est-ce qu'on pardonne ? Y-a-t-il de l'impardonnable ? Pourquoi pardonner ? Comment pardonner ? Quels sont les rôles respectifs de l'offensé et de l'offenseur ? Enfin, qu'est-ce que le vrai pardon : sa nature fondamentale est-elle plus psychologique, théologique, religieuse, spirituelle, philosophique ? En occident, pour un grand nombre de gens le pardon reste toujours campé nettement dans la sphère du religieux. Ainsi, plusieurs croyants situent le pardon au centre du message chrétien. Par ailleurs, nous détectons depuis quelques années un intérêt nouveau chez un nombre croissant de psychologues, celui d'un pardon séculier sans références religieuses.

Si cette étude se veut pluridisciplinaire, il est bien indiqué qu'elle émane du secteur de sciences des religions qui constitue aujourd'hui un carrefour où se rencontrent traditions religieuses et sécularité. Parallèlement, le pardon arrive aujourd'hui à un similaire carrefour entre tradition religieuse et sécularité. Nous aurons alors à examiner si l'Évangile et la spiritualité restent pertinents dans une réflexion même séculière sur le pardon.

¹ Dans ce texte, le nous de politesse (singulier) sera de rigueur. Aussi, le masculin du texte sera utilisé à titre épiciène.

Bien que les effets du pardon paraissent nettement positifs, le pardon est loin de faire l'unanimité en tant que vertu. D'aucuns pensent que ce concept est dépassé, anachronique, nuisible, prétentieux, etc. D'autres y voient un vieux concept chrétien dogmatique, lié à une forme de culpabilité engendrée par l'institution à des fins de contrôle de ses ouailles. Et pour quelques-uns, dans la ligne de pensée nietzschéenne, ce n'est qu'une manifestation de faiblesse, un signe d'impuissance à obtenir ou à se faire justice. Ce constat d'oppositions au pardon ne fait qu'amplifier notre désir d'en explorer les fondements.

Pourtant le pardon est pratiqué depuis la nuit des temps, la Bible en témoigne dès la Genèse avec l'histoire de Joseph et ses frères. Même de nos jours, un peu tout le monde pratique une forme de pardon, souvent sans en être conscient, comme M. Jourdain faisait de la prose. Il s'agit des petites demandes quotidiennes de se faire pardonner, que l'on fait spontanément, consciemment ou inconsciemment, et qui s'habillent d'expressions telles « Excusez-moi ! », « Je vous demande pardon », « Pardon ! ».

Une autre forme de pardon encore connue de plusieurs dans les sociétés où l'Église catholique a une présence importante, est celle reliée au sacrement de pénitence, « la confession », auquel sont tenus les pratiquants catholiques. Enfin, pour de nombreux adhérents au christianisme, catholiques ou protestants, le message christique de pratiquer le pardon 77 x 7 fois (Mat 18, 22) représente un idéal aussi difficile à comprendre qu'à appliquer. Le pardon figure aussi comme une notion significative dans les deux autres traditions abrahamiques, le judaïsme et l'islam ; comme pour les chrétiens, il est à la fois un attribut de la divinité et un précepte important de conduite des fidèles.

Par ailleurs, pour une vaste majorité de gens dans notre société moderne séculière, la valeur et le sens du pardon sont loin d'être une évidence. La question reste souvent abstraite ou absente jusqu'au jour où une personne se retrouve directement aux prises avec une offense ou une injustice sérieuse perpétrée à son égard.

Dès le début de cette recherche, nous fumes intrigué par le peu d'écrits sur le pardon en général, et plus spécialement le pardon entre humains, le pardon interpersonnel.

Plusieurs auteurs attestent explicitement ou subrepticement la difficulté à parler du pardon. Certains s’y refusent carrément ou abandonnent après de vaines tentatives, ainsi qu’en témoigne le philosophe Olivier Abel, dans la préface du collectif sous sa direction *Le pardon : briser la dette et l’oubli* : « ...la difficulté de trouver des auteurs... certains répondirent que le pardon était en dehors de leur écosystème. D’autres, qui avaient accepté d’emblée, reculèrent finalement devant ce qui leur semblait incommunicable ou indicible » (Abel, 1991, p. 28).

D’où provient cette difficulté de donner parole au pardon ? En rejoint-elle une autre, plus diffuse dans notre société, celle de parler du religieux ? Pour plusieurs, en effet, le pardon possède toujours une forte connotation religieuse, un trait d’union virtuel qui en fait un propos inconfortable. Il existe aussi un tout autre ordre de difficulté qui concerne les personnes ayant subi des blessures affectives graves : parler de leurs expériences ou confrontations avec le pardon ou le non-pardon peut ramener une douleur émotive troublante. Pour tous, il apparaît plus facile de parler du pardon comme d’un idéal abstrait que de le confronter à ses expériences personnelles. Enfin, peut-être le pardon fait-il partie de ces concepts difficiles à circonscrire tel l’amour, la joie, la sagesse, le bonheur.

Faut-il voir là autant de motifs pour lesquels on trouve si peu de traités ou d’essais sur le sujet, depuis l’Antiquité jusqu’à tout récemment. Robert Enright, qui pourrait revendiquer le titre de premier chercheur à avoir entrepris des études scientifiques sur la psychologie du pardon aux États-Unis, remarquait avec surprise le peu d’écrits recensés sur le sujet du pardon interpersonnel. Selon ses recherches, le sujet fut grandement ignoré jusqu’au milieu des années 1980. Chez les théologiens, Augustin aurait abordé la question dans *La cité de Dieu*, mais Enright affirme que rien de majeur n’aurait été écrit sur la question depuis. En philosophie, Kant en parla quelque peu, mais n’en fit jamais un traité. La psychologie émergente ne porta pas non plus d’attention sur la façon dont le pardon entre humains pouvait dénouer la rancœur au cœur de ceux et celles ayant subi des

injustices (Enright, 1999, p 1-2).² Que cette absence d'études sur le pardon entre humains se retrouve aussi bien en psychologie, en philosophie qu'en théologie apparaît comme un fait fort étonnant. Le pardon entre humains était-il un sujet si peu intéressant, si peu intrigant ? Était-ce un sujet qui ne s'adressait clairement et spécifiquement à aucune des ces disciplines ? Le sujet était-il trop difficile ? Trop nébuleux ? Intrigant qu'un tel sujet qui peut receler un potentiel important pour le bien-être humain, et qui occupa une place centrale de l'enseignement de Jésus dans ce qui touche les relations entre humains, demeure quasiment indiscuté durant 1600 ans ! Presque tous les écrits que nous avons examinés sur le pardon dans notre propre recherche, depuis les Pères de l'Église jusqu'à la fin du Moyen-âge, portaient essentiellement sur le pardon divin, celui que Dieu offre aux humains.

Heureusement un vent nouveau a commencé à souffler il y a une vingtaine d'années. On constate dès lors un essor de recherche sur le pardon qui, au tournant du siècle, donne lieu à un foisonnement d'écrits sur divers aspects du pardon interpersonnel. Le coup d'envoi provient d'abord du milieu de la psychothérapie, principalement de psychologues chercheurs américains et, dans une moindre mesure, d'une pastorale chrétienne qui tient de plus en plus compte de la dimension psychologique dans ses méthodes. Des psychothérapeutes et des pasteurs se demandent si le pardon n'a pas une place importante à occuper dans un monde où tous et chacun accourent en thérapie pour traiter de colère, de ressentiment, de culpabilité chronique, de honte immobilisante, d'aliénation. Plusieurs thérapeutes ont dépassé cette étape et ils croient fermement en l'apport thérapeutique du pardon et encouragent leurs patients à le prendre sérieusement en considération. En développement parallèle, cet intérêt nouveau du côté des psychothérapeutes semble avoir stimulé (ou est-ce l'effet d'un synchronisme) des théologiens, commentateurs religieux, philosophes et autres chercheurs des sciences humaines à réfléchir, à faire de la recherche et à écrire sur le sujet.

² Enright mentionne une recherche effectuée pour trouver des articles et des monographies sur le pardon interpersonnel publiés ou traduits en anglais entre Augustin et 1970, qui dénicha 110 textes (Enright & North, 1998, p. 4).

On ne s'étonnera donc pas que la dimension psychologique occupe une place prépondérante au sein de l'approche pluridisciplinaire que nous favoriserons. Premièrement, parce que le renouveau d'intérêt pour le pardon émane de ce côté et que c'est nettement en psychologie que s'effectue le plus grand nombre de recherches sur le sujet. Deuxièmement, parce que la dimension psychologique marque aussi les réflexions d'un bon nombre de philosophes et de théologiens. Enfin, lorsque nous procéderons à l'examen de la dimension spirituelle du pardon, nous nous retrouverons aussi en présence de facettes psychologiques, ce qui est peu surprenant puisque spiritualité et psychologie sont intimement liées au plan étymologique.

L'entrée en scène des psychologues nous amènera à introduire l'idée et l'appellation d'un pardon thérapeutique ou psychothérapeutique que nous mettrons en contraste avec l'idée d'un pardon fondé sur les Écritures que nous appellerons pardon évangélique. Nous aurons à déterminer s'il s'agit du même pardon ou si leur différence s'inscrit dans une polysémie du pardon.

Enfin il importe de noter que les dernières années du XXe siècle ont donné lieu à une résurgence, une redécouverte de l'importance du pardon sur le plan des relations humaines interpersonnelles autant que collectives, relations entre communautés, institutions et nations. Quelques événements récents de pardon furent hautement médiatisés et ont semblé éveiller mondialement quantité d'esprits au pouvoir du pardon. Pensons, entre autres, au pardon accordé en 1981, lors d'une rencontre dans une cellule de prison, par le pape Jean Paul II à Mehmet Ali Agca qui avait tenté de l'assassiner quelques années auparavant, puis à la demande de pardon du même pape aux Juifs lors de sa visite à Jérusalem en 2000. Ajoutons la Commission pour la Vérité et la Réconciliation d'Afrique du Sud (1995-2000) qui, par l'entremise d'aveux, d'amnistie et de pardon, permit probablement d'éviter la tragédie d'une guerre civile, et qui amena d'autres pays et collectivités à emprunter une voie de paix et de réconciliation similaire. La force de l'exemple de Nelson Mandela qui sut pardonner à ses geôliers et à leurs maîtres créa une onde de choc qui est vraisemblablement à la source de ces entreprises de paix collective. On pourrait dire la même chose du Dalaï Lama. Ces modèles de grands hommes qui savent

pardonneur ont peut-être contribué à l'amorce d'un bon nombre de pardons interpersonnels non répertoriés.

La dimension polysémique du pardon

Le pardon n'apparaît pas comme une notion dont le sens est clair et sans équivoque. En fait, le concept semble se prêter à plusieurs nuances de sens. Cette polysémie du terme se décline dans le temps et selon un ensemble de champs culturels divers : 1) dans le champ religieux, selon les diverses religions du monde, et dans le champ a-religieux de l'agnosticisme et de l'athéisme ; 2) dans le champ séculier qui couvre, entre autres, le social, le politique et le thérapeutique et 3) dans les sciences humaines où la compréhension de l'humain et des relations interpersonnelles varie selon le domaine d'études et l'époque. De plus, le pardon humain peut être considéré à travers un éventail de relations : entre moi et moi-même (concept du pardon à soi-même), entre Dieu et moi ou Dieu et les humains (pardon divin), entre moi et un autre ou moi et un groupe (pardon interpersonnel), entre un groupe et un autre groupe (pardon collectif). On peut facilement imaginer que tout en partageant un noyau commun les dynamiques en jeu seront différentes selon les entités impliquées : par exemple, au niveau d'un couple (dyade), au sein de relations familiales, entre étrangers, dans des relations diplomatiques entre communautés ou nations. Une dernière ramification de sens s'inscrit dans une polarité donner - demander, le pardon de la partie offensée qui peut considérer octroyer le pardon versus le pardon qui peut être demandé ou reçu par la partie ayant commis l'offense. Le sens du mot pardon peut donc prendre des significations très diverses selon la place qu'occupent les personnes dans cette diversité d'enjeux relationnels soumis à des instances socioculturelles multiples.

Les nuances de sens peuvent aller jusqu'à l'extrême où l'on rencontre des compréhensions opposées ; par exemple, le pardon peut signifier pour une personne le summum de la justice, alors que pour une autre il représente l'injustice totale. En effet, certaines personnes sont convaincues que le pardon exige courage et force morale, alors que pour d'autres il représente faiblesse et couardise, le sacrifice immérité d'une colère justifiée, un cadeau non-mérité, une immoralité, un déni de vérité ou de justice.

Il nous apparaît important de distinguer dès ici un premier niveau de polysémie du pardon autour de quatre acceptions différentes du terme. Premièrement, le terme réfère parfois à la *faculté de pardon*, ce pouvoir intrinsèque des humains d'outrepasser l'instinct naturel de vengeance. En deuxième instance, il peut référer à la *propension* d'une personne à pardonner, c'est la faculté qui est alors activée (il existe des tests psychologiques pour mesurer cette propension). Un troisième usage du mot renvoie à la *démarche de pardon*, ce cheminement que doit typiquement suivre un offensé, très souvent accompagné d'une personne aidante, pour se rendre jusqu'à la réalisation du pardon. En quatrième lieu, le mot pardon réfère à l'acte, à l'instant où le pardon advient, à l'évènement du *pardon réalisé*. À ces quatre sens qui découlent de la perspective de l'offensé – celle que nous adoptons prioritairement dans cette recherche –, nous pouvons faire correspondre leurs équivalences sous la perspective de l'offenseur, soit une faculté de désir d'être pardonné (qui ressort d'un remords sincère), une propension à demander pardon, une démarche qui facilite la demande de pardon et l'acte de demande de pardon. Ces multiples emplois du mot pardon établis, il sera plus facile de les reconnaître dans notre texte où, de plus, ils seront généralement clairement identifiés.

Les chercheurs, pour leur part, ne s'entendent pas à propos du sens du terme sur au moins trois points fondamentaux (Pargament, McCullough, & Thoresen, 2000, p. 302) : 1) Le pardon est-il intra-personnel ou interpersonnel (est-ce quelque chose qui se passe uniquement au sein de l'offensé ou quelque chose qui implique nécessairement l'offensé et l'offenseur) ? 2) S'agit-il de lâcher prise, de diminuer, de laisser aller nos émotions, pensées et actions négatives envers l'offenseur, ou plutôt d'augmenter, d'embrasser des émotions, pensées et motivations positives envers cet offensé ? 3) Le pardon est-il quelque chose d'extraordinaire, de transformateur de vie ou est-ce un art de vie qui se pratique dans le quotidien ? Notre recherche examinera ces interrogations et tentera d'y apporter réponse.

Elle considérera des perspectives et des compréhensions diverses en identifiant où elles se croisent, comment elles diffèrent, lesquelles paraissent plus marginales, lesquelles plus porteuses de sens. Pour ce faire, nous aurons à examiner certains concepts sous-

jacents ou constituants du pardon tels le mal, la faute³, le repentir, l'oubli, la réconciliation, la culpabilité, le libre-arbitre, etc. Notre recherche explorera donc un large domaine pluridisciplinaire couvrant principalement les sphères de la philosophie, de la théologie et de la psychologie.

Dans le cadre de notre étude, nous aurons aussi à évaluer le sens d'un autre terme, la spiritualité, car notre recherche porte l'hypothèse d'une dimension spirituelle au pardon. La spiritualité émerge et trouve une place grandissante dans le discours ambiant ; elle commence à occuper un espace important parmi de nouveaux concepts porteurs de la postmodernité, parfois de façon autonome, parfois relié aux concepts de l'éthique, de la moralité ou du religieux. Or, le terme cause des ennuis aux chercheurs en sciences humaines par son ambiguïté et l'extrême largeur de son champ sémantique. La spiritualité est certes en rapport étroit, peut-être même en confrontation, avec le concept de religion et plusieurs théologiens se demandent où la situer dans leur champ d'étude. Au sein de la société occidentale contemporaine, c'est comme si chaque personne se permettait sa propre définition de la notion du spirituel, avec un sens typiquement flou. Ainsi en va-t-il également du traitement du terme dans les médias et dans la littérature. Il y a là un possible déplacement de la société séculière, à nouveau désenchantée – cette fois par l'utopie moderniste (matérialiste) –, vers un horizon de transcendance à dimensions variables, où chaque individu dessine son propre espace éthique, moral, spirituel. On serait en présence d'un nouvel temps-espace où l'individu postmoderne explore, expérimente et développe sa propre compréhension de l'autre, de la vie, du divin (l'absolu, l'infini). Nous croyons qu'il est indispensable de continuer de chercher à définir cette nébuleuse « spiritualité » et à éclaircir la distinction et les liens entre le religieux et le spirituel, d'autant, en ce qui nous concerne, que nous avons l'intuition que le pardon entretient, toujours aujourd'hui, une relation intime avec le religieux et le spirituel.

³ Dans notre recherche, nous privilégions le terme faute à celui de péché plutôt que de les utiliser indifféremment, sauf lorsqu'à l'occasion nous abordons un aspect où leur distinction revêt une importance particulière.

Méthode et hypothèses de recherche

Au tout début de notre enquête, les questions de nature épistémologique énoncées au début de cette introduction demeuraient en arrière-fond, la question qui prédominait alors était la relation du pardon à la guérison des blessures affectives. Nous y devinions une liaison essentielle au bien-être des humains et nous avons initialement orienté notre recherche sur cette question spécifique. Nous nous sommes dès lors préparé à conduire une étude phénoménologique auprès d'un groupe de personnes ayant subi une blessure affective grave, datant de plus de dix ans⁴. Le pardon avait-il figuré comme élément crucial dans leur guérison ; si oui, comment était-il apparu, comment était-il conçu ? Si non, pourquoi avait-il été écarté ? L'approche auprès d'un groupe de participants potentiels reçut l'aval enthousiaste de la présidente de leur association, un questionnaire d'entrevue fut préparé et validé, le certificat de conformité éthique obtenu, puis une lettre d'invitation requérant une entrevue d'une heure et stipulant les précautions usuelles de confidentialité fut postée par l'entremise de l'association. Hélas, de la cinquantaine de personnes ainsi contactées, aucune ne se porta volontaire.

Diverses raisons et circonstances étaient sans doute en jeu. La gêne de parler personnellement de pardon ou de refus de pardon pouvait constituer un obstacle important, car c'est là quelque chose de très difficile pour beaucoup de gens. Il se peut aussi que l'on eut craint de rouvrir une blessure affective qui n'était pas complètement guérie. Ou encore qu'une réflexion sur le pardon porte à la mémoire des douleurs liées à d'autres actes passés où règnent encore ressentiment, colère, culpabilité, tristesse, etc. Plusieurs ont pu considérer qu'il valait mieux ne pas remuer ces émotions. Pour d'autres, le pardon représente peut-être un concept rattaché à une tradition religieuse qu'ils ont écartée, ce qui en soi pourrait provoquer une fin de non-recevoir. Ou encore, peut-être que le pardon est quelque chose que certains n'ont pas ardemment désiré ou n'ont pas réussi à accomplir, ce qui les ramène à leurs limites face au drame vécu. Le philosophe Paul Ricoeur se fait sans doute la voix de plusieurs lorsqu'il intitule son dernier texte sur le sujet *Le pardon difficile*.

⁴ Le groupe visé était constitué de membres des familles et des proches des victimes d'une tuerie.

Cette importante difficulté de parcours sema le doute quant à l'opportunité et à la valeur de l'étude phénoménologique amorcée. La recherche d'un autre groupe de collaborateurs s'annonçait tout aussi problématique. Après réflexion et discussions, il fut décidé de laisser de côté l'enquête de type phénoménologique et de réorienter la recherche vers un plateau plus conceptuel exploitant davantage les acquis et réflexions de nos prédécesseurs.

La question de base de notre recherche concerne donc la véritable nature du pardon, du pardon authentique – car dans l'ombre se dessine un nombre de pseudo-pardons dont il faudra tenir compte. Elle vise aussi à élucider la relation du pardon avec certains concepts qui lui sont associés et à établir les contextes qui influent sur sa réalisation. Chemin faisant, nous aurons aussi à prendre la mesure du non-pardon car, ici comme ailleurs dans la vie, il n'y a pas de point neutre sauf comme stade transitoire et éphémère ; on est soit dans le mode pardon, soit dans le mode non-pardon, chacun avec ses conséquences. Par exemple, selon Antoine Vergote, psychologue et docteur en philosophie et en théologie, le ressentiment qui accompagne le non-pardon assassine la foi, à quoi il ajoute : « Plus qu'une conséquence, le pardon est une condition de la foi »(Vergote, 1983, p. 234).

Notre étude comporte aussi l'examen de deux hypothèses importantes qui cherchent à qualifier la nature du pardon. Au cours de notre réflexion initiale, une énigme singulière nous interpella : qu'y-a-t-il à comprendre derrière la fameuse parole prononcée par Jésus en croix « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font » (Luc 23, 34). Plus particulièrement, que peut bien vouloir dire ce « car ils ne savent pas ce qu'ils font » ? Par ces paroles, Jésus introduit une dimension d'ignorance en relation avec le pardon. À y réfléchir, on conçoit que cette parole n'est peut-être pas sans conséquence. Pourrait-il y avoir un facteur d'inconscience, d'ignorance chez les personnes qui commettent le mal et qu'on doit prendre en compte dans une démarche de pardon. Nous décidâmes donc que l'examen de cette curieuse et extrême parole de Jésus telle que rapportée dans l'évangile de Luc constituerait une question significative de notre recherche. Une exploration préparatoire permit d'identifier des sources de réflexions sérieuses qui permettaient de transformer cette question en une hypothèse à explorer.

Cette première hypothèse, la majeure, concerne donc l'énoncé évangélique lucanien « car ils ne savent pas ce qu'ils font » qui vient qualifier l'octroi du pardon. Elle s'énonce ainsi : le pardon s'octroie parce que la personne qui cause un tort serait, d'une certaine façon, en état d'inconscience des motivations et pulsions réelles à la base de ses décisions et actions. Le pardon des offenses d'autrui serait donc le pardon de l'inconscience, de l'ignorance et de l'illusion. Une présomption sous-jacente à cette hypothèse est que cette parole dépasse le lieu et le moment du Calvaire et qu'elle a une portée universelle ; notre recherche aura à valider ou à infirmer ceci. Voilà une hypothèse audacieuse et troublante car si elle est vérifiée elle remettrait beaucoup de convictions en question : qui est prêt, même après Freud, à accepter que c'est une forme d'inconscience, chez autrui autant que chez lui, qui conduit à faire le mal ? Qu'arrive-t-il des concepts de culpabilité et de justice dans ce cas ? Où se situe alors le libre-arbitre ? Se pourrait-il que cette parole de Jésus fût annonciatrice d'une telle vérité, énoncée mais non entendue, car jugée irrecevable par notre raison ? Nous avons à tout le moins le devoir d'ouvrir notre conscience à des possibilités qui pourraient la troubler, qui pourraient ébranler notre rationalité ; la considération de cette hypothèse exigera sans doute de chacun une *épochè*⁵.

La seconde hypothèse suggère que le pardon interpersonnel s'inscrit dans une dynamique spirituelle. La spiritualité est une problématique très présente en sciences des religions actuellement et notre intuition détecte un lien intime, mais indéfini, entre pardon et spiritualité. Nous avons donc décidé de faire de l'étude de cette relation un élément particulier de l'investigation de la nature du pardon. Nous entrevoyons que la relation pardon-spiritualité peut être significative et que sa compréhension peut aider à mieux saisir l'essence du pardon et à en permettre l'éclosion. Les deux termes semblent faire appel à un cheminement, à une transformation qui ouvre à de nouveaux horizons. L'étude de cette hypothèse devra s'étayer sur une définition adéquate de la spiritualité et de la dynamique

⁵ *L'épochè*, terme qui chez les *sceptiques* désigne la suspension du jugement, repris par Husserl en phénoménologie pour représenter le processus mental de faire abstraction de tous préjugés et croyances dans l'examen d'un phénomène, une « mise entre parenthèses » de nos convictions, de nos énoncés de jugement sur la réalité apparente du monde.

qui lui est propre. Nous tirerons cette définition de l'examen des réflexions de quelques chercheurs contemporains qui se sont penchés sur la question de la spiritualité.

Nous avons aussi à délimiter quelle(s) forme(s) ou type(s) de pardon nous allons étudier. On peut parler de pardon entre individus – du point de vue de l'offensé et/ou de l'offenseur –, de pardon entre groupes, entre institutions, entre nations, de pardon à soi-même, de pardon de ou à Dieu, de pardon au nom de tiers. Peut-on penser que toutes ces formes de pardon se rapportent au même concept de base ? Comme nous devons circonscrire notre étude en temps et en longueur, nous avons choisi de concentrer nos efforts sur le pardon interpersonnel, et plus spécifiquement celui qui s'octroie d'une personne ayant subi une offense (l'offensé) à celle qui a commis l'offense (l'offenseur). Nous croyons d'ailleurs qu'il s'agit là du principal lieu du pardon et que les autres types de pardon s'y rattachent de façon étroite. À quelques exceptions près, nous utiliserons les termes *offensé* et *offenseur* pour désigner les deux parties en jeu afin d'éviter les connotations diverses qu'appellent d'autres termes comme criminel, violeur, tricheur, menteur, victime, agresseur, etc., qui nous distrairaient de la dynamique propre du pardon.

Dans ce parcours d'ordre essentiellement intellectuel, il importe de porter attention à ce que le philosophe Pierre Thévenaz appelle « l'autisme de la raison » qui définit la propension de notre raison à rester dans ses préconceptions, dans ses « cela va de soi », pour ne pas brusquer « sa réalité » (Thévenaz, 1960). Le pardon côtoie des abîmes : le mal, la violence, la vengeance, le viol, le meurtre, la trahison, la haine, qui relèvent plus de « l'expérience-choc » que de la rationalité. Ces expériences et leur résolution positive peuvent exiger des prises de conscience qui dépassent le rationnel usuel. D'autres concepts liés au pardon, bien que d'un ordre différent, tel le repentir, la faute, la culpabilité, l'injustice, comportent des aspects qui aussi peuvent ébranler l'entendement rationnel coutumier comme en atteste depuis toujours la difficulté de les définir.

Le parcours de la thèse

Le cheminement de notre recherche se fera en trois mouvements qui déterminent les trois parties de la thèse. Le premier mouvement se déroulera sur un plan horizontal

pluridisciplinaire alors que nous examinerons une diversité de réflexions, de recherches et d'expériences contemporaines sur le pardon interpersonnel. Nous chercherons ici à répondre à la question *quid sit* (qu'est-ce que c'est ?). Comme mentionné plus haut, peu de penseurs se sont penchés sur la question jusqu'à récemment, mais depuis environ vingt ans, bon nombre de psychologues, philosophes, hommes d'églises et un « anthropologue du religieux » (comme certains définissent René Girard) ont abordé la question directement ou obliquement. Nous examinerons donc le pardon sous ces diverses perspectives de façon à éventuellement en circonscrire le sens ou la polysémie.

La première perspective examinée sera celle de la philosophie. Nous y présenterons les réflexions et interrogations de grands penseurs contemporains – Hannah Arendt, Vladimir Jankélévitch, Jacques Derrida, Paul Ricoeur – et celles d'autres philosophes, plus jeunes et moins connus. Un deuxième chapitre jettera un bref regard historique sur le pardon dans la tradition judéo-chrétienne et dans l'église catholique. Cela servira de préambule à l'étude de la perspective contemporaine du pardon de la part de théologiens qui se sont intéressés à la question au cours des dernières années, notamment Lytta Basset, Miroslav Volf, James Emerson, Gregory Jones. Nous ferons état également d'une perspective psycho-spirituelle dans laquelle nous explorerons les réflexions et expériences d'autres chercheurs, tel le père Jean Monbourquette.

Une troisième plate-forme d'observation sera celle de la psychologie et de la psychothérapie où ont récemment émergé de nombreux projets de recherche et expériences d'intervention sur le pardon. Nous suivrons les traces des pionniers de cette recherche, Robert Enright, Everett Worthington, Michael McCullough, et examinerons les résultats de leurs recherches et les modèles d'intervention qu'ils ont élaborés. Plusieurs travaux d'autres psychologues seront aussi mis à profit.

Le dernier chapitre de cette première partie qui vise à circonscrire les contours du pardon explorera la relation pardon et spiritualité. Nous y vérifierons si l'hypothèse que nous avons soulevée selon laquelle le pardon s'inscrit dans une dynamique spirituelle tient la route. Pour considérer s'il y a effectivement une dimension spirituelle inhérente au

pardon, nous devons dans un premier temps définir ce que signifie le concept de la spiritualité aujourd'hui en nous inspirant des travaux d'auteurs récents. Puis, dans un deuxième temps, nous examinerons les relations entre la spiritualité et la ou les définitions du pardon issues de notre recherche pluridisciplinaire des chapitres précédents.

La deuxième partie portera sur notre hypothèse majeure. Nous enquêterons sur le sens de cette ultime parole de Jésus « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font » (Luc 23, 34), visant à déchiffrer le code du « car ils ne savent pas ce qu'ils font ». Cet énoncé de Jésus dépasse-t-il la simple dimension religieuse d'un appel au Père ? Se pourrait-il qu'il recèle une consigne de sagesse fondamentale ? À cause notamment de son contexte d'énonciation, cette phrase biblique semble lourde de sens : que pouvons-nous apprendre de nouveau sur le pardon à travers elle ? Est-ce que cela viendra ou non préciser le(s) sens décelé(s) en première partie ? Serons-nous en mesure avec cette analyse de passer du *quid sit* à l'*an sit* (est-ce bien cela ?)

Pour éclairer notre voie, nous examinerons des auteurs qui ont osé réfléchir à ces paroles au-delà de la rhétorique pieuse où plusieurs se sont arrêtés. Avec le philosophe André Vergez, nous remettons en question notre conception familière du libre-arbitre et celle de faute volontaire qui en découle. Avec l'anthropologue du religieux René Girard, nous examinerons comment les théories du mimétisme et du bouc émissaire nous renseignent sur l'agir inconscient du mal-facteur. L'exégèse de la théologienne Lytta Basset fera valoir la signification fondamentale du fantasme de la connaissance du Bien et du Mal qui se profile derrière notre conception de l'altérité et en détermine le sens. Ces trois regards distinctifs, étayés de contributions d'autres penseurs, devraient permettre de comprendre la portée du « car ils ne savent pas ce qu'ils font ».

Dans la troisième et dernière section, nous procéderons à une réévaluation des résultats de la première partie à la lumière de l'enquête de la deuxième partie. Nous vérifierons si les hypothèses (de dynamique spirituelle et d'ignorance inconsciente) que nous avons élaborées sont validées ou non, et comment ces résultats influent sur notre conception du pardon. Nous prendrons également en considération certaines autres facettes

du pardon laissées pour compte par les auteurs consultés. On verra alors comment nous est apparue féconde la relation pardon-amour qui nous a interpellé en fin de parcours. En outre, nous comparerons le pardon psychothérapeutique élaboré par les psychologues et le pardon évangélique enseigné dans les Écritures. Notre conclusion fera aussi la lumière sur la multi-dimensionnalité ou polysémie du pardon que nous avons conceptualisée. Nous tenterons enfin de brosser les grandes lignes de l'apprentissage du pardon, car cela nous semble possible et important. Il restera sûrement des zones inexplorées que nous nous efforcerons d'identifier pour d'éventuelles recherches futures.

Nous espérons que les résultats de cette recherche, et du labeur des quelques années qui la sous-tendent, sauront être utiles à toute personne pour qui le pardon représente un questionnement important ou un élément virtuel de guérison de blessures affectives ou de transformation spirituelle.

Partie 1 En quête du pardon

« Le pardon constitue le seul trait d'union possible entre les hommes et entre les hommes et Dieu. Il est salut et espérance. L'arc-en-ciel entre Dieu et les hommes, c'est le pardon. » Jean Delumeau

Cette première partie veut saisir un ensemble représentatif des diverses compréhensions du concept du pardon, en puisant dans une variété de perspectives et de contextes. Nous débiterons notre exploration par un regard sur l'étymologie du mot et ses diverses traductions dans le terroir biblique, que nous amplifierons avec l'examen des tentatives de définitions qu'en donnent les chercheurs et penseurs contemporains.

Là où il y a lieu de considérer le pardon, c'est qu'il y a eu offense, une violence psychique et/ou physique. Un mal a été subi, une blessure éprouvée et la personne blessée s'insurge contre l'injustice et se demande comment y remédier. Comprendre le pardon exige donc d'étudier préalablement le problème du mal, mal commis et mal subi. Pour ce faire, nous cheminerons en compagnie de la théologienne et pasteur Lytta Basset qui, tout en utilisant les instruments du psychologue et du philosophe - s'appuyant notamment sur Paul Ricoeur -, a exploré le mystère du mal dans son livre fécond *Le pardon originel*.

Après cette importante mise en contexte sur la présence du mal, nous débiterons notre recherche en examinant ce que la pensée philosophique contemporaine dit du pardon. Quelques grands penseurs au cours des dernières années, certains au crépuscule de leur vie, ont sondé la profondeur et la hauteur du pardon et ont légué de fortes pensées pour guider l'humanité dans sa compréhension et sa pratique. Nous entendrons aussi de plus jeunes philosophes qui abordent l'énigme du pardon avec des approches généralement plus psychologiques, plus thérapeutiques et orientées vers des résultats pratiques.

Nous poursuivrons dans un deuxième chapitre avec l'étude de divers points de vue de théologiens qui se sont intéressés récemment à la question. On détecte un renouveau d'intérêt en théologie quelque peu parallèle à celui entrevu en philosophie et en

psychologie. C'est comme si des penseurs de diverses disciplines des sciences humaines avaient réalisé en même temps que nous sommes dans un temps de pardon.

Suivra un bref regard sur la tradition judéo-chrétienne. Lorsqu'on pense à l'Ancien Testament, on imagine le pardon inscrit exclusivement dans l'ordre du pardon divin, mais ce n'est pas le cas, comme nous le verrons en examinant les premiers écrits bibliques. S'il est intéressant de connaître la place du pardon dans la tradition, il faut reconnaître que le sens du terme et son usage ont évolué avec le progrès et la sécularisation de la civilisation. Notre recherche tracera un portrait succinct de cette évolution mais n'en fera point une analyse poussée car elle est focalisée sur le concept et l'usage contemporains du pardon qui forcément intègrent cette évolution tout en la dépassant.

Donnant suite à cette perspective théologique, c'est dans le monde séculier de la psychologie que nous chercherons une troisième perspective disciplinaire (la psychologie est à l'âme ce que la biologie est à la vie, un premier niveau de compréhension). C'est dans cette jeune science de l'esprit que le pardon, laissé totalement pour compte jusqu'à tout récemment, commence à faire sentir sa présence depuis quelques années à travers un nombre croissant d'expériences d'intervention et de recherches.

Ces trois larges panoramas sur le pardon issus des trois grandes disciplines humaines interpellées par le pardon formeront l'essentiel du bilan des perspectives variées que nous recherchons. D'autres facettes viendront s'insérer au cours des étapes ultérieures de notre recherche et serviront à agrandir ou à nuancer ce canevas de base qui formera pour ainsi dire notre matière première. Tout au long de ce parcours de reconnaissance, nous garderons l'œil ouvert à ce qui pourrait être identifié comme éléments spirituels paraissant en filigrane à travers les diverses compréhensions du pardon pour nourrir notre analyse ultérieure de sa dimension spirituelle.

Étymologie et définition du pardon

Discernant que la Bible ne définit ni le mal, ni le pardon, la théologienne Lytta Basset conclut sa recherche sur le pardon en parlant de son « impossible définition » en ces termes :

« Si le mal est ce qui fait mal, le pardon est ce par quoi cela ne fait plus du tout mal. Impossible de le prendre au vif. On en constate les effets. En lui-même il semble n'être rien qu'un *laisser aller*, un acte de liberté qui, une fois posé, laisse place à la vie. (...) Mais si le pouvoir de pardonner relevait exclusivement de la volonté, il serait aisé de fournir une définition du pardon ». (Basset, 1995, p. 462)

Nous trouvons d'emblée dans cette citation un nombre d'assertions qui interpellent notre recherche, invitent notre critique et posent un défi de corroboration ou de démenti auquel nous devons répondre. Peut-être est-ce vrai que nous ne pouvons saisir l'ultime définition du pardon, cela ne doit en rien nous arrêter de tenter de cerner de plus près ce qu'il en est, et de trouver les mots pour en parler avec le plus de justesse possible.

On retrouve dans la Bible une certaine continuité de sens dans les mots utilisés par les premières langues. Le terme hébreu le plus utilisé pour pardon est « *shalach* » qui, selon le lexique de Gesenius, veut dire « *légèreté, allègement* ». Dans la Septante, ce mot est le plus fréquemment traduit par le mot grec « *aphiemi* », signifiant « *laisser aller, lâcher prise* ». En araméen, c'est le mot « *shbag* » qui signifie « *annuler* ». Par ailleurs, selon le théologien James Emerson, la signification du mot pardon change selon les époques, même dans la Bible. À travers ces différences de sens, l'expérience biblique qui, selon lui, décrit le plus souvent le pardon, témoigne du concept de force, de puissance (*strength*). Selon Emerson, ce qui définit le mieux le pardon pour notre époque serait « la liberté d'être à nouveau créatif ». (Emerson, 1965, p. 75). Si la notion de libération semble bien présente dans toutes ces traductions et interprétations, une question demeure : s'agit-il de libération d'autrui ou de libération de soi ? Ou des deux ?

Étymologiquement, du latin *perdonare*, pardonner signifie *donner complètement* (le « per » médiéval signifiant « jusqu'au bout »), c'est l'acception moderne la plus retenue.

On y voit une relation claire avec la notion du don, un don totalement gratuit, sans exigence de rendre. Un don qui, selon certains penseurs, n'a pas besoin d'être reçu pour être réel ; d'autres diront qu'un pardon pour être complet doit être accepté (Volf, 2005). Enfin, une autre interprétation étymologique divise le mot en substantif, « don » et préfixe, « para », où le « para » latin exprime la rupture profonde ; en ce sens, pardonner signifierait « donner malgré » la rupture causée par l'offense (Campbell, 1999, p. 151).

Au-delà de l'étymologie, nous verrons à travers les diverses perspectives retenues dans la première partie, que les tentatives de définir le pardon s'avèrent pour le moins hasardeuses et viennent donner poids à l'idée de « l'impossible définition » émise par Basset.

Commençons par la définition que le Petit Robert donne du mot *pardonner* : « tenir (une offense) pour non avenue, ne pas garder de ressentiment, renoncer à tirer vengeance de », annotée du sens de « oublier ». Danièle Aubriot, professeur émérite de langue et littérature grecques, s'en prend avec véhémence à cette définition :

« D'abord, tenir une offense pour non avenue n'est pas la même chose que renoncer à en tirer vengeance. La tenir pour non avenue peut signifier soit qu'on l'ignore ou affecte de l'ignorer, qu'on « ferme les yeux » - et c'est là ce que semble impliquer le *ignosco* latin -, soit qu'on l'oublie ; et le *Robert* l'entend bien ainsi, qui glose ce sens par « oublier ». C'est une signification que nous récuserons absolument. » (Aubriot, 1987, p.13)

Elle va même jusqu'à opposer ces deux termes, puisque là où il y a l'oubli, on est en présence d'une indifférence possible qui rend le pardon creux. Pour une raison semblable, elle fustige le « fermer les yeux » ; « ce n'est pas qu'on oublie, ni qu'on ignore, ni qu'on ferme les yeux : on regarde ailleurs, ou au-delà ». Si le pardon implique une « prise de distance », c'est toujours avec l'offense en vue. Elle récuse plus sévèrement encore l'autre sens attribué par le *Robert* :

« ... la seconde signification : « juger avec indulgence, en minimisant la faute de » se trouve, elle, en relation avec l'excuse (de son sens propre de « mise hors de cause », à son sens atténué de « excuses » au pluriel), ce qui peut se ramener - dans un contexte juridique - à ce qu'on appelle les « circonstances atténuantes ». Or là encore, il nous semble qu'il y a une

antinomie radicale entre le fait de faire absolument remise d'une peine (premier sens), et celui d'atténuer cette peine en considération d'arguments - quels qu'ils soient (deuxième sens) » (p. 14).

Comme Aubriot le note, même si le résultat pour l'offenseur semble le même dans les deux cas, les motifs sous-jacents procèdent de deux processus dissemblables. Le pardon, selon elle, se fonde « sur une grâce, contingente mais totale, substituée à une conséquence (le châtement) estimée normale et légitime d'une faute ou d'une offense clairement reconnue ». Ainsi compris, le pardon provient donc strictement de la grandeur d'âme de l'offensé et non de l'atténuation issue de circonstances externes ou d'une indulgence calculée propre à l'excuse.

Que nous indique cette difficulté de définir le pardon ? Serait-il le pendant du problème de définir le mal, la faute ? Certes sans l'existence du mal, point de nécessité de discourir sur le pardon ; en fait s'il nous était facile de saisir la nature du mal, nous pourrions probablement avancer de façon logique vers le pardon. Avant de chercher du côté de la nature du mal, examinons succinctement ce qu'on peut dire sur ce que *n'est pas* le pardon. Peut-être pourrions-nous y voir plus clair après avoir procédé à la disqualification de certaines fausses notions.

Fausses conceptions

Puisqu'il est difficile de donner une définition positive du pardon, plusieurs auteurs dans leurs ouvrages sur le pardon – Enright (1992, 2001), Smedes (1984), Monbourquette (1992), Nadeau (2003), Casarjian (1992) – définissent d'abord le pardon par la négative, démasquant d'entrée de jeu les fausses conceptions et les conceptions partielles que ce mot peut évoquer. Dans notre recherche, nous identifierons, ici et là, différents exemples de ces faux pardons, aussi appelés pseudo pardons. En guise de synopsis initial de fausses interprétations typiques, considérons le listing des sous-titres d'un chapitre du livre *Comment pardonner*, écrit par le psychologue et père oblat Jean Monbourquette, comme exemple de ce que le pardon *n'est pas* (Monbourquette, 1992, p. 27-39) :

- Pardonner n'est pas oublier

- Pardonner ne signifie pas nier
- Pardonner ne peut être commandé
- Pardonner ne veut pas dire se retrouver comme avant l'offense
- Pardonner n'exige pas qu'on renonce à ses droits
- Pardonner ne veut pas dire excuser
- Pardonner n'est pas une démonstration de supériorité morale
- Pardonner ne consiste pas à se décharger sur Dieu.

En fait, dans toute démarche psychothérapeutique utilisant le pardon, on doit s'assurer rigoureusement de distinguer le pseudo pardon du vrai pardon. Par exemple, dans un milieu familial, un membre qui utilise trop facilement les « Je te pardonne » ou « Pardonne-moi, s'il te plaît », sans réellement ressentir ces paroles, les rend infirmes et peut les déformer jusqu'à produire des effets contraires. Une demande de pardon peut être insincère et ne viser que le maintien du statu quo ou la manipulation pour attendrir l'offensé, sans véritable intention de changer son propre comportement abusif. À l'opposé, certains pardons peuvent être accordés trop commodément, dissimulant ainsi une trop grande tolérance d'un comportement abusif répétitif ; on cherche alors plutôt à concilier, à excuser, à aimer sans reprocher (Enright, 2001).

En 1997, lors d'une conférence sur le pardon réunissant les principaux chercheurs américains intéressés au sujet⁶ (principalement des psychologues), il y eut un débat à savoir si une définition consensuelle stimulerait ou nuirait à l'avancement de la recherche. Deux camps ont fait valoir les avantages de part et d'autre. On en vint à espérer qu'une définition consensuelle viendrait à percer un jour, la plupart des chercheurs étant convaincus que cela permettrait une meilleure focalisation de la recherche (Worthington, 1998a, p. 323). En 2000, un consensus n'était toujours pas en place et certains chercheurs voyaient là une lacune pour la recherche ; par ailleurs, la majorité réitérait leur accord sur ce que le pardon *n'est pas* :

“It appears that most theorists and researchers now agree with Enright and Coyle (1998) that forgiveness should be differentiated from *pardoning* (which is a legal term), *condoning* (which implies a justification of the

⁶ A Journey to Hope: A research workshop to launch the John Templeton Foundation's program to Encourage the Scientific Study of Forgiveness.

offense), *excusing* (which implies that the offender had a good reason for committing the offense), *forgetting* (which implies that the memory of the offense has simply decayed or slipped out of conscious awareness), and *denying* (which implies simply an unwillingness to perceive the harmful injuries that one has incurred). Most seemed to agree that forgiveness is distinct from *reconciliation* (which implies the restoration of a relationship)” (McCullough, Pargament, & Thoresen, 2000a, p. 8).

Il existe donc un consensus, du moins chez les psychologues, à l’effet que pardonner n’est ni gracier, ni justifier, ni excuser, ni oublier, ni dénier et que le pardon est distinct de la réconciliation.

Possibles définitions

Bien que nous examinerons en détail plus loin comment certains psychologues contemporains définissent et utilisent le pardon, introduisons ici en aperçu les définitions de quelques experts en commençant par celle du psychologue Robert Enright et du Human Development Study Group qu’il dirige, les pionniers dès 1985 de l’étude scientifique du pardon :

“People, upon rationally determining that they have been unfairly treated, forgive when they wilfully abandon resentment and related responses (to which they have a right) and endeavor to respond to the wrongdoer based on the moral principle of beneficence, which may include compassion, unconditional worth, generosity, and moral love (to which the wrongdoer, by nature of the hurtful act or acts, has no right)” (Enright & Fitzgibbons, 2000).

Enright insiste sur le fait que le pardon représente plus que le fait de cesser d’être en colère et de bien se sentir. Il souligne que cette définition implique d’abord une réduction des aspects négatifs émotifs, cognitifs et comportementaux chez l’offensé à l’égard de l’offenseur ; mais qu’avec le temps, il est fort possible que l’offensé réussisse à dépasser ce stade et à porter des sentiments positifs vis à vis de l’offenseur.

Une autre et beaucoup plus brève définition sur laquelle s’accordent un bon nombre de chercheurs est celle proposée par McCullough, Pargament, et Thoresen (2000) : « Forgiveness is an intra-individual, pro-social change toward a perceived transgressor that

is situated in an interpersonal context » (McCullough, Pargament, & Thoresen, 2000b, p. 9). Nous pouvons constater que cette définition choisit l'inclusion de la double dimension de l'intra-personnel et de l'inter-personnel et qu'elle introduit la notion de « perceived transgressor » qui laisse entendre que l'offense peut être plus ou moins réelle dépendant du point de vue considéré.

La psychologue américaine Robin Casarjian, qui œuvre auprès de prisonniers, conçoit, pour sa part, le pardon en termes de décision personnelle, comme une attitude de responsabilité du choix de nos perceptions, une décision de voir plus loin que la personnalité de l'offenseur, un processus de transformation de nos perceptions, un « way of life » qui nous transforme de victime en co-créateur de notre réalité (Casarjian, 1992, p. 23). On retrouve ici une parenté avec la définition donnée par Emerson ci-dessus : « la liberté d'être à nouveau créatif ».

Jean Paul II, dans son message pour la Journée de la paix, à l'occasion du Nouvel An 2002, parlait ainsi du pardon : « ...on a tendance à penser à la justice et au pardon en termes antithétiques. Mais le pardon s'oppose à la rancune et à la vengeance et non à la justice. » Plus loin : « La proposition de pardon [...] est un message paradoxal. En effet, le pardon comporte toujours, à court terme, une perte apparente, tandis qu'à long terme, il assure un gain réel. La violence est exactement le contraire [...] Le pardon pourrait sembler une faiblesse ; en réalité, aussi bien pour l'accorder que pour le recevoir, il faut une grande force spirituelle et un courage moral à toute épreuve. »⁷ On soupçonne une compréhension profonde du pardon dans ces quelques phrases car de mettre sur un pied d'égalité la difficulté d'accorder le pardon et celle de le recevoir est une thèse unique qui dépasse de loin l'entendement courant. À travers ces diverses acceptions du concept du pardon, on appréhende que le pardon puisse faire partie des grands concepts sapientiaux qui échappent à la faculté rationnelle.

⁷ Jean Paul II, *Il n'y a pas de paix sans justice, il n'y a pas de justice sans pardon* (Message pour la Journée mondiale de la Paix 2002), <http://www.vatican.va>, p. 2,4 (nous soulignons).

Chapitre 1 Perspectives philosophiques

C'est l'apanage des philosophes que de chercher à identifier les éléments significatifs d'un sujet : les questions de sens, de causes, de buts (telos), de limites, de valeur, de moralité. Leurs réflexions engagent les nôtres et soulèvent un foisonnement de questions importantes. En commençant cette première partie de notre recherche par les réflexions d'une cohorte de philosophes, nous ferons le plein de questionnements et de raisonnements qui nous habiteront pour la suite de la recherche.

Le pardon est un sujet nouvellement à la mode chez les philosophes. Ils ne sont pas très nombreux à avoir écrit ou discoursé sur le sujet. Assez néanmoins pour nous fournir une variété de perspectives, allant du plan métaphysique jusqu'à l'application pratique. Les philosophes que nous sondons sont tous des contemporains. Nous écouterons d'abord ce qu'en ont dit quelques philosophes majeurs du 20^e siècle : Vladimir Jankélévitch (1903-1985), Hannah Arendt (1906-1975), Paul Ricoeur (1913-2005), Jacques Derrida (1930-2004). Puis, nous entendrons quatre autres philosophes, plus jeunes, toujours vivants, qui ont eux aussi osé aborder la question du pardon et qui livrent des réflexions de caractère plus pratique.

Avant de donner la parole aux philosophes de notre époque et pour ne pas faire abstraction totale du passé, nous citons Bernard Rousset qui a sondé ce que pouvait signifier le pardon pour Spinoza, Kant et Hegel :

« Pour Spinoza, Kant et Hegel, le droit et le devoir de châtier l'injustice sont absolus, avec, cependant, cette condition essentielle, qui n'en est pas une restriction, que le châtement ne comporte aucun élément de vengeance subjective, et, par conséquent, avec cette autre condition aussi fondamentale, qui n'est en rien une aggravation de la rigueur, que le pardon subjectif ne détermine pas l'absence de châtement. Assurément ils ne s'en tiennent pas là : Spinoza nous montre la générosité du sage agissant pour l'amitié des hommes en face du méchant ; Kant introduit l'esprit de pardon pour que la vengeance n'intervienne pas dans le châtement ; Hegel fait du pardon le moment du dépassement de la moralité encore subjective » (Rousset, 1987, p. 191)

On voit que le pardon était présent à l'esprit de ces trois monuments de la philosophie, mais il semble ne représenter pour eux qu'un appendice aux concepts fondamentaux de la justice occidentale que sont la faute et le châtement. Cette forme de compréhension du pardon, le rendant contingent et envisageable que suite à l'exercice du devoir du châtement, semble encore très présente dans nos sociétés d'aujourd'hui.

Chez les grands philosophes modernes, Hannah Arendt fut la première à aborder pour lui-même le concept du pardon, en 1959. Vladimir Jankélévitch, pour sa part, écrit ses deux textes principaux en 1967 et 1971 (bien qu'il aborde déjà le sujet en 1947 dans *Le mal*). Ricoeur et Derrida ne se penchent sérieusement sur le sujet qu'au cours des dernières années de leur vie, au tournant du nouveau millénaire (Ricoeur avait déjà évoqué le sujet dans *Le Volontaire et l'Involontaire* (1950) et dans ses études sur Karl Jaspers (1947)). Au même moment, on voit apparaître un nombre de jeunes philosophes qui s'intéressent au sujet (étonnamment, à la même époque, un intérêt similaire débute chez les psychologues et les théologiens comme nous le verrons plus loin).

Hannah Arendt, briser l'irréversibilité de l'action

Hannah Arendt, renommée philosophe juive du siècle dernier, aborde la question du pardon dans son œuvre majeure *Condition de l'homme moderne* en la positionnant au cœur de l'acte humain, cet agir de l'homme qui dans la *vita activa* de la condition humaine dépasse le simple travail du *animal laborans* ou la production d'œuvres de l'*homo faber*. Arendt conçoit l'action humaine comme empreinte d'irréversibilité et d'imprévisibilité auxquelles on doit trouver remède. Elle décrit l'irréversibilité du processus lancé par l'action humaine comme une situation où « on ne peut défaire ce que l'on a fait, alors que l'on ne savait pas, que l'on ne pouvait pas savoir ce que l'on faisait » (Arendt, 1961, p. 266). Toute action déclenche un processus sans fin, qui dépasse toujours l'intention, consciente ou inconsciente, de son auteur. La seule rédemption possible passe par la « faculté de pardonner », sans laquelle, les humains seraient « enfermés dans un acte unique dont nous ne pourrions jamais nous relever ; nous resterions à jamais victimes de ses conséquences » (p. 266).

Ainsi le pardon est l'exact opposé de la vengeance, puisque la vengeance, selon Arendt, est « la réaction naturelle, automatique à la transgression », à un manquement préalable, qui perpétue la réaction en chaîne inhérente à chaque action. Pour cette philosophe, le pardon se définit comme suit :

« ...la seule réaction qui ne réagisse pas tout simplement mais agisse de manière neuve et inattendue, sans être conditionnée par l'acte qui l'a provoquée et qui, par conséquent, libère de ses conséquences à la fois celui qui pardonne et celui qui est pardonné » (Arendt, 1961, p. 271).

Cette définition de la réputée auteure est d'ailleurs citée pratiquement dans chaque ouvrage traitant du pardon. Un tel accord lui confère une autorité indiscutable.

Arendt trace un certain parallèle entre punition et pardon lorsqu'elle écrit : « Le châtement [...] a ceci de commun avec le pardon qu'il tente de mettre un terme à une chose qui, sans intervention, pourrait continuer indéfiniment ». À la suite de Kant, elle perçoit qu'il existe des « offenses radicalement mauvaises » qui se situent hors des affaires humaines acceptables, là où il n'y a de possibilité ni de pardon, ni de punition. Ces impardonnables, « dont nous savons peu de chose, même nous qui avons été exposés à l'une de leurs rares explosions en public » (la Shoah) et qu'elle ne définit pas sauf pour dire qu'ils sont probablement plus rares que les bonnes actions et qu'ils seront pris en charge par Dieu au Jugement dernier où c'est de juste rétribution qu'il sera question selon l'exégèse qu'elle tire de Matthieu⁸ (p. 270).

Toute athée qu'elle soit, Arendt n'hésite pas à associer le pardon à l'enseignement de Jésus lorsqu'elle déclare : « C'est Jésus de Nazareth qui découvrit le rôle du pardon dans le domaine des affaires humaines. Qu'il ait fait cette découverte dans un contexte religieux, qu'il l'ait exprimée dans un langage religieux, ce n'est pas une raison pour la prendre moins au sérieux en un sens laïc » (Arendt, 1961, p. 268).

⁸ Étrangement, la version anglaise fait référence à Mat 12, 36-37, alors que la traduction française réfère à Mat 16, 27 !

Elle s'appuie de nouveau sur les Évangiles pour étayer d'autres aspects de sa pensée sur le pardon, se permettant au passage une autre exégèse où elle relève que « le pouvoir de pardonner est avant tout un pouvoir humain » :

« Ce qui pour nous est essentiel, c'est que Jésus soutient contre « les scribes et les pharisiens » premièrement qu'il est faux que Dieu seul ait le pouvoir de pardonner⁹, et deuxièmement que ce pouvoir ne vient pas de Dieu – comme si Dieu pardonnait à travers les hommes – mais doit au contraire s'échanger entre les hommes qui, après seulement, pourront espérer se faire pardonner aussi de Dieu » (p. 269).

Cette logique qui insiste sur le devoir de pardonner émane « évidemment », selon elle, du fait « qu'ils ne savent pas ce qu'ils font ». Toutefois, elle ajoute à cela : « ce devoir ne s'applique pas aux extrêmes du crime et de la perversité, car en ce cas il n'eût pas été nécessaire d'enseigner : 'Et si sept fois le jour il pêche contre toi et que sept fois il revienne à toi en disant : Je me repens, tu lui pardonneras' »¹⁰ (p. 269-270). Le raisonnement ici n'est pas évident : elle interprète que cette énoncé évangélique n'implique que des fautes mineures, mais on peut être tenté de penser aussi que sa réflexion sert en quelque sorte à justifier qu'il y a cet impardonnable des crimes monstrueux, mais elle ne dit mot sur la frontière entre crime pardonnable et crime impardonnable.

Dans cet ouvrage classique, ce bref et dense sous-chapitre sur l'irréversibilité de l'action en l'absence de pardon introduit également le concept d'une bipolarité du pardon et de la promesse. Cette bipolarité vise, dans le cas du pardon, à briser l'irréversibilité de l'action (du passé), et, dans le cas de la promesse, à briser l'imprévisibilité de l'avenir. Ces deux facultés, selon l'auteure, dépendent expressément de la présence et de l'action des autres humains pour avoir une réalité légitime ; pas de pardon ou de promesse en solitaire. Par ailleurs, il est possible de concevoir l'existence d'un lien ponctuel entre le pardon et la promesse là où un pardon demandé ou reçu s'accompagne d'une promesse de changement, de non-répétition et/ou de réparation de la part de l'offenseur. Arendt semble aussi

⁹ Arendt note que cela est très clair dans Luc 5, 21-24 (cf. Mat 9, 4-6 ou Marc 12, 7-10).

¹⁰ Renvoi à Luc 17, 3-4. Arendt note, en bas de page, que les trois mots-clés de ce texte, en grec – *aphienai*, *metanoein* et *hamartanein* – pourraient aussi traduire le verset ainsi : « Et s'il empie sur toi ...et...qu'il revienne à toi en disant : J'ai changé d'avis, tu le laisseras aller. »

suggérer que nous pourrions nous pardonner nous-mêmes si nous pouvions nous percevoir nous-mêmes : si nous semblons inaptes à nous pardonner nous-mêmes, c'est parce que « nous dépendons des autres, auxquels nous apparaissions dans une singularité que nous sommes incapables de percevoir nous-mêmes » (p. 273).

Arendt conçoit aussi que le pardon crée de la liberté parce qu'il délivre de la vengeance qui sinon emprisonnerait offensés et offenseurs « dans l'automatisme implacable du processus de l'action qui, de soi, peut ne jamais s'arrêter ». Or, nul ne pourra dire qu'elle s'illusionne sur la facilité ou la recevabilité du pardon car elle ajoute que « peut-être à cause de son contexte religieux, ou à cause des rapports avec l'amour qui en accompagnent la découverte, (le pardon) a toujours passé pour peu réaliste, inadmissible dans le domaine public [...] (alors que) la faculté de faire des promesses a été reconnue dans toute notre tradition » (p. 274).

La philosophe sert aussi un avertissement prémonitoire au monde moderne, lorsqu'elle fait une mise en garde contre la technologie moderne qui, dans son dépassement des processus naturels, agit maintenant sur la nature avec la même irréversibilité et imprévisibilité, mais sans que viennent les contrer ces deux facultés humaines que sont le pardon et la promesse (p. 268). Il nous semble non négligeable de noter que Hannah Arendt offre, dès 1958, dans ce court sous-chapitre de la *Condition de l'homme moderne*, une des premières réflexions profondes sur le pardon de notre époque moderne. Qu'elle fasse appel aux Évangiles pour ancrer sa réflexion philosophique démontre à la fois son ouverture d'esprit et l'importance qu'elle accorde à cette source du pardon.

Vladimir Jankélévitch, y-a-t-il un impardonnable ?

Vladimir Jankélévitch, réputé philosophe français de descendance juive et russe, professeur de philosophie morale à la Sorbonne, est un des rares philosophes - le seul des quatre mentionnés plus haut - à avoir écrit un livre complet sur le pardon, en plus d'autres traités et conférences. En conséquence, nous lui accordons un intérêt un peu plus poussé.

Isabelle de Montmollin décrit la philosophie de Jankélévitch comme à la fois empreinte de réalisme pratique et d'intuition mystique dont la pensée est audacieuse, ardente et unitaire. Se détournant des grandes écoles philosophiques favorisées par ses pairs (structuralisme, existentialisme, phénoménologie), Jankélévitch a eu une carrière plutôt solitaire. Ses ouvrages sont généralement moins connus que ceux de ses contemporains, Arendt, Ricoeur ou Derrida. En dépit de difficiles années durant la deuxième grande guerre où il participa à la résistance (il perdit, entre autres malheurs, son droit d'enseigner), il refusa de concevoir le monde comme un objet et arbora toujours une heureuse confiance dans la vie.¹¹ Il était particulièrement intéressé à l'éthique et aux vertus, des sujets impopulaires et hors des préoccupations des grandes écoles de l'époque d'après-guerre.

Le pardon commence à apparaître dans les écrits de Jankélévitch après la deuxième guerre mondiale. Les dernières pages de son livre *Le Mal* (1947), sont l'occasion d'un premier développement de ses idées sur le pardon. Déjà, et il y reviendra continûment, c'est la distinction entre l'excuse et le pardon qui mobilise sa pensée. Il oppose « la statique fermée de l'excuse et la dynamique ouverte du pardon » ; voici comment il décrit l'excuse :

« cela s'appelle : passer l'éponge [...] L'excuse n'inaugure donc pas une ère nouvelle, elle n'est pas le commencement d'un règne d'amour, mais elle est plutôt une liquidation, un nivellement et une terminaison [...] À cette philosophie plate, dédaigneuse et soi-disant humanitaire, opposons celle du pardon, qui n'aime pas malgré et en se faisant une raison, mais par vocation spontanée et enthousiaste, qui accepte la méchanceté telle qu'elle est, et la transfigure par l'acte gratuit et désintéressé de l'amour ». (Jankélévitch, 1947, p. 158-159).

Il termine ces quelques pages de 1947 avec un questionnement, une conjecture psychologique qui ouvre à la possibilité du pardon inconditionnel et au pardon qui comble les déficiences d'amour : « Il faut donner sa chance au méchant... Qui sait ? le méchant,

¹¹ Isabelle de Montmollin, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch. Sources, sens, enjeux*, 2000, Presses Universitaires de France (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), Paris, p. 362-365.

comme le menteur, n'est peut-être méchant que parce qu'il n'a pas été assez aimé. Tout est pardonnable, si tout n'est pas excusable » (p. 161).¹²

Il en discute à nouveau dans le troisième tome de son œuvre magistrale, *Traité des vertus* (1ère édition en 1949) où l'on trouve les paroles suivantes :

« La faute n'est certes pas rien, et le pardon que je lui accorde, loin d'être le renoncement de la victime à une réparation justifiée, implique au contraire l'injuste sacrifice de mon droit. L'excuse rétablissait l'équilibre symboliquement et en ellipse : mais le pardon le rétablit surnaturellement. Si donc celui qui attend qu'on l'excuse doit expliquer le rien et l'insignifiant de sa faute, celui qui implore la grâce du pardon doit au contraire en confesser l'irréductible malice et accepter l'humiliation suppliante du " mea culpa ". Aussi le pardon n'est-il pas fait pour ceux qui n'ont jamais demandé pardon. Mais toutes les fautes sont, en ce sens, pardonnables, quoique toutes ne soient pas excusables. [...] En ce sens rien n'est impardonnable.¹³

Au cours des quinze années suivantes (1947-1962), il publiera une demi-douzaine de titres majeurs avant de revenir à nouveau sur le pardon. Invité à présenter l'*Introduction au thème du pardon* du Cinquième colloque des intellectuels juifs de langue française, tenu à Paris en 1963, Jankélévitch mentionne qu'il a fait un cours entier sur ce thème l'année précédente et qu'il trouve difficile « de résumer douze à quinze leçons ». Il y rend compte de sa difficulté de pardonner à l'Allemagne :

« Pour cette catégorie d'humiliés et d'offensés que nous sommes [...] pardonner est une épreuve presque surhumaine, un effort toujours à recommencer et pour lequel toutes les ressources de la sagesse ne sont pas de trop [...] Sans cesse nous oscillons entre le pardon et la rancune, entre le pardon et l'attitude que l'on a en face de l'impardonnable. En somme tout le problème est là : y-a-t-il un impardonnable ? » (Amado Lévy-Valensi, Halpérin, & Congrès juif mondial. Section française, 1965, p. 252).

¹² Jankélévitch reprend sensiblement la même formulation dans son *Traité des vertus : L'innocence et la méchanceté*, 1986, Flammarion, Paris p.161 « Qui sait ? le méchant n'est peut-être méchant que pour n'avoir pas été assez aimé ; sa haine fond comme par enchantement aux premières paroles d'amour qu'on lui adresse. Il faut lui donner sa chance. » Il réfère à Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, p. 245.

¹³ Jankélévitch, V., *Traité des vertus : L'innocence et la méchanceté*, 1970, Bordas, Paris, Tome 3, p. 1090. (ou 1986, Flammarion, Paris, p. 172). La phrase soulignée, note l'éditeur, fut rajoutée par Jankélévitch (ses italiques) lors des corrections préparatoires à la seconde édition. Elle témoigne, selon nous, de l'évolution de la pensée de l'auteur qui fera remarquer, à partir des années soixante, que les Allemands n'ont jamais demandé pardon.

Nous pouvons constater tout un déplacement de sa pensée entre l'immédiat de l'après-guerre et le milieu des années 60 dans cette remise en question de l'impardonnable. Sans doute a-t-il été déçu que l'après-guerre ne donne pas lieu au repentir des Allemands. Il a pu aussi être influencé par la lecture de la *Condition de l'homme moderne* d'Arendt (qui, comme nous venons de le voir, classe les crimes monstrueux dans le non-lieu de l'impardonnable) et par d'autres collègues juifs.¹⁴ Ou par la montée de la clameur contre la Shoah et les révélations sur celle-ci.

Son essai principal sur le pardon, justement intitulé *Le Pardon* (1967), se veut une étude philosophique sur les possibilités et les limites du pardon. Dans ses écrits, Jankélévitch préconise la méthode apophasique, une forme de dialectique qui procède du négatif au positif et c'est ainsi qu'il développe ici son concept du pardon. De fait, les deux tiers de son livre portent sur ce que le « vrai pardon gratuit » n'est pas : il ne procède ni de l'usure du temps (incluant l'oubli), ni de l'excuse intellectuelle, ni de la liquidation (passage à la limite, forme de bon-débaras). Il observe finement, cependant, que les effets extérieurs de ces simili-pardons sont à peu près indiscernables du « pardon pur » :

« Que l'on pardonne par lassitude ou par charité, cela peut revenir au même pour l'insulteur : l'élément différentiel restera invisible [...] Mais le cœur du pardon, où est-il ? Avec le pardon authentique les pardons apocryphes ont toutefois quelque chose en commun : ils mettent fin à une situation critique, tendue, anormale et qui devrait se dénouer un jour ou l'autre : car l'hostilité chronique passionnellement enracinée dans un mémoire rancunière, cette hostilité comme toute anomalie, demande à être résolue ; la rancune attise la guerre froide, qui est un état d'exception, et le pardon, véritable ou faux, fait le contraire : il lève l'état d'exception, liquide ce que la rancune entretenait, résout l'obsession vindicative. Le nœud de la rancune se dénoue » (Jankélévitch, 1967, p. 12).

¹⁴ Jankélévitch fait état de compagnons de cet interdit : « Un certain nombre d'entre nous se sont fixé d'ailleurs une règle toute contraire et qui ne nous coûte rien, une règle que nous avons l'intention d'observer jusqu'à la fin de nos jours ; nous sommes de ceux qui n'ont jamais serré une main allemande depuis 1940, qui ne sont jamais retournés en Allemagne et comptent bien continuer dans la même voie. Ce n'est pas que je conseille à quiconque d'en faire autant... mais enfin c'est notre règle » (Amado Lévy-Valensi, Halpérin, & Congrès juif mondial. Section française, 1965, p. 254).

D'emblée, avant de développer en longueur les trois formes de pseudo-pardon qu'il a identifiées, Jankélévitch révèle les trois principales distinctions qui permettent de reconnaître le véritable pardon. « Le vrai pardon est un *événement* daté qui advient à tel ou tel instant du devenir historique ; le vrai pardon, en marge de toute légalité, est un *don gracieux* de l'offensé à l'offenseur ; le vrai pardon est un *rapport personnel* avec quelqu'un » (p. 12, italiques de l'auteur ; passage répété presque littéralement p. 47).

L'usure du temps, premier succédané considéré, ne peut être pardon car elle ne comporte aucune de ces trois caractéristiques : « Pour pardonner il faut se souvenir...l'usure et l'oubli ne sont pas des événements, ils n'ont pas d'intention ; certes ils finissent par réduire la rancune à zéro, mais ils finissent et combien lentement, par où le pardon eût commencé » remarque Jankélévitch, en ajoutant : « le cœur du pardon n'y est pas ! » (Jankélévitch, 1967, p. 77).

Le pardon ne se conçoit que lorsque nous n'avons pas de raisons, car si nous avons des raisons, ce n'est plus le pardon mais plutôt l'excuse, deuxième succédané, qui a place. « Le pardon est gratuit comme l'amour, encore qu'il ne soit pas lui-même amour ni ne se change forcément en amour. » (p. 140). De plus, si on excuse l'offense, dit Jankélévitch, c'est l'offenseur qu'on pardonne : « On excuse la méchanceté, mais on pardonne au méchant. » (p. 170). Souvent, excuser se fait de façon résignée, sans gaieté de cœur, et ne vise qu'un moment, qu'une faute déterminée ; le pardon, lui, embrasse la durée totale, « il ouvre au pécheur un crédit infini sur l'avenir. Il pardonne pour toujours et pour tout, sans réserve. » (p. 169).

D'une part, Jankélévitch semble dresser une polarisation extrême entre l'excuse et le pardon, par exemple lorsqu'il dit : « Qui excuse n'aura même pas l'occasion de pardonner puisqu'il a excusé avant : l'indifférence étale prévient en lui toute chance d'aimer. ». D'autre part, même si Jankélévitch se méfie de plusieurs formes secondaires de pardons empreints de divers calculs plus ou moins conscients, « les cas hybrides, formes mixtes où l'excuse se mêle au pardon », et malgré son insistance que « le pardon est total ou n'est rien », il reste ouvert au fait que l'excuse vient parfois étayer notre décision de

pardonne gratuitement. Car c'est le propre de l'humain, tout généreux soit-il, « pour être en règle avec la logique rationnelle », de chercher un semblant d'excuse ou de circonstance atténuante pour expliquer son octroi de pardon. Jankélévitch accepte que « c'est le plus souvent ces mélanges approximatifs de rationalité et de générosité qui tiennent lieu de pardon », car il est extrêmement difficile de se satisfaire « d'une décision immotivée et indélibérée ». Nous cherchons toujours à raisonner, à fournir des « *parce-que* ». Ailleurs il s'interroge : « L'effort pour comprendre n'est-il pas à sa manière aussi coûteux et méritoire que le geste de pardonner ? » (p. 110). Jankélévitch a aussi beaucoup à dire sur l'excuse intellectuelle, le *comprendre, c'est pardonner*, qu'il associe au socratisme.

Par ailleurs, Jankélévitch distingue le pardon de l'excuse tout comme l'amour de l'estime. Le pardon comme l'amour n'est pas « parce que », mais plutôt de l'ordre du « bien que ». « L'être aimé et la faute pardonnée ne sont pas en effet à proprement parler la raison du pardon et de l'amour, ils en sont bien plutôt l'anti-raison et même la déraison » (Jankélévitch, 1967, p. 171).

Le troisième succédané au pardon, que Jankélévitch appelle le passage à la limite, est un mouvement « d'envoyer promener » qui revient à dire qu'on en a assez et qu'on ne veut rien savoir de la culpabilité ou non de l'offenseur, on « tire un trait », on liquide « en passant d'un seul coup à la limite ».

Le pardon pur, par ailleurs, est un idéal normatif, « tel le désintéressement pur selon Kant » (p. 151). Et cela est bien ainsi selon Jankélévitch, car il suffit de l'idéal pour désigner notre devoir et orienter nos efforts. On n'atteint peut-être jamais l'idéal, mais on peut « s'en rapprocher à l'infini ». D'ailleurs, à son avis, le pardon pur n'a peut-être jamais existé, sinon pour un instant. Ainsi il écrit « le pardon n'est pas chose tangible, mais il n'est pas inatteignable : l'homme effleure la limite du pur amour, et cela dure l'instant d'une étincelle fugitive, d'une étincelle brevissime qui s'allume en s'éteignant et apparaît en disparaissant » et « le pardon pur est une limite à peine psychologique, un état de pointe à peine vécu ; la cime ponctuelle du pardon, *acumen veniae*, est à peine existante ou, ce qui revient au même, *presque* inexistante ! » (p. 152 et 149).

Les notions « d'instant » et « d'*acumen* » (acuité) sont précieuses à la philosophie de Jankélévitch et il s'en sert pour étayer son concept de pardon :

« on ne peut séjourner sur les sommets vertigineux, sur la cime effilée du pardon ou de l'amour ; il faudrait des prodiges d'équilibre pour s'y maintenir. [...] Le miracle, c'est que l'avènement instantané soit capable d'inaugurer un avenir, de fonder une vie nouvelle, d'instaurer entre les hommes de nouveaux rapports ; le miracle est qu'une ère de paix puisse survivre à l'instant joyeux. » (p. 153). Plus loin il ajoute « Le pardon, lui, pardonne d'un seul coup et dans un seul élan indivisible, et il gracie sans partage ; d'un seul mouvement radical et incompréhensible, le pardon efface tout, balaye tout, oublie tout ; en un clin d'œil, le pardon fait table rase du passé, et ce miracle est pour lui simple comme bonjour et bonsoir. » (Jankélévitch, 1967, p. 199).

Pour Jankélévitch, le pardon implique toujours une relation réelle à l'autre, il reconnaît la personne derrière le méfait. L'oubli, l'usure du temps, ou la liquidation peuvent avoir des effets semblables au pardon, mais, à l'inverse du pardon, ils n'impliquent pas l'autre. Ainsi dans les cas de pardon où la personne ne cherche qu'à se défaire de sa haine ou de sa rancune, cela ne constitue pas un pardon au sens de Jankélévitch car l'autre n'est pas le souci premier de la victime, c'est plutôt le débarras du ressentiment.

Jankélévitch fut profondément affecté par l'holocauste et par ses expériences des années de guerre, à titre de soldat, de résistant et de juif. « J'ai répudié, dit-il, à peu près toute la culture allemande, j'ai oublié la langue allemande. Je sais bien que c'est le côté passionnel de mon existence. Mais quelque chose d'innommable s'est passé, qui m'a concerné dans mes racines. C'est un hasard si je n'ai pas été anéanti »¹⁵.

Ailleurs, en profonde réflexion sur les crimes de la Shoah (c'est l'époque du débat en France sur l'imprescriptibilité de tels crimes), il passe du choix personnel au droit universel : « Mais un crime contre l'humanité n'est pas mon affaire personnelle. Pardonner, ici, ne serait pas renoncer à ses droits, mais trahir *le* droit. Celui qui « garde rancune » aux criminels d'un tel crime en a donc littéralement *le* droit. Le droit, et, par surcroît, le devoir » (Jankélévitch, 1967, p. 68).

¹⁵ <http://www.philo.be/jankelevitch/index.php?page=bio>, consulté le 18 janvier 2007.

Dans *L'Imprescriptible* (1971), son deuxième traité sur le pardon, la transformation de pensée s'affirme dès la préface du livre, alors que Jankélévitch, avouant qu'il semble contredire les réflexions qu'il exposait dans *Le Pardon* (1967), insiste sur le fait que la Shoah est un crime impardonnable, pour lequel donner le pardon n'est pas seulement impossible mais serait de fait immoral. Dans un avertissement qui sert d'avant-propos, il conclut sur cette réflexion sibylline : « Nous n'avons pas cherché à réconcilier l'irrationalité du mal avec la toute-puissance de l'amour. Le pardon est fort comme le mal, mais le mal est fort comme le pardon » (Jankélévitch, 1986a, p. 15).

Il reprend à peu près la même formule lors d'un entretien en 1977, en réponse à la question « Croyez-vous qu'il soit possible d'espérer une victoire de l'amour ? » : « Le pardon est plus fort que le mal et le mal est plus fort que le pardon. Je ne peux pas sortir de là. C'est une espèce d'oscillation qu'en philosophie on qualifierait de dialectique et qui me paraît infinie. Je crois à l'immensité du pardon, à sa surnaturalité, je pense l'avoir assez dit, peut-être même dangereusement et, d'autre part, je crois à la méchanceté » (Gouhier, 1987, p. 270)

Dans la conjoncture où se discute l'imprescriptibilité des crimes contre l'humanité, devant la crainte de l'oubli, Jankélévitch parle maintenant « du devoir de non-pardon ». Le pardon doit être impossible « pour ce qui s'est passé dans les camps de la mort ». « Le pardon est mort dans les camps de la mort » déclare Jankélévitch. Il refuse catégoriquement de pardonner aux Nazis, aux Allemands, au peuple allemand (les trois lui sont indistincts). Il y voit la fin de l'histoire du pardon, même si dans son premier livre post-Shoah il définissait le pardon comme infini, sans fin. Il affirme que « la singularité de la Shoah atteint aux dimensions de l'inexpiable ; et que pour l'inexpiable, il n'y a pas de pardon possible, ni même de pardon qui ait un sens, qui fasse sens » (Derrida, 2005, p. 32).

Selon la nouvelle argumentation de Jankélévitch, il y a deux conditions principales à l'octroi du pardon (ce qui est conforme à la tradition juive) : 1) l'offenseur doit avouer sa faute, se repentir et demander pardon ; 2) le crime ne doit pas être de la catégorie monstrueuse du mal radical, il doit rester à la « mesure de l'humain ». Selon lui pour

pardoner un mal, il faut qu'il soit à l'échelle humaine, donc punissable et expiable – et en cela pardonnable. Il faut que l'homme soit capable de restaurer la symétrie et l'équilibre. Pour lui, c'est irréparable ce que les Nazis ont fait, c'est le mal radical de Kant, et cela doit demeurer impardonnable. Ce non-pardon immortel serait un mémorial inextinguible de la fidélité des Juifs à leurs morts.

Cette impossibilité de pardonner aux bourreaux nazis, Jankélévitch la présentait déjà alors qu'il décrivait le sublime du pardon en 1949 dans son *Traité des vertus* : « Quand toutes les explications d'un crime monstrueux et conscient se révèlent insuffisantes, toutes les excuses dérisoires, toutes les justifications impossibles, quand il n'y a aucune circonstance atténuante, alors, mais alors seulement l'heure du pardon a sonné. Si cela n'est pas trop au-dessus de nos forces ! Le pardon le plus aigu est le rapport du pur amour à la pure haine, et la rencontre de deux gratuités, la bonne et la mauvaise, la charitable et la méchante » (Jankélévitch, 1986b, p. 173).

Comment réconcilier la pensée de Jankélévitch qui concluait en 1949 que rien n'est impardonnable, avec son non-pardon des nazis et du peuple allemand. Il tente de valider cela sur le tard avec l'ajout d'une condition au pardon - la demande de pardon -, qui laisse sous-entendre le repentir de l'offenseur (Derrida récusera plus tard cette position de Jankélévitch comme nous le verrons plus loin). Une autre explication procède de la définition du pardon que Jankélévitch a développée. Le pardon est un événement spontané, surnaturel et gracieux, personne ne peut donc délibérément l'octroyer ou non, encore moins en faire une obligation. Le pardon est hétérogène à tout système de justice ou d'éthique normatif, nécessairement fondé sur la raison. Le pardon est dans la même situation que les vertus d'amour, de courage et de charité – que Jankélévitch a étudiées en profondeur –, qui, comme le pardon, sont des instants de spontanéité et de grâce : avec elles aussi on ne délibère point, ni ne recommande, ni n'oblige.

Il semble que Jankélévitch a su qualifier un idéal de pardon, le « vrai pardon gratuit », instant de créativité par excellence, qui arrive mais qui ne se commande pas. Cela ne présupposait en rien qu'il ait été lui-même capable de désirer et d'accepter de pardonner

aux Allemands – comme tant d'autres personnes victimes de crimes inhumains. Par ailleurs, il semble que la grâce du pardon lui ait finalement rendu visite au crépuscule de sa vie. En 1980, Jankélévitch reçoit une lettre d'un jeune allemand qui dit que même s'il n'était même pas né, il ressent beaucoup de culpabilité et de peine face à ce que les Nazis ont fait et demande pardon pour un crime qu'il n'a pas commis. Jankélévitch juge que la première condition a été satisfaite, mais il se juge maintenant trop vieux pour pardonner, que cette possibilité appartient aux générations qui le suivront.¹⁶ L'histoire du pardon à l'Allemagne pourra donc reprendre son cours après Jankélévitch (Derrida, 2005, p. 56-64).

Le destin de Jankélévitch était possiblement de servir de chien de garde, de sentinelle de mémoire, pour que l'humanité n'oublie pas trop rapidement l'inconcevable réalité du mal abominable tel qu'exercé par les nazis. Sa réflexion philosophique profonde sur la nature du pardon – peut-être plus que tout autre avant ou après lui – nous a livré une idée, un idéal, de la hauteur sublime du pardon tout en identifiant les nombreux subterfuges qui prennent son nom. Son combat personnel, intérieur, contre ceux qui ont voulu exterminer sa race, contre la méchanceté la plus radicale inimaginable, et son incapacité à leur pardonner semblent témoigner d'un rapport inversement proportionnel entre le mal et le pardon. Plus le premier précipite profondément dans l'abîme de la souffrance, plus le deuxième commande une ascension vertigineuse jusqu'à une altitude où l'air est raréfié.

Jacques Derrida, pardonner l'impardonnable

Le pardon fut un sujet important des dernières années de Derrida. Il est peut-être celui parmi les grands penseurs de notre époque qui a le plus réfléchi et discuté de la

¹⁶ En 1980, un jeune père de famille allemand, Wiard Raveling, écrit une lettre touchante à Jankélévitch suite à l'écoute d'une émission radio où le philosophe disait « Ils ont tué six millions de juifs, mais ils dorment bien, ils mangent bien et le mark se porte bien ». Jankélévitch lui répond avec émotion « J'ai attendu votre lettre pendant trente-cinq ans » et l'invite à lui rendre visite chez lui à Paris tout en refusant l'invitation de le visiter en Allemagne se considérant « trop vieux pour inaugurer une ère nouvelle. Car c'est tout de même pour moi une ère nouvelle. (...) Vous serez reçu avec émotion et gratitude comme le messenger du printemps ». W. Raveling accepta l'invitation et se rendit chez le philosophe en avril 1981 ; il raconte qu'ils passèrent une fort agréable après-midi ensemble, parlant de maints sujets sauf les questions en rapport avec l'Allemagne auxquelles Jankélévitch répondait à peine. Durant les quatre dernières années de vie du philosophe ils entretenirent un échange d'une ou deux lettres par année. *Magazine littéraire*, juin 1995, p. 52-58.

question, et cela au cours des derniers dix ans de sa vie, au tournant du nouveau siècle. Il dirigea un séminaire intitulé « Pardon et Parjure » à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales durant un bon nombre d'années et il livra les fruits de sa pensée sur le sujet à quelques occasions au tournant du siècle. On aurait pu espérer qu'un penseur de son envergure réussirait à rendre compte formellement, sinon définitivement, du concept du pardon. Or, si Derrida apporte un nouvel éclairage, une réflexion poussée, une perspective singulière et même surprenante, ils ne sont aucunement péremptoires, car le pardon, constate-t-il, est un concept trop aporétique pour se laisser capturer. Basset, plus haut, nous introduisait à l'aporie du mal dans la foulée de Ricoeur ; Derrida, de son côté, parle de l'aporie du pardon en des termes tel que « on a jamais à pardonner que l'impardonnable ».

Pour bien comprendre le pardon chez Derrida il faut voir comment ce dernier définit l'aporie.¹⁷ L'aporie pour lui, une aporie pratique pourrait-on dire, n'est pas une simple paralysie devant l'impasse, il n'y a pas d'effet négatif. C'est plutôt l'expérience de la responsabilité. C'est l'épreuve de l'indécidable : faire un choix devant des injonctions contradictoires, des choix impossibles, là où seule une décision peut advenir. Si on sait ce qu'on doit faire, il n'y a pas de décision, pas de responsabilité à prendre, « quand je ne fais que ce qui m'est possible, je ne fais rien, je ne décide de rien, je laisse se développer un programme de possibles » (Caputo, Dooley, & Scanlon, 2001, p. 62). Une décision responsable ne se prend que dans la souffrance d'une situation dans laquelle on ne sait pas quoi faire. L'aporie est ce à quoi on est appelé à faire face au quotidien, dans les dimensions éthique, politique et autres. Il est impossible de faire une phénoménologie de l'aporie, car elle ne se présente jamais comme un phénomène. Elle est l'expérience que nous devons traverser où rien ne se présente comme tel. Ainsi pour le pardon, le pardon inconditionnel ne se présente jamais comme tel, et demeure irréductible au pardon conditionnel. Mais la décision qui est prise ne met pas fin à une quelconque phase aporétique, car jamais on ne saura si on a pris une bonne décision.

¹⁷ J. Derrida a écrit un livre intitulé *Apories*, 1996, Galilée, Paris.

C'est ainsi que, pour Derrida, on ne peut pardonner que l'impardonnable, car si on ne pardonne que ce qui est pardnable, on ne fait rien qui mérite le nom de pardon. Ce qui est pardnable est d'avance pardonné. Encore plus, si le coupable avoue, demande pardon, se repent ; l'offenseur qui demande pardon est déjà, dans une certaine mesure, un autre, il a changé, il n'est plus celui qu'il était. « Alors qui, à qui pardonne-t-on ? Et quoi ? » (p. 64).

Y-a-t-il un seul concept de pardon ? se demande Derrida, quand il cherche le lien entre les multiples usages du mot – usages courants et usages réfléchis –, les différentes possibilités de pardon entre le singulier et le pluriel (pardonne-moi, pardonnez-moi, pardonne-nous, pardonnez-nous). Et puis : pardonne-ton à quelqu'un ou pardonne-t-on quelque chose à quelqu'un ? Et que dire des différences entre le pardon personnel et le pardon de groupe, le pardon politique ? (Derrida, 2005, p. 15). La polysémie du pardon dont nous avons fait l'hypothèse trouve ici une expression assez nette.

Comme Arendt, mais autrement, Derrida voit une relation entre le pardon et la promesse, car pour lui le langage est structuré autour de la promesse, une archi-promesse pour laquelle chacune de nos paroles constitue une réponse. À chaque fois que l'on ouvre la bouche, on est d'abord impliqué dans la promesse de dire la vérité, on est toujours à proximité de se parjurer, voilà pourquoi il faut demander pardon. Pourrait-on concevoir que le pardon puisse accompagner comme contrepoids, comme correcteur, toutes nos paroles (de parjure), toutes nos pensées (de jugement), tous nos gestes (d'appropriation) ?

Comme plusieurs, Derrida discerne une structure analogique entre le don et le pardon (plus loin nous verrons le théologien Miroslav Volf faire de même). Pour lui, les deux sont une impossibilité, une aporie. Comme le don, le pardon peut tourner au poison. Comme le don, il doit résister, pour ne pas devenir un système d'échange. Dans la philosophie classique et en certaines théologies, le pardon s'inscrit dans un tel système économique selon lequel il peut être donné seulement sous certaines conditions, i.e. l'offensé admet sa culpabilité, et demande le pardon, se repent, promet de ne pas recommencer. L'échange est fait, il est pardonné, la réconciliation peut s'effectuer.

Si Derrida ne blâme pas ce genre d'échange calculé, le pardon, pour lui, c'est autre chose. Cet équilibre symétrique de la réconciliation serait plutôt un corrélat du pardon. C'est dans la recherche de réconciliation et de rédemption que le pardon entre dans le monde, ces *telos* font partie d'une économie qui ne doit pas être confondue avec le pardon pur, au même titre que la loi ne doit pas être confondue avec la justice. Sa compréhension du pardon implique que le véritable pardon ne doit pas avoir de visée politique, thérapeutique, rédemptrice ou réconciliatrice ; il doit être pur, gratuit et inconditionnel. Avoir des visées de cet ordre, c'est très bien, sauf qu'il préférerait qu'on utilise un autre mot pour décrire les processus sous-jacents. Le pardon, s'il existe (répète-t-il sans cesse !), est un don plutôt qu'un marchandage, il doit être inconditionnel, absent de toutes considérations économiques ; il n'y a pas à y avoir de demande, de réparation ou de promesse.

Derrida suggère que s'il y a une limite à l'analogie du pardon et du don, elle est là où l'impossible pardon n'est pas seulement l'application de la logique aporétique du don, mais la précède; le pardon vient avant le don, plus urgent, plus nécessaire et aussi comme sa «vérité première et finale». La distinction entre le pardon inconditionnel et l'état conditionnel dans lequel nous le trouvons dans le monde est « glissante » ; ce n'est pas une simple opposition, car même s'ils sont hétérogènes, nous sommes toujours dans le monde, et ils sont donc toujours indissociables.

L'inconditionnel doit toujours passer par le conditionnel, la distance entre les deux est continuellement en train d'être négociée ; ceci exige que nous soyons responsables de trouver la meilleure réponse dans une situation impossible. Cette position de Derrida sur le pardon est un miroir de celle où il distingue la justice et la loi ; « la justice, si elle existe, doit trouver pied dans la loi, si elle veut exister ». De même, lorsqu'il traite de l'hospitalité et des conditions mondaines dans lesquelles elle doit exister. « Il y a dans le mouvement, dans la motion du pardon inconditionnel, une exigence interne de devenir effectif, manifeste, déterminé, et, en se déterminant, de se plier à la conditionnalité » (Derrida, 2005, p.76).

À la question : pouvons-nous nous pardonner à nous-mêmes ? Derrida répond qu'il y a toujours quelqu'un à l'intérieur de nous qui constamment pardonne nos lacunes et un autre qui est « absolument sans merci » et les deux sont toujours en bataille. (Caputo, Dooley, & Scanlon, 2001, p. 61).

En ce qui concerne la relation du pardon à l'oubli, on a raison, selon Derrida, de rappeler que le pardon n'est pas l'oubli. Au contraire, « il requiert la mémoire absolument vive de l'ineffaçable, au-delà de tout travail du deuil, de réconciliation, de restauration, au-delà de toute écologie de la mémoire. On ne peut pardonner qu'en se rappelant, en reproduisant même, sans atténuation, le mal fait, ce qu'on a à pardonner.»¹⁸

En rapport avec Jankélévitch

Derrida récuse l'idée, qu'il voit commune à Jankélévitch et à la tradition, que le pardon doit avoir du sens et que ce sens « doit se déterminer sur un fond de salut, de réconciliation, de rédemption, d'expiation, je dirais même de sacrifice » (Derrida, 2005, p. 32). Selon lui, l'imprescriptible n'est pas synonyme de l'impardonnable. C'est plutôt son corrélat légal ou mondain. La décision de pardonner ou non ne se situe pas dans la sphère de la justice, de l'éthique, ou plus encore dans « l'éthique hyperbolique ».

Derrida voit le dilemme de Jankélévitch comme issu du concept « classique » du pardon, le concept équivoque hérité de la tradition occidentale judéo-chrétienne : « Tantôt le pardon (accordé par Dieu ou inspiré par la prescription divine) doit être un don gracieux, sans échange et sans condition ; tantôt, il requiert, comme sa condition minimale, le repentir et la transformation du pécheur » (ibid.). D'une part Jankélévitch a bien calculé que rien ne pourrait rétablir l'équilibre après un mal monstrueux tel que la Shoah, qu'aucune punition appropriée ne pourrait équilibrer les comptes, que les choses sont irréparables et donc impardonnables. Avec de tels calculs, il est justifié de retenir le pardon. D'autre part, Derrida soutient qu'il y a dans le pardon, dans son sens profond, une force, un désir, une impulsion, un mouvement, un appel, qui demande que le pardon soit accordé, même à une personne qui ne l'a pas demandé, ou qui ne s'est pas repentie ou ne

¹⁸ *Le Monde de l'éducation*, Jacques Derrida en entretien avec Antoine Spire, sept. 2000, p. 284.

s'est améliorée d'aucune façon (Derrida, 2005, p. 27). Derrida conçoit le pardon au-delà de sa notion classique ; pour lui, le pardon est vraiment pardon seulement devant l'impardonnable, seulement quand il est impossible dans le registre classique.

Derrida voit que c'est « la colère ressentie comme légitime, la colère du juste » qu'exprime Jankélévitch, et que, comme d'autres, notamment Hannah Arendt, Jankélévitch perçoit que « le pardon, en tant que chose *humaine*, est toujours le corrélât de la possibilité de punir » et, ajoute-t-il « j'insiste sur ce trait anthropologique qui décide de tout, car il s'agira de savoir si le pardon est une chose humaine ou non » (Derrida, 2005, p.33).

Le pardon selon Derrida prend donc son point de départ dans la contradiction qui définit le concept dans la tradition occidentale dominante et qu'il décrit ainsi :

« Il est important d'analyser au fond la tension, au cœur de l'héritage, entre d'une part l'idée, qui est aussi une exigence, du pardon inconditionnel, gracieux, infini, anéconomique, accordé au coupable en tant que coupable, sans contrepartie, même à qui ne se repent pas ou ne demande pas pardon et, d'autre part, comme en témoignent un grand nombre de textes, à travers beaucoup de difficultés et de raffinements sémantiques, un pardon conditionnel, proportionné à la reconnaissance de la faute, au repentir et à la transformation du pécheur qui demande alors, explicitement, le pardon. »¹⁹

La logique du pardon serait donc tendue entre deux pôles : d'une part, celui de la « pureté de l'inconditionnalité », dans le sens d'une éthique morale kantienne ou de la « responsabilité infinie » de Levinas, et d'autre part, celui de l'ordre du pragmatisme du quotidien et du politique qui commande que le pardon, si on veut qu'il « arrive » et qu'il change des choses, doive quitter cette pureté, sans jamais totalement la perdre de vue. Ce pardon pragmatique peut se négocier avec des conditions (psychologiques, politiques, etc.) et en vue de finalités de réconciliation ou de rédemption (Derrida, 2001, p. xi). Derrida accepte que la logique du pardon soit ainsi tendue entre l'absolu et le relatif, l'universel et le particulier, mais il exige que l'on aspire toujours à « l'éthique hyperbolique du pardon », à « la folie du pardon de l'impardonnable ».

¹⁹ Dans *Le Monde des débats*, décembre 1999, <http://www.hydra.umn.edu/derrida/siecle.html>, consulté le 27 février 2007.

On pourra discerner tout au long de cette recherche la présence de cette équivoque fondamentale entre la conditionnalité et l'inconditionnalité du pardon, entre ce que Derrida appelle ces deux pôles hétérogènes, « à la fois irréductibles, à la fois indissociables ». Nous verrons que chaque auteur, chaque institution, chaque pardon doit y faire face.

Paul Ricoeur, l'hymne du pardon

Le grand philosophe français de confession protestante, Paul Ricoeur, ne se penche spécifiquement sur le pardon qu'au terme de son œuvre, au tournant du millénaire. Vers la toute fin de son ouvrage récent *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), coiffé d'un épilogue d'une soixantaine de pages intitulé *Le pardon difficile*, Ricoeur admet que c'est après coup qu'il a pensé au pardon :

« À la vérité je n'ai identifié que tardivement ce lien présumé entre l'esprit de pardon et l'horizon d'accomplissement de toute notre entreprise (la mémoire, l'histoire et l'oubli). Il s'agit manifestement d'un effet de relecture. Le pressentiment de ce lien m'a-t-il guidé dès le début ? Peut-être. (...) Je ne saurais dire. Ce que je sais, en revanche, c'est que l'enjeu de toute la quête mérite le nom de bonheur. » (Ricoeur, 2000a, p. 643).

À la même époque, Ricoeur livre un texte intitulé *Les difficultés du pardon* à l'Institut catholique de Toulouse à l'occasion de sa réception comme docteur *honoris causa*. D'emblée il informe son auditoire qu'il avait sous-estimé la complexité du sujet et « l'enracinement du problème dans une multiplicité de régions du savoir. D'où le pluriel de mon texte : les difficultés à pardonner » (Ricoeur, 2000b, p. 199). Nous examinerons en premier *les difficultés* que Ricoeur a trouvées ainsi que leurs possibles résolutions pour revenir plus loin à l'épilogue du *pardon difficile*. (Il est à noter que les réflexions de Ricoeur sur le pardon portent parfois, de façon interchangeable, sur pardonner et sur se faire pardonner.)

Les difficultés il les présente sous cinq chapitres : la mémoire, l'oubli, la culpabilité, l'être en commun et la violence historique. Il parcourt ces cinq champs en suivant deux itinéraires, dans un sens inverse l'un de l'autre. Le premier cheminement fait état d'une difficulté croissante de pardonner, « au point de côtoyer l'impossibilité du pardon ». Le

second mouvement, en ordre inverse, cherchera les marques du pardon à chacun des stades de la première navigation pour y découvrir « la nécessité du pardon » (p. 200).

L'ordre croissant des difficultés débute avec la mémoire qui, à la fois, donne accès à « l'expérience de la reconnaissance : reconnaissance du passé et reconnaissance de nous-mêmes », et aussi à la résistance au travail de la remémoration, au déni qui crée le « fameux retour du refoulé, retour inverse de la reconnaissance heureuse » (p. 201). Puis il y a l'oubli dont les multiples formes ambiguës permettent que « notre répugnance à pardonner forge sa propre stratégie d'évasion et d'élusion. Un habile art d'oublier est patiemment mis en place pour faire barrage au retour inquiétant de souvenirs insupportables » (p. 202). Au troisième niveau de difficulté, on trouve la culpabilité, la faute. Elle cause une difficulté plus énorme « car les blessures que le pardon voudrait guérir [...] sont des blessures éthiques ». Elle est indéniablement associée à « la notion même du soi, l'ipséité », et elle est créatrice « d'une mauvaise conscience, d'une conscience coupable » (p. 203).

Au quatrième stade des difficultés, on trouve l'être-en-commun, le *Mitsein*, qui amplifie la problématique au-delà du soi car derrière la faute, il y a un tort apporté à autrui. Ricoeur note qu'il est difficile d'agir sans blesser car il y a « dissymétrie [...] entre celui qui fait et celui qui subit, voire souffre, les effets de l'action » (p. 203). Il peut y avoir un dommage de fait, mais il y a pire, « il y a l'offense, c'est-à-dire le mal fait à l'estime de soi de l'autre [...] à la limite ce tort se dénomme humiliation, contraire extrême de la dignité, offense à la dignité » (p. 204). Cela mène normalement à des demandes de justice et de punition et « alors le pardon doit apparaître comme une sorte d'injustice » (p. 204).

Le dernier stade obstacle au pardon pour Ricoeur se situe au niveau de la mémoire de corps politiques où une rancune historique issue « d'humiliations et de prétentions à la réparation liées aux blessures infligées » demande d'être prise en compte. Il s'agit d'une relation distincte d'inimitié que désigne le philosophe Carl Schmitt par le vocable « ami-ennemi ». « À ce niveau, la mémoire opère selon des périodes de temps incommensurables par rapport au temps court des querelles entre individus ». L'enjeu se trouve dans la « grandeur perdue et humiliée ». Cela peut créer une hostilité qui va jusqu'à vouloir

détruire l'adversaire. Ricoeur appelle cela être pris ici dans une « culture de la mort », une situation qui semble mettre hors de question tout propos de pardon. « Nul troisième terme ne tient entre la gloire et l'humiliation. La grandeur (offensée) ne veut pas être pardonnée » (p. 206).

Après ce parcours à travers les obstacles au pardon, Ricoeur fait entendre une voix qui dit : « Et pourtant ». C'est une voix silencieuse qui ne dit autre chose que « *il y a le pardon* »²⁰(p. 206). Nous sommes ici dans la catégorie du discours de l'*hymne*, en compagnie des « *il y a la joie, il y a l'amour* ». Ricoeur fait appel à la Première lettre de Paul aux Corinthiens comme modèle de ce *il y a* : « L'amour, la charité est longanime. La charité est serviable ; elle n'est pas envieuse. La charité ne fanfaronne pas, ne se rengorge pas. Elle excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout. La charité ne passe jamais ».

À partir de ce constat, Ricoeur entreprend une démarche inverse à la précédente et part pour ainsi dire à la recherche des marques du pardon dans l'histoire « pour découvrir la nécessité du pardon ». À la culture vengeresse sous-jacente à la relation ami-ennemi, il oppose la notion modératrice « de l'*incognito* du pardon » pour normaliser les relations, un concept qu'il emprunte au philosophe politique allemand Klaus Kodalle. Pour transformer la « sphère maudite de la relation ami-ennemi », Ricoeur fait appel, au-delà de l'*incognito* du pardon, aux gestes symboliques puissants de grands hommes d'état : les poignées de main entre Sadate et Begin, entre Rabin et Arafat, l'agenouillement du chancelier Brandt devant le mémorial juif de Varsovie. Selon lui, ces actes rares « ponctuent le tissu fragile de la normalité » qui « reste la seule approximation durable du pardon [...] l'issue modeste des conflits à mort qu'une longue mémoire nourrit » (p. 208).

Quittant la relation ami-ennemi pour remonter à l'être-en-commun (*Mitsein*), Ricoeur cherche les marques du pardon au sein des systèmes juridiques érigés par les humains. Il voit une réelle marque au sein de « la lutte incessante menée au cœur même de l'intention de justice pour séparer la justice de la vengeance ». Il identifie de plus des institutions spécifiques qui « opèrent comme des exceptions à la rigueur de la loi », telle la

²⁰ Ricoeur note qu'il fait rapport ici au *il y a* comme Levinas qui a insisté sur le *il y a le visage de l'autre*...

prescription (outre l'imprescriptibilité concernant les crimes contre l'humanité et les crimes de génocide), le droit de grâce, la pratique de l'amnistie.

La prochaine étape de son cheminement de retour nous ramène à ce que Ricoeur appelle le « point nodal de toute notre investigation, à savoir le lien étroit entre la faute et le soi, entre la culpabilité et l'*ipséité* ». Pour s'en sortir il nous faut risquer « l'hypothèse que le soi est capable d'un acte improbable de retournement », c'est la *métanoïa* grecque, la *teshuvah* hébraïque, la *conversio* latine, ce qui se nomme plus souvent aujourd'hui *repentance*. La dialectique du pardon et de la repentance est complexe, elle traverse une multitude de philosophies et de théologies et se ruine souvent sur des questions comme « Faut-il d'abord se repentir pour ensuite être pardonné ? Ou l'inverse ? » (p. 210).

Selon Ricoeur,

« les réponses ne sont pas à la hauteur de la question, mais c'est parce que la question elle-même telle qu'elle vient d'être formulée en alternative, n'est pas à la hauteur de l'hymne qui la surplombe. C'est un grand malheur, et ce fut un grand malheur pour nos théologies, que la dialectique ait été incapable de se déployer au même niveau que l'hymne, et de se préserver du ton polémique qui a mis en pièces le paradoxe du pardon et de la repentance ».

Pour lui, c'est une impasse que de tenter d'opposer l'inconditionnel au conditionnel, « la repentance n'est pas du tout, au sens transcendantal du mot, la condition du pardon », par ailleurs c'est là, note-il, une discussion qu'il entretient avec son ami Derrida. L'intelligence du paradoxe réside dans la séparation de la dette – qui peut être levée, et de la faute – qui ne peut être « déracinée ». Séparer la dette de la faute, « c'est alors le travail tacite du pardon dans notre existence ».

À ce point, Ricoeur évoque la relation que forment le pardon et la promesse telle qu'élaborée par Hannah Arendt, entre autres lorsqu'elle dit que « pour pouvoir se lier dans la promesse il faut être capable de se délier ou d'être délié à l'égard du passé ». Il fait siennes ses paroles lorsqu'il conclut que « La chose principale est que le pardon ne fait sens qu'en connexion avec la promesse » (p. 212).

Pour contrer les « formes vicieuses de l'oubli » que sont la dénégation, la fuite, la complaisance, la négligence et l'aveuglement, « toutes ces variations sur l'oubli qui conspirent avec l'impunité », Ricoeur recherche les traces du pardon dans le « bon oubli » qui, en un sens profond, « consisterait à ne plus compter, ne plus faire des comptes, à sortir du régime de la comptabilité » (p. 213).

Ricoeur termine son itinéraire de retour avec une cinquième marque du pardon, la mémoire, autre point nodal du déploiement du pardon : « c'est dans la mémoire que la plus secrète résistance au pardon réside » (p. 213). Il relie alors le problème du pardon à deux concepts qu'il emprunte à Freud : la remémoration comme travail et le deuil aussi comme travail. Ricoeur invite au « travail de mémoire », comme une sorte de fidélité au passé et aux victimes de la violence. La récompense associée à ce travail est d'accéder à la réalité, aussi pénible soit-elle, et de ne pas sombrer dans les « projections fantastiques par lesquelles nous nous disculpions ». Le travail de mémoire permet donc de faire la différence « entre vérité et illusion ». Mais pour y arriver, il faut en même temps entreprendre le travail de deuil qui consiste à se « réconcilier avec l'idée de perte, de perte définitive », et cela inclut « la perte de la prétention même à construire une histoire sans perte » ou « la perte au niveau de notre prétention à réparer tout ». Il y a de « l'irréparable dans les choses humaines » (p. 214).

Est-ce à dire que Ricoeur considère le pardon comme une sorte de travail ? À ceci et en conclusion de son propos, il répond :

« Non, je suggérerai de dire que le pardon, lorsqu'il est accessible, introduit dans les deux sortes de travail un certain degré de bonne humeur, de gaieté – pourquoi pas au sens de la « *Gaya Scienza* » de Nietzsche. La note ludique du gracieux au coeur des actions humaines et des passions humaines corrigerait la sévérité, la dureté du travail de mémoire et du travail de deuil. Oui, ce serait la part du jeu dans le travail. Et ce serait le moment de la réconciliation avec nous-mêmes, où peut-être la sagesse serait indiscernable de quelque sorte de folie » (p. 214).

On retrouve dans l'épilogue intitulé *Le pardon difficile* de son livre *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, certaines des réflexions que nous venons d'examiner mais Ricoeur en

développe aussi quelques autres. D'emblée il aborde le pardon en termes d'horizon à l'entreprise de mémoire, d'histoire et d'oubli :

« Le pardon, s'il a en sens et s'il existe, constitue l'horizon commun de la mémoire, de l'histoire et de l'oubli. Toujours en retrait, l'horizon fuit la prise. Il rend le pardon difficile : ni facile, ni impossible. Il met le sceau de l'inachèvement sur l'entreprise entière. S'il est difficile à donner et à recevoir, il l'est tout autant à concevoir. La trajectoire du pardon prend son origine dans la disproportion existant entre les deux pôles de la faute et du pardon...entre la profondeur de la faute et la hauteur du pardon. » (Ricoeur, 2000a, p. 593).

Ricoeur schématise le pardon par ce qu'il appelle « l'équation du pardon », qui est une polarité verticale. Dans les ténèbres de la profondeur, on retrouve la faute, à l'autre extrême, à une hauteur peut-être inaccessible, le pardon. Comme beaucoup de philosophes, Ricoeur cherche la compréhension du pardon à la fois dans l'espace public des institutions et de la politique et dans l'espace personnel de l'ipséité (le soi). Les gestes, les pensées qui permettent le pardon, il les classe, à la suite du philosophe politique Klaus Kodalle, dans « l'incognito du pardon » ; cette expression révèle laconiquement la difficulté d'entrevoir ces pensées et de les identifier, encore plus de les étudier.

Ricoeur situe le pardon au sein d'une double énigme : celle de la faute (ou de son autre nom, la culpabilité) qui « paralyserait la puissance d'agir de cet *homme capable* que nous sommes » et celle, en réplique, que désigne le pardon, « l'éventuelle levée de cette incapacité existentielle ». Il pose deux axes de discours en relation, l'imputabilité, qui lie l'agent à son action, et le pardon qui « ressortit à la grande poésie sapientiale qui d'un même souffle célèbre l'amour et la joie. Il y a le pardon, dit la voix. » (Ricoeur, 2000a, p. 593-594).

Il fait état de la difficulté que représente le pardon dans la relation agent-acte pour les philosophes en contrastant la position de Nicolaï Hartmann qui, dans son *Éthique*, associe le pardon au mal moral, car il mettrait la liberté humaine à la disposition de Dieu, « On ne peut pour personne supprimer l'être-coupable de l'action mauvaise, parce qu'il est

inséparable du coupable », ²¹ avec celle de Jacques Derrida pour qui « Le pardon s'adresse à l'impardonnable ou n'est pas. Il est inconditionnel, il est sans exception et sans restriction. Il ne présuppose pas une demande de pardon ; on ne peut ou ne devrait pardonner, il n'y a de pardon, s'il y en a, que là où il y a de l'impardonnable. » ²² S'il prend les paroles de Hartmann comme « mise en garde adressée à tout discours sur le pardon par une éthique philosophique qui se veut immunisée contre toute infiltration théologique », Ricoeur donne raison à Derrida et déclare que le « pardon s'adresse à l'impardonnable ou n'est pas. Il est inconditionnel, il est sans restriction. Il ne présuppose pas une demande de pardon » (p. 604).

Après un certain nombre de réflexions sur les relations qu'entretiennent les institutions avec le pardon et sur divers modes de réciprocité qui pourraient aider à circonscrire le pardon, il reste une question importante qui interpelle Ricoeur : « quelle force rend capable de demander, de donner, de recevoir la parole de pardon ? » (p. 630). C'est dans le retour sur soi, au cœur de l'ipséité, qu'il espère en trouver trace. Il croit entrevoir la réponse chez Hannah Arendt quand il écrit que : « le courage de demander pardon » se trouverait dans « notre capacité à maîtriser le cours du temps » par l'entremise du couplage du pardon et de la promesse. Arendt en parle en temps que faculté : « la faculté de pardonner, la faculté de faire et de tenir des promesses » ²³. L'existence de la pluralité serait essentielle pour le déploiement de ces deux facultés ; elles reposent sur des « expériences que nul ne peut faire dans la solitude et qui se fondent entièrement sur la présence d'autrui », « leur sphère d'exercice est éminemment politique » (p. 632).

Par ailleurs, Ricoeur remet en question l'exacte symétrie qu'élabore Arendt entre le pardon et la promesse. Il accepte que la promesse se trouve dans le champ politique mais il voit cela différemment pour le pardon « que son rapport à l'amour tient éloigné du politique ». Il y a amplement d'institutions fiables pour soutenir « l'ordre de la foi jurée »

²¹ Cité dans Klaus M. Kodalle, *Verzeihung nach Wendezeiten ?*, Erlangen et Léna, Palm et Enke, 1994, dans Ricoeur, 2000a, p. 604.

²² Jacques Derrida, *Le siècle et le pardon*, Le monde des débats, déc. 1999, dans Ricoeur, 2000a, p. 606.

²³ Hannah Arendt, loc.cit, p. 266.

qui définit la promesse ; il n'y en a aucune pour le pardon. D'ailleurs Ricoeur reconnaît qu'Arendt avait pressenti cela lorsqu'elle relie le pardon à l'amour, « un phénomène très rare dans la vie humaine », mais elle force la symétrie selon lui lorsqu'elle fait correspondre à l'amour « le respect dans le domaine des affaires humaines »²⁴, évoquant au lieu de « l'*agapè* de l'apôtre, la *philia politikè* du philosophe, cette sorte d'amitié sans intimité, sans proximité ». Ricoeur conclut sa critique de la réflexion d'Arendt ainsi :

« Il me semble que Hannah Arendt est restée sur le seuil de l'énigme en situant le geste à la jointure de l'acte et de ses conséquences, et non de l'agent et de l'acte. Certes, le pardon a cet effet qui serait de dissocier la dette de sa charge de culpabilité et en quelque sorte de mettre à nu le phénomène de dette, en tant que dépendance d'un héritage reçu. Mais il fait plus. Du moins, il devrait faire davantage : délier l'agent de son acte. [...] Tout se joue finalement sur la possibilité de séparer l'agent de son action » (p. 637).

Il en arrive ainsi à conclure que :

« Sous le signe du pardon, le coupable serait tenu pour capable d'autre chose que de ses délits et de ses fautes. Il serait rendu à sa capacité d'agir, et l'action rendue à celle de continuer. C'est cette capacité qui serait saluée dans les menus actes de considération où nous avons reconnu l'*incognito* du pardon joué sur la scène publique. C'est enfin de cette capacité restaurée que s'emparerait la promesse qui projette l'action vers l'avenir ».

Ricoeur en vient à la conclusion que la formule libératrice réside dans l'expression : « Tu vauds mieux que tes actes » (p. 642).

Ricoeur est venu à la question du pardon sur le tard de sa vie ; il en a fait l'épilogue de sa dernière œuvre majeure où, comme nous l'avons constaté, il s'est appuyé en bonne partie sur le travail de réflexion entrepris par son confrère philosophe, Jacques Derrida.

²⁴ Op.cit., p. 273.

Quatre approches pragmatiques

Trudy Govier, autre regard sur l'impardonnable

La philosophe canadienne, Trudy Govier²⁵, dans son livre *Forgiveness and Revenge*, propose d'abord une définition simple du pardon : « as a process of overcoming attitudes of resentment and anger that may persist when one has been injured by wrongdoing ». Plus loin, elle en propose une définition plus élaborée : “Forgiveness involves a change of heart towards the wrongdoer, in which the forgiving person freely relinquishes any emotion of hatred or resentment, acquires a more positive attitude towards him, and may be disposed to reconcile, restoring a relationship” (Govier, 2002, p. 57).

Elle distingue trois catégories de pardon personnel : l'unilatéral, où l'offensé seul pardonne, le bilatéral, où l'offenseur initie ou participe à la démarche, et le mutuel où les fautes commises et subies forment un écheveau qui exige aveux et pardons des deux parties (dynamique familiale courante). Selon elle, le pardon personnel implique des transformations à plusieurs niveaux : au niveau émotif pour laisser aller la colère et le ressentiment, au niveau temporel en reléguant fermement au passé l'offense qui devient absente du présent, au niveau empathique en distinguant l'offense de l'offenseur.

Govier s'intéresse aussi à la question de l'impardonnable. Ses réflexions à cet égard se construisent à partir d'un livre incontournable sur l'énigme du pardon, *Les Fleurs du soleil*²⁶, publié en 1969 par Simon Wiesenthal, le chasseur de nazis qui a traqué et capturé Eichmann. Dans la première partie de ce livre Wiesenthal raconte comment, durant la deuxième guerre mondiale, alors qu'il faisait partie d'une équipe de travail forcé dans un camp de concentration nazi, une infirmière le mena au chevet d'un jeune officier SS qui était mourant de ses blessures et qui avait demandé qu'on lui amène un juif. L'officier

²⁵ Professeure de philosophie à l'Université de Lethbridge en Alberta, auteure d'une douzaine de livres entre 1987 et 2006.

²⁶ Titre original : *Die Sonnenblume*, 1969. En français, *Les Fleurs de soleil*, Albin Michel, 1998 (réédité en 2004), douze personnalités contemporaines (dont Olivier Abel, Lytta Basset, Jacques Duquesne, Georges Hourdin, Mathieu Ricard, Simone Veil) répondent à l'auteur. En anglais, *The Sunflower: On the Possibilities and Limits of Forgiveness*, Schocken books, N.Y., 1998, recense les réponses de 53 personnalités. Wiesenthal est mort en 2005.

raconte à Wiesenthal les détails de sa participation à des meurtres et atrocités auprès de Juifs et lui exprime comment il désire obtenir le pardon d'un Juif avant de mourir. Wiesenthal, bouleversé devant une telle demande, quitte le soldat sans mot dire. Par après il ne cessera d'en discuter avec ses confrères concentrationnaires et de les questionner sur la façon dont il aurait dû réagir, dont eux auraient réagi. Après la libération, il va même jusqu'à visiter la mère de l'officier et la quitte sans lui avoir révélé les méfaits de son fils (un acte de pardon ?). La deuxième partie du livre est composée des réponses qu'invite Wiesenthal lorsqu'il termine son récit en disant : « Obsédé par cette histoire, j'ai décidé de la raconter et, à la fin de mon manuscrit, je pose la question qui, aujourd'hui encore, en raison de sa portée politique, philosophique ou religieuse mérite réponse : ai-je eu raison ou ai-je eu tort ? » (Wiesenthal, 1998, p. 163).

Dans la liste des répondants (aux diverses éditions) on retrouve théologiens, philosophes, chefs politiques, écrivains, juristes, psychiatres, défenseurs de droits humains, survivants de l'Holocauste et d'autres génocides contemporains. Leurs opinions se départagent entre le pardonnable et l'impardonnable (plus un certain nombre d'abstentions raisonnées). De son côté, Govier a interrogé elle-même quelques auteurs et rabbins : leur opinion majoritaire s'oppose au pardon dans ce cas spécifique. Elle invite néanmoins les lecteurs à reconsidérer le caractère unique que l'on donne à la Shoah. Elle met en lumière les autres crimes humanitaires qui ont défini le dernier siècle, certains pires que la Shoah en nombre de morts. Selon elle, conclure à l'impardonnable trop rapidement « is more than a statement of moral theory. It offers a blueprint for lasting hatred, ongoing conflict, and sagas of revenge » (p. 106).

Elle souligne la distinction entre des actes qualifiés d'impardonnables et les personnes qui ont commis ces actes qui ne doivent pas être réduites à ces actes et qui sont capables de mieux, en s'appuyant sur la parole de l'archevêque sud-africain, Desmond Tutu : « a human person does not ultimately lose his or her humanity...it is possible for people to change ». Mais elle ne se veut point dogmatique, puisqu'elle imagine une catégorie de « conditional unforgivability », où elle situerait des notoires criminels qui ne seraient pardonnables que conditionnellement à leur repentance et à leur transformation

morale (Govier, 2002, p. 110) . Cette dernière proposition de Govier démontre combien il est difficile de trancher nettement la question de l'impardonnable.

Patrick Boleyn-Fitzgerald, le pardon simple contre la colère

Dans un article intitulé *What Should Forgiveness Mean ?*, le professeur de philosophie, Patrick Boleyn-Fitzgerald²⁷ s'en prend à la façon dont certains philosophes contemporains définissent le pardon, y détectant un important vice de forme. Selon lui, ces penseurs contemporains (il en convoque une demi-douzaine²⁸) retiennent quatre caractéristiques du pardon qu'il remet sérieusement en question, les jugeant même délétères, dans certains cas et de façon probante : 1) pardonner, ce n'est pas oublier, 2) on ne peut pas pardonner des actes innocents ou justifiés, 3) ni des actes excusés (excused acts) et 4) on ne pardonne pas sans avoir une motivation appropriée. (Boleyn-Fitzgerald 2002, p. 483)

Il considère comme « *pardon complexe* » leur conception du pardon et introduit son concept de « *pardon simple* » où le pardon est défini comme tout acte qui laisse aller la colère. À son avis, le pardon est la vertu la plus importante pour contrôler la colère. Boleyn-Fitzgerald donne raison à l'évêque Butler, qui dans un de ses fameux sermons de 1726 définissait le pardon comme le renoncement au ressentiment (Butler, 1967). Pour lui, la sagesse contenue dans le *pardon simple* nous ramène tout droit au sens étymologique du terme *aphièmai* biblique : « laisser aller, lâcher prise », qui vise à contrer la réaction colérique et vengeresse de l'offensé.

Boleyn-Fitzgerald constate qu'il doit y avoir plus d'une signification au pardon et que c'est le cas dans l'usage courant ; parfois on choisit de considérer un *pardon simple*, parfois un *pardon complexe*. Pour lui, l'énoncé de Luc 23, 34 s'inscrit dans le registre du *pardon simple* puisqu'il ne répond pas aux attributs du *pardon complexe*, les agents « ne sachant pas ce qu'ils font », ils ne sont pas responsables.

²⁷ Assistant Professor of Philosophy, Lawrence University, Appleton, WI, USA.

²⁸ Joanna North, Jeffrie Murphy, Jean Hampton, Margaret Holmgren, Aurel Kolnai, Paul Hughes

Il pose la question : quand on analyse le pardon, vise-t-on à déterminer ce qu'il devrait signifier ou ce qu'il signifie ? Il croit que plusieurs philosophes contemporains cherchent à affubler le pardon d'une normativité *complexe*, donnant en conséquence un sens très étroit au concept. Pour lui, l'usage courant, les dictionnaires, les discours ne versent aucunement dans les distinctions recherchées par les tenants du pardon *complexe*. Il croit que ses pairs sont motivés par un souci normatif de clarté qui vise à distinguer entre pardonner, oublier, excuser, amnistier, chaque terme devant désigner des types de réactions moralement distinctes (Boleyn-Fitzgerald 2002, p. 488). On se souvient comment, plus haut, Danièle Aubriot avait semoncé le Petit Robert à partir de ces distinctions sémantiques. Boleyn-Fitzgerald croit que leurs analyses comportent de graves risques ainsi que des obstacles sérieux pour la résolution de la colère. On peut rappeler ici ce que Ricoeur a écrit : « Le pardon n'est, il ne devrait être ni normal, ni normatif, ni normalisant. ...c'est une 'épreuve de l'impossible' qu'il faut [...] affronter »(Ricoeur, 2000a, p. 609).

Si le problème n'était que sémantique, on pourrait cesser de s'en préoccuper à ce point-ci, mais Boleyn-Fitzgerald croit déceler dans cet exercice de normativité des problèmes de moralité et de possibles conséquences néfastes. En fait, il accuse ces philosophes du « normatif » de complexifier indûment le concept de pardon jusqu'à créer des obstacles pour ceux qui désirent pardonner et pour ceux qui veulent contrôler leur colère. Selon lui, le *pardon complexe* récuse l'oubli vertueux, exacerbe parfois la colère ou incite à délaissier la colère de façon arrogante, injuste ou insultante.

Cela va jusqu'à encourager « a fetishistic concern for the causes of our virtue » ; ainsi, l'oubli, considéré vertu passive en philosophie, est rejeté par les partisans du pardon *complexe*, mais selon Boleyn-Fitzgerald oublier - comme dans l'expression populaire « Forgive and forget » -, ne signifie pas « incapable de me souvenir » ou « effacer de sa mémoire », mais plutôt « passer à autre chose ». Déplacer notre attention, permet de se calmer et de diminuer, d'outrepasser, pour un temps, la colère. Ce genre d'oubli est donc indispensable pour pouvoir gérer la colère ; il formerait une partie du processus de pardonner, comme un temps de refroidissement (cool down) où l'attention peut se porter ailleurs permettant à la colère et ses effets physiologiques de diminuer. La psychologie a

démontré qu'une personne en colère subit un affaiblissement cognitif, que son jugement est affecté, que des hormones de représailles sont relâchées dans le sang. Pour des victimes de grande injustice, un sérieux problème psychologique est de continuellement se remémorer l'injustice ; pratiquer le « passer à autre chose » pour certaines périodes de temps pourrait être salutaire. Pour les moindres offenses, si on ne pouvait pas oublier, on serait toujours sous le joug de la colère. Et tout le monde sait que la colère cherche un exutoire et qu'elle crée des dangers réels à celui qui en est affecté ainsi qu'à ses proches.

Oublier peut donc être considéré vertueux. De plus, en bout de ligne, quand le pardon est complété, l'oubli devient comme le point culminant du pardon (Boleyn-Fitzgerald 2002, p. 491). Nous pourrions ajouter qu'une fois le pardon pleinement accordé, on n'oublie pas que la faute a eu lieu, on oublie plutôt la souffrance, la colère et la condamnation.

Un deuxième type d'accusation que Boleyn-Fitzgerald porte contre les tenants du pardon *complexe* concerne la recherche de la responsabilité de l'offenseur ; selon eux, si ce dernier n'est pas jugé responsable alors il n'y a pas lieu de pardonner, seulement d'excuser ou d'oublier. L'offensé en colère doit donc passer en revue les raisons qu'il a d'être en colère pour déterminer si pardonner est approprié. Boleyn-Fitzgerald ne voit rien de vertueux dans cette idée que l'offense doit avoir été perpétrée de façon responsable, non justifiée et sans excuse valable. Au contraire, la personne qui se sent offensée et qui passe trop de temps à conceptualiser les raisons justifiant sa colère ne fera souvent qu'y associer d'autres raisons passées ou imaginées ; ruminer sa colère ne fait que l'augmenter. L'exercice de rumination des raisons derrière l'offense, selon certains psychologues,²⁹ vient typiquement prolonger et intensifier la colère, car on est alors porté à faire des liens avec d'autres griefs passés ou à recadrer l'offense dans un contexte plus large d'injustices subies. Les psychologues notent que la colère impose un déficit cognitif qui fait que “constructive resolutions of conflict cannot be achieved with individuals who seethe with anger”

²⁹ P. Boleyn-Fitzgerald fait référence à l'article des psychologues Dianne Tice et Roy Baumeister, « Controlling Anger : Self-Induced Emotion Change » dans D. Wegner et J. Pennebaker (eds.), *Handbook of Mental Control* 5, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1993, p. 397-405.

(Boleyn-Fitzgerald 2002, p. 494). “Anger is short-lived madness” déclarait Horace³⁰. Ces psychologues suggèrent plutôt d’essayer de se distraire le plus vite possible des pensées colériques ; ils remarquent que la pratique du *pardon complexe* (rechercher la responsabilité, ne pas passer/penser à autre chose) est la méthode dominante utilisée pour intentionnellement (ou inconsciemment) prolonger la colère.

Des personnes qui comprennent le pardon en termes de *pardon complexe* et qui sont disposées à pardonner peuvent donc se retrouver initialement avec plus de colère. Boleyn-Fitzgerald voit là un problème qui peut avoir de sérieuses conséquences. Si la conception du *pardon complexe* mène d’abord à une montée de colère, elle peut rendre plus difficile le contrôle de la colère, avec le risque qu’elle puisse même atteindre un seuil dangereux pour l’agent, ses proches ou l’offenseur. Une colère qui se limite au stimulus premier est rarement dangereuse (elle est même saine ou « sainte » selon certains experts), c’est celle qui fait des liens avec d’autres griefs (et qui s’amplifie) qui peut mener à la perte de contrôle et prendre racine permanente dans la psyché, causant des effets néfastes sur la santé et les relations, et devenir une source possible de violence. Cela peut, selon lui, aussi contribuer au fait que certains pardons prennent énormément de temps avant de s’accomplir (pensons à Jankélévitch). Boleyn-Fitzgerald conclut donc qu’une définition du pardon qui favorise la prolongation et l’intensification de la colère est irresponsable et nocive.

Un autre effet pervers de s’attacher à la responsabilité de l’offenseur fait que les personnes qui se perçoivent offensées peuvent facilement porter des jugements erronés sur le présumé offensé. Nous sommes de piètres juges des cas où nous nous voyons offensés et il nous est difficile de déterminer par nous-mêmes si l’offenseur est vraiment responsable, tel que le *pardon complexe* nous le demande. Le pardon pourrait alors être octroyé à une personne tenue incorrectement responsable de l’offense ressentie. Le pardon devient alors arrogance, insulte, injustice.

Enfin une dernière revendication du *pardon complexe* est que l’offensé ne peut pardonner que pour des motivations moralement valables et que la recherche d’un mieux-

³⁰ Horace, dans A. Wilkins (ed.), *The Epistles of Horace*, London, Macmillan, 1929, p. 105.

être personnel ne constitue pas une raison morale en soi, mais plutôt une motivation égoïste selon certains philosophes. Boleyn-Fitzgerald s'insurge contre cette position, car, selon lui, même un but personnel comme laisser tomber sa colère pour son propre mieux-être, lorsqu'on le réussit, se conclut par une certaine forme de bienveillance et de compassion envers l'autre car il est difficile d'outrepasser sa colère sans cela. Pas de position neutre ici : la colère tue la bienveillance, la bienveillance annule la colère. En effet, au niveau physiologique, un corps sous l'effet de la colère relâche l'hormone (de défense) glucocorticoïde qui le met en état de désir de riposte, cette excitation physiologique fait que les actions des autres sont perçues avant tout comme menaçantes. La bienveillance ou la compassion sont des vertus à rechercher, de sorte que tout processus axé sur la guérison de la colère constitue un motif moral.

Ces arguments conduisent Boleyn-Fitzgerald à conclure que le concept de pardon ne devrait pas être complexifié indûment, mais devrait plutôt être compris dans sa plus simple expression comme le dépassement de la colère, quel que soit le motif premier pour accomplir cela. Bienveillance, compassion et peut-être même réconciliation devraient suivre. Certains préceptes bouddhistes préconisent une telle démarche, nous informe l'auteur. Cette analyse philosophique interpelle notre recherche. Se pourrait-il que de poursuivre trop intensément la recherche de pureté et de clarté dans l'édification du concept du pardon mène à s'éloigner de son essence ou, du moins, de sa base ? Y-aurait-il un dénominateur commun, l'affranchissement de la colère, comme base à tous les sens que l'on puisse donner au pardon ?

Joanna North et Margaret Holmgren, près des psychologues

Joanna North et Margaret Holmgren sont deux philosophes qui ont commencé à réfléchir et écrire sur le pardon depuis un certain temps, dès 1987 et 1993 respectivement, et qui arborent des points de vue fort analogues, bien qu'elles travaillent de façon indépendante l'une de l'autre. Elles favorisent une approche pragmatique, axée sur les résultats et elles perçoivent une grande valeur dans une démarche psychothérapeutique préparatoire et accompagnatrice au pardon. Toutes deux semblent convaincues que c'est là

la meilleure façon d'arriver à un pardon authentique et complet, le plus efficacement possible.

Joanna North, philosophe britannique, arrive au pardon après avoir exploré les notions de punition, de rétribution et de dissuasion dans le système légal britannique, en examinant plus particulièrement les buts des punitions et sanctions (North, 1998, p. 16). Elle est une collaboratrice de la première heure de Robert Enright, psychologue américain, pionnier de la recherche sur le pardon.

Après avoir examiné si le criminel était puni par vengeance, pour la protection de la société ou pour sa réhabilitation personnelle, North prend conscience que les victimes et leurs besoins sont ici typiquement laissés pour compte. Selon North le pardon peut avoir pour la victime l'effet que le mal subi (devenu ressentiment) cesse d'endommager son estime de soi et sa psyché. La valeur morale du pardon dépasse cependant ce mieux-être recherché par la personne blessée ; dans la compréhension de North, le pardon « ne vise pas nous-mêmes, mais est quelque chose que l'on donne ou offre à autrui ». Le pardon est « outward-looking and other-directed » et vise la relation : “What is annulled in the act of forgiveness is not the crime itself but the distorting effect that this wrong has upon one's relations with the wrongdoer and perhaps with others” (North, 1987, p. 500). Le résultat du pardon bénéficie autant à l'offenseur qu'à l'offensé ; libération d'autrui et libération de soi, tels seraient les fruits du pardon.

Pour North, le pardon suppose typiquement une démarche psychologique de nature active : « Forgiveness is a matter of a *willed* change of heart, the successful result of an active endeavor to replace bad thoughts with good, bitterness and anger with compassion and affection » (North, 1998, p. 20, ses italiques). Après avoir conçu un « idéal » de démarche psychothérapeutique de pardon de l'offensé en neuf étapes (similaire dans son ensemble à celle élaborée par Enright et son groupe que nous examinerons plus loin), North envisage un parcours symétrique pour l'offenseur qui cherche à se faire pardonner (ce que Enright et beaucoup d'autres ne font pas, restant focalisés sur la victime). North entrevoit que l'offenseur qui désire le pardon devra passer par une phase de repentance

(reconnaissance du mal causé, regret, volonté de changer), puis une phase du désir et de demande de pardon et enfin, si le pardon est accordé par l'offensé, une phase d'acceptation et de pardon à soi-même, puis de possibilité de réconciliation.

Sur la question de l'inconditionnalité, elle campe sa réflexion du côté de ceux qui posent des limites au pardon ; elle conçoit deux catégories d'impardonnable : 1) les crimes monstrueux qui impliquent des enfants et les génocides ; 2) un offenseur qui aurait choisi volontairement le mal au lieu du bien comme motivation de vie (mais cela est-il vraiment possible ? – cette question sera examinée dans la deuxième partie). Elle déclare alors : « forgiveness becomes a conceptual impossibility, because the wrongdoer is not « one of us »... not a person but a monster » (North, 1998, p. 28). On ne peut pas en savoir plus sur la nature de telles personnes, car elle n'en donne pas d'exemples.

Quant à la philosophe américaine Margaret Holmgren, au-delà de son intérêt pour les aspects moraux du pardon et pour les paramètres moraux de la relation thérapeute-client, elle arrime encore plus que North sa réflexion et ses propositions dans le giron des psychologues. Peut-on voir poindre là cette nouvelle réalité pluridisciplinaire où des penseurs d'aujourd'hui n'hésitent pas à quitter les cloisons de leur discipline première pour l'enrichir des avancées d'autres disciplines ?

La réflexion psycho-philosophique de Holmgren l'amène à qualifier le pardon authentique (« genuine forgiveness ») de l'offensé et le pardon à soi-même (« self-forgiveness ») de l'offenseur en ces termes :

“(they are) *always* morally appropriate and desirable goals of psychotherapy for those clients who are willing and able to achieve these states. However, it is important to recognize that these states can generally be attained *only after* we have worked through a process of addressing the wrong. If we attempt to forgive ourselves or another prematurely, before the necessary work has been done, our forgiveness will be incompatible with our self-respect and respect for others. It will therefore be morally inappropriate. Further, it will not be genuine.” (Holmgren, 2002, p.113, nous soulignons, ses italiques)

Selon Holmgren, le processus qu'elle nomme *addressing the wrong* devrait être mis en oeuvre avant toute considération de pardon sinon il y a risque de tomber dans les fausses

promesses du pardon prématuré qui, selon elle, est “incompatible with our self-respect and therefore morally inappropriate”. Pour l’offensé, ce processus vise d’abord et avant tout le recouvrement de l’estime de soi (self-respect) et l’intégration du fait que le mal subi était vraiment cela, un mal qu’il n’avait aucune raison de souffrir. L’offensé, dans ce processus, doit être encouragé à exprimer la gamme d’émotions que l’offense lui fait vivre et être validé dans leur pertinence. Une autre étape de ce processus de *dire le mal subi* est pour l’offensé de faire savoir à l’offenseur, de la manière la plus appropriée selon les circonstances, l’inacceptable injustice du mal causé par l’offense et les sentiments (colère, tristesse, etc.) que cela lui cause. Enfin, une dernière étape est d’évaluer sa relation avec l’offenseur en fonction de ses besoins personnels de protection et d’intégrité, puis de décider s’il veut demander réparation, traduire en justice et/ou chercher la réconciliation. (Holmgren, 2002, p. 118-121). Ce processus de *dire le mal subi* s’apparente aux premières étapes de ce que Marie M. Fortune, pasteure de la United Church of Christ, à Seattle, et fondatrice, en 1977, du « Center for the Prevention of Sexual and Domestic Violence » appelait le *making justice* et qui pour elle devait absolument précéder toute considération de pardon (nous reviendrons à cette problématique qu’identifie Fortune).³¹

Holmgren envisage un processus parallèle d’auto-pardon pour l’offenseur qui désire réparer son méfait et recouvrer le respect de soi. En acceptant la responsabilité du tort commis, en travaillant sur les attitudes, croyances et comportements qui ont mené à l’offense puis en offrant excuses et compensation appropriées à la personne offensée, l’offenseur peut retrouver la paix intérieure. Curieusement, Holmgren élabore une démarche « d’auto-pardon » où elle ne discute qu’indirectement de repentir et où ne figure aucune demande de pardon comme tel. Elle semble opter pour une attitude quasi légaliste pour amener l’offenseur à se transformer. À sa défense, elle et North sont de rares professionnelles, autant chez les philosophes que chez les psychologues, à aborder la question de « l’auto-pardon » de l’offenseur. Mais « l’auto-pardon » est-il un concept acceptable ? Holmgren n’aborde pas ce point, et on aura à y revenir plus loin. Somme

³¹ M. Fortune, « Forgiveness : The Last Step », dans Anne L.Horton et Judith A. Williamson (Eds.), *Abuse and Religion : When Praying Is Not Enough*, Lexington, Mass/Toronto, Lexington Books, 1988, pp 215-220.

toute, ce sur quoi Holmgren insiste dans une démarche de pardon est que c'est seulement après une réelle et complète prise de conscience des tenants et aboutissants du mal subi ou du mal commis que l'on peut considérer un véritable pardon.

Holmgren et North conçoivent le pardon comme un cheminement presque nécessairement accompagné par un thérapeute qualifié. On peut imaginer la personne aidante être aussi bien un tiers qui n'est point thérapeute en titre, peut-être une amie, une personne qui est passée par un cheminement semblable ou un pasteur, qu'une professionnelle certifiée. Selon ces deux philosophes, rares sont les individus qui pourraient penser pouvoir trouver la voie du pardon en solitaire, du moins la première fois. Les exceptions, disent-elles, proviennent probablement toutes de personnes très religieuses ou spirituelles, habitées d'une forte foi dans le pardon ou d'une haute conviction des mérites de la compassion humaine.

Conclusion

Selon le philosophe Olivier Abel³², le pardon est aussi fondamental dans les échanges entre humains que le don et il existe sous différentes formes dans toutes les cultures. Il décline le pardon sur trois plans : 1) le pardon pragmatique, un genre de « mécanisme anthropologique ... qui permet de sortir de l'échange de coups » ; 2) le pardon moral, plus ordinaire, assorti généralement de certaines conditions ; 3) le pardon de l'impardonnable « plus radical, plus exceptionnel, qui lui ne s'appuie sur rien, même pas sur la morale » (De Sairigné, 2006, p. 99).

Les diverses perspectives philosophiques que nous venons de parcourir donnent poids au constat fait par Olivier Abel que le pardon apparaît comme un concept qui couvre un vaste champ de significations. On n'a pas pu trouver de consensus philosophique à savoir si le pardon est de l'ordre de l'inconditionnel ou du conditionnel, ou si tout est pardonnable ou s'il y a des délits ou des zones d'impardonnables. Derrida a rappelé que la question de la conditionnalité/inconditionnalité du pardon existe depuis toujours sous forme

³² Olivier Abel est professeur de philosophie éthique à la Faculté protestante de Paris, membre du comité de rédaction de la revue *Esprit*, nommé au Comité national d'éthique.

de contradiction au sein de l'héritage judéo-chrétien et la force de cette tradition qui a façonné les fondements de la culture du monde occidental nous permet de comprendre pourquoi les deux positions sont toujours si présentes encore aujourd'hui.

Quant à la question de l'impardonnable, on a vu comment les deux philosophes qui ont senti de très près l'abîme du mal nazi, Jankélévitch et Arendt, tout comme Simon Wiesenthal, le rescapé des camps de la mort, chancelent devant l'idée de pardonner de telles horreurs, autant par conviction personnelle que par solidarité pour leur peuple presque anéanti par la souffrance et la mort. Néanmoins, ils nous font sentir leur désir de croire au pur pardon et même d'y accéder personnellement (leurs récits de vie laissent discerner qu'ils y sont parvenus, du moins partiellement), car, comme le signale Ricoeur, toujours veut se faire entendre l'hymne « il y a le pardon ». Plusieurs récits de pardon s'accordent à dire que le pardon de grandes offenses peut prendre des décennies, et là encore faut-il à tout le moins qu'il soit d'abord désiré. L'avertissement de Govier quant au danger que le non-pardon des grands crimes humanitaires (et ils sont nombreux autre que la Shoah) nourrisse le cycle infernal de la vengeance parmi des collectivités doit résonner aussi pour plusieurs.

Reprenant le schéma de Ricoeur d'une polarité verticale du pardon, nous pourrions imaginer un continuum de degrés de pardon où l'impardonnable pardonné qu'entrevoient Ricoeur et Derrida (et le jeune Jankélévitch) se situerait à la limite ultime de ce continuum, peut-être accessible qu'aux esprits plus éveillés, plus évolués. Au niveau du commun des mortels, il s'agirait plus souvent qu'autrement de pratiquer dans un premier temps le *pardon simple*, préconisé par Boleyn-Fitzgerald, axé sur laisser aller la colère et le désir de représailles, en utilisant les moyens à sa portée (l'oubli, la prière, la méditation, la distraction).

Une fois ce désir de contrôler sa colère bien ancré, il est possible que dans le temps, en suivant une démarche psychothérapeutique du type proposé par North ou Holmgren (et par de plus en plus de psychologues comme nous le verrons plus loin), la personne offensée avance vers un pardon plus complet (et plus *complexe*). D'abord empreint de conditions

(aveu, contrition, réparation), ce pardon en œuvre (comme un *work-in-progress*), pourrait continuer à progresser en s'accompagnant de compassion et d'empathie pour l'autre, pour en arriver un jour au pardon pur, inconditionnel, même face à l'impardonnable.

Cette démarche du conditionnel à l'inconditionnel semble être ce que Derrida entend comme le chemin le plus plausible pour la grande majorité des humains. Elle peut se réaliser en vase clos, en *incognito* comme l'entrevoit Ricoeur, prenant racine en l'âme abimée et croissant au gré du temps et de l'aide reçue. La dimension transcendante de cette lecture philosophique semble situer le pardon au-delà de la morale et de la justice humaine, bien qu'à hauteur d'homme.

Nous avons pu constater à travers ce survol de la philosophie contemporaine que plusieurs philosophes favorisent une approche transdisciplinaire, certains faisant appel à la psychologie pour comprendre et faire évoluer le pardon alors que d'autres s'appuient sur les Écritures (presque tous citent Luc 23, 34 à diverses fins et nous en discuterons en partie 2). Cela témoigne de la nature pluridisciplinaire de l'étude du pardon que nous ne cesserons de rencontrer au fil des autres perspectives à venir. Nous laissons ici de côté les philosophes pour quelques chapitres, avant de les retrouver plus loin en mode de débat interdisciplinaire au sujet de la faute, et nous tournons notre regard vers la sphère religieuse, là où le concept de pardon semble avoir pris naissance. C'est là où bon nombre de personnes le voient encore cantonné, alors qu'aux yeux d'autres le pardon déborde désormais le religieux et gagne l'espace public du monde sécularisé.

Chapitre 2 Le pardon dans la tradition judéo-chrétienne

Avant d'examiner au chapitre suivant les réflexions de quelques théologiens contemporains, voyons d'abord dans ce chapitre comment le pardon est apparu dans la tradition chrétienne et comment sa compréhension et sa pratique ont évolué jusqu'à nos jours. De l'Ancien Testament (AT) jusqu'au Nouveau Testament (NT), en passant par une étude inter-testamentaire, nous découvrons que le pardon interpersonnel occupe une place importante dès la Genèse, et que le religieux lui accorde depuis toujours une importance inaliénable.

L'époque de la bible hébraïque, deux pardons inconditionnels

Dès les premiers chapitres de la Genèse apparaissent meurtre et vengeance chez les humains. Le premier meurtre, celui d'Abel par Caïn, donne lieu au premier usage du mot vengeance dans la bible (Shriver, 1995, p. 23)³³. Dieu maudit le crime de Caïn et l'envoie en exil en terre aride (de Caïn), mais il le protège de la vengeance des siens en le marquant d'un signe qui menace quiconque de représailles terribles s'il s'en prend à Caïn.

Yahvé signale dès lors que « la vengeance est à lui », qu'il est le seul à l'exercer et qu'elle est sévère ; on peut penser qu'il cherche à éliminer tout emballement de vengeance collective propre aux collectivités humaines d'alors comme d'aujourd'hui, comme nous l'a fait découvrir René Girard (auquel nous reviendrons). Quoique le mot pardon n'apparaisse pas dans l'histoire de ce premier homicide, on sent qu'il est là sous une certaine forme car Dieu garde une relation distante avec Caïn, ce dernier n'est point condamné à l'isolement mais il est amené à quitter l'agriculture pour devenir constructeur de villes. En somme, Caïn n'est pas mis à mort pour avoir tué son frère, et Yahvé conserve sa relation avec lui.

À travers la Bible hébraïque, le pardon demeure essentiellement la prérogative de Dieu (p. 24), les hommes ne semblent pas conscients du rôle possible du pardon au niveau

³³ Donald W. Shriver Jr., P.D., est President Emeritus, Union Theological Seminary, New York.

interpersonnel, sauf deux exceptions : l'histoire de Joseph et de ses frères et le pardon d'Ésaü à Jacob, deux récits de pardon inconditionnel qui apparaissent dès la Genèse.

L'histoire de Joseph et de ses frères s'inscrit dans une histoire, un récit familial rempli de machinations, de jalousie, de malice et d'avidité ; cela est au diapason de ce qui se passe dans les communautés humaines d'alors tel que le raconte la première bible et, somme toute, dans l'ensemble de notre monde depuis toujours.³⁴

Jacob avait lui-même, dans sa jeunesse, déjà trompé son frère Ésaü et lui avait dérobé son droit d'aînesse et la bénédiction de leur père Isaac avant de s'enfuir pour prendre femme(s) à l'étranger. Sur le chemin du retour une quinzaine d'années plus tard, il craint la vengeance de son frère qui vient à sa rencontre avec quatre cents hommes. Il sera surpris de trouver un Ésaü rempli de compassion et de pardon, ému aux larmes de retrouver son frère cadet à qui il a indubitablement pardonné, sans attendre de manifestation de repentir (Gen 33,1-11). Cette histoire de pardon d'un frère à un autre, racontée sans ambages, est aussi simple qu'inusitée à travers les nombreux récits de vengeance de la bible hébraïque. Ce tout premier pardon gratuit en humains dans les Écritures ne représente-il pas l'opposé du geste de Caïn, l'autre choix possible entre frères meurtris : un exemple, un idéal dans ce monde de tout temps empreint à la violence et la vengeance.

L'autre récit de pardon interpersonnel, celui de Joseph et ses frères, occupe presque le dernier tiers du livre de la Genèse (Gen 37, 2 – 50, 26) et est beaucoup plus élaboré et complexe. Ses ramifications et son symbolisme ont donné lieu à des analyses très variées. L'histoire est bien connue et nous n'en traçons ici que les grandes lignes. Le jeune Joseph, fils favori de Jacob, est haï par ses frères jaloux de lui. Ces derniers deviennent exaspérés lorsque Joseph leur raconte un rêve qu'il a eu dans lequel il devient leur maître et eux ses serviteurs. Ils se mettent à comploter pour le tuer et optent de le vendre comme esclave à des nomades qui le revendent à un influent égyptien de la cour de Pharaon. Un jour Joseph

³⁴ George W. Coats, *From Canaan to Egypt : Structural and Theological Context for the Joseph Story*, The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series no 4, Washington D.C., The Catholic Biblical Association of America, 1976. Le contexte de l'histoire nous renvoie, encore une fois, à la théorie du mimétisme de Girard où le désir mimétique des objets désirés par autrui devient source de rivalité qui dégénère souvent en crimes, meurtres et guerres.

interprète les rêves qui hantent Pharaon et ce dernier le récompense en le prenant à son service. Le talent de Joseph pour les choses administratives est tel qu'il devient l'intendant du royaume de Pharaon. Les années passent puis un jour les frères de Joseph se rendent en Égypte pour acheter des vivres car la famine règne en leur pays. Ils sont amenés à rencontrer celui qui occupe le rang de premier ministre, mais ne reconnaissent pas en lui l'enfant Joseph qu'ils ont vendu comme esclave il y a vingt-deux ans.

Joseph, pour sa part, reconnaît ses frères ; mais le récit n'est pas clair à ce stade-ci sur ses intentions. Il semble tenaillé entre vengeance et compassion, confiance et méfiance. Il teste ses frères à travers diverses épreuves et stratagèmes pour connaître leurs vrais sentiments, et peut-être les apprivoiser. Enfin après quelques années de cette tension et d'intrigues, il se révèle à eux plein d'affection et de compassion. On peut deviner ici que l'auteur montre que le temps est une dimension importante du pardon. Mais la réconciliation n'est pas encore scellée : les frères offenseurs continuent de ressentir de la culpabilité et ils soupçonnent que Joseph peut changer d'idée et les punir, car il en a le pouvoir.

À la mort de Jacob leur père, ces derniers concoctent une histoire qu'ils relatent à Joseph où le père, avant sa mort, demande à Joseph de pardonner à ses frères pour leur faute passée. On voit comment ils ont peu confiance en ce sentiment de pardon qui provient de Joseph, tellement ils sont habitués à un monde où c'est la loi de la vengeance qui prime. Joseph pleure de les voir encore sous la peur et méfiants de son pardon, dix-sept ans après leur rencontre. Il leur répète ce qu'il leur avait dit alors (Gen 45, 5-7) : « Ne craignez point ! Vais-je me substituer à Dieu ? Le mal que vous aviez dessein de me faire, le dessein de Dieu l'a tourné en bien, afin d'accomplir ce qui se réalise aujourd'hui : sauver la vie à un peuple nombreux » (Gen 50, 19-20). Une clé de l'histoire semble être cette croyance de Joseph que Dieu se sert du mal, de la faute commise pour faire du bien. Une telle compréhension a-t-elle facilité son geste de pardon ou est-ce quelque chose qui a mûri en lui au cours des années, étayé de l'amour fraternel, notamment pour son cadet Benjamin, qui l'aurait amené au pardon ?

À part ces deux instances de la Genèse – Ésaü et Joseph –, les exemples de pardon humain dans la bible hébraïque sont très rares ; c'est presque toujours du pardon divin dont il est fait mention. Donald Shriver s'interroge sur le fait que cette éloquente et dramatique saga de pardon ne semble pas avoir eu de suivi ou d'impact dans l'histoire hébraïque, dans ses lois ou son éthique. Cette réconciliation familiale apparaît comme une exception dans une histoire écrite plutôt dans le sang de guerres intertribales, de massacres, tueries et, comme nous pouvons l'imaginer, d'une endémie de plus petits crimes. Dans l'histoire hébraïque, comme celle du monde entier d'hier et d'aujourd'hui, le scénario de Caïn et Abel se rejoue beaucoup plus que celui de Joseph ou d'Ésaü. « ...the law of revenge stands always ready in human affairs to swallow up this unlikely contender, forgiveness » (Shriver, 1995, p. 27).

Que parmi les tout premiers livres de la Bible, nous ne trouvions que ces deux récits de pardon interpersonnel et qu'ils aient eu si peu d'écho par la suite demeure certainement une grande question d'herméneutique biblique pour les intéressés. Pour ajouter à l'intrigue, on note que bien que les deux narrations se déroulent dans des climats de peur de représailles dignes de bons scripts de cinéma, la première se dénoue d'un coup, dès la rencontre des frères, comme si l'amour fraternel d'Ésaü ne faisait pas de place à la rancune et au désir de vengeance, alors que dans le récit de Joseph, nous voyons combien long peut prendre l'avènement du pardon, des décennies ici, et comment fortes sont les hésitations à progresser et nombreuses les tentations de rester au niveau de la culpabilité aussi bien de la part de l'offensé que de celle des offenseurs. Ces deux scénarios asymétriques sont, à notre avis, empreints d'une grande universalité, ils semblent couvrir le spectre des sagas humaines, du moins dans celles où le pardon réussit à advenir.

Signalons en outre que ces trois pardons inauguraux (de Caïn, de Jacob, des frères de Joseph) se font du plus puissant au plus faible (de Dieu, de Ésaü avec 400 hommes, de l'intendant Joseph), et que dans chaque cas le pardon permet à la vie de continuer à créer : Caïn, bâtissant des villes, Jacob et les frères de Joseph, assurant la descendance du peuple.

L'inter-testamentaire apocryphe, présence du pardon

L'exégète David Reimer³⁵ est de ceux qui croient que la littérature juive non-canonique de l'après-exil permet de donner un contexte théologique nécessaire aux travaux de théologie biblique. Nous bénéficions du fait qu'il examine le pardon interpersonnel pour appuyer son argumentation.

Comme de nombreux auteurs, Reimer remarque que le pardon est compris comme le concept central du christianisme et que « l'esprit chrétien pardonne avant même que l'autre ait exprimé des regrets pour la faute commise » (Reimer, 1996, p. 265). Il relève que durant la deuxième guerre mondiale, C.S. Lewis écrivait dans *Mere Christianity* qu'au cœur du message chrétien se situait le pardon, non demandé, des ennemis.

Par ailleurs, Reimer perçoit comme moins fondée l'interprétation de certains auteurs qui affirment que le pardon a une même importance dans les deux testaments du canon chrétien. Par exemple, Rudolf Bultmann y trouve une équivalence parfaite : “the Christian concept is the same as the Old Testament and Jewish idea of forgiveness”.³⁶ Dans la même veine, W. A. Quanbeck écrit dans *l'Interpreter's Dictionary of the Bible* : “In the teaching of Jesus the meaning of the word 'forgiveness' retains its Old Testament content: the removal of barriers between man and God or man and man”³⁷ (p. 266). Jésus aurait, selon ces auteurs, simplement transposé l'enseignement hébraïque dans un nouveau contexte, avec d'autres mots, actions et exemples ; il aurait simplement accentué le concept – plus l'attitude, l'aptitude et l'habitude – du pardon. Reimer se demande si de telles assertions sont justifiables.

Autant le pardon interpersonnel est d'une importance centrale dans les Évangiles autant, selon Reimer, il semble virtuellement absent de la bible hébraïque. Il perçoit néanmoins une orientation particulière commune dans chacune des rares instances de pardon interpersonnel dans l'Ancien Testament (AT). Que ce soit entre Ésaü et Jacob,

³⁵ David J. Reimer Ph. D., est Senior Lecturer in Hebrew and Old testament Studies, School of Divinity, University of Edinburgh.

³⁶ Rudolf Bultman, *Theological Dictionary of the New Testament*, 1:511.

³⁷ W. A. Quanbeck, *IDB* 2:318.

Joseph et ses frères ou certaines personnes et David, comme nous le disions plus haut, c'est dans chaque cas celui en position de pouvoir qui pardonne. On est, selon lui, devant un choix de vie ou de mort pour celui qui implore pitié (p. 272). À notre avis, Reimer force quelque peu son interprétation puisque ni Jacob, ni les frères de Joseph n'ont demandé pardon – ces derniers n'avaient même pas reconnu Joseph, et Ésaü démontra un débordement d'amour fraternel à l'égard de son frère ! Ainsi, ceux qui croient que le pardon est le lot des faibles – la conception de Nietzsche – ne trouveront ici aucun soutien à leur thèse, car ceux qui pardonnent sont ceux en position de force qui pourraient facilement écraser leurs offenseurs s'ils le désiraient.

Selon Reimer, l'initiative du pardon dans l'AT revient aux offenseurs, à l'inverse des situations du NT où ce sont principalement les victimes qui sont invitées à prendre l'initiative d'octroyer le pardon. Les prophètes de l'AT appellent les offenseurs au repentir pour accéder au pardon divin. Si en certains lieux de l'AT, on voit un Dieu qui apparaît refuser de pardonner certaines offenses (Jér 15, 1), on trouve en maints autres endroits de fortes paroles, sans équivoque, qui indiquent la prédisposition et la volonté de Dieu de pardonner et de tourner le dos aux fautes passées. Ce sont plus souvent qu'autrement les offenseurs qui expriment leur repentir et font appel à la merci divine : c'est d'abord et avant tout la réconciliation avec Dieu qui est recherchée. Il y a là un déplacement important, qui ne semble pas avoir été suivi en l'Église catholique qui continue de se préoccuper principalement des offenseurs et de leur pénitence (nous reviendrons sur cette situation plus loin).

Reimer perçoit donc des vecteurs différents du pardon dans l'AT et le NT. Il reconnaît par ailleurs les efforts de certains commentateurs pour trouver des liens entre les deux (p. 275). Par exemple, lorsqu'on entend les paroles de Lév 19, 17-18 « Tu n'auras pas dans ton cœur de haine pour ton frère. Tu dois réprimander ton compatriote et ainsi tu n'auras pas la charge d'un péché. Tu ne te vengeras pas et tu ne garderas pas de rancune envers les enfants de ton peuple. *Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* Je suis Yahvé », il est possible de reconnaître une bonne concordance avec certains versets de Matthieu. Avec la proscription de la haine, de la vengeance et de la rancune, on approche

du pardon interpersonnel, soutenu aussi par les paroles du deuxième grand commandement, que l'on retrouve de façon identique en Matthieu 22, 39. À noter aussi l'exhortation du Lévitique de réprimander les offenseurs, qui revient en Matthieu 18, 15-17, augmentée de précisions sur le déroulement du reproche en fonction de la réaction de l'offenseur.

Reimer, et c'est là sa thèse, trouve néanmoins un lien qui relie les deux testaments à partir de textes apocryphes. Il cite des paroles d'un texte de la Sagesse de Ben Sira du deuxième siècle avant Jésus-Christ (qui ne fait pas parti du canon juif des Écritures, mais qui fait parti du canon chrétien) : "He that takes vengeance will suffer vengeance from the Lord, and he will firmly establish his sin. Forgive your neighbour the wrong he has done, and then your sins will be pardoned when you pray" (Sir 28, 1-2) dans lequel il voit une équivalence avec la cinquième pétition du Notre père et semblables extraits du NT.

Selon lui ces paroles et les autres passages voisins du même texte ressemblent à celui du Lévitique 19, 17-18 examiné plus haut. Ben Sira s'inscrirait donc dans une tradition interprétative des Écritures hébraïques et exposerait un enseignement se rapprochant de celui que l'on trouvera dans les Évangiles quelques deux siècles plus tard. Dans Sir 28,1-2, on retrouve la conclusion que le jugement divin peut-être influencé par l'action humaine, que ceux qui manquent de miséricorde obstruent le pardon divin qu'ils recherchent (p. 279).

Reimer met aussi à contribution les *Testaments des douze patriarches*. Dans certains testaments, il explore le lien entre les deux grands commandements de la bible hébraïque : l'amour de dieu et l'amour du prochain, et y trouve une relation de réciprocité de la miséricorde entre Dieu et l'humain :

"I appeal to you to keep the Lord's commands, and to show mercy to your neighbour and be compassionate towards all men... because as a man treats his neighbour, so also will the Lord treat him" (T. Zeb 5, 1-3).

Le testament de Gad nous rapproche encore plus des paroles de Matthieu:

"Love one another from the heart, therefore, and if anyone sins against you, speak to him in peace. Expel the venom of hatred, and do not harbor deceit in your heart. If anyone confesses and repents, forgive him... Even if he

denies it and acts disgracefully out of a sense of guilt, be quiet and do not become upset. For he who denies will repent and avoid offending you again... But even if he is devoid of shame and persists in his wickedness, forgive him from the heart and leave vengeance to God” (T.Gad 6, 3-7)

On peut voir dans ces textes inter-testamentaires que la notion de pardon interpersonnel du monde chrétien s'enchaîne à celle du monde judaïque. L'enseignement de Jésus n'était peut-être pas aussi radicalement différent, aussi innovateur, que certains l'entendent ; il serait l'héritier d'une tradition interprétative qui liait déjà le commandement de l'amour à celui du pardon et le pardon divin au pardon humain. La trajectoire serait comme suit : 1) la bible hébraïque nous montre un Dieu qui est prêt à pardonner mais qui n'y est pas lié, et les hommes de l'époque se conduisent ainsi entre eux ; 2) on pardonne seulement si l'offenseur exprime son repentir (mais il y a les exceptions inaugurales probantes des pardons d'Ésaü et de Joseph) ; 3) le commandement d'aimer son prochain commence à se faire comprendre en termes d'amour universel, de compassion et de pardon inconditionnel (l'exemple du pardon de Jésus à ses offenseurs).

Pour les juifs comme pour les chrétiens de cette ère cela signifie que l'iniquité et le refus de pardonner sont des obstacles au pardon divin. Ceci force à la fois l'offenseur à demander pardon et l'offensé à pardonner. Ils ont chacun leurs obligations envers l'autre. Il y a un mouvement complémentaire de repentir et de pardon (p. 282).

Ces extraits de la littérature judaïque non-canonique permettent de croire que les juifs et les chrétiens du début de l'ère chrétienne avaient en commun la croyance que l'obtention du pardon divin reposait sur leur capacité de pardonner à leurs prochains.

Le temps du Nouveau Testament, élévation du pardon humain

Nous pénétrons maintenant dans l'ère du pardon chrétien. Le pardon prend un dénouement nouveau, son importance s'amplifie alors qu'il prend racine dans l'enseignement et le vécu de Jésus. Les écrits des évangélistes et de Paul fournissent des informations de première main pour notre évaluation de la signification de ce pardon chrétien que plusieurs situent au cœur du message du nazaréen. Dans un premier

mouvement, nous mettrons en relief les principaux passages du Nouveau Testament (NT) portant sur le pardon interpersonnel car ils représentent la matière première à partir de laquelle se construisent toute interprétation du pardon tel qu'entendu par Jésus.

La citation la plus connue au sujet du pardon chrétien est sans contredit celle de la cinquième demande du Notre Père, dans Mat 6, 12 : « Remets-nous nos dettes comme nous-mêmes avons remis à nos débiteurs » ou son parallèle en Luc 11, 4. L'idée maîtresse de la pétition semble être de demander pardon à Dieu dans la même mesure que l'on a pardonné (certaines versions utilisent le passé « avons pardonné », d'autres le présent « pardonnons »). Pour être sûr qu'on a bien compris, Matthieu précise juste après : « Oui, si vous remettez aux hommes leurs manquements votre Père céleste vous remettra aussi ; mais si vous ne remettez pas aux hommes, votre Père non plus ne vous remettra pas vos manquements » (Mat 6, 14-15). Marc 11, 25 reprend le même thème sans y ajouter la finale de Matthieu qui peut avoir l'allure d'une menace mais qui peut aussi être entendue comme un constat – le non-pardon d'un frère se répercutant sur l'accès à notre propre pardon.

L'évangéliste Matthieu est conséquent quand à la fin de la parabole du débiteur impitoyable, en 18, 35 (voir annexe 1 pour le texte de Matthieu 18), il conclut avec le même avertissement intimidant qu'en 6, 15 : « C'est ainsi que vous traitera aussi mon Père céleste, si chacun de vous ne pardonne pas à son frère du fond du cœur ». Il y a beaucoup de discussions d'experts et de profanes autour du sens de cette parabole qui semble s'opposer au concept d'un Dieu de pardon et de miséricorde inconditionnels. Certains y voient le sens littéral du conditionnel, qui convient bien au concept d'un Dieu justicier, calculateur, prêt à appliquer la loi du talion dirait-on. De nombreux interprètes modernes y discernent l'avertissement que c'est plutôt notre relation avec Dieu qui subit les conséquences de notre non-pardon (Reimer, 1996). On pourrait aussi oser dire que dans le contexte de l'époque, ces paroles étaient typiques de l'usage d'un langage acéré, axé sur la crainte de Dieu.

Cette parabole de Matthieu s'inscrit dans le contexte des propos qui la précèdent où Pierre pose la question : « Seigneur, combien de fois mon frère pourra-t-il pécher contre moi et devrai-je lui pardonner? Irai-je jusqu'à sept fois ? » (Mat 18, 21), à laquelle Jésus répond que le nombre de fois est beaucoup plus élevé que sept, en fait il est illimité (sens du 77 fois 7 fois). Cette réponse illustre bien que le pardon ne se prête à aucune réduction à quelle formule que ce soit, et semble aussi indiquer que le pardon devrait s'inscrire dans un mode de vie.

Cette formulation semble prendre pour acquis que le mal croquera souvent notre route et nous invite - sans faire mention de la disposition de l'offenseur -, à continuellement pardonner afin de ressentir la présence constante de la miséricorde divine. Face à un offenseur qui continue de nous blesser, pardonner devient certes plus difficile, mais pardonner ne sous-entend aucunement que nous ne devons rien faire pour stopper l'offenseur. D'ailleurs, Matthieu 18,15-17 dit clairement qu'il faut confronter les offenseurs : ainsi, il enjoint quiconque a conscience d'une faute commise par un frère³⁸ d'aller le trouver et de le reprendre, d'abord en privé, puis s'il n'entend pas, le faire avec témoins et en dernier lieu devant la communauté. S'il s'entête toujours à ne pas écouter, il doit alors être laissé au même sort que les païens et publicains (ceux que Jésus côtoyait et dont l'influence les amenait à se convertir).

Dans le Sermon sur la montagne, c'est plutôt l'offenseur qui doit s'engager dans le pardon : Matthieu 5, 23-24 invite l'offrant à laisser de côté son offrande et à aller plutôt se réconcilier avec celui qui considère avoir été offensé par lui. Les versets suivants mettent en cause des adversaires qui s'accusent mutuellement et que Jésus invite à se presser de s'accorder avant que le processus judiciaire ne les emprisonne (dans une geôle ou dans une prison d'émotions négatives) et ne les mène jusqu'à rendre leurs derniers sous (Mat 5, 25-26). Une invitation qui paraît toujours d'actualité, surtout quand on songe aux coûts monétaires et autres d'un procès (par exemple, certains cas de divorce).

³⁸ Note de la Bible de Jérusalem (1973) à Mat 18, 15 : « La précision « contre toi », ajoutée par de nombreux témoins, semble à rejeter. Il s'agit d'une faute grave et publique qui n'est pas nécessairement contre celui qui la corrige. Le cas du v. 21 est différent. » (L. Basset choisit d'ajouter le « contre toi » à sa traduction, voir en Annexe 1).

Autant Jésus semble dicter un code de conduite personnel et interpersonnel fondé sur le pardon et le repentir, autant il peut aussi avec ce code être en train de semer les bases d'une discipline communautaire axée sur le deuxième commandement (« aime ton prochain comme toi-même ») auquel le pardon donnerait pleinement, et peut-être uniquement accès. On peut penser que les communautés chrétiennes que Paul et les autres disciples mettront en place ne pourront survivre aux trahisons internes et externes qui les menacent à tout moment que par la force d'un tel code cohésif. Ce code de discipline interpersonnelle indiquait l'initiative à suivre pour l'individu, offensé ou offenseur, qui faisait l'expérience d'être aliéné d'un autre membre de la communauté. Chercher à se réconcilier avec l'autre en toute célérité prenait même préséance sur les exigences cultuelles (Mat 5, 24). Marc 11, 25 invite à pardonner sans que l'offenseur n'ait encore exprimé son repentir : on ne doit pas attendre, il faut agir d'urgence.

Toute la communauté est mise dans le coup, que ce soit pour ramener un membre égaré ou réprimander un offenseur qui ne veut rien entendre de ses frères. On voit dans les lettres de Paul à la communauté de Corinthe que ce qui lui importe c'est qu'elle se mobilise pour faire face aux difficultés que causent certains membres offenseurs et qu'elle suive le code chrétien de tout faire pour les ramener dans le rang. Ce faisant la communauté est en voie de découvrir que le pouvoir du pardon est à la fois personnel, interpersonnel et collectif. Les communautés chrétiennes initiales forment les premiers laboratoires de démarche intensive de pardon entre humains ; le pardon divin prééminent dans la bible hébraïque passe à l'arrière plan, il sert de contexte sûrement, mais c'est l'exemple et l'enseignement pratique de Jésus qui servent de modèle.

Enfin, il y a cette parole rapporté en Luc 23, 34 et sur laquelle la deuxième partie de cette recherche enquêtera : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font ». Nous verrons si elle peut être entendue comme l'explication, la rationalisation ultime de « pourquoi » pardonner. Toutefois, aussi crucial que puisse être le sens de « car ils ne savent pas ce qu'ils font » – une possible clé de voûte pour certains dans l'édification de leur capacité de pardonner –, il importe de situer ces paroles dans l'ensemble de l'enseignement de Jésus sur le pardon.

Jésus enseigne que le pardon est une pratique incessante quand il dit de pardonner 77 x 7 fois ; que le pardon fraternel prime sur le culte quand il exhorte à laisser de côté les offrandes cultuelles afin de retourner faire la paix avec un frère qui est en brouille avec nous. Il élabore diverses paraboles qui dépeignent comment le pardon se réalise (l'enfant prodigue, le serviteur impitoyable, etc.). Dans la prière du Notre Père – l'unique prière que Jésus ait enseignée (Mat 6, 9-13) –, on peut remarquer l'importance accordée au pardon interpersonnel car il représente la seule action humaine en présence : « pardonne-nous nos péchés comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés ».

L'Église catholique, le pardon comme sacrement

Lorsque nous interrogeons l'Église catholique au sujet du pardon, celle d'hier et celle d'aujourd'hui sont identiques sur un point, elles ont toujours abordé le pardon de manière sacramentelle. Le pardon est au cours des siècles le seul sacrement à avoir connu plusieurs appellations : pénitence, réconciliation, pardon, conversion, nouveau baptême, confession. Aujourd'hui encore, nous retrouvons la plupart de ces appellations en usage, l'une ou l'autre favorisée selon le lieu et/ou la culture impliquée. Depuis 1974, donnant suite aux directives issues de Vatican II, l'Église catholique francophone a choisi l'appellation « *sacrement de la pénitence et de la réconciliation* ». Cette difficulté de nommer est indicative de quelle problématique ? D'un désir de clarification des rôles des différents acteurs ? ou des dimensions du pardon sacramentel ? De la polysémie du pardon ? ou de « l'impossible définition » du pardon ? De la difficulté de bien comprendre et de bien appliquer ce code de conduite que Jésus léguait pour tous, tantôt offensés tantôt offenseurs ?

Ce sacrement a subi plusieurs changements (outre le nom) au cours de l'histoire de l'Église catholique. Jetons un bref coup d'œil sur les grandes étapes de son histoire ; cet examen devrait nous renseigner sur son ou ses sens. L'historien du religieux Jean Delumeau et le théologien bénédictin Philippe Rouillard seront nos guides de prédilection (Delumeau, 1990; Rouillard, 1996).

Les Pères de l'Église primitive auraient beaucoup discuté des tenants et aboutissants de cette rémission des péchés à laquelle Jésus avait mandaté les apôtres au lendemain de sa résurrection. Pour eux, il était très important de sauvegarder la réputation morale de la jeune communauté chrétienne. L'autorité ecclésiale n'hésitait pas, semble-t-il, à montrer que les offenseurs étaient durement punis et qu'en cas de récidive ils étaient passibles d'excommunication.

Un pénitent de cette époque ayant commis une faute grave pouvait recevoir le sacrement de pénitence de l'évêque, mais une seule fois. Il joignait alors *l'Ordre des pénitents* et était tenu de faire réparation de sa faute selon ce que l'évêque avait décidé compte tenu de la gravité de l'offense. À titre de pénitent, il était écarté de l'eucharistie pour des années durant. Normalement l'aveu était privé mais la pénitence était livrée publiquement, sauf que dans ces premières petites communautés chrétiennes nous pouvons facilement présumer que ce genre de chose faisait partie d'un commérage communautaire actif. Plusieurs changements ont été apportés à cette formule au cours des premiers siècles, notamment lorsqu'elle devint quasi-juridique quand l'empire romain épousa l'Église au 4^e siècle. On distingue une approche fortement légaliste, rigide, presque militaire où le sacrement semble être plus axé sur le maintien de l'ordre et de la pureté de la communauté que concerné par l'aspect miséricordieux et la dimension interpersonnelle (77 x 7 fois) du pardon de Jésus.

La deuxième grande époque du sacrement débuta autour du 6^e siècle dans les communautés celtes et anglo-saxonnes. Les ecclésiastiques de ces contrées mirent en place ce qu'on a appelé la « *pénitence tarifée* ». Les fidèles devaient dès lors se prévaloir de la confession aussi souvent que nécessaire. Cela ne nécessitait plus l'évêque puisque les droits en avaient été transmis aux prêtres et aux moines. Le nom « *pénitence tarifée* » fait référence au fait que chaque faute était tarifée d'une pénitence précise. Ces tableaux d'équivalence fautes-punitions étaient consignés, en menus détails, dans des livres appelés « *Pénitentiels* ». Cette mutation du sacrement, d'abord condamnée par les évêques du reste du continent européen, finit par gagner la faveur de tous au cours des siècles qui suivirent. Tout cela mena à des aberrations quand il fut graduellement permis d'échanger les

pénitences contre des contributions diverses. De là aurait commencé le commerce des indulgences. Rien encore durant cette période ne semble nous rapprocher du message de Jésus ; on reste centré sur la culpabilité (faute) et la pénitence (rétribution, punition).

À partir du 13^e siècle, on laisse tomber la *pénitence tarifée* et on adopte un rite de confession qui restera essentiellement le même que celui que nous avons connu dans notre jeunesse et qui perdure pour l'essentiel. Face à la rébellion fomentée par Luther (1517), le concile de Trente (1545-1563) endosse la confession privée annuelle mise sur pied par le concile de Latran (XIII^e siècle) mais la codifie plus étroitement. Les prochains siècles donneront lieu à maintes batailles ecclésiastiques et théologiques sur la signification des étapes du sacrement et sur une foule de détails concernant leur mise en pratique. Jean Delumeau dans son livre *L'aveu et le pardon : les difficultés de la confession, XIII^e-XVIII^e siècles* relate les divers débats et polémiques des attritionnistes versus les contritionnistes, des laxistes contre les rigoristes, des probabilistes face aux probabilioristes qui se déroulèrent du 15^e au 16^e siècle³⁹ (Delumeau, 1990). Enfin il semble que le bon sens et l'expérience de saint Alphonse de Liguori, celui qui prôna la bienveillance et le juste milieu, réussit à dégager un consensus. Malheureusement, c'est déjà l'époque où commence à se faire sentir la désertion des confessionnaires en France, régression qui ne saura s'arrêter, là comme ailleurs, jusqu'à aujourd'hui. Tous ces développements de la machinerie de la rémission des péchés semblent être si éloignés des dimensions de majesté et d'amour du pardon prônées par Jésus qu'on peut presque se réjouir de la faillite de cette structure légaliste qui, pour plusieurs, ne semble avoir existé que pour satisfaire prioritairement les prérogatives de l'institution ecclésiastique.

³⁹ L'attrition et la contrition concernaient le motif du repentir : était-il l'amour de Dieu (la contrition) ou la peur de l'enfer (l'attrition) ? Chez les confesseurs, l'attitude laxiste cédait le bénéfice du doute au pénitent quant à la valeur de son repentir, les rigoristes étaient plutôt portés à retenir l'absolution devant un repentir douteux. Dans le débat qui divisait les moralistes du XVII^e au XIX^e siècle, le probabilisme (associé au laxisme) permettait, « pour n'être pas fautif, d'agir selon une opinion probable qui compte des partisans respectables, même si elle serait moins probable que l'opinion contraire » ; le probabiliorisme enseignait que « si une opinion moins probable et moins sûre était en concurrence avec une plus probable et plus sûre, il fallait choisir cette dernière (Delumeau, 1990).

Vatican II et le Rituel de 1974 ont apporté des préceptes nouveaux en réintroduisant des éléments communautaires dans la célébration du sacrement à travers les célébrations appelées communautaires ou pénitentielles. Le sacrement traditionnel s'est donc étendu de nos jours en une fourchette de rituels tantôt collectifs, tantôt individuels. On peut participer à des célébrations communautaires de pénitence et de réconciliation qui se terminent par le rituel de l'aveu et de l'absolution individuelles, ou prendre part à des célébrations où aveux et absolution sont collectifs (occasions aujourd'hui contrôlées et considérées comme exceptionnelles). On peut également assister à des célébrations pénitentielles non sacramentelles où l'absolution n'est pas donnée. Enfin on peut s'en tenir à la confession traditionnelle individuelle. Le choix offert ou privilégié varie d'un diocèse à l'autre, en fonction des vœux de l'évêque du lieu.

Il est impossible de savoir l'impact individuel du sacrement de la pénitence dans la vie des pratiquants qui y ont été soumis, ni la valeur résiduelle que ce sacrement a légué à la civilisation du monde chrétien. L'historien Jean Delumeau estime qu'il a été « l'un des apports les plus précieux du christianisme à l'histoire humaine » (Delumeau, 1990, p.175). Toutefois, il souligne que cette contribution civilisatrice du sacrement a varié selon les époques, les lieux et les confesseurs et que malheureusement le rituel fut souvent captif de motifs préjudiciables ou de superstitions nocives ; son effet pouvait alors être fort négatif sur le pénitent et de surcroît sur la communauté. Il conclut que c'est un sacrement qui a marqué de façon significative pour le meilleur ou pour le pire les consciences de millions de personnes durant l'histoire des deux derniers millénaires de la civilisation occidentale. Un praticien, l'abbé Xavier de Chalendar, qui a confessé des milliers de fidèles, arrive à une semblable conclusion : « La confession individuelle a été une des caractéristiques essentielles du catholicisme et a contribué à former – ou à déformer – des générations de fidèles » (De Saint Cheron, De Chalendar, & Mahfouz, 1992, p.112).

La confession n'est pas seulement un deuxième sacrement de rémission de péchés, le premier étant le baptême, elle comporte aussi un autre aspect fondamental souvent occulté par le rituel pénitentiel. C'est la confession de foi, la confession comme instance de conversion, de déclaration de foi en Jésus-Christ, ou comme occasion de renouer avec cette

foi. C'est comme si on tentait de faire d'une pierre deux coups, au risque de rater les deux, ou d'en faire un hybride infirme. On peut concevoir que cette juxtaposition des termes et des buts a pu semer de la confusion au sein de la chrétienté, de même probablement qu'à l'intérieur d'une partie de la caste ecclésiale, que l'Église catholique n'a pas su éclaircir ou surmonter jusqu'à présent.

Il y a un autre aspect fort intrigant propre au sacrement du pardon. Alors que la psychologie, lorsqu'elle s'y prête, examine presque strictement la démarche de pardon de l'offensé, de la victime, la situation se trouve inversée au sein de l'Église catholique. En effet, cette dernière semble avoir été interpellée seulement par l'offenseur, le coupable, que l'on veut ramener dans le droit chemin. On le reçoit et on l'encourage à faire aveu, contrition, pénitence (satisfaction), parfois rétribution, afin qu'il reparte pardonné, innocenté ; mais quand est-il des victimes au prise avec la souffrance et le ressentiment ? Elles paraissent comme inexistantes du processus du sacrement du pardon.

Cette équivoque du sacrement du pardon subsiste également chez plusieurs penseurs. La philosophe Paule Levert décrit la confession en ces termes, auxquels plusieurs pourraient apporter leur assentiment :

« ...une pratique assez ennuyeuse qu'on accomplit par routine, avec le sentiment que ce désagrément sera largement compensé par le bénéfice qu'on en retirera : être déchargé de ses fautes, avoir le droit de n'y plus penser, et, qui sait ? s'assurer, de par cette innocence retrouvée, de certains bienfaits dont on risquait de s'être privé. Sans doute faut-il la contrition et s'efforcer de ne plus pécher ; mais cet aspect de la confession auquel pourtant est suspendu le pardon, est souvent oublié. La formule sacramentelle étant considérée, à tort bien entendu, mais souvent en fait, comme une opération magique, capable d'effacer les fautes [...] Un simulacre de sanction contribue à alléger la conscience en suggérant qu'une sorte de compensation peut être réalisée ; on porte à son actif un acte tenu pour l'équivalent de celui qui grevait le passif de la conscience et dont on accuse ainsi le caractère accidentel et passager. La balance des comptes a joué. Le dispositif sera prêt à fonctionner une autre fois » (Levert, 1970).

À ce bilan mitigé d'une démarche sacramentelle axée exclusivement sur la faute, équivoque quant à ses bienfaits réels et/ou torts inhérents, il faut toutefois ajouter qu'il

existe au sein de l'Église catholique la cure d'âme, l'accompagnement spirituel, l'aide pastorale dont les préoccupations sont d'un autre ordre, moins légaliste, moins comptable, et qui semblent beaucoup plus adoptées au soutien des victimes.

Maintenant que la psychologie s'ouvre au domaine du pardon – l'accapare pourrions-nous même dire, puisque le religieux semble l'avoir mis en jachère –, peut-être verrons-nous naître des études sur la psychologie du sacrement de la confession permettant de découvrir l'effet véritable du pardon confessionnel sur la conscience, la moralité et la miséricorde humaine, peut-être même en les comparant avec les processus de pardon, et leurs résultats dans les interventions psychothérapeutiques contemporaines. Le bilan ambivalent que tirent Delumeau et de Chalendar du sacrement du pardon pourrait être précisé ; il pourrait s'avérer fort instructif d'éclairer plus en détail aussi bien les aspects positifs que les aspects négatifs de cette pratique sacramentelle. Ces conséquences ont certainement varié dans le temps, avec l'évolution de la culture des sociétés concernées, de la conscience des confessés, de l'attitude des confesseurs, etc. Particulièrement révélatrice serait l'étude des réactions et du bien-être des victimes – éternelles absentes du rituel –, et du degré de réconciliation offensé-offenseur obtenue suite à l'absolution ecclésiale du pécheur. Si indubitablement l'offenseur se trouve allégé par l'aveu de ses fautes, la pénitence accomplie et l'absolution reçue, pouvons-nous imaginer quelque gain du côté des victimes ? Il y a possiblement, entre offenseurs et offensés, des reconnaissances de faute et des repentirs authentiques exprimés à la sortie du confessionnal donnant lieu à l'octroi d'un véritable pardon de la part de la victime et à une réconciliation des deux partis. Puisque le but visé de l'exercice chrétien du pardon est la réconciliation, il nous semble significatif de pouvoir se prononcer, en connaissances de résultats d'études, sur la pertinence et l'importance du sacrement en question. Les sciences humaines viendront-elles à la rescousse de l'Église catholique ?

Évolution laïque du pardon ecclésial

L'aumônier Hervé Regnault de la Mothe témoigne de son expérience dans l'évolution de la conception du pardon dans le monde des souffrants, en milieu hospitalier,

jusqu'aux années 1990. Son constat qui le porte vers de multiples questionnements vient du fait que l'Église catholique est confrontée sur ce terrain d'aumônerie à des laïcs qui « confessent », qui sont sollicités par d'autres humains souffrants ou agonisants. Ils reçoivent des aveux. L'aumônier relate comment la dimension fraternelle entre laïcs semble primer par rapport à la relation paternelle qui est mise en valeur dans la sphère du catholicisme traditionnel. « Cette dimension fraternelle est même aujourd'hui considérée par beaucoup comme une condition nécessaire pour que la confession puisse se dire » On doit prendre conscience selon lui du fait que « la confession ne peut se dire que s'il y a relation de confiance » (Chauvet, de Clerck, & Béguerie, 1993, p. 86).

L'aumônier voit une nouvelle tendance chez les « confessants » : celle de donner priorité à l'aveu sur l'absolution, même lorsque c'est un prêtre qui est la personne à l'écoute, comme si l'absolution du représentant de Dieu n'était plus nécessaire (p. 92). Il révèle, avec un certain désarroi, qu'il sent un glissement dans le rôle qui a toujours été dévolu à l'Église : « dans le domaine du pardon, la question est de taille : il s'agit de témoigner du pardon de l'Église, agissant au nom de Dieu, et donc de ne pas en rester à une relation interpersonnelle ». Il en vient à conclure que « la pratique de confessions confiée à des laïcs en mission d'Église est un fait » et qu'elle souligne une responsabilité croissante de ces derniers au sein de l'Église (p. 95). Des témoignages de la sorte invitent à entrevoir une possibilité d'évolution du sacrement. Assisterons-nous bientôt à un véritable *aggiornamento* à cet effet ? On peut au moins constater une progression (certains diraient plutôt régression) intéressante au niveau des confesseurs : apôtres, évêques, prêtres, moines, agents de pastorale laïcs ; bientôt tous et chacun pour l'autre ?

Le judaïsme, le pardon conditionnel

Si le pardon et le repentir sont deux éléments clés des éthiques chrétienne et juive, il y a quelques différences notables dans leur compréhension et leur code d'application, et cela donne parfois lieu à certaines controverses. Dans le judaïsme, le pardon est assujéti à certaines conditions ; d'emblée, cela le distingue du pardon chrétien, compris par la majorité comme essentiellement inconditionnel.

Pour la tradition juive, une condition fondamentale du pardon est la démonstration d'un repentir de la part de l'offenseur, repentir qui doit comprendre remord, aveu, excuses et réparation ; sinon il n'y a pas d'obligation de pardonner (Schimmel, 2002, p. 8). À l'inverse, devant un offenseur qui exprime un sincère et complet repentir, le judaïsme *oblige* la victime à pardonner (p. 72). Une autre différence notable, seule la victime peut pardonner une faute à son égard ; si elle est décédée, il ne peut y avoir de pardon. Ainsi, dans le cas d'un meurtre, il est impossible que le meurtrier puisse être pardonné (p. 66).

Par ailleurs, le professeur Solomon Schimmel⁴⁰ note que dans la littérature rabbinique, on trouve quelques enseignements qui font appel à un pardon semblable au pardon des chrétiens, sans condition de repentir (p. 83). Il cite, entre autres, l'enseignement que donne le grand kabbaliste du seizième siècle, Rabbi Moses Cordovero, dans un court mais important traité mystico-éthique *The Palm Tree of Deborah* sur l'obligation d'imiter Dieu comme modèle dans notre conduite face à ceux qui nous insultent et nous blessent. Concernant le pardon, les paroles de Cordovero sont très proches des préceptes inconditionnels du christianisme. Selon Schimmel, Cordovero, est solidement reconnu au sein de la tradition éthique juive, même si ses vues sont minoritaires (p. 88) ; c'est dire comment la tradition juive n'est pas monolithique. Schimmel craint cependant qu'un enseignement qui préconise un pardon sans l'obligation du repentir mène au laxisme de la justice. Il appréhende que le pardon radical chrétien ne vienne miner le sens de responsabilité de l'offensé. Il est clair pour lui que le judaïsme est plus concerné par la justice que par le pardon des « offenseurs incorrigibles » (p. 64). Il perçoit qu'une recherche du pardon à tout prix mène tout droit à une violation de la justice.

Schimmel se questionne aussi sur le sens véritable de « aimez vos ennemis, pardonnez à vos ennemis » et comment on fait pour y arriver, surtout devant ceux qui ne sont pas repentants. On peut contraster cette impression avec celle de la philosophe chrétienne, Jean Hampton, pour qui c'est justement quand « une haine morale est justifiable, devant une faute grave non repentie, que le don du pardon est particulièrement

⁴⁰ Solomon Schimmel est psychologue de religion et Professor of Jewish Education and Psychology, Hebrew College, Boston.

bénéfique » (Murphy & Hampton, 1988, p. 79). Hampton voit dans ce genre de pardon une possibilité d'augmenter le sens de dignité de l'offenseur, ce qui peut le mener vers une transformation de sa conduite. Elle perçoit que plusieurs offenseurs ont une très basse estime de soi, qu'ils ont un besoin crucial de transformation et que s'ils voient leurs victimes – par extension, la société – leur accorder une valeur irréductible, un signe d'amour, cela peut les sortir du désespoir et les amener à changer leur vision et leur comportement.

C'est le genre de thèse auquel ne souscrit point Schimmel et il aimerait bien voir une étude empirique sur ce sujet pour savoir dans quelles conditions cela se réalise, si c'est le cas. Selon lui, le fait que le christianisme mette l'accent sur le pardon alors que le judaïsme le met sur la justice et le repentir aboutit à des différences importantes sur les plans psychologique, éthique et comportemental des adhérents de ces religions (p. 69).

Si on trouve entre ces deux traditions religieuses des différences assez marquées en ce qui concerne l'obligation ou l'encouragement des victimes à pardonner, ces différences sont beaucoup plus minces quant à leurs préceptes pour le repentir des offenseurs. Pour les deux, le repentir comporte aussi une autre dimension que la réalisation de la faute commise par l'offenseur, son regret et la restauration possible à laquelle il s'engage. C'est la dimension spirituelle d'une possible transformation de l'offenseur qui peut apparaître lors du repentir et donner lieu souvent à un changement de personnalité, et parfois même à des transformations radicales et mystiques pour certaines personnes qui tournent leur dévotion totalement vers Dieu. Les juifs appellent cette instance de grande transformation *teshuvah* ; pour les chrétiens, c'est la conversion ou *métanoïa*. William James, le grand psychologue américain du début du XXe siècle, a étudié la phénoménologie de la conversion chrétienne, notamment concernant les personnes aux prises avec des problèmes d'addiction et trouvé qu'une telle transformation spirituelle leur donnait souvent une nouvelle capacité de résister à la tentation qui auparavant ruinait leurs vies, « People go from alienation to communion... » (James, 1902).

Conclusion

Le tour d’horizon biblique sur le pardon humain à diverses époques nous a fait voir que le pardon interpersonnel était déjà inscrit dans la tradition biblique avant Jésus. Ce n’est donc pas exact d’affirmer que Jésus est le découvreur du pardon interpersonnel comme l’entendait Hannah Arendt. Jésus en aurait plutôt été le re-découvreur, le promoteur, le maître-enseignant. Le pardon a certes constitué un des sujets de prédilection de sa mission et c’est avec insistance – en fréquence et en intensité – qu’il en parla. Plusieurs y voient là un des deux principaux messages de sa prédication, l’autre étant l’amour (nous étudierons plus loin le lien entre les deux).

Le bilan des efforts de l’Église catholique dans la poursuite de cet enseignement est mitigé. Cette dernière a tout misé sur le sacrement et la pratique de la confession où l’offenseur était appelé au repentir et au redressement. Et certains se demandent si « la confesse » a causé plus de bien que de tort. De plus, l’Église catholique a semblé laisser de côté l’offensé, avec son besoin d’être entendu et d’être soutenu dans une démarche de pardon. Nous sommes fortement intrigués de ce choix qui ne paraît pas aligné sur la prédication de Jésus, mais cette question appelle une autre recherche que la nôtre.

Nous avons comparé certains aspects des traditions du judaïsme et du christianisme au niveau du pardon interpersonnel. On pourrait dire que les réponses de l’ensemble hétéroclite des personnalités qui ont réfléchi au dilemme posé par Simon Wiesenthal dans *Les fleurs du soleil*, tel que décrit plus haut, montrent de façon remarquable, à quelques exceptions près, comment les répondants juifs et chrétiens diffèrent dans leur interprétation du pardon. En effet, hors l’intelligence, l’éloquence et la compassion qu’elles contiennent, ces réponses reflètent clairement la dichotomie existante entre judaïsme et christianisme : la perspective des chrétiens était en forte majorité en faveur de l’inconditionnalité du pardon alors que celle des juifs versait dans la conditionnalité, qui, dans ce cas-ci, s’exprimait principalement dans la condition que seules les victimes avaient le droit de pardonner.

Chapitre 3 Perspectives théologiques contemporaines

Deux critères importants dans notre choix d'auteurs pour ce chapitre étaient la contemporanéité des écrits et la diversité de points de vue. Au départ, nous n'avions aucune idée préalable de ce qui était disponible comme écrits, ni de parti pris pour un auteur. Notre recherche se porta donc vers ceux qui avaient écrit des livres ou essais substantiels sur le sujet. Notre choix s'est finalement avéré assez facile car peu de théologiens contemporains ont écrit sur le pardon interpersonnel. Nous avons choisi les quatre auteurs qui semblent avoir sondé le plus attentivement le sujet. Ces auteurs, de plus, nous font bénéficier d'une variété remarquable de perspectives car chacun aborde la problématique avec une approche très distincte des trois autres.

Le premier auteur que nous avons retenu est Lytta Basset. Formée en philosophie puis en théologie, elle fut pasteur de l'Église réformée à Genève durant dix-sept ans, avant de devenir professeure de théologie à l'université de Neuchâtel. Au cours des dernières années, elle est devenue l'auteure de plusieurs ouvrages à succès en théologie et spiritualité.

Sur le pardon, elle est, selon nous, celle qui a le plus et le mieux étudié la question d'abord dans *Le pardon originel*, issu de sa thèse de doctorat en théologie (1994), puis en ne cessant de se questionner depuis comme en témoigne son récent livre *Au-delà du pardon* (2006). Nous examinerons d'abord l'énigme du mal, qui selon Basset doit absolument être abordée sous l'angle du mal subi. Pour elle, le mal doit se définir essentiellement par « ce qui fait mal ». Ensuite, nous suivrons sa réflexion, informée de psychologie, sur l'exégèse de Matthieu 18 où elle détecte le danger tragique de reproduire le mal subi si on ne réussit pas à pardonner.

Le deuxième théologien retenu est Miroslav Volf. Il est l'auteur d'une douzaine de livres parmi lesquels trois livres, publiés entre 1996 et 2006, portent en grande partie sur le pardon interpersonnel. Ses réflexions sont étayées par un témoignage personnel de souffrances subies auxquelles il tente de donner sens. Volf est professeur de théologie à l'université Yale et directeur du Yale Center for Faith and Culture.

Le pasteur James G. Emerson est le troisième auteur étudié. Il est un pionnier car il a écrit *The Dynamics of Forgiveness* en 1964, deux décennies avant que d'autres théologiens et des psychologues emboîtent le pas. Il signalait alors combien le manque d'intérêt pour le sujet du pardon, sauf quelques exceptions, a été une déficience majeure autant chez les théologiens que chez les pasteurs « for almost two thousand years ». Sa pensée s'avère toujours une des plus intéressantes et originales sur la question.

Le quatrième auteur est le professeur de théologie et doyen du Divinity School de l'université Duke, Gregory Jones. Son livre *Embodying Forgiveness : A Theological Analysis*, publié en 1995, est régulièrement cité dans d'autres écrits sur le pardon et il soutient la thèse que le pardon constitue un art de vivre, *a craft of life*.

Lytta Basset, le pardon originel

L'énigme du mal et de la faute

Le mal constitue le questionnement capital dans l'œuvre des grands penseurs de tous les temps et demeure toujours la grande pierre d'achoppement, un écueil imparable pour la pensée philosophique et la pensée théologique (correspondance interdisciplinaire : il semble que le mystère de l'origine du mal soit du même ordre pour les intellectuels que celui de l'origine du *Big Bang* pour les physiciens).

Le mal souffert et le mal commis habitent notre quotidien, soit celui qui nous afflige personnellement ou qui afflige nos proches, soit celui des autres qui nous rejoint par les médias toujours plus à l'affût des gros maux (et des gros mots !). Il y a ces moments dans la vie de presque tous et chacun où l'on subit une blessure qui nous projette dans ce que Lytta Basset appelle « l'abîme du mal ». Un événement, une trahison, une agression, une cruauté, un abandon, une indifférence nous déboussole, nous écrase, nous fait perdre sens, confiance et estime en nous, en les autres, en la vie. Le gouffre n'est identique pour personne ; certains semblent à l'abri leur vie durant, alors que d'autres, victimes de viols, d'incestes, de guerres, d'atrocités ou de manquements graves ne parviennent souvent jamais à sortir complètement de l'abîme du mal où ils ont été précipités.

C'est cet abîme du mal subi, propre à chacun, qui constitue l'arrière-fond sur lequel s'inscrit la question du pardon. Que pouvons-nous savoir sur ce mal, inexhaustible semble-t-il, pour nous aider à comprendre et à situer le pardon ? Cette énigme a interpellé les penseurs depuis l'origine de l'humanité, et nous ne pourrions ici qu'en signaler les contours et la réflexion personnelle qu'en tire Basset. Elle est la seule parmi nos auteurs choisis à aborder le mystère du mal avant de situer sa pensée sur le pardon.

Basset rappelle que Kant, à l'instar de saint Augustin, renonça à tenter de comprendre le mal dans sa totalité et orienta sa réflexion plutôt sur le mal pratique, le mal que l'on commet. Pour Augustin, le mal provenait toujours d'une faute ou d'un châtement ; la culpabilité - le péché originel - était un *a priori*. « La psychanalyse confirme qu'il y a là quelque chose d'universel : la souffrance, dans un premier temps et sans qu'on en ait conscience, crée un sentiment de culpabilité -- je souffre, donc j'ai sûrement mal agi » (Basset, 1999, p. 14). Ce sentiment est typiquement suivi – plus au moins rapidement – par celui de l'injustice, avec la question *pourquoi moi ?* Ces deux sentiments, la culpabilité et l'injustice, semblent très bien cohabiter en nous, chacun prenant alternativement l'avant-scène.

Lytta Basset considère, comme les philosophes Paul Ricoeur, Jean Nabert et autres, que le mal est l'aporie par excellence. Pour s'en sortir, elle propose de laisser de côté la raison objective et choisit de toucher à l'expérience même de l'abîme du mal. Elle croit que la propension des philosophes et théologiens à ne s'intéresser qu'au mal commis, qu'à la faute, et à délaïsser la réflexion sur le mal subi provient du fait que la souffrance tend à imposer le silence, elle « interdit toute généralisation conceptuelle ». L'auteure préconise donc la réflexion sur le mal souffert sinon, remarque-t-elle, nous risquons d'escamoter le problème du mal aussi bien que de buter sur celui de la faute. Car l'énigme est partout identifiée la même : qu'est-ce qui contraint la liberté à se mettre en péril, en esclavage en commettant la faute ? Si la pensée bloque sur la faute, c'est possiblement parce qu'elle néglige de se pencher sur le lien inséparable qui unit la faute et le mal subi.

Basset propose d'approcher le problème autrement, par l'envers de la médaille du mal, par ce côté souvent négligé qu'est celui du mal souffert, la blessure subie. C'est en partie sur le théologien Karl Barth et son concept du néant qu'elle s'appuie pour réorienter la pensée « de l'explication par les causes, à la recherche d'un sens, d'une orientation, d'une compréhension du mal à partir d'un *en vue de quoi* il a pu arriver » (Basset, 1995, p.25). On voit là un prolongement de la dogmatique de Barth qui déclarait :

« Parce que le néant est absolument contraire à Dieu et à la créature, il échappe à toute systématique, et il est exclu de chercher à le saisir ou même à le dominer par une méthode dialectique. C'est dire qu'il faut envisager son élimination uniquement comme le sens et le but de l'histoire que Dieu mène avec sa créature » (Barth, 1963, p. 67)⁴¹.

Basset insiste sur l'exigence de sens et de cohérence qui doit marquer toute exploration philosophique, et cette exigence se trouve ici dans l'interrelation entre la réflexion sur le mal et l'expérience du mal souffert. Elle affirme que l'expérience d'un grand mal casse la personnalité d'un individu et que sa raison se retrouve devant un abîme d'irrationalité. La raison découvre sa totale dépendance sur l'expérience quand la cassure de l'expérience de la folie du mal vient la faire dérailler, « elle ne sait pas si elle est encore raison ». Cette brisure simultanée du mal subi et de la raison rendue paralysée mène à une impossibilité du langage. On ne sait plus quoi dire, ni comment dire. Lorsqu'on réussit à briser son silence, on ne peut souvent qu'émettre plainte ou incantation.

« Si nous voulons sortir de l'impasse où le mal nous a immobilisés, il nous faut commencer par reconnaître la totale interdépendance entre notre expérience et notre raison ; et c'est notre expérience de la souffrance, par sa brutalité et sa radicalité, qui peut nous révéler cette interdépendance » (Basset, 1995, p. 29-30). En fait, on doit en tout premier lieu s'affairer à briser la prison de silence du non-sens du mal dans laquelle la victime se retrouve enfermée. Toutefois, lorsqu'on veut parler du mal subi, on ne peut s'en tenir à généraliser, à comparer ou à théoriser ; on doit avoir recours à une approche de sensibilité

⁴¹ En allemand : *das Nichtige* (le néant) implique l'idée de nocivité, de nuisance, de puissance négative, mais active (N. d. t.).

et de pure subjectivité. Pour y accéder, il est essentiel de privilégier la parole du *témoignage*, celle qui est un mélange fertile d'expérience, de réflexion et de langage.

« La pensée, explique Basset, ne peut donc avoir d'autre ambition que de faire passer le tragique du silence au langage [...] nécessairement un langage brisé [...] accepter de dire l'expérience du mal [...] c'est renoncer à ce que tout soit dit ; c'est privilégier la communication avec autrui aux dépens de la fidélité totale à une expérience du mal [...] (le témoignage) reste un langage mort s'il refuse de révéler les marques de la destruction qu'il porte en lui. » (p. 30-31).

Devant un autre, patient et attentif d'écoute, la souffrance peut réussir à s'exprimer en paroles de plus en plus cohérentes, mais elle demeurera longtemps, sinon à jamais, suspicieuse de la raison. Il pourra alors y avoir espoir et, du fond de cette douleur et de cette déraison, une lueur d'un nouveau point de départ. La raison a pris conscience de son aveuglement au réel, de son « fantasme d'absolu » ; la blessure l'a projetée dans une autre réalité, irréductible à un tout bien ordonné. La raison peut alors choisir soit de dériver, pour un temps plus ou moins long, au risque de faire naufrage dans une incompréhension ténébreuse, soit de « s'engager dans cette expérience du mal qui la tire plus loin qu'elle, qui l'appelle à rejoindre l'humain jusque dans ses abîmes » (p. 32). Basset envisage alors la raison prenant une toute nouvelle « *vocation* » qui lui dévoile « un espace de liberté et un champ imprévu d'investigation », celui du témoignage de l'expérience du mal qui pourra l'amener à se réaliser « au maximum des potentialités humaines ».

L'expérience du mal est d'une subjectivité entière et la raison doit accepter de travailler avec cette subjectivité et découvrir une autre objectivité à l'interface de la pensée et de l'expérience. Cette objectivité devient accessible par la catégorie mixte du témoignage. « En effet », dit Basset, « le témoignage est bien un discours, il utilise mots et concepts, il fait appel à la raison ; mais il ne se nourrit pas du postulat infondé et infondable qui est celui de la raison : son adéquation totale et imaginaire au réel ». C'est cette fabrication illusoire de la raison que Pierre Thévenaz appelle *l'autisme de la raison*, « qui ne peut jamais se briser lui-même », mais seulement lorsque « la raison est jetée hors d'elle-même » par une brutale *expérience-choc*. (Thévenaz, 1960, p. 52-53).

Le témoignage trouve sa mixité à la « zone-frontière entre la raison et l'expérience-choc » (Basset, 1995, p.39). Le témoignage ne tente pas de généraliser, il lui est impossible de rationaliser comme il semblait possible auparavant, il arrive alors que le mal est déjà là, que le mal, toujours indicible, est ce qui fait mal. Le cœur du témoignage, son ressort, se trouve dans la communication, une communication qui doit être donnée et reçue dans un espace de liberté. C'est en ce lieu de parole où se rencontrent expérience et pensée, lieu baigné dans la souffrance, qu'il y a possibilité d'une nouvelle liberté qui fera émerger un sens nouveau. La puissance d'un témoignage reçu dans son intégralité, avec empathie et compassion, peut effectivement créer une réorientation de sens chez le blessé autant que chez celui qui l'écoute. Pour l'offenseur qui se trouve confronté au témoignage du blessé – rendu possible seulement si ce dernier se sent sécurisé dans un espace de confiance et de liberté qui lui rend la parole –, l'inintelligibilité et l'inconscience de la faute peuvent éclater dans son entendement et le rendre conscient du mal causé par son action.

Ce pouvoir du témoignage dont Basset se sert comme une des pierres d'assise sur lesquelles le pardon peut s'édifier, elle le découvre singulièrement dans les Écritures (nous verrons comment l'évangéliste Matthieu y fait appel, notamment dans l'invitation à faire reproche, de même que pour Miroslav Volf pour « nommer le mal »).

La reproduction du mal

Lytta Basset trouve dans Matthieu 18 (voir l'Annexe 1 pour sa propre traduction) des relations clés entre l'aliénation due au mal subi et la menace de sa reproduction ou la libération par le pardon. Dans la première partie de Matthieu 18, qui met en garde contre la reproduction du mal, Basset nous aide à voir que c'est d'errance et non de culpabilité que parle ici Jésus ; il ne cherche pas à arbitrer entre le mal subi et le mal commis. L'essentiel serait de s'éveiller à notre égarement et à notre besoin de se « retourner » (revenir à notre innocence fondamentale), et c'est la présence de la grâce qui permet de pressentir la joie des retrouvailles qui rend ce retournement possible.

Basset se démarque d'un bon nombre de commentateurs qui réduisent Matthieu 18 à une dimension strictement disciplinaire s'adressant seulement aux disciples ou aux leaders

de la communauté ou aux petits, les « faibles de foi ». Elle campe plutôt avec ceux pour qui le texte s'adresse à tous, donc à chacun de nous en particulier, qui sommes capables de nous laisser pénétrer par le témoignage de Matthieu. Selon Basset, ce message s'adresse avant tout à l'offensé en nous. Les « petits » qu'interpelle ce chapitre peuvent « concerner aussi le monde adulte et désigner alors toute personne adulte qui a gardé une confiance enfantine dans la relation » [...] « toute personne... qui place sa confiance en l'autre et, de ce fait, s'expose à la relation avec un-e autre qui peut à tout moment la 'faire tomber' » (Basset, 1995, p. 393).

Les premiers versets de Mt 18 nous invitent à devenir « le plus grand » en nous abaissant comme « ce petit enfant », que l'on peut concevoir comme humble et pleinement confiant en l'autre (l'adulte), par nécessité pourrions-nous dire, ou comme humilié, dévalorisé, non-entendu par plusieurs « grands » de son entourage (c'est l'interprétation que Basset favorise). La deuxième section (v.5-7) s'attaque de front au danger de la reproduction du mal, Basset l'intitule : « accueillir son enfance blessée ou bien blesser à son tour ». L'accent porte sur les termes « scandale » (pierre d'achoppement) et « scandaliser » (faire tomber), termes qui n'existent pas dans la littérature grecque, qui sont presque exclusifs au Nouveau Testament et plus singulièrement à Matthieu. Ils désignent, selon elle, l'action de rupture d'une relation de confiance, comme le péché est rupture de la relation avec Dieu.

Jésus nous met face à un choix clair : soit nous redevenons ce petit enfant que nous avons été, subissant des scandales inévitables mais décidé de ne pas les reproduire et entrons en relation avec lui (v.5) ; soit, suivant notre tendance naturelle, nous cédon à la reproduction des scandales subis et faisons tomber un autre ; nous nous noyons alors dans le mal-malheur (v.6). Peut-être en est-il ainsi pour le pardon : face aux aléas de la vie, pas de point neutre ? Soit le pardon qui ouvre sur la liberté, soit le non-pardon qui emprisonne, qui noie dans le ressentiment, qui nous détruit ?

Ce mal reproduit s'avère extrêmement lourd à porter (la meule autour du cou), on se retrouve en noyade ou en torture. On est tombé dans un abîme qui semble mener

l'offenseur à la répétition d'un pareil mal jusqu'à ce qu'on l'arrête, car de lui-même il ne peut plus s'en sortir, sauf, peut-on penser, par voie de suicide, conscient ou inconscient. Selon Basset, nous sommes confrontés à nous replacer, à « retourner » dans notre enfance blessée et à l'accueillir, sinon à reproduire à notre tour le mal subi. Retourner à l'enfance, l'accueillir, c'est revisiter ce temps de confiance et d'abandon dans la relation à autrui, souvent malgré le mal qui nous y a été fait.

Notons que l'interdiction extrême que donne Jésus de faire tomber autrui, de reproduire le mal subi, n'est pas d'ordre moral, il ne dit pas que c'est mal, il dit que « faire tomber autrui, c'est se faire tomber aussi » (p. 398). Basset explique le parcours psychologique comme suit. L'humain, esclave inconscient du psychisme de son ego, ne réussit pas à faire la paix avec le mal qu'il a subi et devient sujet aux effets néfastes de ce mal sur sa personnalité bien au-delà du moment où la blessure l'a atteint. Le mal passé, comme un volcan toujours actif, l'empêche alors de vivre des relations vivifiantes avec les autres et avec l'Autre. Alors, soit l'humain se referme et reproduit le mal sur lui-même et devient mort vivant, soit il est entraîné, physiquement et/ou psychologiquement, à faire tomber l'autre dans la reproduction du mal subi.

La démarche rédemptrice énoncée dans les versets 8-9 consiste à « renoncer à une image de soi non entamé par le mal » (p. 398) en acceptant que nous ayons été estropiés, abîmés par le mal subi et que c'est une simple idéalisation, une illusion, de croire que nous sommes encore intacts. Ce fantasme de désir de perfection nous conduirait inconsciemment à projeter sur l'autre, par paroles et gestes offensants ou pensées méprisantes, notre blessure non cicatrisée, le mépris de nous-mêmes qu'engendre le moi blessé.

Poursuivant son exégèse – empreinte de psychologie – du texte, Basset intériorise en chacun de nous ce qui au premier regard semble être extérieur, étranger à notre personne. Elle peut donc voir la brebis égarée (v. 12-14) comme la centième part de celui qui est égaré, qui est blessé – la partie de notre moi souffrant dont nous découvrons l'aliénation –, et Jésus nous pousse à partir à sa recherche, à la retrouver, à la réintégrer

pour refaire notre tout. Puis il nous annonce qu'il y aura une joie suprême qui accompagnera cette intégration, cette blessure acceptée et pardonnée, car la relation vraie, vivifiante avec l'autre/Autre est alors redevenue possible.

Dans cette quête symbolique d'une brebis perdue, et dans l'occasion de retrouver ce qui était perdu (v.13), Basset voit l'accompagnement possible de la grâce parce que « cette quête coïncide exactement avec le désir de Dieu lui-même » (v.14) (p. 406). À son avis, le message central de Matthieu 18 est la recherche de la plus grande vie relationnelle avec le Père et les frères. Cette relation parfaite où la joie est totale ne tolère aucune exclusion, aucune partie égarée, cachée.

Pour Basset, la démarche de pardon commence typiquement (et souvent de façon incognito) avec notre éveil à ce qui est perdu – notre moi blessé – et la quête de le récupérer, malgré la peur et la douleur afférentes qu'on sent ne plus pouvoir occulter. Cette mise en marche se fonderait sur la promesse d'une relation « céleste » et d'une joie d'aucune commune mesure, que les versets 13-14 professent. C'est cette promesse qui permet « d'aller trouver son offenseur », et cette joie « liée au sentiment d'intégrité (re)trouvée, d'unification de soi (le troupeau est complet, il forme un tout) » nous ferait réaliser notre union en l'Un exprimée par « avec les autres ou pas du tout » de Isaïe 52-53 (p. 409).

Le devoir de reprendre son frère

Basset poursuit sa lecture de Matthieu 18 pour découvrir comment sortir de la zone d'enfermement du mal subi en pratiquant le pardon selon l'enseignement de Jésus. La relation avec le pardon commence à devenir plus apparente lorsque nous notons que Matthieu 18 utilise le mot « *aphienai* » (« laisser aller, libérer, pardonner ») à cinq occasions entre les versets 12 et 35 : « ne laissera-t-il pas aller les 99 sur les montagnes (v.12) ; je laisserai aller pour lui ? jusqu'à sept fois (v.21) ; il laissa aller la dette pour lui (v.27) ; j'avais laissé aller toute cette dette pour toi (v.32) ; si vous ne laissez pas aller de tout votre cœur (v.35) » (p. 407-408).

L'extrait qui exhorte à aller trouver son frère pour lui faire prendre conscience d'une faute qu'il a commise (v.15-17) commande une attention particulière. Placé au milieu de Matthieu 18, entre les avertissements contre la reproduction du mal que nous venons de voir et les enseignements relatifs au pardon qui terminent ce chapitre 18, ce devoir de reprendre son frère offenseur semble agir comme une charnière, une passerelle entre les deux. Un méfait a été commis, il s'agit dès lors de minimiser son effet nuisible et de refaire le plus rapidement possible le lien de confiance brisé.

Basset rapporte que les exégètes W. Davies et D. Allison voient dans l'expression verbale « fais-lui reproche » de Mat 18, 15 le sens fondamental de « mettre à découvert, exposer, révéler, démontrer l'erreur ou la faute de l'autre ». Semblablement, J. Galot considère que « le verbe employé signifie non pas nécessairement réprimander ni faire reproche, mais raisonner l'autre pour le convaincre qu'il a mal agi » (Basset, 1995, p. 412). Pour sa part, la psychanalyste Marie Balmory nuance ainsi le terme hébreu: « (il ne s'agit pas) d'un reproche-jugement mais d'une de ces paroles qui essaie de montrer à quelqu'un un mal dont il n'a peut-être pas conscience bien qu'il en soit l'auteur » (Balmory, 1986, p. 57). Ces remarques lexicales colorent la signification que l'on peut donner à ces paroles, l'objectif de reprendre l'autre étant de lui faire prendre conscience, de l'éveiller à l'impact négatif de ses gestes et non de le réprimander comme la traduction porte à le croire.

Il y aurait, selon Balmory, un processus psychologique de culpabilisation qui fait que je me mettrai à haïr mon frère si je ne lui reproche pas sa faute, car la conscience de la faute se reflètera sur moi et je l'intégrerai comme mienne. Si j'ometts de reprendre l'offensé, je porterai la faute, je deviendrai rancunier, la relation sera faussée et j'en viendrai, subrepticement ou ouvertement, à me venger pour rendre l'offenseur victime de la faute qu'il a faite, qu'il m'a faite. « Le mal aura alors triomphé du verbe, puisque la faute ne sera pas dite mais commise à nouveau, peut-être même augmentée dans la vengeance, si je ne me contente pas du *œil pour œil* » conclut-elle (Balmory, 1986. p. 57). Si je m'abstiens de reprendre mon frère, je tomberai dans le blâme, dans le jugement et peut-être dans la vengeance. Voilà pourquoi cet acte de parole de répréhension est jugé essentiel.

Il existe un contentieux intéressant au sujet de l'admission au v.15 des deux mots « contre toi » qui sont omis de plusieurs manuscrits. Basset les admet, après considération de certains commentaires qui les rejettent (p. 411-412), et ainsi continue de centrer son analyse du chapitre sur l'offensé à la recherche du relèvement de la relation brisée par la faute. Par contre, nous pouvons aussi considérer le scénario qui omet le « contre toi », qui est celui qu'adopte la Bible de Jérusalem quand elle ajoute comme note à ce verset : « Il s'agit d'une faute grave et publique qui n'est pas nécessairement contre celui qui la corrige ». L'absence du « contre toi » élargit la portée de la péricope, tout en incluant le cas particulier du « contre toi ». Selon le commentateur W. Trilling, c'est un devoir de frère d'aller reprendre l'autre avant qu'il ne soit perdu dans l'inconscience de la faute commise, puis de sa probable reproduction. Il insiste en écrivant « Il faut que le frère qui a remarqué le péché de l'autre fasse le premier pas » et il rappelle que ce verset a une relation évidente avec Lévitique 19, 17-18 qui exhorte au même devoir :

« Tu n'auras pas dans ton cœur de haine pour ton frère. Tu dois réprimander ton compatriote et ainsi tu n'auras pas la charge d'un péché [A. Chouraqui traduit par « Admoneste, admoneste ton concitoyen et tu ne porteras pas la faute pour lui »]. Tu ne te vengeras pas et tu ne garderas pas de rancune envers les enfants de ton peuple. Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Je suis Yahvé ».

D'ailleurs, il existait un précepte réglementaire dans certaines communautés juives, dont celle de Qumran, de reprendre un frère offenseur, sous peine dans certains cas d'être considéré complice. James Emerson cite le Manuel de discipline de Qumran, provenant des Manuscrits de la Mer Morte : “You shall reprove your neighbor, lest you bear sin because of him” (Emerson, 1965, p. 92). Certains éléments de cette règle subsistent dans nos lois concernant la complicité dans les crimes – même après le fait.

Outre le fait que là où le mal subi n'est pas entendu, un puissant mécanisme psychique pousse à la reproduction du mal, on peut aussi détecter dans ce précepte une sagesse pacificatrice qui s'appuie sur la durée. Tu vois un égarement, tu en fais reproche à l'offenseur, qui sur le coup peut être peu ou pas conscient de la portée malheureuse de son acte. Peut-être qu'il ne t'entendra pas, t'envoyant promener. Tu reviens avec un ou deux

témoins, l'offenseur a déjà eu le temps de réfléchir à tes propos et aux conséquences de son action. Peut-être se sent-il incapable encore d'admettre sa responsabilité, cela peut lui sembler très difficile pour maintes raisons (reliées principalement à l'orgueil) et il reste sourd d'entendement, ou peut-être admettra-t-il sa faute et commencera-t-il à s'en repentir.

Dans le cas où l'offense n'était pas dirigée « contre toi », et où quelqu'un d'autre a subi le mal dont il adonne que tu sois témoin, on te demande alors d'agir comme un tiers éveilleur, conscientisateur, médiateur entre l'offensé et l'offenseur. Ce rôle de tiers, conscientisateur des offenseurs, voilà peut-être ce que l'Église catholique cherchait à réaliser à travers l'aveu et le repentir de l'offenseur auxquels obligeait le sacrement de pénitence, tout en poursuivant le but du salut éternel du pécheur.

On peut aussi comprendre que cette invitation à user de paroles justes et courageuses envers un frère fautif (contre toi ou contre un autre) repose sur un précepte de responsabilité individuelle quant à la vie en collectivité. Conscientiser un offenseur sur l'impact de ses gestes, l'amener à se repentir, à réparer le tort commis, à se transformer, renforce la communauté. De tels échanges de paroles de conscientisation se faisaient peut-être plus facilement au sein des petites communautés chrétiennes d'antan que dans nos milieux urbains modernes où il semble que peu soient enclins à se mêler de ce qui ne les implique pas directement (et si l'offense était « contre toi », c'est plutôt la police ou l'avocat qui serait convoqué). On retrouve néanmoins, aujourd'hui comme depuis toujours, cette prescription de reprendre son prochain appliquée dans l'éducation des enfants par les adultes, et souvent aussi entre les membres d'une famille et entre amis, là où les relations sont ouvertes et sur une base égalitaire. Mais toujours elle demeure une règle d'application délicate, car si on la pratique avec manque de douceur, de tact, d'amour, le récipiendaire risque de s'insurger et de clore la relation. On sait combien l'orgueil de chacun est extrêmement sensible à toute forme de reproche de sorte que la manœuvre de reprendre autrui s'avère toujours sensible.

Optant pour l'inclusion du « contre toi », Basset perçoit que ce devoir de reprendre vise avant tout le bien de l'offensé ; l'offenseur, égaré ou inconscient, ne réalise même pas,

ou à peine, qu'il a blessé l'autre. Elle conçoit que l'offensé doit lui faire part de sa souffrance d'abord pour s'en libérer, puis pour rétablir la relation brisée s'il réussit à rendre l'offenseur conscient de la blessure qu'il a causée. Le texte, selon l'exégèse de Basset, ne vise pas le repentir ou la pénalisation de l'offenseur, mais invite plutôt ce dernier à entrer en contact avec son moi souffrant d'où émane l'impulsion derrière l'offense et, à partir de là, à reprendre la relation brisée (Basset, 1995, p. 414). À ses yeux, c'est la réconciliation et non le repentir ou la réparation qui serait recherchée ici.

Nous sommes porté à disputer cette interprétation de Basset que le repentir de l'offenseur n'est pas recherché ici. C'est bien la réconciliation qui est ultimement visée, mais ce but nous semble difficilement atteignable en l'absence de repentir. Si l'offensé doit tant insister (v.16-17) à se faire entendre, à faire prendre conscience à l'offenseur de sa faute, c'est qu'il veut que ce dernier éveille sa conscience, réalise sa responsabilité et assume sa culpabilité, ce qui devrait le conduire au repentir. Un autre scénario possible : lorsque l'offenseur comprend qu'il y a eu souffrance émanant de ses gestes ou paroles – chose à laquelle il était possiblement demeuré inconscient –, il pourrait exprimer son repentir plutôt sous forme de regret ou d'excuse (il était inconscient de la portée de son acte). Une telle simple reconnaissance de culpabilité indirecte, forme de repentir, pourrait aussi permettre de cheminer vers la réconciliation.

Il ne s'agit pas non plus pour l'offensé de simplement nommer et condamner la faute aux oreilles de l'offenseur, sinon la réaction du présumé offensé importerait peu. Et ce n'est pas le cas ici puisque si ce dernier n'entend pas, l'offensé doit revenir avec des témoins qui eux pourront à la fois porter un jugement sur le bien-fondé des dires de l'offensé et sur les répliques et défenses de l'offenseur. Si l'offensé a raison et l'offenseur fait toujours la sourde oreille, alors l'affaire doit être rendue publique et c'est toute la communauté qui passera jugement et à laquelle l'offenseur devra tenir tête s'il persiste dans son affirmation d'innocence (ou dans son inconscience). On peut imaginer que cela devait être assez rare car l'offenseur serait alors frappé d'ostracisme par la majorité.

Dans le parallèle de Matthieu 18, 21-22 en Luc 17, 4 « Si ton frère vient à pécher, réprimande-le et, s'il se repent, remets-lui. Et si sept fois il pèche contre toi et que sept fois il revienne à toi, en disant : 'Je me repens', tu lui remettras », la question du repentir comme pré-condition au pardon refait surface. Chez Matthieu, aucune mention de repentir, chez Luc, oui, sauf que cela ne doit pas nécessairement être entendu comme une condition. On peut penser qu'il s'agit de l'obligation propre au judaïsme de pardonner lorsqu'un repentir est exprimé. Cette question de la place du repentir dans le pardon existe aussi chez les commentateurs et les penseurs, comme nous le verrons plus loin à quelques reprises. Et Luc n'est pas invariable sur ce point, car en Luc 23, 34, il cite Jésus qui pardonne sans exigence de repentir, « parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font ». Basset voit dans cette problématique du repentir la propension naturelle de l'humain à ne pas pardonner sans conditions (p. 423), alors que, selon elle, c'est dans l'Absolu inconditionnel qu'est situé le pardon dont parle Jésus.

Pardoner sans limites

L'apôtre Pierre pense sûrement qu'il donne la bonne réponse à sa propre question quand il répond interrogativement « Jusqu'à 7 fois ? » (v.21), après tout comme dit W. Trilling « le chiffre 7 était sacré et il symbolisait une sorte de perfection, du tout achevé » ; difficile d'imaginer une réponse plus forte. La réponse inattendue de Jésus « pas jusqu'à 7 fois, mais jusqu'à 77 fois 7 ! » pousse le compte dans l'outre-mesure. « Ce chiffre symbolise une disponibilité absolument sans limite » [...] « et la chose est si surprenante et si effrayante par certains côtés que la parabole explicative (qui suit ce verset) est une exigence » (Trilling, 1974, p. 228). On peut aussi penser que cette réponse de Jésus fait écho à celle de Lamech qui, aux temps précédents la loi du talion, jurait pour chaque offense reçue d'être vengé 77 fois⁴². Le pardon illimité plutôt que la vengeance illimitée, tout un revirement !

⁴² « Ada et Zilla, écoutez mon discours, Femmes de Lamech, percevez cette sentence ! J'ai tué un homme pour ma blessure et un jeune homme pour ma meurtrissure. Si Caïn est vengé sept fois, Lamech le sera soixante-dix-sept fois » (Gen 4,24).

La parabole du serviteur impitoyable (v. 23-35) qui complète Matthieu 18 illustre un contraste démesuré. D'une part, un pardon sans réparation accordé à un offenseur dont la supplication émeut l'offensé et, d'autre part, ce même offenseur qui refuse de pardonner un frère (co-serviteur) – pour une dette environ 600,000 fois plus petite ! Pire, il le violente « il l'étranglait » ! (v.28). Alors qu'on venait d'entendre que le nombre de fois qu'il faut pardonner est illimité, on entend ici que la magnitude de la dette est sans importance, et que pour l'humain, c'est peut-être simplement une petite dette qui le lie et qui le condamne à être « torturé », jusqu'au jour où « de tout son cœur » il pardonnera, et en déliant l'autre, il se déliera. On peut entendre ici une référence au verset 18 : l'un pardonne et libère (il délie et est délié), l'autre refuse de pardonner (il lie et se retrouve lié). On reste néanmoins interloqué devant l'incapacité du serviteur de pardonner suite au pardon magnanime qu'il vient de recevoir. Basset explique comme suit la dynamique sous-jacente :

« Le besoin ou l'attente de réparation trahît l'asservissement persistant au mal subi : l'offensé n'a pas retrouvé « tout » son moi souffrant, ni laissé aller « tout » le mal subi, c'est pourquoi il ne peut pas encore pardonner de « tout » son cœur. Il est « malheureux-mauvais » (*ponêros*, en grec) c'est -à-dire qu'il « est dans la peine » et qu'il « cause de la peine » tout à la fois ; il est à la fois offensé et offenseur » (p. 430).

Le sens du dernier verset « Ainsi fera aussi pour vous mon Père céleste si vous ne pardonnez pas, chacun à son frère, de tout votre cœur » peut certes sembler énigmatique, mais, de l'avis de Basset, il n'identifie aucunement un Dieu justicier. Au lieu d'une menace, il faut le comprendre comme une constatation de ce qui arrive si l'humain, dans toute sa liberté de choix, ne réussit pas à pardonner mais reste prisonnier et « torturé » par l'emprise du mal subi et du fantasme de sa rédemption possible dans la projection sur autrui du même mal.

« Le v.35 signifierait alors : Dieu sera/ « fera » exactement ce que vous ferez de lui ; il partage avec vous la même nécessité intérieure de pardonner : « ne fallait-il pas que toi (...) comme moi aussi ? » : Dieu et vous êtes totalement interdépendants dans le processus du pardon. C'est de cette interdépendance que parle le verset conclusif du chapitre, et non de la vengeance de Dieu (p. 435-436).

On peut, selon nous, reconnaître dans cette dernière parabole un juste sens de la cinquième demande du Notre Père : nous ne pouvons être pardonnés pour vrai – i.e. nous sentir pardonnés, déliés, libres durablement –, que si nous-mêmes avons appris à pardonner le mal que nous avons subi. Et qu’il n’importe pas que les dettes que nous remettons sont sans commune mesure avec celles qui nous sont remises, dont nous sommes surtout inconscients, ne voyant en ce qui concerne nos erreurs et omissions, que la proverbiale pointe de l’iceberg.

Miroslav Volf, don et pardon

Le théologien Miroslav Volf⁴³ développe en 1996 une première réflexion sur le pardon dans son livre *Embrace and Exclusion : A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Il y perçoit le pardon comme la frontière, le pont de bascule, entre l’exclusion et l’étreinte. En 2005, il revient à nouveau sur la question et approfondit sa réflexion avec le livre *Free of Charge : Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace*.

Dans *Embrace and Exclusion*, Volf fait appel à des témoignages issus de la guerre des Balkans (1991-95). Il est lui-même Croate et même s’il fut tenu géographiquement à distance de cette guerre, il révèle avoir été tourmenté dans ses émotions et ses opinions, principalement entre la difficulté de pardonner aux Serbes et ce que sa foi lui disait de faire. C’est cet embarras, dit-il, qui l’a poussé à approfondir le sujet et à écrire ce livre. Volf remet en question la typique polarité de persécutés et de persécuteurs, du « *nous ou eux* », qui voue à ne jamais se réconcilier. Il cherche à connaître les contours de l’identité humaine et ce qui y fait problème pour qu’une telle situation persiste. Il trouve la réponse dans la relation avec l’autre, toujours en danger d’exclusion, une relation qui ne peut s’établir ou se maintenir que grâce au pardon qui seul brise la spirale de violence toujours prête à se reformer.

⁴³ Miroslav Volf. Ph.D., est Henry B. Wright Professor of Theology at Yale University Divinity School et Director of the Yale Center for Faith and Culture. Il est l’auteur de plus d’une douzaine de livres.

Entre les deux pôles, il conçoit un pont, celui de l'étreinte. Le mouvement essentiel du passage de l'exclusion à l'étreinte comprend le repentir et le pardon, ce qui implique faire une place à l'autre en nous et guérir la mémoire. Si les offenseurs étaient repentants, pardonner viendrait plus aisément ; mais rares sont les offenseurs qui pensent à se repentir (Volf, 1996, p. 80). Pour l'offensé c'est l'apparent sentiment d'injustice qui lui dicte que l'offenseur ne mérite pas d'être pardonné et qui fait que c'est le désir de vengeance qui l'habite. Et s'il s'y laisse aller, il entre dans la spirale de la vengeance, qui nourrit la violence, qui en retour nourrit la vengeance : la boucle infernale de la vendetta qui depuis toujours menace l'humanité.

À l'instar de la plupart de ceux et celles qui osent réfléchir tout haut sur le pardon, Volf rejoint Hannah Arendt lorsqu'elle nous rappelle que nos actions sont irréversibles et que la seule façon d'échapper à cette « catégorie de l'irréversibilité », c'est par le pardon qui est « la seule réaction qui ne se borne pas à réagir, mais qui agisse de façon nouvelle et inattendue, non conditionnée par l'acte qui l'a provoquée et qui, par conséquent, libère des conséquences de l'acte à la fois celui qui pardonne et celui qui est pardonné » (Arendt, 1961, p. 271; Volf, 1996, p.121).

Pour Volf, le pardon représente le message central que Jésus prêchait dans un contexte d'oppression sévère (occupation romaine) qui fomentait de forts désirs de vengeance chez ses auditeurs. Même si la mesure de la loi du talion était en vigueur, la pulsion de vengeance – depuis toujours – connaît mieux celle de Lamech qui est prêt à retourner soixante-dix sept coups pour chaque coup reçu (Gen 4,24). À l'instar de Basset, Volf voit Jésus saisir Lamech et le retourner sens dessus-dessous en enseignant de remplacer le désir de vengeance par celui du pardon et de le pratiquer jusqu'à soixante-dix sept fois avec un même frère offenseur (Mat 18, 22).

Volf se demande où situer la justice entre ces deux extrémités que sont vengeance et pardon. Il la trouve évoquée dans la prière du Notre Père, « Remets-nous nos dettes comme nous-mêmes avons remis à nos débiteurs » (Mat 6,12) : cela donne à entendre que nous devons quelque chose à Dieu et que d'autres nous doivent quelque chose. Ce qui est dû de

part et d'autre ne peut être établi que selon un principe de justice. « Hence : no justice, no forgiveness » (Volf, 1996, p. 122). La justice, selon lui, ne peut être satisfaite en bout de ligne que par le pardon car la justice strictement restauratrice des humains est un leurre ; elle ne peut jamais restaurer parfaitement. Sans le pardon, on tombe dans la logique que ce qui a été fait ne peut jamais être défait, que la culpabilité est éternelle et que, comme l'écrivait Nietzsche, « all punishments, too, must be eternal » (Nietzsche, 1961, p. 162, dans Volf p. 122). Le pardon n'est toutefois pas le substitut de la justice. Pour Volf, il est plutôt validation de la justice du fait qu'il dénonce sa violation.

Mais comment calmer notre pulsion de vengeance ? Volf croit que l'on peut trouver une solution dans les Psaumes, même s'ils sont pleins d'imprécations et de rage contre des oppresseurs trop puissants pour être confrontés directement. « Les paroles d'imprécation des Psaumes viennent plus facilement aux lèvres des victimes que la prière de pardon de Jésus sur la croix » (p. 120). Les Psaumes ne sont autre chose que prière au Dieu de justice pour exprimer la rage et l'incompréhension des opprimés devant l'injustice qui les accable.⁴⁴ Cette rage appartient à Dieu et en la plaçant devant lui, on y place aussi notre persécuteur et notre désir de vengeance. La haine qui aurait grandi et infesté notre cœur, placée ainsi devant le Dieu de justice et d'amour, peut se calmer et faire place à une ouverture à l'idée du pardon.

Dans un ouvrage plus récent *Free of Charge : Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace* (2005), Volf porte sa réflexion sur le pardon interpersonnel chrétien vers les défis que le pardon nous demande de relever dans un monde qui y semble profondément ignorant ou réticent. D'abord pentecôtiste puis épiscopalien, Volf ne campe toutefois cette synthèse sur le don et le pardon dans aucune église particulière. Il dit s'adresser à la fois aux croyants et aux non-croyants, aux chrétiens et aux non-chrétiens. Il s'appuie aussi bien sur Luther que sur Kierkegaard, mais c'est en majeure partie dans les épîtres de l'apôtre Paul qu'il va puiser.

⁴⁴ Volf note que Bernd Janoski démontre bien que l'ennemi représenté dans les Psaumes n'est pas un ennemi personnel mais « un représentant du pouvoir chaotique » (Janoski 1995, 163ff). Les Psaumes imprécatoires sont donc un appel à la justice plutôt qu'à la vengeance personnelle.

Dans ce livre, l'auteur procède à une analyse en symétrie du don et du pardon. Les trois premiers chapitres portent sur le don, les trois suivants sur le pardon, avec des titres correspondants : God the Giver - How Should We Give? - How Can We Give? ; puis - God the Forgiver - How Should We Forgive? - How Can We Forgive?

Volf commence par identifier qui est le véritable Dieu parmi les multiples images, souvent fausses ou idolâtres, que les humains en portent plus ou moins consciemment. Le véritable Dieu qu'il discerne est celui qui ne peut s'empêcher de donner et de pardonner. Ce Dieu qui est à la fois créateur et rédempteur est un pur donneur. Volf le voit comme le Dieu redécouvert par un Luther mature : un Dieu qui abonde en miséricorde, qui au lieu de condamner les pécheurs les justifie malgré leurs fautes.

Que signifie pardonner pour Volf ? Il s'agit, dans un premier temps, de nommer la faute et de la condamner ; puis, dans un deuxième mouvement, de faire don à l'offenseur en ne tenant pas compte de la faute contre lui. Il admet que ce don est difficile, car cela semble outrageux à notre sens de justice qui demande dédommagement. Nommer la faute rejoint ce que d'autres penseurs (cf. Holmgren et son *addressing the wrong*) et thérapeutes recommandent. Par contre, condamner la faute en accusant l'offenseur nous semble être une condition hasardeuse dont Volf ne démontre pas le bien-fondé, ni l'appui d'un référentiel biblique. Ce n'est pas clair non plus si on est invité à condamner la faute et/ou l'offenseur ; rien n'est dit sur comment cela pourrait se faire. Il note lui-même une difficulté majeure à cette façon de concevoir le pardon lorsqu'il dit :

«But implicating condemnation in the act of forgiving creates difficulties. As we will see in chapter 6, it's difficult to forgive well, partly because it's hard to know exactly the extent to which someone has acted wrongfully. It's also difficult to receive forgiveness, because we don't like to be blamed and might not agree with the forgiver's condemnation. Yet condemnation and blame are intrinsic to the process of forgiveness [...] Condemnation is not the heart of forgiveness. It's the indispensable presupposition of it. The heart of forgiveness is a generous release of a genuine debt.» (p. 165-169).

Nous aurons à revenir sur ce point lors de notre discussion dans la troisième partie pour voir si nous trouvons concordance ailleurs sur cet avancé de Volf. Nous avons vu plus

haut, avec Basset en Matthieu 18, comment les Écritures (AT et NT) exhortent de reprendre celui qui a causé un tort, sans aucune allusion de condamnation.

Cette condamnation de la faute que préconise Volf ne mène toutefois aucunement à la justice de rétribution, là-dessus il se veut formel : le pardon renonce à toute idée de rétribution. « To forgive is to blame, not to punish » déclare-t-il, tout en demeurant conscient du besoin de discipliner certains offenseurs pour des fins de réforme ou de protection de la société (p. 169-170).

Pardoner comme Dieu pardonne

Volf conçoit que les humains doivent apprendre à donner et à pardonner en suivant l'exemple de Dieu. Que fait Dieu quand il pardonne ? À cette question, Volf répond en citant plusieurs extraits bibliques qui montrent que Dieu ne prend pas en considération nos péchés, qu'il les couvre ; par exemple, quand l'apôtre Paul fait écho au psalmiste lorsqu'il écrit : « Heureux ceux dont les offenses ont été remises, et les péchés couverts. Heureux l'homme à qui le Seigneur n'impute aucun péché » (Rom 4, 7-8 ; Psa 32, 1-2). Aux yeux de Volf, la réponse ultime, le « miracle of miracles », c'est que Dieu ne se souvient même pas de nos fautes (Is 43, 25 ; Jér 31, 34 ; Hébr 8, 12 ; 10, 17) (Volf, 2005, p. 142).

Une caractéristique essentielle du pardon chrétien authentique implique, selon Volf, la présence sentie du divin, c'est une relation triangulaire :

“For Christians, forgiving, like giving in general, always takes place in a triangle, involving the wrongdoer, the wronged person, and God. Take God away, and the foundations of forgiveness become unsteady and may even crumble. [...] God is the God who forgives. We forgive because God forgives. We forgive as God forgives...by echoing God's forgiveness” (Volf, 2005, p. 131)

Volf construit un parallélisme intéressant à partir des trois modes de relations humaines discernés par l'historienne Natalie Davis : le mode coercition, le mode vente et le mode don. Soit on prend (l'illicite), soit on obtient (l'échange), soit on donne (le don) (Davis, 2000, p. 9 dans Volf, p. 56). Pour le pardon, les équivalences selon Volf seraient respectivement la vengeance, la demande de justice et le pardon. Autant nous avons peu de

tolérance pour les voleurs qui prennent illicitement des biens ne leur appartenant pas, autant nous ne tolérons pas la vengeance même si nous comprenons très bien le sentiment qui la motive. Céder à la vengeance est perçu comme quelque chose d'immoral aujourd'hui et est implicitement rejeté socialement – ce qui évidemment ne veut pas dire qu'on ne s'y livre jamais, individuellement ou collectivement, comme nous le signalent régulièrement les médias. Mais pourquoi dès lors inciter au pardon alors qu'une justice de rétribution semble être le substitut le plus satisfaisant à la vengeance ?

Devant cette interrogation, Volf s'aventure à répondre que d'un point de vue séculier une adhésion stricte à ce type de justice, sans la médiation du pardon, amènerait à sa destruction notre monde rempli de transgressions (p. 160). Il perçoit aussi une raison déterminante dans les paroles de Paul, celle de considérer la difficulté d'évaluer judicieusement l'ampleur d'une offense et de déterminer le niveau de blâme ou de rétribution adéquat : nous risquons toujours la possibilité de « rendre le mal pour le mal » (Rom 12, 17). Plus fort encore, aux Corinthiens, Paul recommande de ne traîner personne ni d'être soi-même traîné en cour, qu'il vaut mieux régler nos disputes entre nous : « De toute façon, certes, c'est déjà pour vous une défaite que d'avoir des procès entre vous » (1 Cor 6, 7). Quoi faire alors ? À cela, l'apôtre enchaîne « Pourquoi ne pas souffrir plutôt l'injustice ? Pourquoi ne pas vous laisser plutôt dépouiller ? ». Volf voit dans ces paroles de l'apôtre la partie passive d'une plus grande stratégie active de conquérir le mal par le bien (Rom 12, 21) ; à l'image du Christ, nous devrions absorber la faute dans le but de transformer les offenseurs.

Volf note que cette perspective de Paul trouve écho chez Martin Luther pour qui les vrais disciples du Christ :

“grieve more over the sin of their offenders than over the loss or the offence to themselves. And they do this that they may recall those offenders from their sin rather than avenge the wrong they themselves have suffered. Therefore they put off the form of their righteousness and put on the form of those others, praying for their persecutors, blessing those who curse, doing good to the evil-doers, preparing to pay the penalty and make satisfaction for their enemies that they may be saved. This is the gospel and the example of Christ. (Luther, LW, 31:306 dans Volf 2005, p. 161-62).

Les chrétiens pardonnent parce que le salut et la réconciliation avec leurs ennemis sont plus importants pour eux, que leur punition. Même guidé par Paul et Luther de cette façon, Volf demeure conscient que, pour un grand nombre dont lui-même, l'enseignement et l'exemple du Christ sont difficiles à suivre. Il conçoit qu'on doit pardonner comme Dieu pardonne, mais que cela nous paraît à toute fin utile impossible, car, nous ne sommes pas Dieu. Volf comprend que le *comme* Dieu ne veut pas dire *identiquement à*, mais plutôt *similairement à*. On ne peut pas faire exactement, mais plutôt imiter à notre façon. Comme le Christ est en nous, imiter signifie alors s'ouvrir à être un instrument du pardon de Dieu (Volf rejoint ici la thèse du pasteur James Emerson que nous présentons dans les pages suivantes).

Un autre élément du pardon défini par Volf consiste, après avoir condamné la faute et absout le pécheur, à faire disparaître la culpabilité qui parfois peut sembler plus douloureuse que la punition. Pardonner veut dire libérer l'offenseur condamné non seulement de toute rétribution punitive mais aussi de la culpabilité. "When those who forgive see the forgiven offenders, they see innocence, not guilt. The offenders were guilty. Now they are innocent" (p. 173).

Le dernier élément du pardon volfien, c'est l'oubli ; pas automatiquement, ni de manière forcée, mais avec le temps, quand cela est mûr. Il sait que cette étape est controversée pour plusieurs qui pensent plutôt qu'il vaut mieux pardonner mais se souvenir. Ici encore, il s'en remet aux Écritures, plus spécifiquement à la bible hébraïque. Oublier l'offense, comme noté plus haut, est exactement ce que fait Dieu avec nos fautes (Jér 31, 34 ; Hébr 8, 12 ; 10, 17). Volf voit dans l'oubli le couronnement du pardon (p. 175). Ne pas oublier peut facilement signifier que l'offenseur reste étiqueté « coupable », qu'il n'est pas totalement pardonné, qu'il sera toujours un offenseur pour l'offensé. Toutefois, ne pas oublier est souvent nécessaire dans les relations humaines pour se prémunir contre une répétition du mal lorsqu'on croit que l'offenseur pourrait récidiver. Volf voit dans cette objection, toujours sujette à caution, la raison principale pour laquelle le pardon reste souvent incomplet dans ce monde.

Quant au dilemme du pardon assujéti ou non à des conditions, Volf campe sa réflexion nettement du côté de l'inconditionnalité et de l'universalité du pardon. À son sens, même si cela paraît scandaleux, dans le pardon de Jésus il n'y a pas de faute impardonnable, pas d'offenseurs impardonnables ; le pardon humain comme le pardon divin est sans discernement, sans condition. Pour lui, le repentir n'est aucunement une condition préalable au pardon : « Christian tradition – especially Protestantism – insists that repentance doesn't precede forgiveness » (p. 180).

La place du repentir

Si le pardon peut se dispenser du repentir, quelle est alors l'importance de ce dernier ? Volf conçoit une relation complexe entre repentir et pardon que cette non-condition laisse sous-entendre. Le pardon est avant tout une affaire sociale : la faute implique offensé(s) et offenseur(s), le pardon de même. Selon lui, un pardon qui tient place seulement dans le cœur ou l'esprit de l'offensé est insuffisant. Autant un objet ne devient don que lorsqu'on en fait don à une autre personne, autant pour le pardon. Le pardon s'inscrit inéluctablement dans une relation sociale. Et, comme le don, s'il n'est pas reçu, la transaction demeure incomplète. Ici, Volf se positionne à l'écart d'une forme moderne de pardon séculier qui n'exige pas de réception et que nous examinerons plus loin. C'est ainsi que, pour lui : “Repentance is important, even indispensable [...] Instead of being a condition of forgiveness, however, repentance is its necessary consequence” (Volf, 2005, p. 183). Pour que l'offenseur se voit vraiment pardonné, il doit se repentir ; sinon, c'est comme s'il refusait d'être pardonné. Volf énumère certaines raisons qui amènent souvent les offenseurs à refuser d'être pardonnés : le refus de reconnaître la faute, l'indifférence face au mal commis, la honte débordante, la peur des conséquences. Le repentir est une des choses les plus difficiles pour les humains et ils s'inventent toutes sortes de formes d'évasion ou de déni, plus ou moins conscientes, pour ne pas reconnaître leur culpabilité. C'est n'est souvent qu'à la suite d'un pardon accordé qu'un offenseur se sent capable de se repentir – comme le signalait plus haut la philosophe Jean Hampton.

Après le repentir vient la restitution, que Volf conçoit toujours possible ; il voit l'offenseur capable et redevable de restitution une fois qu'il se repent : « ...it is mostly necessary too – not as a demand prior to forgiveness but as a fruit of forgiveness and a fitting sign that repentance is genuine” (p. 187).

Nous avons déjà entrevu que la relation du repentir au pardon est matière de controverse pour certains penseurs, dont Jankélévitch, et qu'elle constitue la principale différence entre le pardon juif et le pardon chrétien. Le théologien protestant Donald Shriver (Shriver, 1995) est un de ceux qui conçoivent que le repentir doit précéder le pardon, mais bien qu'il applique son raisonnement prioritairement à la sphère du pardon communautaire, son argumentation ne démontre pas vraiment comment Japonais et Allemands se sont repentis avant d'obtenir le pardon rendu par le plan Marshall américain (Pasewark, 1995, p. 684). On peut certes argumenter si le plan Marshall constituait une forme de pardon, il est plus facile de le concevoir comme le pont de l'étreinte considéré plus haut par Volf pour éliminer l'exclusion résiduelle entre persécuteurs et persécutés.

Nous aurons l'opportunité d'entretenir une discussion plus poussée sur l'équation pardon-repentir dans la partie 3.

La réconciliation recherchée

Le pardon peut nous positionner dans une zone neutre, entre l'inimitié et l'amitié, entre l'exclusion et l'étreinte, mais pouvons-nous demander mieux, s'interroge Volf. C'est souvent le mieux que nous puissions faire ou que l'offenseur nous permet de faire, mais le pardon espère plus que cela. Comme le don avec lequel on porte espoir qu'il sera rendu et créera une relation, un lieu d'amitié ; ainsi va l'espoir du pardon. Il ne cherche pas une paix d'indifférence mais une paix qui permet l'éclosion de relations renouvelées et de communion d'esprit. En tant que chrétiens, nous pardonnons parce que nous aimons. Cet amour nous pousse à plus que la neutralité, il nous pousse vers une communauté d'amour qui inclut ceux qui nous ont offensés.

Il n'y a pas deux démarches de pardon identiques et la plupart comporte un va-et-vient émotif et affectif de part et d'autre pour l'offensé et l'offenseur. Néanmoins il est

important, rappelle Volf, de ne pas perdre de vue la relation immuable entre pardon et réconciliation (l'étreinte) : « There can be no embrace of the former enemy without forgiveness, and forgiveness should lead beyond itself to embrace » (p. 190).

Bien que les réflexions de Volf soient nettement basées sur des convictions chrétiennes, il voit le pardon aussi présent chez les non chrétiens que chez les chrétiens ; premièrement parce que chaque religion peut avoir sa propre façon de promouvoir le pardon et deuxièmement parce que la Parole et le Christ sont présents même chez les non chrétiens. C'est ainsi que, confronté au fait que beaucoup de non-chrétiens sont des meilleurs pratiquants du pardon que beaucoup de chrétiens (pensons à Gandhi), Volf termine sa réflexion en se questionnant sur le fait que les chrétiens ne sont pas plus ouverts au pardon (p. 223).

James Emerson, contexte et instrument du pardon

Le pasteur presbytérien James G. Emerson⁴⁵ est un des rares ecclésiastiques à avoir étudié de façon scientifique la dynamique du pardon interpersonnel, un pionnier de surcroît puisqu'il le fait en 1964 alors que presque personne ne parle encore de pardon, et en s'appuyant sur deux types de données : des expériences de pastorale (données phénoménologiques) et des tests psychosociaux (données scientifiques). Il offre de plus une mise en question critique du traitement de la notion du pardon par la théologie. Ainsi Emerson dit avoir écrit son livre *The Dynamics of Forgiveness* en guise de protestation contre la théologie qui, à quelques exceptions près, n'a pas pris au sérieux le message central de l'évangile qui est le pardon, pas en tant que doctrine mais en tant qu'expérience. Selon lui, il y a un problème sérieux à comprendre la théologie intellectuellement sans que cela ne vienne influencer la vie personnelle. Il fait l'apologie de la théologie pastorale qui devrait être à l'avant-scène plutôt que l'enfant pauvre de l'académie théologique. Il cite Luther et Karl Barth comme deux exemples de grands théologiens dont la théologie émane de leur expérience pastorale et de leur questionnement personnel (Emerson, 1965, p. 15).

⁴⁵ James G. Emerson, Jr. Ph.D., past Interim President, San Francisco Theological Seminary.

Un des buts de son livre s'exprime ainsi : "It is an effort to demonstrate that church theology can be church theology only when the realization of forgiveness is a clear personal experience" (p. 17). Il s'en prend aux écrits des Tillich, Barth, Brunner, Bultmann et Bonhoeffer, malgré qu'il les admire, parce qu'ils n'identifient pas l'implication du pardon dans la nature de la pensée théologique. Il en rajoute en déclarant que le pardon en tant qu'expérience est tellement important que cela vient bouleverser qualitativement tous les systèmes théologiques, tout en sachant qu'en s'appuyant sur l'expérience *subjective*, un peu comme Schleiermacher l'avait fait sur le *sentiment*, il s'ouvre à la controverse au risque d'être mis de côté (p. 17-18). Nous laissons ici à d'autres de continuer l'examen de sa critique théologique pour nous concentrer sur la notion originale qu'il présente, celle d'une dynamique du pardon.

Un contexte et un instrument

Son expérience pastorale et les tests psychosociaux qu'il a utilisés amènent Emerson à développer une théorie assez unique du pardon. Selon sa conception, le pardon se développe selon une dynamique constituée de deux éléments essentiels : un contexte et un instrument. Le contexte du pardon (élément d'intériorité) s'identifie typiquement à la foi en la miséricorde divine ou à la réalisation que nous sommes d'abord et avant tout inconditionnellement pardonnés par Dieu. Selon Emerson, c'est uniquement lorsqu'on est éveillé à la possibilité que le pardon devienne une réalité vivante en nous que la foi chrétienne posséderait l'acuité nécessaire pour bouleverser la situation d'un être humain. Cette conception d'Emerson rejoint celle d'Antoine Vergote, notée plus haut, pour qui le pardon, loin d'être une conséquence de la foi, en est la condition – et l'absence de pardon, manifesté par le ressentiment, fait mourir la foi. S'éveiller au contexte du pardon découlerait d'un désir de changement, de liberté, de puissance de création nouvelle, qui fait appel à la foi nécessaire pour instrumenter le pardon.

À partir de l'éveil à ce contexte propice au pardon, est alors possible l'avènement d'un instrument qui, en relation avec le contexte, permettra au pardon de se réaliser. L'instrument est ce qui permet l'expression du contexte, il permet au pardon de devenir

réalité pour un individu (on pourrait penser à un équivalent contexte-instrument en physique : le fil de métal qui se déplaçant dans un champ magnétique permet la production de l'électricité). Les instruments appropriés sont multiples et, selon Emerson, ont varié selon les époques. Au cours des cinq premiers siècles après Jésus, ce furent principalement la confession publique et la pénitence ; aujourd'hui ce serait plutôt l'aveu et le désir de cesser de souffrir, mais l'instrument peut aussi être totalement autre chose, il dépend de l'individu et des circonstances. Pour que cet instrument porte effet, Emerson dit qu'il y a aussi nécessité d'une médiation, typiquement celle de l'expérience vivante de Jésus ou de la présence de l'Esprit Saint. Emerson trace l'analogie suivante :

“I have said that the instrumentation is that which gives adequate expression to the context as mediated. This refers to those moments when one hears a speech and then says, “I always knew it, but I never could put it into words”. Until one could “put it into words”, the “it” was never really known. The words were the very instrument by which “it” became real. Thus, the instrumentation of forgiveness is that which allows forgiveness to become fully real” (p. 164).

Emerson postule que le pardon réalisé (*realized forgiveness*) est impossible en l'absence de l'une de ces deux polarités. La définition et la compréhension de ces deux pôles auraient beaucoup varié au cours de l'histoire judéo-chrétienne qui oscilla entre l'un et l'autre pôle, mais rarement réussit-elle à les intégrer. Emerson souligne que chaque fois que l'Église a failli à sa tâche de comprendre et d'enseigner la dynamique du pardon en termes de présence de ces deux pôles, réforme ou hérésie résultèrent en son sein. La dynamique du pardon dans une vie individuelle semble aussi se déplacer continuellement entre ces deux éléments et souvent avoir peine à les intégrer (p. 57). Emerson identifie un autre degré de complexité lorsqu'il note que chacun porte sa propre conception du pardon et que souvent on relate une expérience de pardon sans jamais faire appel au mot comme tel (p. 107) – on pense ici à l'*incognito* du pardon rencontré plus haut chez Ricoeur.

Dans un livre précédent, il avait défini *le pardon réalisé* “as the awareness of forgiveness to such a degree that a person is free from the guilt he feels” (Emerson, 1961, p. 23). Dans ce deuxième livre, il préfère un nouveau type de définition du pardon réalisé, en

termes pauliniens, soit “the freedom to be creature and a new creator” (p. 21). L’expérience du pardon est avant tout celle d’une libération du passé et celle de la liberté face au futur pour être créatif dans nos relations.

Le pardon ne peut être compris que sous l’angle d’une dynamique qui ne peut être saisie directement mais seulement par ses résultats. La dimension de cette dynamique qui est le contexte donne le sens d’être libre et cette liberté peut être liberté de culpabilité, liberté d’aimer ou liberté d’attendre et de voir ce qui devrait être fait. Une deuxième dimension de la dynamique est l’instrumentation du contexte, habilitée semble-t-il par la *grâce* médiatrice. Plus souvent qu’autrement l’instrument est l’acte même de pardonner : « The most clearly stated instrument for making forgiveness real is the act of forgiving others” (p. 92). C’est ainsi que la cinquième pétition du Notre Père « Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons aux autres » démontre qu’il est impossible « d’instrumenter » l’expérience de la réalité du pardon sans pardonner à autrui.

Emerson passe en revue l’évolution de la compréhension du pardon à partir des débuts de l’Église. Il note la place capitale accordée au message du pardon dans le choix des Écritures du Nouveau Testament, puis la façon dont le pardon fut compris plus ou moins différemment par Augustin, Athanase, Thomas d’Aquin, Luther, Calvin, Schleiermacher et au XXe siècle, par Karl Barth, Paul Tillich et Reinhold Niebuhr. Dans la plupart des cas, on n’a pas réussi à identifier et à activer les deux polarités essentielles et rarement le *pardon réalisé* a-t-il été compris et enseigné. Celui qui s’en est approché le plus, selon Emerson, serait le théologien-pasteur Karl Barth.

Comme pasteur, Emerson était un homme de terrain à l’esprit scientifique. Un chapitre de son livre relate une enquête avec tests psychologiques reconnus (Q-Test, TAT) qu’il a entreprise auprès de populations étudiantes pour évaluer la corrélation entre le pardon et la maturité de la personnalité. Les résultats qui en ressortent indiquent une corrélation positive entre pardon et personnalité intégrée, même si statistiquement non démontrée.

Enfin on peut aussi noter que, face au dilemme repentir-pardon, Emerson campe nettement du côté de ceux pour qui le pardon vient avant le repentir (p. 21). Pour lui, le terme *acceptation* (*acceptance*), que certains prennent pour équivalent du pardon, dénote plutôt un état qui suit le pardon.

Le dernier paragraphe de son livre exprime succinctement sa vision pastorale du pardon et son importance pour les Églises chrétiennes :

« ‘Realized forgiveness’ is the heart of the gospel. Why? Because the church knew in that first century, as it ought to know now, that when forgiveness is real, then the church is not only relevant, but through it God is heard. » (Emerson, 1965, p. 188).

La thèse d’Emerson est intéressante par son unicité et par sa cohérence. Elle soutient un regard phénoménologique et scientifique sur le concept du pardon à travers l’expérience pastorale. Sa conception inspire à rechercher la présence des deux pôles du pardon réalisé et à être attentif à la présence du sentiment de libération, de liberté de créer du nouveau qui définit le mieux selon lui ce qui se passe lorsque le pardon est réalisé. Reste la difficulté d’expérimenter, de vivre le contexte d’être libre et de se sentir pardonné inconditionnellement, en même temps que l’on vit l’expression d’un instrument de pardon (qui est souvent le difficile acte de pardonner à un autre) dans un esprit de médiation spirituelle.

Gregory Jones, le pardon comme art de vivre

Pour terminer ce chapitre de perspectives théologiques, nous examinerons les réflexions et conceptions que nous livre le théologien Gregory Jones⁴⁶ par l’entremise de son livre *Embodying Forgiveness: A Theological Analysis*. Les propos de Jones constituent un bon lien avec le chapitre précédent et celui qui suit car il prend des positions fort critiques à l’égard de ce que la philosophie et la psychologie ont à dire à propos du pardon. Il est de l’église United Methodist, éduqué dans les traditions et pratiques de John et Charles Wesley, mais il arbore dans cet ouvrage, dit-il, une approche œcuménique qui se

⁴⁶ L. Gregory Jones est Associate professor of theology, Loyola College à Baltimore.

situe quelque peu au delà de la tradition Wesleyan, elle-même œcuménique en son essence (Jones, 1995, p. xvi).

Il est très clair pour Jones que le pardon est plus que des mots ou des gestes, c'est une manière de vivre (*a way of life*), un art (*a craft*), incorporé (*embodied*), en relation vivifiante avec le Dieu trinitaire et avec les autres. Si sa conception du pardon ne présuppose pas de repentir préalable, elle s'accorde toutefois avec le besoin d'imputabilité et de justice, et le pardon ne vise pas directement la diminution de la culpabilité, mais plutôt la restauration des relations, la communion.

Selon lui, le pardon est un concept qui ne s'apprend adéquatement que dans le cadre de la théologie chrétienne et il y a un coût au pardon qui malheureusement semble trop élevé pour bien des gens. Il perçoit deux types de capitulation face au pardon : d'une part une tendance moderne pour des versions plus légères du pardon, qui ne visent que notre mieux-être ou qu'à nous permettre de maîtriser une situation sans que l'on se préoccupe du difficile travail de transformation de soi-même ou de nos relations avec autrui. Jones appelle ce pardon « cheap, therapeutic forgiveness », et l'accuse de créer une illusion de meilleures relations alors que souvent il ne fait que masquer la dimension destructrice présente dans ces relations. À l'inverse, pour plusieurs le pardon apparaît trop couteux, d'un prix impossible, devant une violence humaine qui crée un monde de ténèbres à jamais dominateur ; pour ces gens « forgiveness is at best ineffective and at worst immoral » (Jones, 1995, p. 6).

Jones admet que la compréhension et la pratique du pardon chrétien ont subi d'intenses transformations et de nombreux bouleversements au cours des derniers siècles et que le pardon ne s'en est peut-être pas remis ; l'entendement du pardon, comme chemin de vie, ne serait plus compris dans bien des églises. Il relate le questionnement du pasteur-théologien Dietrich Bonhoeffer pour trouver le sens et la pratique du vrai pardon alors qu'il combattait Hitler et le nazisme allemand. Bonhoeffer voyait dans son pays les bases du christianisme s'effriter, se pervertir et il appela « *cheap grace* » le type de pardon qu'il décrivit ainsi : « the preaching of forgiveness without requiring repentance, baptism without

church discipline, communion without confession, absolution without personal confession » alors qu'il voyait le devoir du chrétien, à son époque, se limiter à une visite d'une heure à l'église le dimanche pour se considérer pardonné de tous ses péchés et que sévissait un cataclysme humain engendré ou soutenu par ses concitoyens (p. 13). Bonhoeffer concevait ses actions de résistance au nazisme, dont la tentative avortée d'assassiner Hitler, comme une forme de repentir pour la culpabilité de son église et de sa nation. Malgré toute l'admiration qu'il semble lui porter, Jones conclut que

“Bonhoeffer’s account of forgiveness was never fully or systematically developed [...] we like Bonhoeffer, still have to struggle with the twin dangers of a cheap therapeutic forgiveness on the one hand and the eclipse of forgiveness by encroaching darkness on the other. So before developing a constructive account of God’s forgiveness and its implication for human life, I need first to explore more fully those dangers – and the ways in which they have resulted in distorted and impoverished conceptions and embodiments of forgiveness” (p. 33).

Selon Jones, l'église chrétienne s'est laissé envahir par des modes de pensée et d'action non-théologiques, tout particulièrement dans la conception et les pratiques du pardon ; le pardon chrétien serait jugé trop coûteux, les gens préféreraient donc le « cheap, therapeutic forgiveness in its place » (p. 36). Il perçoit que la psychologie, la pensée et pratique psychothérapeutiques ont déplacé, banalisé les préceptes et les pratiques chrétiennes. Il identifie quelques problèmes spécifiques qui ont appauvri la compréhension du pardon dans le monde occidental. D'abord, le pardon comme tel est devenu une notion marginale, c'est l'autonomie individuelle qui prime. Toutefois il impute une bonne partie de la faute de cette marginalisation à l'église qui vis-à-vis le pardon a légué « an ambiguous legacy ». Puis il voit une mutation du langage chrétien vers une terminologie de genre thérapeutique qui porte l'accent sur l'intra-personnel par rapport au langage théologique qui privilégie la dimension interpersonnelle.

Jones relève une différence intéressante entre la psychologie et la théologie que nous avons déjà notée ailleurs : la première se concentre sur la guérison de la haine chez les victimes, la seconde sur la guérison de la culpabilité chez les malfaiteurs. Il y a là une dichotomie intrigante que Jones ne pousse pas plus loin mais au sujet de laquelle nous

devons poursuivre notre réflexion pour tenter de comprendre pourquoi l'Église a presque exclusivement porté son attention sur les « pécheurs » dans le but qu'ils reconnaissent leur faute, se repentissent et demandent pardon, tout en laissant de côté les victimes, prisonnières de leurs sentiments de haine et de ressentiment (et de reproduction du mal subi, comme nous l'a fait entendre Lytta Basset). En parallèle avec la popularité grandissante de la psychothérapie (et la désertion du confessionnal), c'est désormais la victime dont on se préoccupe en priorité, laissant au système judiciaire les problèmes de culpabilité et de repentir des offenseurs qui relevaient autrefois aussi du confessionnal.

Dans cette optique, Jones s'en prend au théologien Lewis Smedes, auteur d'un livre populaire sur le pardon *Forgive and Forget* (Smedes, 1984) qui assume une approche essentiellement psychologique ; nous verrons plus loin que le dominicain Jean Monbourquette suit aussi cette voie décriée par Jones. Nous devons nous poser la question à savoir si Jones a raison ou non de déplorer cette psychologisation du pardon, et de la pastorale en général, aux dépens d'une pratique d'un pardon « coûteux » assise sur des bases théologiques. Est-ce une pente inéluctable de l'évolution du religieux ? Est-ce une perte ou un gain ? Le pasteur théologien Martin Marty⁴⁷ tout en louangeant Jones pour son ouvrage soutient que ce dernier introduit une distorsion, une fausse polarisation quand il oppose le théologique et le thérapeutique. Une telle polémique est inutile selon Marty même si cela aide Jones à édifier sa thèse théologique car le pardon dans le contexte biblique se joue presque toujours à travers des transactions que l'on appellerait thérapeutiques, avec de effets thérapeutiques. Quant à l'attitude de Jones vis-à-vis Smedes, Marty ajoute : « However, I do not think that Jones has read Lewis Smedes contextually, and his critique seems gratuitous » (Marty, 1998, p.25, 28)

Conséquent avec sa conception théologique, Jones s'insurge également contre la position prise par Marie M. Fortune (Fortune, 1988) qui qualifie le pardon d'éventuel « last step » dans sa démarche de « making justice », une fois complétée une série d'étapes

⁴⁷ Martin E. Marty était en 1998, Director of The Public Religion Project & Fairfax M. Come Distinguished Service Professor Emeritus, The University of Chicago Divinity School. Ministre de l'église luthérienne, M.E. Marty est un des historiens du christianisme les plus respectés, il est détenteur de 72 doctorats honorifiques.

psychothérapeutiques. Selon lui, « to turn forgiveness into a “final step” is to concede that it is ultimately a psychological category for coping, whereas what we really need are more *forceful* (sic) mechanisms designed to produce justice »(p. 89). Par ailleurs, il trouve un allié en John Patton (Patton, 1985) qui soutient la thèse théologique selon laquelle le pardon est un don de la grâce, quelque chose que l'on découvre et non que l'on accomplit. Emerson, comme nous avons vu, soutiendrait que c'est là seulement la moitié de la démarche, soit le contexte, et qu'il manque la dimension de l'instrument et la présence d'une médiation.

Jones privilégie l'expression *the craft of forgiveness* qu'il définit par « the accumulated wisdom over time of a tradition », un art du pardon dans le sens d'un art de vivre qui s'apprend et se manifeste à travers divers contextes, tels que dans nos relations – empreintes obligatoirement de pardon ou de non-pardon.

Jones dénonce ceux qui croient pouvoir définir le pardon en termes strictement philosophiques indépendamment de toutes convictions théologiques, tout en affirmant qu'une telle analyse demeure congruente avec la compréhension chrétienne. La seule concession qu'il est prêt à faire est que la réflexion philosophique s'effectue dans le cadre d'une perspective aristotélicienne-thomiste où le pardon est conçu comme un *craft* dans le contexte de l'apprentissage des vertus. Jones note qu'Aristote avait une vision quelque peu tronquée du pardon : il acceptait qu'une personne vertueuse puisse pardonner, mais cette personne ne devrait jamais désirer être pardonnée. Pour sa part, Saint Thomas d'Aquin, qui place la charité au centre de sa réflexion morale, transforme la conception aristotélicienne et resitue le pardon au centre de la vie morale (p. 211). Cette conception rejoint celle que le professeur d'éthique, Robert C. Roberts, appelle *Forgiving-ness*, qui considère le pardon comme une vertu (Roberts, 1995).

Jones reprend aussi la question de Simon Wiesenthal en présence du soldat allemand mourant qui demande le pardon d'un juif : « Qu'auriez-vous fait à ma place ? ». Il rappelle d'abord le danger du « cheap forgiveness », ce conseil instantané et gratuit qui dit à l'offensé de pardonner et que dénonce avec véhémence Marie Fortune quand des

victimes d'abus sexuels le reçoivent de chrétiens ou de pasteurs, probablement bien intentionnés, qui démontrent pour le moins un manque d'empathie. Ensuite, il s'insurge devant les propos de certaines personnalités qui clament fortement leur outrage devant la possibilité de pardonner dans pareilles circonstances. Sa réponse aurait suivi en bonne partie celle qu'a donnée Martin Marty : en tant que non-juif, d'abord observer le silence, puis il suggère qu'un chrétien placé devant une semblable situation devrait demander l'aide de la grâce pour pouvoir créer des signes de pardon (p. 288).

Le pardon comme mode de vie, comme art de vivre, voilà ce qui résume le mieux la conception de Jones sur le pardon et ce *craft of forgiveness* représente un apprentissage continu. Dans des circonstances extrêmes comme celles vécues par Bonhoeffer, Wiesel, et de millions d'autres individus dont la souffrance n'a jamais été racontée, le pardon ne peut être typiquement que *coûteux* comme le dit Jones, et il peut prendre beaucoup de temps avant de s'accomplir. Des milliers de récits le racontent. Quand la nécessité d'un grand pardon apparaît, la personne qui aura pratiqué l'art du pardon assidûment sera d'autant plus prête à y faire face.

On ne peut que constater la passion qui anime Jones dans ses réflexions et sa hardiesse à confronter celles avec lesquelles il n'est pas d'accord. Nous sommes de son côté quand il sonne l'alerte contre le danger du « cheap forgiveness » – les faux ou pseudo pardons en somme –, et quand il conçoit que le pardon peut être un art de vie. Mais il nous paraît déraisonnablement inquiet face à l'arrivée du pardon dans les pratiques thérapeutiques et, de façon générale, suspect de toute ouverture de la théologie aux avancées de la psychologie.

Conclusion

Cet éventail de points de vue de théologiens, exégètes et pasteurs contemporains projette plusieurs images superposées des multiples dimensions du pardon. Pouvons-nous en dégager un portrait cohérent ? Nous pensons détecter une évolution, peut-être même une révolution – une révolution tranquille. D'abord dans le nombre d'auteurs et d'écrits théologiques sur le pardon alors qu'il n'y en avait pratiquement aucun dans les générations

passées, tout comme chez les philosophes et les psychologues. Ensuite, dans la remise en question, hésitante assurément, de la place du pardon au sein des Églises – toujours lente à considérer tout *aggiornamento* –, et dans la prise en charge par les laïcs, agents pastoraux, thérapeutes séculiers ou accompagnants bénévoles du langage du pardon, de l’aveu et du repentir. Enfin, dans l’utilisation de l’approche pluridisciplinaire où des théologiens n’hésitent plus à faire appel à la philosophie, à la psychologie (à l’exception du pasteur Jones) et même à de tests scientifiques pour mieux cerner les contours de la dynamique du pardon. Évolution ou révolution douce, nous pouvons au moins constater que des théologiens font partie de la discussion pluridisciplinaire qui explore la définition et signification du pardon propres au contexte de notre époque.

Nous nous tournons maintenant du côté de l’expertise psychologique où un nombre grandissant d’experts reconnaissent un rôle thérapeutique prépondérant au pardon. Même si, comme pour les théologiens, on reste concerné par la nature du pardon, c’est plutôt la démarche et les obstacles au pardon qui occupent ici le premier plan. On est moins théorique, moins abstrait, plus pratique ; on cherche ce qui fonctionne le mieux, la bonne approche pour la bonne circonstance, les bénéfices thérapeutiques réels par rapport à des similis. Ici aussi, nous verrons que la question du pardon soulève des éléments de pluridisciplinarité qui viennent se mêler aux allures purement psychologiques.

Chapitre 4 Perspectives psychologiques

Il est assez bien reconnu que la psychologie occupe une place de plus en plus prédominante dans les sciences humaines modernes. On a vu, au sujet du pardon, combien les philosophes et les théologiens font de plus en plus appel à elle pour étayer leurs conceptions et conclusions. Cette influence croissante s'explique en partie, selon nous, parce que la psychologie moderne bénéficie de plusieurs inputs pour développer et asseoir ses théories et découvertes. Un premier input est celui de la réflexion théorique, à la manière des philosophes – i.e. animée par les découvertes, réflexions et propos de prédécesseurs, de pairs et de collaborateurs. Un deuxième se fait par l'entremise de l'analyse de témoignages (en psychanalyse ou en psychothérapie) ; un troisième par le biais de l'étude des comportements (naturels ou altérés) de patients. Un quatrième input important provient des résultats des nombreuses recherches empiriques qui alimentent aujourd'hui la conceptualisation psychologique. Avec cette quadruple entrée de matières premières – données empiriques, témoignages, comportements et réflexions –, il ne faut point se surprendre de voir que c'est la psychologie qui semble avoir le plus à dire de nos jours sur le pardon (comme sur d'autres sujets). Il est fort possible d'ailleurs que ce soit les recherches psychologiques sur le pardon, débutées au milieu des années 1980, qui ont entraîné un regain d'intérêt pour la réflexion sur le pardon chez les philosophes et les théologiens consultés plus haut. Cette cadette des sciences humaines vient donc apporter des munitions nouvelles à ses aînées, ce qui fait que l'on se retrouve de plus en plus en contexte d'études pluridisciplinaires face à des sujets d'étude tel que le pardon.

La psychologie contemporaine reconnaît de plus en plus une valeur thérapeutique significative au pardon ; mais cela demeure un constat relativement récent qui est encore loin de rejoindre une majorité des psychothérapeutes. Certes, quelques chercheurs d'antan ont fait mention du pardon ; par exemple, Piaget qui associa la capacité de pardonner au développement moral (Piaget, 1932) et le pasteur J.G. Emerson qui, en 1964, dans son livre *The Dynamics of Forgiveness* en plus d'offrir une nouvelle perspective sur la nature du pardon religieux, réalisait ce qui paraît être la première étude empirique démontrant

l'association entre le pardon et le bien-être psychologique. Sauf pour quelques exceptions comme celles-là, le domaine de la psychothérapie ne s'éveille vraiment que graduellement depuis les vingt dernières années aux bienfaits thérapeutiques reliés au pardon.

Ainsi, le psychologue Robert Enright après avoir effectué une recension de la recherche sur le pardon dans son domaine, déclarait :

"It was so unique that there was not one scientific study of forgiveness in 1985, when I turned to it – not one. I searched high and low, and I didn't find one, and I still haven't found one, which is rather extraordinary to me, that something that the wisdom of the ages tells us is good had never been put to the psychological test."⁴⁸

En 1987, le psychothérapeute américain Donald Hope, de son côté, écrivait :

“Strangely, the term forgiveness and its synonyms and antonyms are not indexed in *Psychological Abstracts*, the *Comprehensive Textbook of Psychiatry*, or the *Handbook of Family Therapy*, in fact forgiveness is a term rarely written about in therapeutic literature”(Hope, 1987, p. 240).

Pour sa part, en 2005, le psychiatre français Christophe André⁴⁹ en réponse à une question sur l'importance du pardon en psychiatrie répondait :

« Tout cela est assez pionnier mais le pardon a désormais sa place en psychologie. Sur les dix mille psychiatres français, nous sommes encore qu'une centaine peut-être à nous référer à ce courant de psychothérapie humaniste apparu il y a vingt ans, aux États-Unis » (De Sairigné, 2006, p. 66).

Le docteur Carl Simonton, en 1982, fut un des premiers thérapeutes à faire l'apologie du pouvoir réparateur du pardon dans son livre *Guérir envers et contre tout* (Simonton, 2003) dans lequel il démontre scientifiquement la relation causale qui relie les émotions négatives à la genèse de cancers. En 1985 un groupe de psychologues, affilié à l'université du Wisconsin, sous le leadership du Dr Robert Enright, initie une réflexion

⁴⁸ Dans un article de Bob Keeler “Forgiveness under study : A look at just what it means – and what it takes”, *Newsday*, N.Y., 14 septembre 1998 (ici, Enright ne semble pas reconnaître l'étude d'Emerson).

⁴⁹ Le docteur Christophe André pratique à l'hôpital Sainte-Anne de Paris, il est auteur de *L'Estime de soi* (avec François Lelord), Odile Jacob, 1999 ; *Vivre heureux, psychologie du bonheur*, Odile Jacob, 2003.

structurée et longitudinale sur la place du pardon dans l'entreprise psychothérapeutique. Ce groupe, appelé le Human Development Study Group, a généré un grand nombre de projets de recherches spécifiques aux tenants et aboutissants d'une démarche de pardon en vue de la situer dans un modèle psychothérapeutique de guérison. Un résultat important du travail de ce groupe est l'élaboration d'un processus qui structure la démarche pour l'octroi du pardon en quatre phases totalisant vingt unités jalons (guideposts) (Enright R.D. et al, 1992). Comme la presque totalité de ses confrères, Enright traite du pardon interpersonnel dans un cadre strictement séculier (bien qu'il soit un chrétien croyant) ; il ne rejette point l'existence de dimensions spirituelles du pardon ni le rôle que peut y jouer la foi religieuse, mais il désire démontrer que le pardon est possible pour tous, avec ou sans croyances religieuses (Enright & North, 1998, p. 4).

Un deuxième leader américain de la recherche sur le pardon est le professeur Everett L. Worthington Jr⁵⁰ ; il est celui qui a le plus publié sur ce sujet depuis 1989, en solo aussi bien qu'avec divers collaborateurs. Il a lui-même été confronté durement à la violence humaine lorsque sa mère fut brutalement assassinée par deux cambrioleurs dans sa maison la veille du Jour de l'An 1995. Il dit leur avoir pardonné très rapidement ; on ne sait si ses études l'y ont aidé !

La valeur thérapeutique du pardon

Avec la psychologie, on entre dans une tout autre dimension de l'étude du pardon, celle des études scientifiques. Certains chercheurs psychologues affirment avoir démontré de façon positive que le pardon guérit, d'autres disent que la question n'a pas encore trouvé une réponse vraiment scientifique :

« Exploring possible relationships among forgiveness, disease and physical health is truly at the frontiers of forgiveness research. To date, no controlled studies have demonstrated that forgiveness affects physical health outcomes either positively or negatively. While some data suggest that a secular approach to increasing forgiveness improves some mental health measures, such as depression and anger, no controlled studies have yet reported

⁵⁰ Everett L. Worthington Jr. est Professor and Chair of Psychology at Virginia Commonwealth University. Il a été le directeur exécutif de la Campaign for Forgiveness Research.

improved physical health in persons with major diseases. Forgiveness has, however been part of several successful multifactor intervention trials for patients with serious health problems, such as cancer and heart disease, but specific effects of forgiveness in these studies have not been assessed.» (Thoresen, Harris, & Luskin, 2000, p. 254).

Selon ces chercheurs, il manque une base d'études scientifiques sérieuses pour soutenir les affirmations selon lesquelles le pardon est salubre ou pour évaluer les situations dans lesquelles il pourrait plutôt être nuisible. De son côté, Enright pense que les thérapeutes sont en excellente position pour observer le processus et les effets du pardon. Dans un récent ouvrage (Freedman, Enright, & Knutson, 2005, p. 399), Enright réfute l'argument du manque de recherches scientifiques contrôlées. Il relate que son groupe a effectué un bon nombre de ces études avec des résultats positifs de guérison psychologique, notamment avec des « survivantes » d'inceste⁵¹, et avec des hommes qui s'étaient sentis injustement blessés par la décision d'avorter de leur partenaire (Enright, 2001, p. 18). De plus, il cite plusieurs recherches qui démontrent les bienfaits du pardon sur la santé mentale. Par exemple, R. C. Hunter, psychiatre canadien, affirme que des clients qui souffraient d'anxiété, de dépression, de colère intense et même de paranoïa ont grandement diminué leurs symptômes en pardonnant ; Morton Kaufman, psychiatre israélien, a découvert que le pardon conduisait à une plus grande maturité émotive; Richard Fitzgibbons, psychiatre américain, y a trouvé une réduction de la peur (Enright, 2001, p. 15).

Grâce en bonne partie aux travaux du groupe d'Enright et des recherches soutenues par le *Campaign for Forgiveness Research* dirigé par Worthington, les dernières années ont vu un intérêt grandissant de la part de la communauté psychothérapeutique dans l'utilisation d'une démarche de pardon. Ainsi, les auteurs d'une recherche américaine auprès de conseillers en santé mentale trouvèrent que "90% of respondents indicated that forgiving is an important clinical issue and would be interested in pursuing professional

⁵¹ S. R. Freedman, "Forgiveness as an Educational Goal with Incest Survivors", Madison, University of Wisconsin, 1994 (étude présentée à la convention annuelle de l'American Psychological Association, New York, 1995).

training focusing on forgiveness related issues in clinical practice” (Konstam, Marx, Schurer, Emerson Lombardo, & Harrington, 2002).

À l’université Stanford, Fred Luskin et Carl Thoresen ont initié en 1999 le Stanford Forgiveness Project, soutenu financièrement par la John Templeton Foundation, une recherche qui impliquait 260 personnes, âgées entre 25 et 50 ans. Après avoir suivi 6 sessions d’une durée de 90 minutes d’intervention pédagogique portant sur le pardon, on évalua les effets sur les plans du stress, de la colère (« state/trait anger »), de l’état de santé et de l’ouverture au pardon. Les résultats positifs démontrèrent que les participants ressentaient moins de colère, étaient plus optimistes, avaient moins de malaises physiques et étaient plus disposés à pardonner. (Luskin, 2002). Luskin avait auparavant effectué une recherche de doctorat fondée sur trois hypothèses : 1) le pardon suit le même processus quelque soit l’offense concernée – pour les offenses plus importantes, c’est seulement la durée du processus qui change ; 2) le pardon concerne la vie présente et non le passé de l’individu ; 3) le pardon est une pratique continue appropriée à toutes situations. Les résultats de la recherche ont été positifs et statistiquement significatifs (Luskin, 1999).

Pour sa part, R. Fitzgibbons, qui utilise et évalue l’efficacité du pardon dans le traitement de la colère depuis 1986, croit qu’il n’est plus possible d’ignorer le rôle du pardon dans le traitement de désordres mentaux : « *Forgiveness, it is hoped, will move into the mainstream of the mental health field* » (Fitzgibbons, 1998, p. 73). Selon lui, la démarche psychothérapeutique de pardon suit une voie cognitive ou une voie émotionnelle, et parfois même une voie spirituelle, qu’elle se produise dans un cadre psychothérapeutique formel ou non. La plupart du temps, la première phase du processus est de nature cognitive : la personne décide qu’elle veut pardonner pour une raison ou une autre. Par exemple elle croit que cela sera bon pour sa santé, pour son couple ; à ce stade, elle ne ressent typiquement aucune compassion envers l’offenseur. Mais après un certain temps de travail cognitif nécessaire, idéalement avec l’aide d’un tiers, la personne blessée entre dans la phase émotionnelle où elle développe graduellement une empathie pour l’offenseur en examinant les circonstances de vie qui ont contribué à induire ce dernier à commettre

l'injustice subie. Le pardon débute vraiment à cette étape où la compassion apparaît pour remplacer le ressentiment (Enright, Freedman, & Rique, 1998)

La voie psychothérapeutique spirituelle (ou religieuse) qu'évoque Fitzgibbons et qui prévaut pour certaines personnes croyantes, est celle qui fait appel à l'aide de Dieu et/ou aux Écritures pour pouvoir pardonner ; pour ces gens, c'est parfois la meilleure façon de débiter ou de soutenir le processus thérapeutique qui, en parallèle, fait appel aux phases cognitive et émotionnelle (Fitzgibbons, 1986).

Une offense (insulte, injure, injustice, trahison, agression, viol, etc.) atteint la personne offensée dans son être psychique et engendre une blessure affective qui se manifeste, sur le coup et en durée, dans un amalgame de sentiments négatifs : colère, tristesse, rancune, désir de vengeance, dépression, perte d'estime de soi, incapacité de concentration ou de création, méfiance, culpabilité, perte d'optimisme, etc.

La guérison de certaines de ces blessures affectives peut être très difficile, même paraître impossible ; des personnes n'y parviennent jamais complètement. Or, il n'y a pas deux cas identiques. Ainsi, une même offense peut produire une blessure de gravité fort différente chez deux victimes. Et des victimes accablées d'un niveau similaire de mal-être peuvent guérir fort différemment dans le temps et en degré de complétion. Parfois, une forme de déni ou d'amnésie s'installera chez le blessé pour un temps plus ou moins long et déplacera le mal vers une zone de refoulement inconscient ; la souffrance est ainsi atténuée et ce mécanisme psychique permet de continuer à vivre, là où la vie semblait impossible – c'est l'oubli thérapeutique rencontré chez le philosophe Bolyen-Fitzgerald (Boleyn-Fitzgerald 2002). Bien que l'on puisse espérer que durant cette période une certaine guérison s'effectue de façon inconsciente, le véritable processus de guérison en est essentiellement remis à plus tard. Plusieurs personnes blessées en restent là, avec une vie entravée par une injustice passée, alors que d'autres parviennent à outrepasser les effets de ce passé blessé et à reprendre goût à la vie parce qu'elles ont réussi à pardonner (Enright & North, 1998).

Pour ces êtres libérés, la guérison typique s'opère progressivement et se manifeste par une diminution de l'intensité des sentiments négatifs et par une amélioration de leur état de santé psychique et physique. Cette guérison s'effectue souvent avec des avancées et des reculs, aboutissant idéalement à une guérison totale avec rétablissement complet d'une paix intérieure. À ce stade ultime, aucune émotion négative ne refait surface lors de la mention ou de la remémoration de la situation offensante. Selon Enright et North (1998), une pareille guérison totale serait probablement impossible à réaliser sans la présence du pardon.

Des bénéfices observés

Les psychothérapeutes sont les mieux placés pour observer les bénéfices du pardon. Le thérapeute qui travaille avec un patient qui désire s'ouvrir à la possibilité du pardon, peut suivre le processus qui se déroule et en noter les effets. D'un côté, plusieurs thérapeutes dénotent une relation directe entre pardonner et la diminution de malaises tels la dépression, l'anxiété, le désespoir et la basse estime de soi. À l'inverse, ils notent que les personnes qui ne réussissent pas à pardonner courent le risque d'être en état continu de dysfonction émotive, d'entretenir des relations difficiles avec leurs proches et même de souffrir de conséquences physiques (Fitzgibbons, 1986; Hope, 1987). Depuis quelques années, les rayons des libraires recensent un nombre croissant de récits et d'histoires de cas où le pardon a joué un rôle prépondérant dans la guérison, la libération, le bien-être de la personne qui en a fait l'expérience.

D'autres constats. Une étude américaine de probabilité à partir d'un échantillon national de 1423 répondants conclut qu'une disposition favorable au pardon, de soi-même ou d'autrui, était inversement proportionnelle à une mesure de détresse psychologique dans tous les groupes d'âge, mais que seule l'ouverture à pardonner à autrui apportait une satisfaction globale dans la vie (Toussaint, Williams, Musick, & Everson, 2001). D'autres études associaient le non-pardon à des états de dépression et d'anxiété (Maltby, Macaskill, & Day, 2001; Seybold, Hill, Neumann, & Chi, 2001). Plusieurs projets d'interventions utilisant le Process Model développé par Enright et son groupe permettent d'affirmer des

retombées positives, par exemple la réduction de la colère et du chagrin chez des jeunes hommes dont les partenaires avaient opté pour l'avortement contre leur gré (Coyle & Enright, 1997), ou, comme noté plus haut, une diminution significative de l'anxiété et de la dépression chez des survivantes de l'inceste en comparaison avec un groupe de contrôle (Freedman & Enright, 1996).

Souvent les premiers bénéfices recherchés par l'offensé qui aborde la possibilité de pardonner se situent dans l'ordre de son propre bien-être. Il se sent tellement mal à l'aise avec le ressentiment qui ampute sa vie que c'est ce qui le motive à considérer un mouvement aussi paradoxal que le pardon pour retrouver son équilibre et un mieux-être.

Modèles et processus d'intervention

Il existe une ample discussion entre les psychologues-chercheurs à savoir si le pardon est plus de l'ordre de l'intra-personnel ou de l'interpersonnel. La première approche est centrée sur la victime et fait souvent abstraction partielle, parfois pour une période de temps, de l'offenseur ; cela fonctionne bien surtout lorsqu'il n'existe pas de relation proche ou future avec ce dernier. Mais comme la majorité des cas de transgressions impliquent des personnes près de nous avec lesquelles une relation passée et future est importante, il faut, selon certains chercheurs, davantage penser le pardon en termes de processus interpersonnel (Rusbult, Hannon, Stocker, & Finkel, 2005). Comme la plupart des démarches visent à rétablir la réconciliation si elle est possible et désirée par les deux parties, bien qu'au départ certains processus soient du type intra-personnel, ils doivent à un moment donné rejoindre l'interpersonnel. Évidemment lorsque la réconciliation est impossible (par ex. l'offenseur est décédé), on peut en rester à un cheminement strictement intra-personnel.

Lorsque Worthington, en 2006, fait un inventaire des divers modèles de démarche de pardon, il effectue une première distinction entre ceux centrés sur l'interpersonnel et ceux axés sur l'intra-personnel. Le résultat révèle cinq modèles classés dans la catégorie de l'interpersonnel et six dans celle de l'intra-personnel dont celui développé par Enright et son groupe que Worthington qualifie comme « the current gold standard against which

other research models and clinical models must be measured » (Worthington, 2006, p. 22). C'est pourquoi il sera le principal modèle que nous examinerons.

Ce genre de catégorisation est beaucoup le *modus operandi* de la recherche psychologique et on peut se demander si cela est vraiment utile sauf dans l'univers propre aux chercheurs. Si certains chercheurs et théoriciens de la psychologie du pardon recherchent toujours plus de raffinement dans la catégorisation, on remarque que d'autres en font fi. On voit cette nette différence entre Worthington plus intéressé à la recherche en vue d'élaborer des bases théoriques et Enright plus axé sur la recherche appliquée, bien que les deux soient des développeurs de modèles d'intervention.

Les psychologues perçoivent le pardon comme un processus, une démarche qu'on peut découper en étapes, en phases qui jalonnent un cheminement qui peut sembler linéaire, mais qui est en fait plein d'avancées et de reculs, d'hésitations et de soubresauts. Par ailleurs, ils insistent pour rappeler que chaque personne réagit différemment au processus suggéré ; par exemple, certaines étapes présentent peu de difficultés pour certaines personnes, alors que d'autres peuvent les freiner quasi indéfiniment.

Examinons brièvement comment les deux principaux modèles, ceux d'Enright et de Worthington, abordent le cheminement séculier vers le pardon.

Le Process Model d'Enright

Enright et son groupe ont développé une démarche intitulée « *the Process Model* », qui a été testée auprès de clientèles diverses : femmes et hommes matures, adolescents, victimes d'inceste, finissants du secondaire, etc. Les résultats ont dépassé les attentes dans bien des cas et plusieurs participants ont appris à pardonner.

Pour Enright, le contexte dans lequel le pardon se déroule doit être celui du libre choix de l'offensé. Pas question de forcer quiconque à pardonner ; quand c'est le cas, on se retrouve plutôt devant un pseudo-pardon, plus nocif qu'autre chose. Une personne peut recevoir de l'aide pour apprendre à pardonner, mais cela demeure son choix de pardonner ou pas (Baskin & Enright, 2004).

La démarche proposée par le *Process Model* se divise en quatre phases composées de vingt jalons⁵² ou variables psychologiques (Enright, 2001; Enright & Fitzgibbons, 2000; Enright & Group, 1991). Elle se veut aussi complète que possible dans la description de la façon dont les gens pardonnent, évitant autant que possible de tomber dans le réductionnisme ou la simplification (Enright & Coyle, 1998, p. 143). Elle se structure comme suit :

Phase 1 – Redécouvrir votre colère

- Comment avez-vous évité de confronter votre colère ?
- Avez-vous fait face à votre colère ?
- Avez-vous peur d'exposer votre honte ou culpabilité ?
- Votre colère a-t-elle affecté votre santé ?
- Avez-vous été obsédé en rapport à la blessure ou l'offenseur ?
- Comparez-vous votre situation avec celle de l'offenseur ?
- La blessure a-t-elle causé un changement permanent dans votre vie ?
- La blessure a-t-elle changé votre vision du monde (*worldview*) ?

Phase 2 – Décider de pardonner

- Décidez que ce que vous avez fait n'a pas marché.
- Soyez prêt à commencer le processus de pardon.
- Décidez de pardonner.

Phase 3 – Travailler sur le pardon.

- Travaillez à la compréhension.
- Travaillez à la compassion.
- Acceptez la souffrance.
- Faites un cadeau à l'offenseur.

Phase 4 – Découverte et libération de la prison des émotions

- Découvrez le sens de la souffrance.
- Découvrez votre besoin de pardon.
- Découvrez que vous n'êtes pas seul.

⁵² Enright préfère utiliser le terme *guidepost* (*jalón*) ou *unit* que *step*, 1) pour se différencier des familiers *12-step programs* et 2) parce que leur ordre n'est pas strictement séquentiel, certains jalons pouvant même ne pas s'appliquer dans certains cas.

- Découvrez le but de votre vie.
- Découvrez la liberté du pardon.

Cette démarche a été testée avec plusieurs protocoles de recherche et d'expérimentation scientifique ; elle est utilisée par un bon nombre de psychologues aux États-Unis et ailleurs. Elle a fait ses preuves et donne des résultats très positifs. Chaque étape est évidemment explicitée en détail avec exemples à l'appui et exercices afférents. Le *Process Model* ne se veut aucunement rigide et son déroulement est rarement linéaire, il implique des « feedback and feed-forward loops » selon chaque cas. Accomplir cette démarche peut prendre des semaines, des mois ou des années. Inévitablement, certaines personnes ne se rendent pas jusqu'au bout (Enright, Freedman, & Rique, 1998, p. 12).

Enright est de ceux qui ne sont pas d'accord pour définir le pardon comme le fait que l'offensé parvienne à mieux se sentir sans prendre en considération l'offenseur. Pour lui, lorsqu'une personne a complété le processus de pardon, elle est devenue bienveillante à l'égard de l'offenseur, envers elle-même et probablement aussi envers d'autres gens avec qui elle a de proches relations (Freedman, Enright, & Knutson, 2005, p. 394).

Même si le plan de la démarche paraît totalement séculier, Enright fait appel dans ses explications à certains concepts vertueux. Par exemple, il souligne clairement que le pardon fait appel à la compassion, à la bienveillance et à l'amour. Selon lui, réussir à se libérer des émotions négatives tout en restant dans une zone neutre d'indifférence vis à vis l'offenseur ne s'appelle pas pardonner. Par exemple, le premier jalon de la phase 3, *travaillez à la compréhension*, qui pousse à rechercher et comprendre l'histoire de vie de l'offenseur, invite aussi à percevoir le sujet d'un point de vue global, ce que le philosophe Keith Yandell appelle « a cosmic perspective, seeing him or her in a spiritual, religious sense » (Yandell, 1998, cité dans Enright 2001, p. 140).

Le modèle REACH de Worthington

Un deuxième modèle de démarche est celui que Worthington a développé sur la base de l'étude effectuée par McCullough, Worthington et Rachal (1997) qui identifiait

l'empathie comme la condition cruciale nécessaire pour pardonner. À l'empathie, le modèle REACH de Worthington, aussi appelé « *the Pyramid Model* », ajoute deux autres éléments : l'humilité et l'engagement (*commitment*). Ce modèle comprend cinq étapes que l'on peut se rappeler grâce à l'acronyme REACH :

Étape 1 – *Recall the hurt*

Dès la première étape, en présence de l'oreille attentive d'un thérapeute, et parfois d'un groupe de patients, la victime est invitée à témoigner du mal qu'elle a subi et des effets ressentis. Elle doit s'efforcer de ne pas focaliser sur le blâme ou le ressentiment.

Étape 2 – *Empathize*

La deuxième étape est cruciale, mais peut s'avérer très difficile. Elle consiste à chercher à développer de l'empathie pour l'offenseur. On essaie de le percevoir comme un être humain avant tout ; on examine les éléments de sa vie que l'on peut connaître et les circonstances de vie récentes pour tenter de comprendre comment l'offenseur se sentait avant ou pendant l'acte offensant. Cette étape vise le remplacement d'émotions négatives par des émotions positives tel l'empathie, la sympathie, l'amour, la compassion. L'empathie que l'on tente de développer ne signifie aucunement que l'on approuve du comportement de l'offenseur.

Étape 3 – *Altruistic gift of forgiveness*

Durant ce troisième stade, le thérapeute encourage le patient à se remémorer des situations où des personnes lui ont pardonné ses erreurs et ses torts. Cet effort de mémorisation de ses propres imperfections – un constat d'humilité, en somme – mène, selon Worthington, au développement d'une attitude de compassion envers l'offenseur. Cette étape implique que l'offensé ne pense pas aux bénéfices personnels qu'il pourrait retirer du fait de pardonner en termes de bienfaits de santé physique, mentale ou spirituelle, elle promeut plutôt le développement d'un sentiment altruiste envers l'offenseur

Étape 4 – *Commit publicly to forgive*

Lorsque le thérapeute croit que le patient a assez progressé au niveau des deux étapes précédentes, il l'encourage à s'engager à pardonner en déclarant sa décision publiquement, soit à un proche, soit au thérapeute.

Étape 5 – *Hold onto forgiveness*

Quand le doute réapparaît, le patient est invité au rappel des deux étapes précédentes. Durant cette dernière étape, le thérapeute invite le patient à ne jamais transformer le souvenir de la blessure en ressentiment.

Worthington mentionne que les étapes du modèle REACH n'ont pas à être suivies nécessairement dans l'ordre prescrit, par exemple les étapes 2 et 3 peuvent être juxtaposées. Il signale le fait qu'il y a des personnes qui, en fonction de leur personnalité et d'autres facteurs, arrivent naturellement d'elles-mêmes à pardonner, mais que les modèles d'intervention s'adressent aux personnes ayant de la difficulté avec le pardon (Worthington, 1998b, p. 108). Pour chaque modèle d'intervention, il existe un assortiment d'outils et d'exercices pour aider le patient dans l'accomplissement des étapes.

Outre ces deux modèles, il existe plusieurs autres modèles d'intervention. Strelan et Covic (2006) qui en ont fait l'étude, en ont dénombré une dizaine dans le champ thérapeutique. Worthington avait lui-même participé à l'élaboration d'un autre modèle avec McCullough catégorisé comme un *decision-model* et qui ambitionnait d'amener le sujet à considérer la décision de pardonner après une session d'une heure (McCullough & Worthington, 1995). Un tel modèle d'intervention ne vise que la dimension cognitive, qui, comme nous l'avons vu avec Fitzgibbons, devrait normalement être suivie d'une phase émotionnelle pour que le pardon advienne. Ce modèle d'intervention ultra-rapide n'a pas fait long feu.

Une étude de type *méta-analysis* a été effectuée en 2004 sur neuf études d'interventions pour évaluer l'efficacité de ces interventions quant au pardon et au bien-être psychologique (Baskin & Enright, 2004). Les neuf études retenues devaient avoir utilisé des groupes de contrôle, avoir donné lieu à des mesures quantitatives et avoir été publiées dans des revues avec comités de lecture (*refereed*). L'analyse méta conclut qu'il y a une

solide efficacité démontrée par les interventions basées sur les deux modèles *process* – meilleure pour les interventions individuelles que pour celles de groupes –, mais rapporte un effet neutre pour le *decision model* d'une durée d'une heure. Les interventions qui impliquaient des « survivantes » d'inceste, des adolescents blessés par des parents distants émotionnellement, des hommes blessés par la décision de leurs partenaires de choisir l'avortement furent particulièrement riches en résultats positifs.

Worthington a poursuivi ses recherches sur les modèles d'intervention et a proposé en 2006 une nouvelle conceptualisation, appelée *Stress-and-Coping Theory of Forgiveness*, qui incorpore deux types de modèles, le modèle *decisional forgiveness* et le modèle *emotional forgiveness*. Worthington pense que certaines personnes se rendent au pardon par voie de décision, sans expérimenter le pardon émotionnel, alors que d'autres prennent plutôt le chemin de l'expérience émotionnelle, peut-être en ressentant un appel soudain de compassion envers un transgresseur, par exemple quand on vient d'apprendre qu'il souffre gravement. La nouvelle théorie de Worthington prend en considération une foule d'éléments : la personnalité propice au pardon, le contexte social et interpersonnel, le degré d'injustice perçue (*injustice gap*), les motivations en jeu, le penchant à la rumination, etc. Le *Stress-and-Coping Theory* contient une multi-dimensionnalité, étiquetée *biopsychosocial*, qui dénote entre autres qu'une offense ou une blessure émotive peut venir affecter tous les aspects de la vie d'un individu, dont la santé physiologique par exemple, où les impacts en sont de plus en plus connus. D'autres recherches démontrent que l'évaluation de l'offense par l'offensé représente pour lui soit une menace (avec une réaction de peur) soit un défi (avec une réaction de colère). Souvent il y a oscillation entre ces deux pôles, et selon l'évaluation retenue, les modes de réactions pour y faire face (*to cope*) et la disposition au pardon seront différents (Worthington, 2006).

Trois exemples d'études expérimentales

Il est bien reconnu chez les psychothérapeutes que les victimes d'inceste sont parmi les cas les plus difficiles. L'intervention suivant le modèle *process* que menèrent Freedman et Enright auprès de 12 femmes « survivantes » d'inceste, âgées de 24 à 54 ans, mérite

d'être mentionnée car elle fut couronnée de résultats nets. Toutes ces femmes souffraient à divers degrés d'anxiété, de dépression et de faible estime de soi au début de l'exercice. Aucune n'avait pardonné à son agresseur. Six des douze, choisies au hasard, reçurent un manuel d'instruction et rencontrèrent individuellement un éducateur au pardon, chaque semaine durant environ quatorze mois. La même batterie de tests administrée au début fut reprise à la fin et les résultats démontrèrent une amélioration sensible au plan de l'anxiété, aucune dépression résiduelle, et l'amélioration d'un sentiment d'espoir face au futur. Les six ont été capables de pardonner aux agresseurs. L'autre groupe de six, le groupe de contrôle, ne montra aucune amélioration psychologique durant cette période. Mais après avoir suivi le même régime d'enseignement que le premier groupe, ce deuxième groupe démontra les mêmes degrés d'amélioration que le premier groupe. Les premières six femmes, testées à nouveau après un an, témoignèrent que l'amélioration avait subsisté (Freedman & Enright, 1996).

Une autre recherche utilisant le même modèle d'intervention auprès de 14 toxicomanes authentifia le même genre d'amélioration. Divisé en deux groupes de 7 personnes, l'un suivant 12 sessions individuelles d'apprentissage sur le pardon, l'autre suivant 12 sessions individuelles du traitement conventionnel prévu pour toxicomanes, le groupe du pardon en plus d'une diminution significative d'anxiété et de dépression démontra aussi moins de vulnérabilité à l'usage de drogues. Les chercheurs conclurent que la thérapie du pardon dépassait le simple traitement des symptômes et s'attaquait aux causes sous-jacentes de l'abus de substances (Lin, Mack, Enright, Krahn, & Baskin, 2004).

Pour sa thèse de doctorat, M. E. Gambaro étudia l'impact du pardon chez des adolescents âgés entre 12 et 14 ans qui démontraient plus de colère que la moyenne de leurs pairs. Il forma deux groupes, l'un recevant une formation de groupe sur le pardon, l'autre groupe, une formation psychothérapeutique conventionnelle. Par rapport au groupe de contrôle, le groupe de la formation au pardon expérimenta une baisse plus significative de la colère, du tempérament colérique et de la prédilection à réagir par la colère. En outre, ce groupe démontra une amélioration sensible de l'attitude vis à vis l'école et la famille, ainsi que dans la qualité de relations avec amis et famille. Qui plus est, les notes

académiques du groupe s'améliorèrent et les suspensions et retenues disciplinaires diminuèrent. Les améliorations étaient soutenues lors d'une post-évaluation neuf mois après l'expérience (Gambaro, 2002).

Le pardon et la famille

On connaît tous des cas lourds (viols, tortures, meurtres, etc.) où le pardon a réussi à émerger. Certains de ces cas viennent à être médiatisés, à faire les manchettes et à soulever des commentaires passionnés. Pour certaines personnes, ces cas médiatisés deviennent leur principale source de référence sur ce qu'est le pardon. Mais pour une grande majorité, la considération du pardon prend plutôt vie au sein des relations du couple, avec des membres de la famille ou avec de proches amis.

Il est important de se rappeler que dans le réseau de relations d'une personne, celles qui sont les plus aptes à la blesser sont prioritairement la famille (parents, frères, sœurs, conjoint, enfants) et, secondairement, quelques proches amis. Les blessures infligées sont alors plus souvent dues à des omissions, des manques, des promesses non tenues plutôt qu'à des actions causant un tort évident. Le désir de vengeance ou de rétribution place l'offensé dans une ambivalence difficile face à des personnes qui lui sont importantes (Hope, 1987, p. 243).

Des infidélités, des mensonges, des blâmes, des promesses non tenues, des violences, des fautes passagères ou régulières peuplent l'univers des couples et des familles. La colère, l'anxiété, la dépression, la violence, le désillusionnement, le divorce font partie des conséquences usuelles. Pour plusieurs, ces fautes et ces réactions constituent la seule réalité connue, le tissu de leur quotidien. On ne risque guère de se tromper en disant que c'est là le lot majoritaire des problèmes qui envahissent les cabinets des conseillers et des thérapeutes, à la recherche de solutions de mieux-être. Le fait paradoxal que c'est souvent à ceux qu'on aime le plus qu'on fait le plus de mal rend cruciales la compréhension et l'utilisation du pardon dans ces relations entre proches. Au concept de pardon interpersonnel s'ajoute donc les dimensions d'interdépendance et de contexte relationnel continu. Heureusement, le champ des relations familiales est un domaine qui commande de plus en plus d'études psychothérapeutiques sur le pardon. Cela

se confirme par le nombre croissant de recherches (Battle & Miller, 2005; Fincham, Hall, & Beach, 2005; Gordon, Baucom, & Snyder, 2000; Rusbult, Hannon, Stocker, & Finkel, 2005; Worthington, 2005) et d'écrits sur la place du pardon, et ses modalités et bénéfices dans la vie familiale.

Des conjoints confirment que la capacité de demander et d'octroyer le pardon est un des facteurs les plus importants pour assurer la durée et le bonheur d'un mariage (Fenell, 1993). Il importe de toujours garder en mémoire, comme le théologien Smedes tient à le rappeler, que le pardon est fait pour les imparfaits, ce qui fait que la libération du ressentiment est souvent imparfaite et/ou peut prendre des mois ou années à se faire. Juste dire « Je te pardonne » est typiquement insuffisant, même si cela peut s'avérer une étape importante de mise en route (Smedes, 1996).

Le pardon filial

Maryse Vaillant, psychologue clinicienne, chargée de mission à la Protection judiciaire de la jeunesse, propose un type de pardon particulier qu'elle nomme le *pardon filial*. Dans son travail sur les blessures de l'enfance, le pardon filial est apparu comme une clé, un mécanisme de réparation parmi les meilleurs. Elle conçoit le pardon comme un élément du travail de deuil qui permet de dépasser le manque, les pertes. La rancune envers les parents, c'est d'un autre ordre que la rancune pour une quelconque tierce personne avec laquelle on peut toujours couper les ponts. Même dans l'ordinaire familial, la relation filiale est « un ratage nécessaire », car il n'y a ni parents ni enfants parfaits. Vaillant conçoit le pardon filial comme différent des autres parce que les fautes des parents demeurent indissociables de la dette de l'enfant à leur égard. Or, elle découvre que dans le milieu familial, le vénial n'est pas nécessairement plus aisé à pardonner que l'infâme : une petite blessure, d'un point de vue externe, peut marquer profondément un enfant alors que pour un autre, être battu régulièrement le laisse sans séquelles sévères. Ici comme ailleurs, attention aux simulacres de pardon, ceux qui se donnent trop vite ; il est clair pour elle que le pardon suppose un cheminement. En ce qui concerne le pardon filial, elle préconise une intervention semblable à celle du modèle du groupe d'Enright, mais simplifiée. Le pardon

filial n'exige pas de contrition de la part des parents et le pardon ne veut pas dire qu'il y a nécessairement réconciliation car il faut noter que dans bien des cas, les parents n'ont aucune conscience d'avoir été fautif vis-à-vis leur enfant. « Dès lors qu'on a pardonné à ses parents, on peut se pardonner à soi-même et donc accepter d'être parent à son tour. C'est-à-dire accepter d'être imparfait et que ses enfants aient des choses à nous reprocher » (Vaillant, 2001, p. 148).

Le pardon chez les enfants

Un autre intérêt singulier dans les recherches sur le pardon concerne le pardon chez les enfants. Plusieurs études et interventions examinent comment est comprise la notion de pardon chez les enfants et adolescents. Ils démontrent que des sessions pédagogiques portant sur le pardon peuvent créer des transformations de leurs compréhensions (Beth, 2006; Denham, Neal, Wilson, Pickering, & Boyatzis, 2005; Gambaro, 2002). Déjà en 1982, une première étude expérimentale auprès d'enfants de 6, 9 et 12 ans mesurait à l'aide d'une échelle de propension au pardon, l'intention de pardonner à un offenseur qui offre des excuses (*apologies*), selon le degré de validité de l'excuse ; le résultat, la propension à pardonner augmente avec la force des excuses, mais moins chez les plus jeunes enfants (Darby & Schlenker, 1982).

Plus récemment, la recherche entreprise par Patti Beth visait à examiner comment des écoliers pouvaient être amenés à mieux considérer le pardon et à le mettre en application afin de réduire la colère et, par conséquent, la violence et l'agression chez les jeunes. Elle entreprit de faire passer plusieurs batteries de tests à 163 enfants âgés de 9 et 11 ans et des séances d'éducation au pardon. Ses résultats font ressortir que les enfants qui perçoivent le monde selon la théorie implicite de type *entity*, où la vision du monde implique que les actions des personnes sont fixées par leur personnalité et ne changent pas, sont moins enclins au pardon que ceux de type *incremental* dont la vision prend en considération le contextuel et le situationnel. Ces derniers pouvaient être amenés à transformer leur vision de l'offenseur, à devenir plus ouverts au pardon et à se sentir moins menacés de blessures futures (Beth, 2006).

Accepter la souffrance

Dans le modèle *process*, le troisième jalon de la phase 3, *acceptez la souffrance*, constitue selon Enright une étape cruciale de la démarche ; ce fut le cas pour tous les offensés avec qui il a travaillé. Un des grands obstacles au pardon serait notre refus d'accepter que nous avons été blessés (Enright, 2001, p. 24).

“Accepting the pain was a pivotal step in forgiving. It gave the strength to move on despite the pain. For others, it was central in positively changing a worldview toward greater caring for others. When we deny the pain or pass the pain onto others, we block our own healing and are afraid of the pain. We build defenses to protect ourselves, but these defenses prevent the healing process. When we finally allow ourselves to hurt, to grieve, and to mourn, we are free and can begin to heal.”(Enright, 2001, p. 165)

Il faut porter attention car il s'agit ici d'acceptation et non de résignation. « Spontanément, on ne fait pas souvent la distinction entre accepter et se résigner, » écrit le psychologue Claude Leclerc, «...l'acceptation véritable est l'exact opposé de la résignation qui consiste plus ou moins à s'avouer vaincu devant la souffrance » (Leclerc, 2006, p. 21, 23). L'acceptation est ouverture, elle transforme la menace en défi ; la résignation est fermeture, elle maintient la peur sous-jacente.

La souffrance, récusée ou déniée trop longtemps, acquiert une capacité de s'accroître et de vouloir se communiquer. Elle engendre des conduites autodestructrices ou des réactions de violence envers autrui pour tenter de s'en extirper par projection. Un enchaînement de souffrances peut alors s'installer jusqu'à ce que l'acceptation de la souffrance ou le pardon vienne briser le cercle vicieux ainsi créé.

Le cas des abus sexuels

La problématique particulière des abus sexuels mérite que l'on y porte un regard plus approfondi. C'est un type de blessure qui porte atteinte à l'identité même de la victime, qui bouscule la structure fondamentale de croyances et de confiance à la base des relations humaines et qui peut détruire la vision interne et externe du moi de la victime. D'abord parce que l'offenseur est souvent un proche avec qui une relation intime empreinte

d'une extrême émotivité est en place ; c'est encore pire quand de plus il s'agit d'une personne qui est responsable du bien-être et de la sécurité de la victime. Selon plusieurs psychologues, le pardon dans ce type de transgressions est parmi les plus difficiles à effectuer.

Il est estimé qu'environ 33% de femmes américaines auront subi une forme d'abus sexuel durant leur vie, que 94 % des victimes expérimenteront des symptômes de PTSD (*post traumatic stress disorder*) de modérés à sévères immédiatement après l'incident et que ces symptômes persisteront dans environ 50 % des cas (Noll, 2005, p. 366). Les abus sexuels d'enfants entraînent une variété de séquelles négatives importantes qui pour la plupart des victimes les amputent d'une vie d'adulte saine et jouissive. Ainsi des conséquences aiguës peuvent apparaître chez la victime lors d'étapes nouvelles dans sa vie, par exemple lors de rencontres amoureuses, mariage, etc. Dans ces cas, la psychologue Jennie Noll, dont les recherches en psychologie développementale portent sur les abus dans l'enfance, conseille que le travail sur le pardon devrait être entrepris par étapes lors de périodes où son besoin se fait le plus sentir (Noll, 2005, p. 371).

Malheureusement, il y a eu très peu d'études empiriques axées sur le pardon des victimes d'abus sexuels (Noll, 2005, p. 365). L'étude qui est peut-être la plus probante jusqu'à maintenant est celle que Suzanne Freedman et Robert Enright ont effectuée en 1996 avec 12 survivantes d'abus sexuels (Freedman & Enright, 1996). Au début, chaque participante a cru bon d'informer les chercheurs que jamais elle ne pardonnerait à son ou ses agresseurs et que leur projet était voué à l'échec. La motivation originale des participantes était leur « *self-preservation* ». Mais, en bout de ligne, elles sont toutes parvenues à dépasser ce besoin personnel et à offrir le pardon. L'étude ne visait pas la réconciliation avec les agresseurs à la fin de l'expérimentation. Les résultats ont démontré une baisse générale de l'anxiété et de la dépression et une augmentation de l'espoir et de la capacité de pardonner. Les participantes réussirent en général à percevoir avec plus d'empathie et de compassion leurs agresseurs et la nature humaine en général. Il est à noter que l'intervention thérapeutique de pardon dans cette étude fut en moyenne d'une durée d'une heure par semaine durant 14 mois ; c'est toute une différence avec l'intervention

typique d'autres études de pardon qui impliquent le même genre d'intervention mais seulement pour 5 à 10 semaines.

Marie Fortune, pasteure, théologienne et directrice fondatrice du *Center for the Prevention of Sexual and Domestic Violence* est convaincue qu'il faut d'abord voir à « faire justice » à la victime avant toute considération de pardon. Cela implique en tout premier lieu de briser le secret, que la réalité du délit devienne connue et acquiescée avec compassion par au moins une personne significative. Pour elle, le pardon est la dernière étape du processus de guérison, mais il peut détenir la clé de la guérison (Fortune, 1988). Le problème trop souvent, c'est que la famille ou la communauté fait pression sur l'abusée pour pardonner rapidement, à son détriment et à celui de l'offenseur.⁵³ Dans plusieurs cas, même si le pardon prend place, la réconciliation est souvent impossible soit parce qu'un jugement a ordonné une séparation totale avec l'agresseur ou l'a fait emprisonner, soit parce que la victime pourrait être à risque en sa présence.

Le théologien Jean-Guy Nadeau dont un des champs d'études est la dramatique spirituelle des abus sexuels reprend les avertissements de Marie Fortune contre les conseils trop vigoureux de certains pasteurs qui poussent à pardonner prématurément. Selon Nadeau, bien avant le pardon, le facteur de guérison le plus important est l'écoute, une écoute compatissante du témoignage des victimes « surtout si elles se croient abandonnées, voire opprimées par Dieu lui-même », une écoute qui transmet « la certitude que la victime qui a déjà survécu peut arriver à se percevoir comme une survivante capable de se relever ». (Nadeau, 2001, p. 225). Il est en accord avec Fortune lorsqu'il inscrit cette essentielle écoute comme premier pas sur la voie de faire justice à l'offensée. Nous avons vu plus haut que les deux modèles d'intervention examinés plaçaient le témoignage du mal subi et de ses effets au tout début de leur processus.

Le thérapeute Terry Hargrave, quant à lui, conclut que pour les cas d'agressions sexuelles ainsi que pour certains autres types de traumatismes intenses, le pardon peut être une démarche/décision cruciale dans le processus de guérison, mais que selon les recherches

⁵³ Marie M. Fortune, « No Healing Without Justice », décembre 2001, Center for the Prevention of Sexual and Domestic Violence, <http://www.cpsdv.org/Articles/index.htm>.

actuelles, il doit s'inscrire dans une démarche thérapeutique complète et s'accorder tout le temps nécessaire avant d'être réalisé – là où il est possible. Car il considère que dans certains de ces cas, un pardon complet n'est jamais possible (Hargrave, 2001).

Le futur de la recherche

Qu'est-ce qui a fait qu'avant 1985, presque aucun intérêt n'existait pour ce sujet chez les psychologues et autres scientifiques ? Une raison, et possiblement la plus importante, est que le terme pardon était encore alors très associé au religieux, aussi bien au sein de la société occidentale que dans la culture de la science psychologique. Le pardon se serait-il affranchi du religieux avec une certaine postmodernité débutant dans les années 80 ?

Nul doute qu'il y a eu une effervescence de recherche sur le pardon au cours des dernières années, principalement aux États-Unis. Une impulsion cruciale à cet effet fut donnée par la John Templeton Foundation qui finança quarante-six études entre 1998 et 2001. Un deuxième élan de recherche, *A Campaign for Forgiveness Research* dirigé par Everett Worthington, emboîta le pas avec d'autres fonds privés et généra plusieurs autres études. Ces deux stimuli majeurs ont semblé suffisants pour lancer ce tout nouveau domaine de recherche qui même s'il est majoritairement constitué de chercheurs du monde de la psychologie, attire de plus en plus de chercheurs d'autres secteurs des sciences humaines.

Selon Worthington, éditeur du *Handbook of Forgiveness* (Worthington, 2005), il y a encore beaucoup de recherches à entreprendre et il espère que de nouvelles sources de financement s'offriront pour poursuivre ce qui a été accompli au cours des dernières années afin d'atteindre une masse critique de chercheurs et de résultats. La recherche sur le pardon intéresse plusieurs sous-disciplines de la psychologie : les cliniciens thérapeutes, les conseillers pour couples et pour familles, les psychologues chercheurs axés sur le développement, la personnalité, le social, la santé. Worthington remarque cependant une absence manifeste du religieux dans les recherches à ce jour : "In another irony, the study of the relationship between forgiveness and religion lagged the study of forgiveness in nonreligious contexts" (Worthington, 2005, p. 565).

Certains chercheurs visent à appliquer des modèles de recherche scientifiques plus sophistiqués qui réussiraient à prendre en compte un plus nombre de variables dans la notion multidimensionnelle du pardon (Hoyt & McCullough, 2005; McCullough & Root, 2005).

Les recherches et les interventions psychothérapeutiques montrent presque unanimement des résultats de valence positive à l'échelle des bénéfices pour ceux qui parviennent à pardonner. Tant mieux certes, toutefois il serait très intéressant d'examiner ces études pour voir si les effets positifs qu'elles dévoilent proviennent d'un pardon que l'on peut décrire comme total et authentique, ou s'agit-il parfois d'un pardon partiel, plus ou moins lointain du vrai pardon ? Il y aurait aussi lieu d'effectuer une analyse comparative de l'efficacité des diverses démarches psychothérapeutiques suggérées pour des ensembles de cas semblables (des étudiants refusés, par exemple) pour déterminer quels sont les facteurs principaux qui sont en cause et notamment si la présence d'une composante spirituelle déclarée influence les résultats.

Regards critiques

Une majeure partie des écrits sur le pardon est de valence positive. Certains écrits des catégories *psycho-pop* et *self-help* vont jusqu'à faire du pardon une panacée de la psychothérapie. Du côté des psychologues-chercheurs, cela se passe évidemment de manière plus objective et même si beaucoup de résultats sont positifs, il y a souvent des remises en question de la portée réelle de tests conduits nécessairement dans des circonstances toujours imparfaites qui soulèvent de nouvelles questions. Chez les philosophes et autres penseurs, on trouve de bonnes réflexions des deux côtés de la médaille et même si dans l'ensemble les écrits sont favorables au pardon, certains réussissent à soulever des points de vue critiques importants.

Plusieurs auteurs qui avaient des critiques à exprimer ont eu l'opportunité de le faire dans l'ouvrage collectif *Before Forgiving: Cautionary Views of Forgiveness in Psychotherapy* (2002) dirigé par la psychologue Sharon Lamb et le philosophe Jeffrie G.

Murphy. Ce sont les écrits de ces deux auteurs qui, à notre avis, énoncent ou résument les critiques les plus significatives.

Jeffrie Murphy qui avait déjà fait part d'un scepticisme philosophique à l'égard de la nouvelle tendance à utiliser le pardon en psychothérapie (Murphy & Hampton, 1988), défend dans ce livre pratiquement la même thèse qu'il défendait alors. Il s'insurge principalement contre une poursuite trop rapide et trop universelle du pardon qui peut donner lieu à des pardons qui sont plus des actes de faiblesse et d'insécurité qu'autre chose. Il en a aussi contre des pardons qui visent seulement à supprimer la colère et le ressentiment alors que ces humeurs ne sont, selon lui, ni mauvaises ni malsaines, et qu'elles peuvent plutôt constituer un gage de respect de soi (Murphy & Hampton, 1988, p. 16). Selon lui, l'esprit de vengeance (*vindictiveness*) n'est pas quelque chose de nécessairement mauvais. De plus, il insiste sur le fait que le repentir de l'offenseur représente une condition sine qua non pour la légitimité d'un pardon qui respecte l'estime de soi de l'offensé et l'ordre moral. La philosophe Jean Hampton, co-auteure avec Murphy de *Forgiveness and Mercy* (1988), faisait, pour sa part, le contre-argument et concevait que l'estime de soi pouvait toujours être présente même dans un pardon à un offenseur non repentant.

Dans un plus récent livre, *Getting Even : Forgiveness and Its Limits* (Murphy, 2003) Murphy reprend foncièrement les mêmes arguments contre les pardons prématurés mais cette fois de façon plus nuancée, admettant quasiment un changement de position qui nous semble particulièrement significatif : « over the years I have developed increasingly positive views about the value of forgiveness ». Il reste néanmoins critique et s'inquiète des admonitions, conseils et désirs de pardonner trop rapidement, il se permet de reprendre une idée de Marx quand il lance un avertissement pour que l'on ne substitue pas le pardon à la religion comme opium des opprimés.

Pour sa part, Sharon Lamb préconisait, dans *The Trouble with Blame : Victims, Perpetrators, and Responsibility* (Lamb, 1996), que les victimes assument leur responsabilité de prendre leur vie en main et cessent de s'apitoyer sur leur sort. Elle s'en

prend maintenant au manque de neutralité et d'esprit critique dans la recherche psychologique sur le pardon. À son avis, c'est comme si on avait déterminé d'emblée que le pardon était une vertu et qu'à partir de là on pouvait sans souci en faire l'apologie en psychothérapie. Elle perçoit que cela s'inscrit dans le mouvement contemporain, surtout nord-américain, vers une psychologie positive de nature cognitive-comportementale qui vient déplacer la psychologie humaniste de Rogers et Maslow⁵⁴.

Lamb, qui se décrit comme psychologue féministe, est en outre intéressée par certaines questions plus spécifiques aux femmes, tel les abus sexuels, la violence conjugale, le viol où parfois les victimes s'approprient trop de blâme ou pardonnent aux agresseurs trop aisément afin de trouver un soulagement psychologique. Elle y voit jouer les attentes culturelles de la société en général et de trop de femmes, encore aujourd'hui, selon lesquelles les femmes ne doivent pas montrer leurs sentiments colériques, qu'elles doivent pardonner facilement, que c'est sur elles que l'on compte pour réparer les relations éprouvées parce que "c'est dans leur nature". Les femmes auraient une vertu morale de « *caring* » qui les amène à faire passer leurs droits après ceux d'autrui.

Lamb considère que le laisser-aller de la colère et du ressentiment, un élément crucial du pardon, est en soi malsain pour les femmes. Elle accuse même les professionnels du pardon de jouer sur le stéréotype de la "bonne fille" quand ils incitent les femmes à laisser aller leur colère et ressentiment et elle invite plutôt les femmes à intégrer ces sentiments à leur identité tout en restant compatissantes (Lamb, 2002, p. 164).

Selon Lamb, la valeur des modèles, recherches et interventions utilisant le pardon n'est pas encore scientifiquement démontrée de façon adéquate : les définitions sont imprécises, les processus suggérés ne sont pas optimisés, etc. Elle récuse la recherche scientifique soutenue par la Templeton Foundation parce qu'à son avis elle entrave l'indépendance totale des chercheurs, à l'instar d'une compagnie pharmaceutique qui

⁵⁴ La psychologie cognito-comportementale vise principalement le travail sur des changements cognitifs chez le patient qui entraîneraient un changement au niveau des émotions et du comportement, alors que la psychologie humaniste, plus près de la psychanalyse, travaille à partir de l'acceptation des sentiments et des émotions ainsi que sur de la découverte de soi.

finance la recherche sur ses propres produits. Enfin, selon elle, la question de savoir si le pardon est un acte de valeur morale, et quand il est moralement approprié ou non de pardonner, n'est pas encore résolue (Lamb & Murphy, 2002, p. 9).

Les critiques de Lamb et de Murphy sont mobilisées essentiellement contre les cas de pardons forcés et/ou de pseudo-pardons, et de pardon inconditionnel où l'offenseur n'a manifesté aucun repentir. Leur prudence à cet égard est de mise car il semble y avoir eu beaucoup d'instances où des pasteurs, thérapeutes, parents ou amis ont mis de la pression sur des victimes pour qu'elles choisissent de pardonner rapidement, sinon immédiatement, alors qu'elles n'y étaient aucunement disposées, faussant ainsi l'identité première du pardon – aussi bien que la leur – qui est d'être totalement libre et, par conséquent, qui doit prendre tout le temps qu'il faut pour éclore. Or plusieurs de ces instances de pardon forcé ou de pardon prématuré, impliquent des victimes d'abus sexuels, une catégorie de victimes de blessures affectives qui nécessitent énormément de soutien et d'aide thérapeutique et pour qui le pardon peut prendre beaucoup de temps avant d'être considéré (nous examinerons plus en détails la catégorie des abus sexuels plus loin).

On trouve dans les réflexions philosophiques de Nietzsche un tout autre ordre de critique du pardon. Pour lui le pardon est du « ressentiment sublimé » et relève de ce qu'il appelle « la morale des esclaves ». C'est le recours des faibles qui retrouvent ainsi un certain pouvoir, le seul qu'ils peuvent vraiment exercer vu leur position. Le pardon dans un tel cas serait un vice de servilité. Un homme noble et puissant ne pensera même pas à pardonner et va plutôt oublier comme si aucune blessure, aucune offense ne pouvait vraiment l'atteindre (Nietzsche & Sautet, 1990). Notons que dans les trois premiers pardons bibliques, comme nous l'avons souligné plus haut, c'est le puissant qui est appelé à pardonner – et non le faible !

Que dire aussi des propos d'un Régis Debray, qui déclare que le pardon « est en dehors de mon écosystème »⁵⁵, mais qui semble séduit par la puissance de la haine :

⁵⁵ Tel que rapporté par Olivier Abel, en entretien avec G. de Sairigné dans *Mille pardons*, p.98.

« La haine révolte les chics types, elle n'intéresse pas les esprits chimériques qui n'en ont que pour l'amour, jumelle présumée, l'enfant gâtée du public. [...] La haine ([...] cette puissance motrice, douée d'une force à la fois rassembleuse et énergisante) sert d'antidote à la peur, qui rend impuissant. Elle redonne courage, invente de l'impossible, creuse des tunnels sous les barbelés. Si les faibles ne haïssaient pas, la force resterait éternellement à la force. Et les empires seraient éternels » (Debray, 2003).

On serait tenté de considérer de telles idées comme dépassées ou rarissimes aujourd'hui, mais cela est faux. Debray est très contemporain et ce ne sont pas seulement les *skin-heads* qui empruntent les mêmes sillons que lui, attirés par le chant des sirènes de la puissance (ou celles de la peur camouflée ?). De fait, la notion que pardonner à son agresseur représente un manque de caractère, une faiblesse, une humiliation ou un non-sens de justice est celle qui prévaut chez un bon nombre de personnes. Il faut toutefois faire le partage des contextes pour vraiment différencier les notions de pardon. À peu près tous et chacun pardonnent les petits faux pas de leurs proches, c'est lorsque la blessure est plus sérieuse que les différences de valeurs apparaissent. Par exemple, comme nous avons vu plus haut, de réputés philosophes juifs comme Hannah Arendt et Vladimir Jankélévitch, qui ont écrit des textes majeurs en faveur d'un pardon presque inconditionnel, s'arrêtent aux coupables de la Shoah dont les crimes demeuraient pour eux impardonnables.

Les forts propos de Nietzsche qui font l'apologie de la puissance de caractère de l'homme fort qui n'a pas de temps à perdre avec le ressentiment ou avec le pardon, résonnent à nos oreilles comme une trame de fiction hollywoodienne. On ne doit pas pour autant minimiser leur pouvoir d'attraction. D'ailleurs, plusieurs auteurs s'accordent à reconnaître l'influence des réflexions nietzschéennes auprès d'Hitler et leur lien, même incongru, avec les horreurs du nazisme. Quant à Debray qui de son côté semble faire l'apologie de la haine, que dire ? D'un moindre penseur, nous pourrions penser qu'il y a là une erreur de terminologie, que c'est plutôt de colère (ou de révolte) que parle l'auteur, une colère qui a sa juste place devant l'injustice pour autant qu'elle ne se transforme point en ressentiment, mais Debray connaît assurément la différence entre colère et haine. Nous accusons donc une incompréhension totale devant son engouement pour la puissance de la haine.

En dehors de ces cas extrêmes, il faut garder à l'esprit que pour certaines personnes la seule idée de pardonner leur apparaît viscéralement irrecevable, une faiblesse morale, une aberration de la pensée comme si on considérait légitimer l'injustice ou, d'un tout autre ordre, comme un sentimentalisme pieux. Certains chercheurs relatent des rencontres avec des personnes qui réagissent ainsi, et avec qui on ne peut même pas aborder le concept. Nous décelons une réaction semblable dans certaines critiques, une incompréhension, une irrecevabilité de ce bris de l'enchaînement action-réaction normal. Il serait fort intéressant d'aller examiner le fond de ce type de blocage pour voir quelles sont les croyances ou les expériences qui déterminent cette réaction, que l'on peut aisément comprendre de la part d'un grand blessé, beaucoup moins pour les autres.

L'autre argument significatif, soutenu par certains dont Lamb et Murphy, à l'effet que le repentir de l'offenseur doit précéder le pardon de l'offensé, n'est pas vraiment une critique du pardon en soi, mais plutôt, comme nous l'avons vu plus haut, un débat fondamental entre le camp de l'inconditionnalité et le camp du pardon conditionnel, différend déjà posé assez catégoriquement entre les doctrines chrétienne et judaïque du pardon. La plupart des psychologues utilisant le pardon reconnaissent que le repentir, les excuses ou les gestes de réparation d'un offenseur peuvent aider à rendre l'octroi du pardon plus aisé, cependant leurs expériences démontrent que le pardon advient couramment en leur absence (Freedman, Enright, & Knutson, 2005, p. 400).

Conclusion

Nous venons de constater que le pardon s'introduit de façon sérieuse dans les cabinets de la psychothérapie. Un intérêt manifeste chez un bon nombre de thérapeutes et des recherches-interventions toujours plus nombreuses affirment que c'est là une nouveauté qui devrait perdurer. La psychologie qui jusqu'à tout récemment avait totalement laissé de côté le pardon, le confinant à l'univers du religieux d'où il semblait inséparable, découvre aujourd'hui le pouvoir de guérison du pardon.

L'étude du pardon en psychologie est sensiblement différent des perspectives théologiques et philosophiques des chapitres précédents. Ces dernières tiraient leurs

conclusions à partir d'un travail de réflexion et de conception aussi bien que des interprétations des Écritures. De son côté, la psychologie moderne cueille ses fruits principalement à partir d'études empiriques qui viennent confirmer ou infirmer les intuitions des chercheurs concernés par la problématique du pardon. Cette approche scientifique s'inscrit dans le *zeitgeist* scientifique de notre époque ; aux yeux de plusieurs, elle apporte une crédibilité nouvelle à l'étude du pardon. De plus, l'étude psychothérapeutique du pardon découvre une nouvelle dimension au pardon interpersonnel, celle d'un processus d'apprentissage, d'apprivoisement, d'ouverture qui permet de considérer une démarche temporelle vers la réalisation du pardon. Une démarche typique se déroule en suivant des jalons ou des étapes, mais son progrès suit une trajectoire différente d'une personne à une autre.

Passer du monde des philosophes et des théologiens à celui des psychologues, c'est un peu comme passer de la science à l'ingénierie, de la théorie à l'application. Jusqu'à récemment, l'application s'était située dans le confessionnal – axée sur la relation entre Dieu et les pécheurs –, puis il y eut un vide ou un temps de pause qui semble avoir permis l'éclosion d'un nouveau paradigme du pardon – entre humains, cette fois – qui est en train de prendre place dans les sociétés laïcisées.

Les nombreux projets de recherche psychothérapeutiques menés avec des groupes de contrôle auprès d'une grande diversité d'échantillons de victimes blessées affectivement s'amalgament en un constat très fortement positif du pouvoir du pardon de guérir des blessures affligeantes et de rectifier des parcours de vie qui frôlaient l'abîme. Le fait que cela ne date que depuis une vingtaine d'années laisse présager un mouvement paradigmatique au sein de la psychothérapie en faveur de l'intégration du pardon comme facteur crucial de guérison des blessures affectives. Qui plus est, ce mouvement semble se reproduire simultanément, quoiqu'avec moins d'ampleur, parmi des théologiens, philosophes, politicologues et autres chercheurs des sciences de l'humain. Le pionnier Robert Enright avec des paroles qui font écho à celles du théologien Gregory Jones pour qui, nous l'avons vu, le pardon constitue un art de vivre, résume comme suit les conclusions de ses recherches :

“Forgiveness is a skill. The more you forgive, the easier it gets. Practice really does make perfect. Of course, forgiveness is more than a skill – it is an attitude of goodwill and a moral virtue that develops. It even becomes part of your identity, part of who you are, as you begin to incorporate it into your life. Forgiveness has a way of transforming your character and relationships as you understand and practice it [...] Forgiving is not a quick fix. It is hard, sometimes painful, work. Serious emotional wounds require serious medicine” (Enright, 2001, p. 74).

Chapitre 5 Quelques corrélats de l'expérience du pardon

Le pardon est un concept qui comporte plusieurs importants corrélats. Nous en avons déjà exposé quelques uns à travers nos discussions antérieures – comme l'oubli, la colère, le repentir, la culpabilité. Dans ce chapitre, nous les examinons plus en détail et nous portons aussi notre attention sur certains autres aspects significatifs du pardon interpersonnel qui tout à la fois rejoignent la perspective psychothérapeutique mais aussi la dépassent.

L'oubli, la colère, le repentir

Trois des principaux corrélats du pardon sont l'oubli, la colère et le repentir. Ils apparaissent dans chacune des perspectives majeures qui informent notre recherche. Presque chaque auteur consulté livre une réflexion sur au moins une de ces trois importantes dimensions du pardon interpersonnel. Nous croyons qu'en fouillant plus à fond leur constitution et leur relation au pardon, nous en apprendrons plus sur la vraie nature du pardon.

L'oubli

Certaines personnes craignent que pardonner puisse signifier oublier et ainsi faire comme si le mal causé n'avait jamais eu lieu, ou pire, donner prise à une continuation d'abus. Il y a là une erreur de définition selon Enright, qui croit que ces gens perçoivent le pardon comme identique à la réconciliation et se doivent de changer cette conception car pardonner à des abuseurs à qui on ne fait pas encore entièrement confiance doit se faire sans visée de réconciliation entière et même, dans certains cas, en les maintenant sous surveillance jusqu'à preuve du contraire. On n'oublie pas la blessure subie lorsqu'on a pardonné, on la transforme plutôt en un souvenir qui ne porte plus le tranchant de la souffrance initiale, mais on n'a pas à tenter de réconciliation avec une personne tant que notre confiance n'est pas entière en la transformation de cette personne en une personne sans danger. Dans le cas d'un offenseur qui ne représente plus un danger (il est décédé par exemple), ce sera le même phénomène d'oubli transformé qui jouera et qui permettra

souvent que le souvenir se recentre graduellement sur les aspects positifs de la relation jusqu'à ce que la blessure ait perdu toute intensité (Enright, 2001, p. 205).

En Amérique chrétienne, il est un slogan qui dit : « Forgive and forget »⁵⁶ ; ces mots, comme beaucoup d'autres de sagesse populaire, peuvent facilement mener à une interprétation distordue sinon nettement faussée de la vérité cachée dans le dicton. Les Américains qui connaissent cet adage et qui, voyageant à Paris et visitant le Mémorial de la Déportation, ont aperçu l'inscription à l'entrée de la crypte « Pardonne. N'oublie pas », ont dû soit se dire que Paris et Washington ont effectivement toujours vu les choses de manière inverse ou soit sérieusement se poser la question : qui a raison ?

Si on s'en remet aux Écritures, nulle part sommes-nous invités à oublier ou à ne pas oublier. Seulement à pardonner. Comme toute sagesse populaire et toute inscription de portail comportent toujours une part de vérité, pour démêler cet imbroglio spirituo-culturel, nous sommes porté à donner raison aux deux camps. Si notre position est solidaire de celle de Danièle Aubriot qui « refuse de faire marcher de pair le pardon et l'oubli » (Aubriot, 1987, p. 13) et de Lytta Basset qui est aussi catégorique à cet égard quand elle dit « il est capital que les souvenirs restent vivants, pour que le pardon ne soit pas mort-né » (Basset, 1995, p. 444) ; nous pensons toutefois que la sagesse populaire américaine derrière le slogan n'est pas fautive pour autant.

Pardonner n'est certes pas oublier, et pour pardonner, on ne doit tenter ni d'oublier, ni de nier, ni de refouler dans l'inconscient la blessure subie. Notre savoir psychologique est assez complet pour statuer qu'une telle répression se manifesterait tôt ou tard et de manière inopportune et typiquement perverse, notamment par la reproduction du mal subi sur autrui. Cependant, lorsque la démarche de pardon est accomplie et que la vie a repris son cours libre, il semble que l'oubli de l'offense s'installe de lui-même. Le souvenir de l'événement demeure, mais l'oubli du mal qui l'accompagnait s'est accompli.

⁵⁶ Lewis Smedes qui a fait de ce « Forgive and forget » le titre de son premier livre sur le pardon (Smedes, 1984), conclut son deuxième livre *The Art of Forgiving* avec un chapitre intitulé « Forgive and Remember » dans lequel il affirme que le pardon n'efface pas la mémoire : « Forgiving does not edit bad things out of our memories anymore than it makes the bad things good. Forgiving only helps us remember the positive things that follow it » (Smedes, 1996, p. 173).

Par ailleurs, le propre d'un mémorial est d'honorer le souvenir de ceux qui ont souffert d'un excès particulier de mal et de combattre l'oubli qui pourrait permettre à un tel mal de se reproduire. Oui nous pardonnons, mais nous n'oublions pas l'existence du mal et nous voulons que la mémoire rappelée serve à nous garder vigilants contre l'ignorance, le déni ou l'indifférence qui permettent la reproduction du mal.

Pour Miroslav Volf, il est clair que l'oubli suit le pardon : « on laisse la faute glisser dans l'oubli, pas immédiatement, mais éventuellement, pas systématiquement, mais quand le temps est propice » (Volf, 1996, p. 173, notre traduction). Il rappelle que les Écritures disent que Dieu oublie nos fautes (Jér 31,34 ; Hébr 8, 12 ; 10, 17). Les arguments qui se font entendre contre oublier vont de la protestation que cela fait comme si la faute n'avait jamais eu lieu, jusqu'à l'argument que cela devient la victoire ultime du mal. À l'égard de ce dernier point, Volf invite à considérer que c'est possiblement le contraire qui arrive, et que l'oubli « denies evil the honor and glory of memory » (p. 176). Aussi longtemps qu'on pardonne tout en tenant à se souvenir de l'offenseur en tant qu'offenseur, le pardon n'est pas complet ; selon lui, plus souvent qu'autrement le pardon restera incomplet parce que justement on doit se souvenir pour se protéger. Tant qu'il existe un danger dans la relation, un potentiel de récurrence, on ne peut oublier. « Since the potential for harm is great in our sinful world, forgiveness will mostly remain incomplete » (p. 176). Mais là où le pardon est accompagné d'un sincère repentir et de la conviction qu'il n'y aura pas de récurrence, une relation renouvelée, souvent renforcie, peut s'établir et la faute devenir oubliée. C'est ce genre de réconciliation, avec oubli du mal subi, qui est le fruit ultime qu'offre le pardon.

Volf revisite le sujet de la mémoire et de l'oubli du mal subi dans son plus récent livre *The End of Memory* (Volf, 2006). Son essai étaye une argumentation logique et théologique par un témoignage personnel d'abus psychologiques subis lors d'interrogations soutenues et manigancées pendant plusieurs mois de son service militaire en Yougoslavie communiste (il était suspect à cause de ses études en théologie, de son pacifisme et de son mariage à une américaine, fille de pasteur). Sa quête de guérison de ce souvenir et le désir de réconciliation avec son bourreau, tel que commandé par sa foi chrétienne, constituent l'inspiration derrière ce livre.

L'analyse qu'il livre révèle comment notre culture occidentale contemporaine nous incite incessamment à nous souvenir des offenses subies qu'elles soient personnelles ou collectives. En ce sens, nous sommes portés à faire nôtre l'injonction « Remember ! » qu'utilise Élie Wiesel pour nous rappeler les souffrances de l'Holocauste. Si Volf conçoit le bien-fondé de cette volonté de mémoire de Wiesel, il cherche à définir les limites qui en découlent : comment bien se souvenir et pour combien de temps se souvenir ? En réponse à la première question, il fait valoir que le souvenir du mal subi est moralement ambiguë et peut soulever autant de bien que de mal, mener à la concorde ou à la discorde, à la paix du pardon ou à la guerre de la vengeance. Il préconise donc une recherche soutenue de vérité dans le souvenir – car il y a là plusieurs écueils à éviter. Il prône le développement d'une mémoire qui vise à servir à la guérison des blessures subies, puis à rendre justice et enfin à se réconcilier avec ses oppresseurs. La façon qu'il trouve pour accomplir cela est de situer le problème dans un cadre moral élargi qui l'amène à « filtrer » la mémoire au travers des « mémoires sacrées » des récits bibliques de l'Exodus et de la Passion qui servent depuis des millénaires à définir notre identité judéo-chrétienne, à maintenir et partager une mémoire collective et surtout à donner espoir en l'avenir en nous rappelant la présence et la promesse de Dieu.

Volf fait appel à trois grandes personnalités influentes comme « défenseurs de l'oubli » : Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche et Søren Kierkegaard. Le premier, principalement intéressé aux souvenirs pathologiques maintient que l'oubli, sauf sous la forme de répression (oubli forcé), n'est jamais une mauvaise chose pour la santé mentale. À ses débuts, Freud, se servant de l'hypnose, visait l'ablation des souvenirs pathologiques comme élément clé de la cure ; plus tard, après l'adoption de la méthode psychanalytique, il laissait leur « effacement » se faire librement suite à la guérison des traumas impliqués.

La relation de Nietzsche avec l'oubli, la mémoire et le pardon est plus complexe et forme un pan important de son legs philosophique. Volf perçoit Nietzsche comme « likely the most famous defender of *forgetting* » et rappelle son aphorisme qui avait impressionné Freud : “ ‘I have done that’, says my memory. ‘I cannot have done that’ says my pride, and remains inexorable. Eventually – memory yields” (Volf, 2006, p. 158-59). Ces quelques

mots expriment avec force comment la mémoire est susceptible d'être métamorphosée par l'hégémonie de l'orgueil. Volf constate que Nietzsche définit l'oubli selon quatre sens inter-reliés. Dans un sens *historique*, l'oubli est requis pour pouvoir, comme Nietzsche l'entend, se dévouer totalement à la vie. La facette *anthropologique* de l'oubli est celle qui constate que l'humain ne peut absolument pas vivre sans oublier ; si le passé ne pouvait en partie être oublié il deviendrait « the gravedigger of the present »⁵⁷. Au troisième sens de l'oubli nietzschéen, Volf donne le nom de *eudaemonic* parce qu'il est une condition au bonheur, le nôtre et celui des autres. C'est un fait psychologique bien reconnu que l'expérience du bonheur nécessite l'immersion dans le présent et Nietzsche note que ceux qui sont malheureux ont tendance à focaliser sur le passé en se le remémorant ou sur l'avenir en s'appuyant sur l'espoir. Le dernier sens, probablement le plus connu du corpus nietzschéen, Volf l'intitule l'oubli *aristocratique*, c'est celui qui se relie le plus directement au mal subi et qui fait appel à la volonté du « surhomme », que Nietzsche met de l'avant dans son livre *La généalogie de la morale*. Ce surhomme est celui qui assez fort pour ne pas garder en mémoire les offenses subies, celui qui n'a pas besoin de pardonner parce qu'il a oublié. Nietzsche le décrit comme suit:

« such a man simply shakes off vermin which would get beneath another's skin – and only here, if anywhere on earth, is it possible to speak of 'loving one's enemy' »⁵⁸.

Volf respecte cet effort de compréhension mais il y détecte une lacune flagrante, aussi présente chez Freud, mais moins sérieusement. Il s'agit d'un souci exclusivement centré sur l'individu, sa vie et ses actions. L'altérité est à toute fin pratique totalement absente, la relation aux autres ne servant que le bien propre de l'individu, ce que Paul Ricoeur décrit comme « a narcissistic relation of the self to the self »⁵⁹. Enfin c'est chez Kierkegaard que Volf trouve le plus noble de ses trois défenseurs de l'oubli car pour ce

⁵⁷ F. Nietzsche, *Unfashionable Observations*, in *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, vol. 2, éd. Ernst Behler, Stanford University Press, 1995, p.91 (Volf, 2006, p. 161).

⁵⁸ F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, l.10, in *Basic Writings of Nietzsche*, traducteur et éditeur, Walter Kaufmann, New York, Modern Library, 1968, p. 90 (Volf, 2006, p. 163).

⁵⁹ P. Ricoeur, "Memory, Forgetfulness, and History", *The Jerusalem Philosophical Quarterly* 45, 1996, p. 23.

dernier « forgetting is a loving relation of the self with another – precisely the one who has caused the injury » (Volf, 2006, p. 172).

Kierkegaard s'inspire de la première lettre de Pierre (4, 8) « Par-dessus tout, ayez un amour constant les uns pour les autres, car l'amour cache une multitude de péchés », pour dire que l'amour quand il lui est impossible de prévenir est soit aveugle devant les fautes, soit il les fait disparaître silencieusement en leur trouvant des circonstances atténuantes ou, là où cela est impossible, par l'entremise du pardon, « thus love strives in every way to hide a multitude of sins ; but forgiveness is the most notable way »⁶⁰. Chez Kierkegaard, l'oubli ramène l'offense au néant par simple direction de la pensée, car il fait sien l'exemple du pardon divin qui selon les Écritures anéantit le péché, le repousse au loin, ne s'en souvient plus. Mais c'est avant tout à partir de l'amour – qui définit Dieu – que Kierkegaard arrive à l'oubli : le vrai amour fait que le pardon passe comme inaperçu aux yeux de la personne qui le reçoit. Ainsi l'amour dissout toute relation de dépendance ou sentiment d'humiliation que l'on peut retrouver dans le pardon en oubliant simultanément la faute et l'acte du pardon (on peut pressentir ici une différence ultime entre un total pardon et un pardon incomplet). Kierkegaard se tracasse aussi de la dimension pratique de l'oubli quand il préconise de ne pas essayer d'oublier, cela devient soit une moquerie soit du refoulement qui surgira au moment le moins attendu. Il conseille plutôt « if there is something you want to forget, then try to find something else to remember ; then you will certainly succeed »⁶¹. Pour oublier le mal subi, il suggère de se souvenir du Christ « every day and in every undertaking. With memory zeroed in on Christ, we forget 'every thing that ought to be forgotten' like an 'absentminded person' » (Volf, 2006, p. 171). Ainsi pour Kierkegaard, une personne ne peut légitimement pardonner et oublier que si elle se sent protégée par Dieu contre la perte de son soi et si ses actes « echoes the divine hiding of sins » (p. 172). On peut saisir dans ses propos que l'oubli serait partie prenante d'un pardon complet qui libère totalement l'offenseur (sans arrière-pensée de dépendance, de

⁶⁰ S. Kierkegaard, *Works of Love: Some Christian Reflections in the Form of Discourses*, trad. Howard et Edna Hong, New York, Harper & Row, 1964, p. 294 (Volf, 2006, p. 166).

⁶¹ S. Kierkegaard, *Practice in Christianity*, éd. et trad. Howard et Edna Hong, Princeton university Press, 1991, p. 152 (Volf, 2006, p.170).

condescendance ou d'humiliation), ce qui lui permet possiblement de cheminer plus directement vers un vrai repentir. Selon Kierkegaard, cela émanerait de la nature véritable de l'amour.

Dans les interstices de ce récent livre de Volf, on sent qu'il éprouve, ou a éprouvé, beaucoup de difficultés à guérir les blessures affectives laissées derrière par le mal qu'on lui a fait subir il y a une vingtaine d'années. À l'instar de Jankélévitch, il semble lui être difficile de passer de la théorie du pardon à la pratique du pardon. Après trois livres en dix ans dont les sujets tournent autour de la guérison de ce type de blessures débilantes qui isolent et excluent, on ne peut que souhaiter que le pardon vienne enfin, comme chez Jankélévitch, apporter un baume final et que lui soit donné le « Forgive and forget » qui ressort de ce dernier ouvrage.

Pour sa part, dans un contexte plus communautaire et politique qu'individuel, Donald Shriver se déclare contre l'oubli et suggère plutôt que l'on adopte le « Remember and Forgive », son argument étant que si on oublie les fautes passées on se place sous la menace de leur répétition. Il voit dans l'injonction de l'oubli une abdication d'étudier l'histoire et ses leçons ainsi qu'une tendance de la tradition chrétienne de classer le pardon hors du regard public et de le confiner à la sphère privée entre Dieu et l'individu (Pasewark, 1993). Il donne l'exemple des criminels argentins, responsables de disparitions de captifs, invités par le Président Carlos Menem à se confesser seulement à un prêtre. Il y voit le danger d'abandonner la sphère sociale au lieu de la réparer. La mémoire peut être un facteur positif ou négatif. Positif, si elle permet de ne pas oublier les crimes et horreurs passés et la souffrance engendrée pour que nous évitions d'y retomber. Négatif, tel qu'exemplifié par le cri de Guerre des Serbes « Remember Kosovo! » qui servit à repartir sur un nouveau cycle de vengeance. Par exemple, certains historiens désignent la prééminence du non-pardon dans le pacte de Versailles imposé aux Allemands à la fin de la première guerre mondiale dans lequel trônaient rétribution et humiliation comme première cause de la montée du nazisme et l'enchaînement vers la deuxième grande guerre. Le plan Marshall qui suivit celle-ci fut au contraire un acte exemplaire de pardon et d'entraide qui ne donna que des retombées positives.

Martin Luther King insistait aussi sur une combinaison complexe du rappel du passé et de son oubli mais aussi sur le fait que pardonner doit toujours être initié par la personne qui a été offensée (Pasewark, 1995). Pasewark agrée avec Volf que le repentir suit le pardon – qu’il en est la conséquence –, et conclut :

“We must remember: to do less is irresponsible denial. But, when the world of repentance and memory is complete, when the criminals who are us (or them) are no longer us (or them) because we (and they) received the power of forgiveness to change, we can and must forget not the crimes but the identities of the criminals. We remember so that ultimately we can forget” (Pasewark, 1995, p. 684)

Faut-il donc oublier ou se souvenir ? Nous pensons pouvoir conclure qu’il y a du bon dans les deux positions, et que la sagesse de leur réalité varie selon l’individu, les circonstances et le temps. Sauf qu’en bout de compte l’oubli gagnera car dans le temps, qu’on le veuille ou non, l’oubli finit toujours par s’installer.

Au plan du pardon interpersonnel, lorsque la démarche de pardon est bien accomplie, et que dans les cas d’abus la possibilité de récidive est éliminée, il semble que le souvenir de l’événement demeure mais que l’oubli du mal s’installe d’autant plus rapidement si réconciliation il y a. La vie reprend son cours, souvent avec une transformation bénéfique. Pour les autres cas, il est important de se rappeler de l’avertissement servi par Volf que la mémoire peut facilement tromper et qu’il importe de toujours chercher la vérité dans nos souvenirs. Et il y a Kierkegaard, qui invite à s’élever à un ordre supérieur, celui de l’amour, en nous rappelant que c’est le commandement de l’amour qui prime par-dessus tout et qui balaie tout désir de se souvenir du mal. Pour lui, là où l’amour règne, le pardon, puis l’oubli ont passé rapidement.

À l’échelle du communautaire, le pardon est d’une autre complexité et il semble que lorsqu’il s’accomplit nous voulons que la mémoire soit rappelée afin qu’elle serve à nous garder vigilants contre l’ignorance, le déni ou l’indifférence qui permettent la reproduction du mal. Les efforts pour se souvenir des offenses et atrocités passées – comme les mémoriaux à la Shoah –, pour en dissuader la reproduction, apparaissent clairement louables. Mais on peut également penser qu’une mémoire soutenue des grands gestes de

pardon et de réconciliation – comme le plan Marshall ou le Truth and Reconciliation Commission – pourrait, à l'aide de mémoriaux aussi importants, avoir un effet d'entraînement bénéfique. Une mémoire active des conséquences catastrophiques des non-pardons – le traité de Versailles, l'ex-Yougoslavie, etc. – pourrait aussi servir à démontrer publiquement la dynamique de non-pardon et ses effets néfastes à retardement et donner vie à de plus nombreuses initiatives de pardon collectif ou politique. On doit rester vigilant à l'égard de l'oubli car, comme il en est du pardon, il y a le faux, le pseudo, et le vrai. Le faux oublie, par exemple, se dissimule ou se confond avec déni, dénégation, refoulement, hypocrisie qui fait que la haine reste en place et comme un volcan dormant, refait surface un jour.

La colère

Pour les psychologues, c'est la colère, surtout celle qui s'est métamorphosée en ressentiment, qui leur amène le plus de clients pour qui le pardon peut s'avérer la meilleure issue de secours. Enright souligne que la colère peut avoir une qualité morale, s'avérer un mouvement de respect de soi-même, et même être une première réponse appropriée à une offense qui blesse. Une colère d'indignation, à l'instant même où l'offense est perpétrée, peut avoir l'effet de stopper la portée de l'offense et d'éveiller l'offenseur à la gravité de son action. Le problème de la colère apparaît quand elle perdure et se transforme en ressentiment. Le mot colère peut représenter toute une suite d'émotions, de l'indignation à la haine. Enright (2001) précise que la colère peut parfois s'exprimer sans contenir de violence contre autrui, juste être l'expression d'un irrévocable désir de changement dans les conditions environnantes.

La colère néfaste, délétère, est celle qui est disproportionnée en rapport à sa cause ou celle qui est dirigée contre des tierces personnes innocentes, celle qui perdure, celle qui conduit à l'autodestruction, ou à la destruction de familles et de collectivités. La psychothérapeute Judith Wallerstein qui se spécialise dans l'étude des effets du divorce raconte que parmi les personnes divorcées qu'elle a interviewées, plus de la moitié des femmes et le tiers des hommes démontraient encore une colère intense envers leur ex-

conjoint, malgré les dix ans et plus passés depuis la séparation ; elle nota aussi que cette colère incessante affectait aussi la vie des enfants en cause (Wallerstein, Lewis, & Blakeslee, 2000). Une étude de Tina Huang demandait à 44 adultes de Taiwan de se rappeler un incident qui les avait mis très en colère ; sur un questionnaire conçu pour évaluer leur degré de colère, la plupart faisait mention d'un niveau mitigé. Pourtant les enregistrements vidéo de leurs récits de l'incident révélaient que plusieurs qui avaient dénié la présence de colère sur le questionnaire arboraient un haut niveau de colère. Cachaient-ils cette colère aux chercheurs ou à eux-mêmes, l'étude ne le dit pas, mais elle révèle bien que l'on peut renier ou dissimuler une colère qui gronde, et qui ronge, de l'intérieur (Enright, 2001, p. 50). Plusieurs méthodes ont été favorisées par les psychothérapeutes au cours des années pour essayer d'enrayer la colère (catharsis, relaxation, contrôle des pensées, distraction, changements cognitifs et comportementaux, rationalisation). Enright les perçoit dans l'ensemble comme n'étant capables que de régler le problème temporairement, de traiter le symptôme et non la cause. Pardonner exige de focaliser moins sur la colère et plus sur la source de cette colère (p. 63).

La colère qui perdure, au-delà de ses effets potentiellement nocifs sur les autres, peut être cause de problèmes de santé sérieux, tel l'hypertension et les maladies cardiaques. En effet, plusieurs études établissent un lien direct entre une pression artérielle trop élevée et un haut degré de colère passive, retenue à l'intérieur. De façon analogue, d'autres études portant sur la relation entre le degré d'hostilité – qui incorpore toujours une grande colère – et les maux cardiaques indiquent une corrélation nettement positive. Si on a pu croire que le philosophe Boleyn-Fitzgerald simplifiait trop lorsque, comme nous l'avons vu, il concevait le pardon dans son expression la plus simple comme le dépassement de la colère, force est de constater que ce seul résultat peut déjà être un énorme gain dans certaines circonstances.

On peut également concevoir la colère comme constitutive d'un état de non-pardon. Des recherches que Worthington (2006) cite identifient l'état de non-pardon (*unforgiveness*) comme similaire à un état de stress. Worthington est parmi les premiers psychologues chercheurs à développer quelque peu le concept du non-pardon. Nous

sommes intrigués du peu d'importance accordée à cette notion de l'envers du pardon. Un offensé qui est aux prises avec du ressentiment et qui se tient loin de toute considération de pardon se maintient de facto dans l'état inverse du non-pardon, qui peut être délétère sur plusieurs plans. Worthington définit le non-pardon, plus spécifiquement le « *emotional unforgiveness* », comme une réaction de stress comportant un complexe d'émotions négatives (colère, aigreur, hostilité, haine, peur) expérimentées un certain temps après l'offense. Cet état implique également des transformations physiologiques qui selon des études sont identiques à celles du stress causé par des émotions négatives. Cet état affecterait plus directement les personnes qui ont tendance à ruminer l'offense de façon agressive ou dépressive. Worthington fait part d'une diversité d'approches de *coping* pour se déprendre de cette condition, pour en arriver de fait à un point de bascule où l'on transforme l'évaluation de menace et de destruction en une évaluation de défi qui, elle, peut conduire au pardon (Worthington, 2006, p. 55, 61-68, 88).

Mais il n'y a pas que la colère interpersonnelle, il y a aussi la colère envers Dieu. Jean-Guy Nadeau va même jusqu'à proposer qu'il faut pardonner à Dieu (Nadeau, 1997). Certaines personnes aux prises avec une souffrance qu'elles trouvent injuste peuvent en effet développer une colère intense vis-à-vis Dieu. C'est typiquement la notion que Dieu puisse causer ou permettre des souffrances non méritées qui fait naître cette colère. Cependant, ces personnes seront possiblement gênées d'en parler sinon de l'admettre parce qu'elles jugent que c'est moralement inapproprié, ou tout simplement idiot, d'être en colère contre Dieu. La psychologue Julie Juola Exline qui a fait de ce sujet un de ses domaines de recherche signale que 63% des répondants du *1988 General Social Survey* des foyers américains ont répondu parfois avoir été en colère envers Dieu. Sa recherche démontre un lien entre cette colère et la détresse émotionnelle. Exline a détecté beaucoup d'intérêt pour ce sujet de recherche dans la population en général, aussi bien chez les croyants – même si certains expriment des réserves, parlant même de tabou – que chez les athées et agnostiques chez qui on trouve avec surprise beaucoup de cas de colère contre Dieu. Pour plusieurs personnes, la colère envers Dieu comporte un impact évident au plan de la foi. De façon plus générale, plusieurs études démontrent une corrélation entre cette forme de colère et la

piètre estime de soi, la dépression et l'anxiété, sans pour autant pouvoir déterminer la direction de la causalité à cause du design des études. Dans sa recherche, Exline a également pu démontrer que se croire pardonné de Dieu ou accepter le pardon de Dieu donnent tous deux une corrélation positive avec le pardon à soi-même (Exline & Martin, 2005).

Le repentir

Le repentir est un sujet qui mériterait une étude à lui seul car, à l'instar du pardon, il peut être abordé selon plusieurs perspectives. Il semble relié intimement au pardon et à la culpabilité. Dans des contextes religieux, le repentir assume un rôle prépondérant et donne lieu à diverses interprétations. Par exemple, au sein du judaïsme, en plus de constituer une condition à l'octroi du pardon comme nous l'avons vu, le repentir est l'objet de l'importante fête annuelle du Yom Kippour (le jour du grand pardon). Chez les catholiques, le repentir apparaît dans le cadre de la confession où il peut signifier deux choses : d'une part, le remords du mal causé avec la ferme résolution de ne pas recommencer, d'autre part, la réalisation de s'être séparé de Dieu et la décision (conversion) sincère de suivre sa volonté dorénavant et à la limite, de mettre sa vie à son service.

Nous avons discuté plus haut de la controverse soulevée par certains auteurs à savoir si le repentir doit précéder le pardon. Certains théologiens, ainsi que des psychologues et philosophes croient que oui. Plus nombreux sont ceux (dont Volf, Basset, Enright) qui dissocient l'octroi du pardon par l'offensé du repentir de l'offenseur. Une des réflexions importantes à cet égard, émise par Holmgren, comme par Volf, et entérinée par plus d'un psychologue, avance que le repentir représente plus souvent une conséquence qu'une condition du pardon ; l'offenseur pardonné, aimé, en vient plus facilement à percevoir le mal qu'il a causé (mouvement cognitif), à s'en reconnaître responsable et à s'en repentir (mouvement émotionnel et spirituel).

Dans certaines situations, les deux parties sont en faute. C'est le cas fréquent en milieu familial où chacun rumine ses propres blessures et où des actes de représailles et de

sabotage ont lieu ouvertement ou secrètement de part et d'autre. Il faut alors que le pardon et le repentir fassent route côte à côte ; parfois c'est le pardon d'un parti qui précède le repentir de l'autre, puis vice versa, parce que c'est seulement après s'être senties pardonnées, aimées que certaines personnes peuvent objectivement évaluer la portée des blessures qu'elles ont elles-mêmes commises. La résolution du conflit passe souvent par une simultanéité de pardon et de repentir, quoique plus souvent qu'autrement c'est le pardon qui démarre la séquence, remarque le thérapeute familial Paul Coleman (Coleman, 1989).

Pour la grande majorité des psychologues qui ont écrit sur le pardon, le repentir ne représente pas une condition au pardon. Certes, quand il est exprimé par un offenseur, cela permet souvent à un offensé de cheminer plus rapidement vers le pardon, mais parfois cela n'aide en rien, démontrant encore là comment le pardon est une démarche singulièrement individuelle. On constate toutefois que pour qu'une véritable réconciliation s'accomplisse, le repentir de l'offenseur est nécessaire. De plus, lorsqu'il y a repentir sincère, il y aura volonté de restitution ou de réparation, cela va de soi, remarque Volf. (Chez les bouddhistes, il y a toujours une forme de restitution, elle est de nature karmique et doit avoir lieu, en cette vie ou en une autre ultérieure).

Des obstacles au pardon

Plusieurs choses font obstacle au vrai pardon. Comme la définition d'un vrai pardon n'est pas évidente, on peut se faire plusieurs fausses idées à son sujet dont nous avons traité plus haut. À ces mécompréhensions, le psychiatre R.C. Hunter ajoute la manipulation derrière les pseudo-pardons de certaines personnes qui affichent publiquement leur pardon mais qui en vérité restent remplies de ressentiment, ou de celles qui disent pardonner alors qu'en réalité elles veulent signifier (et se convaincre) qu'elles n'ont pas été blessées.

Ce besoin de nier que l'on peut être blessé par un autre serait un symptôme de tendances narcissiques rapporte Robert Cunningham (1985) dans *The Will to Forgive*. La peur, qui peut si bien se dissimuler sous toutes sortes de formes, vient aussi faire obstacle

au pardon. En effet, beaucoup de gens, ne connaissant rien du vrai pardon, ont développé diverses figures de peur pour refuser nettement de considérer le pardon ; par exemple, ils peuvent croire que pardonner signifie laisser continuer les abus et s'offrir en pâture à de nouvelles blessures.

Un obstacle particulier relevé chez des accusés en justice est un ordre de langage qui ne leur permet que difficilement d'exprimer, même maladroitement, ce qu'ils ont en tête, notamment de demander pardon. Dans une moindre mesure, on peut probablement étendre ce phénomène de manque de vocabulaire à d'autres catégories d'individus, décrocheurs, analphabètes, et beaucoup d'hommes qui n'ont jamais appris à exprimer leurs émotions. C'est Gilles Vigneault qui à propos du tueur de Polytechnique aurait déclaré «Quel manque de vocabulaire! ».

La culpabilité, saine, fausse ou absente

Il nous importe de jeter un coup d'œil sur la conscience du sentiment de culpabilité car nous devinons une proche relation de ce sentiment avec les concepts de faute et de pardon. Pourquoi le sentiment d'être coupable semble-t-il une expérience des plus communes et, pour plusieurs, une réalité des plus éprouvantes ? « C'est même ce sentiment de liberté coupable qui fait la spécificité du remords et sa distinction d'avec le regret » constate le philosophe André Vergez, le regret ayant plutôt trait à des situations hors de notre contrôle. Pour plusieurs éminents psychothérapeutes, commençant par Freud, le sentiment de culpabilité constitue une problématique fondamentale du comportement humain. Il est identifié comme un élément crucial derrière certaines pathologies (son absence totale est aussi une forme de pathologie). Il y a donc possibilité d'entrevoir plusieurs types de culpabilité. Nous en examinerons brièvement quatre : la malsaine, la saine, la fausse et l'absente.

Une catégorie de culpabilité très perverse est celle où on se sent coupable de l'offense que l'on a subie. La psychanalyste Marie Balmary fait part de la présence chez certains de ses patients de cette culpabilité névrotique reliée, de façon inconsciente, à des offenses subies: « Ayant subi sans pouvoir attribuer l'offense à son auteur, nous avons

porté cette offense qui nous était faite comme si nous en étions les auteurs. C'est alors, pour se libérer de cette fausse culpabilité, que nous finissons par commettre les mêmes actes. Le Lévitique dit : nous nous vengeons. Mais bien souvent sans comprendre pourquoi, faisant le mal que nous ne voulons pas » (Balmory, 1986, p. 64). Encore ici on retrouve la reproduction du mal, associée clairement à l'inconscience ; cela calque la plainte de l'apôtre Paul énoncé Rom 7, 15-20 que nous examinerons plus loin.

Balmory donne l'exemple de patients de religion catholique qui allaient à la confesse pour s'accuser d'une quelconque faute, mais que l'absolution reçue s'avérait incapable de libérer de leur culpabilité, ils allaient alors trouver un autre prêtre pour entreprendre la même démarche. Ce n'est que lors de séances de psychanalyse qu'ils prenaient conscience qu'ils s'accusaient de fautes qu'ils avaient subies, dont les offenseurs ne s'étaient pas reconnus coupables et qu'eux-mêmes avaient pris à leur charge. Devant ce type d'auto-accusation de sa propre souffrance, on ne peut être surpris que le pardon ne puisse trouver place, ce qui fait dire à l'auteure : « Peut-être obscurément cherchaient-ils à pouvoir eux-mêmes pardonner à leurs offenseurs, mais sans pouvoir formuler l'offense, ce qui rend la chose impossible » (p. 65). Dans cette même catégorie, le prêtre et auteur Stan Rougier parle d'enfants et adolescents qui se culpabilisent de ne pas être aimés parce qu'ils s'imaginent que c'est de leur faute (De Solemne, 1998, p. 41).

Une autre instance de culpabilité néfaste que déplore Rougier est celle qui a pu procéder de mauvaises interprétations morales véhiculées par la culture judéo-chrétienne ou du mauvais usage de paroles bibliques. À cet égard, il ne ménage pas ses mots quand il affirme : « Des gens soi-disant chrétiens se sont servi des Écritures pour culpabiliser des actes qui n'étaient pas graves. Cela a créé des désastres ! C'est une hérésie aux conséquences mortelles » (p. 36). Si le mauvais usage des Écritures a pu contribuer à créer une société culpabilisante, Rougier voit toutefois cette propension à la culpabilisation comme une attitude prédominante chez l'humain un peu partout ; il l'a vue aussi bien au sein de sociétés primitives que dans des sociétés sous l'emprise du communisme.

Il y a par ailleurs une bonne culpabilité, « la culpabilité effective » comme l'exprime Paul Ricoeur, qui est celle liée à une ou des fautes précises. C'est cette culpabilité que définit Stan Rougier dans le livre *Innocente culpabilité* : « (Le sentiment de culpabilité) peut être un élément moteur à condition que l'on ressente la faute à partir d'actes réellement fautifs, et dans des domaines graves. Sinon, quand la culpabilité ne porte que sur des bricoles, c'est une déviance » (De Solemne, 1998, p. 33). Ricoeur, de son côté, tient à relier la saine culpabilité avec la responsabilité et nous rappelle que Freud était attentif à ce lien. Il ajoute une nécessité d'un autre ordre à la définition de la saine culpabilité : « Le sentiment sain, productif, créateur, de la culpabilité est d'être confronté à une instance supérieure » (De Solemne, 1998, p. 48).

Comme le faux pardon (et le faux oubli), la fausse culpabilité arbore plusieurs masques. Une forme assez répandue, selon Rougier, est de se sentir ou se dire coupable de torts secondaires ou imaginaires, visant à faire penser aux autres comment on est humble et repentant, alors qu'on évite de reconnaître nos vrais manquements d'amour, fabriqués d'orgueil, de rejets d'autrui ou de manques de miséricorde. Cela fit dire à La Rochefoucauld : « Nous n'avouons de petits défauts que pour persuader que nous n'en n'avons pas de grands ».

Puis il y a cette catégorie d'individus chez qui le sentiment, voire la notion, de culpabilité est totalement absent. Ricoeur témoigne de magistrats d'enfants qui notent l'absence du sentiment de culpabilité chez plusieurs enfants qui passent devant eux, et d'adolescents qui sont devant le même vide après avoir commis un meurtre (De Solemne, 1998, p. 13). Dans certaines cultures de la vengeance comme en Corse ou en Sicile, on peut tuer sans en éprouver la moindre culpabilité. D'ailleurs il est bien reconnu chez les criminologues qu'en général les bagnards ne ressentent pas de culpabilité face aux actes condamnés (De Sairigné, 2006).

Paul Ricoeur reconnaît qu'il a changé d'idée au sujet de la culpabilité. Alors qu'il y a une quarantaine d'années (dans *La symbolique du mal*), il voyait surtout le sentiment de culpabilité comme un fardeau néfaste et prenait la culpabilité principalement par son côté

pathologique, aujourd'hui il voit nos sociétés modernes nouvellement confrontées à des personnes qui ne démontrent aucune notion de sentiment de culpabilité. Il considère donc à l'heure actuelle ce sentiment comme plus positif que négatif. Ricoeur attribue ce changement de valence à la transformation récente de notre culture,

« où certaines personnes tolèrent l'intolérable et d'autres sont des exclus du sentiment de culpabilité [...] C'est un paradoxe, mais un paradoxe inverse à celui auquel je m'étais confronté lors de mes écrits, où je voyais plutôt des gens accablés par le sentiment de culpabilité, tandis qu'actuellement nous sommes plutôt affrontés à des personnes qui ne sont même pas entrées dans le sentiment de culpabilité »

Référant à Lacan, Ricoeur ajoute : « Il disait qu'il y a deux façons d'être dans la pathologie, l'une est de ne pas sortir de la culpabilité, et l'autre est de ne pas y entrer. Ne pas en sortir c'est la névrose, ne pas y entrer, c'est la psychose !...C'est beaucoup plus grave ! » (De Solemne, 1998, p. 27-28).

Ce constat de Ricoeur sur le passage de notre société d'un état de culpabilité accablante à celui de l'absence de culpabilité coïncide avec le recul du religieux, comme il le remarque lui-même. Cela soulève la question suivante : la confession obligatoire servait-elle de garde-fou contre le danger d'absence de sentiment de culpabilité ?

Quant aux personnes qui souffrent encore du joug d'une culpabilité surchargée, Ricoeur déplore la perte ou l'absence du pardon :

«... la perte de la dimension du pardon (suite à l'exil du religieux) contribue au repli sur une culpabilité. Culpabilité qui, étant non pardonnée, devient du même coup accablante. On peut aussi donner une interprétation non religieuse du pardon, mais dans un cas comme dans l'autre cela reste une dimension importante. Le pardon est la possibilité d'être aidé dans la réparation de notre propre mémoire, et lorsque cet espoir n'existe plus, la culpabilité devient alors véritablement accablante » (p. 25).

Ricoeur admet qu'il avait probablement à l'époque à se guérir d'un côté excessif de la culpabilité, alors qu'aujourd'hui, c'est plutôt avec un regard politique qu'il constate que notre société est en perte du sens de l'interdit qui sert à animer un juste sentiment de

culpabilité. Il conclut que c'est en associant culpabilité et responsabilité que l'équilibre peut se trouver.

La culpabilité peut donc être saine et effective si elle est vraie, ou perverse et néfaste si elle est religieusement amplifiée ou faussement intériorisée. Il existe un clair danger qu'un sain sentiment de culpabilité peut, dans certains cas, être amplifié indûment, devenir névrotique et empoisonner l'existence d'une personne. Le pardon, religieux ou séculier, sera toujours un antidote de choix pour la saine culpabilité, et parfois pour le trop de culpabilité. Par ailleurs, l'absence de culpabilité, comme l'absence de pardon ou même l'absence d'oubli, équivaut à un enfermement dans l'illusion de sa propre innocence totale et conduit à projeter tout blâme sur les autres – une dangereuse forme de psychose.

L'innocence des victimes

Miroslav Volf est le seul que nous ayons rencontré qui ose questionner l'innocence totale accordée d'emblée aux victimes. Il dénote d'abord une incongruité importante dans notre monde au prise avec le mal : “ in a world so manifestly drenched with evil, everybody is innocent in their own eyes” (Volf, 1996, p. 79). Sharon Lamb lui fait écho lorsqu'elle dit : “ It is well established that perpetrators rarely take responsibility for their acts; they deny their offenses” (Lamb, 1996, p. 57). En effet, beaucoup de malfaiteurs lorsque confrontés à leurs méfaits se replient derrière le déni (ce n'est pas moi) ou les excuses (je ne pouvais faire autrement), ou ils blâment carrément leur victime (il/elle m'y a incité). Parfois les trois stratégies sont utilisées séquentiellement. Volf perçoit cette double stratégie du déni du méfait et de la réinterprétation de sa signification morale autant à l'œuvre chez l'offenseur individuel qu'au sein des idéologies, des nations et des institutions. Tous s'en servent pour masquer la violence et l'oppression qu'ils pratiquent.

Si les victimes sont plus souvent qu'autrement innocentes lorsqu'elles subissent le méfait d'un offenseur, Volf se demande si elles le demeurent par la suite. Avec la guerre ethnique des Balkans douloureusement présente en sa mémoire, il voit qu'un premier conflit, nourri d'un contexte social et/ou politique malsain, peut aisément réveiller de vieux antagonismes entre les mêmes sujets où s'embrouillent offensés et offenseurs. Nous avons

déjà noté une dynamique similaire sur le plan des relations interpersonnelles, particulièrement dans les conflits matrimoniaux ou familiaux. Volf s'appuie sur l'écrit de Marjorie Suchocki dans *The Fall to Violence* pour remettre en question l'innocence totale des victimes. Suchocki constate que pour la plupart des victimes précipitées dans un conflit généré par l'offenseur, leur psyché s'en trouve altérée et les lance dans une réaction défensive qui leur soutire leur innocence. Volf comprend que Suchocki ici ne blâme pas les victimes pour leur victimisation ; selon lui, elle attire plutôt notre attention sur un aspect insidieux du mal commis : en sus des blessures subies, le mal recrée un monde sans innocence. Le mal engendrerait un nouveau mal qui transforme les victimes en l'image des offenseurs (Volf, 1996, p. 81). Nous reconnaissons ici le danger de la reproduction du mal subi que Basset a identifié en Matthieu 18.

Nous avons un malaise à questionner l'innocence des victimes, cela ébranle notre sens de rectitude, on a l'impression d'offenser en double la victime. Là où Nietzsche pourfend les victimes et les faibles dans sa *Généalogie de la morale* avec son usuelle absence de nuances, Volf, tout en dénonçant le mépris du philosophe « anti-christ », y perçoit un fond de vérité. Dans le sentiment incontesté de notre innocence quand on subit une offense, il y aurait le désir profond que le vice derrière l'offense appartienne exclusivement à l'offenseur et n'entache d'aucune manière la personnalité de la victime. Selon Volf, si d'un premier abord le monde peut sembler se diviser nettement entre victimes innocentes et oppresseurs coupables, lorsqu'on regarde de plus près, cette démarcation devient plus floue, « we see an intractable maze of small and large hatreds, dishonesties, manipulations, and brutalities, each reinforcing the other » (p. 81). Il cite Carl Gustav Jung qui écrit au lendemain de la Deuxième guerre mondiale : “It is a fact that cannot be denied: the wickedness of others becomes our own wickedness because it kindles something evil in our own hearts” (p. 87).

Du point de vue de l'offenseur

Notre recherche étant centrée sur le pardon interpersonnel, plus particulièrement sur la dynamique de l'octroi du pardon de l'offensé à l'offenseur, nous avons donc peu

considéré le pardon du point de vue de l'offenseur. Nous croyons utile toutefois à ce propos d'examiner certaines observations que nous avons glanées au cours de notre travail. Au départ, il importe de ne pas classer offensés et offenseurs dans des catégories trop fermées ou exclusives et d'éviter de sacraliser les victimes et d'honir les « pécheurs ». Les deux sont d'une seule catégorie, les humains. Offensés et offenseurs, au cours d'une vie, se retrouvent inlassablement en alternance dans un rôle ou dans l'autre.

Des psychologues ont déterminé qu'il y a un parallélisme entre le processus d'octroyer le pardon et celui de le demander ou de l'accepter. Nous avons vu qu'Enright et North ont élaboré un modèle de démarche pour l'offenseur qui suit un parcours semblable à celui pour l'offensé, et qui est tout aussi exigeant. En effet, au premier abord, il peut sembler plus facile de recevoir le pardon que de l'accorder, mais l'expérience de certains psychologues dément cette présupposition et s'accorde avec les paroles de Jean Paul II (citées plus haut) : « aussi bien pour l'accorder que pour le recevoir, il faut une grande force spirituelle et un courage moral à toute épreuve ». Enright qui s'est penché sur cette question renchérit sur cette équation en avançant, étonnamment, qu'en ce qui concerne le pardon, c'est typiquement plus facile de donner que de recevoir.

Pour l'offensé qui en est arrivé à offrir le pardon, il lui reste à franchir l'étape importante de communiquer son pardon. Cela peut parfois être aisé et agréable, mais la communication peut aussi être pleine d'embûches. Le problème principal se situe au niveau des différences de perception de la gravité de l'offense : dans plusieurs cas, l'offenseur est soit inconscient d'avoir heurté l'autre, soit peu conscient de l'ampleur de la blessure perçue par l'offensé. Lorsque le pardon est alors offert, l'offenseur peut se rebiffer et récuser à la fois l'accusation et le pardon. Parfois cette révolte du pardonné s'inscrit plutôt dans la difficulté, consciente ou non, de reconnaître sa culpabilité ou de se sentir humilié devant la magnanimité de l'autre – sentiment d'humiliation justifié quelquefois quand le pardon accordé est assorti d'une certaine condescendance ou hautaine magnanimité, plus un simulacre de pardon que véritable pardon. Le pardonné peut aussi être heureux du pardon reçu, mais se fondre en explications ou justifications de son action fautive, plus ou moins vraies, pour diminuer sa responsabilité et conserver son estime de

soi ; ceci pourra être reçu positivement ou négativement par l'offensé dépendant du contexte, des antécédents, de sa sensibilité, etc. (Enright, 2001, p. 245).

La rencontre offensé-offenseur qui donne lieu à l'octroi du pardon doit donc être traitée avec beaucoup d'attention de part et d'autre, car il y a un gros risque d'éveiller des émotions négatives et de jeter du sel sur la plaie plutôt que d'aider à la cicatriser. L'idéal est que les deux partis s'y préparent, mais c'est rarement le cas semble-t-il. C'est pourquoi l'assistance d'une personne médiatrice peut s'avérer cruciale. Pas surprenant que certaines personnes préfèrent pardonner dans leur cœur seulement – un pardon que d'aucuns jugent incomplet et qui ne pourra jamais conduire à une réconciliation –, et d'autres de le faire par écrit ou par personne interposée plutôt que de confronter un offenseur-agresseur ne sachant pas son ouverture à recevoir le pardon offert. On peut facilement concevoir ici qu'en plus des personnalités impliquées et de l'histoire de leur relation passée, il y a en cause la gravité de la faute, du véniel à l'infâme, qui, comme on l'a mentionné, peut être perçue de façon radicalement différente par les deux partis.

Le point de vue de l'offenseur comporte une deuxième dimension, celle de la demande de pardon. Au lieu d'être confronté à recevoir le pardon, un offenseur peut choisir de demander le pardon pour l'offense qu'il a causée.

Parfois, travailler à octroyer un pardon et travailler à demander un pardon habitent la même personne, concurremment ou consécutivement. De fait, nous avons tous été des offensés et des offenseurs, c'est notre perception de la gravité de la faute la plus intense qui vient faire la différence majeure sur quel rôle sera au premier plan à un moment donné. Incontestablement, pour un semblable registre de gravité, nous avons tous tendance à focaliser sur le mal subi plutôt que sur celui commis, ce dernier étant souvent oublié. Les cas de conflits conjugaux ou familiaux sont couramment des histoires où les personnes impliquées font clairement partie des deux camps, et leurs démarches de pardon impliquent qu'elles doivent travailler à la fois à octroyer et à demander le pardon. L'enchevêtrement des offenses et des blessures peut alors créer un tel immobilisme que les partis ne peuvent le démêler et le réparer qu'avec l'aide d'un médiateur chevronné.

Selon Enright, les offenseurs devraient presque toujours considérer demander pardon, même si cela est difficile car peu de gens aiment admettre leur tort. Son expérience lui fait dire que l'offenseur devrait d'abord considérer admettre sa faute à une tierce partie de confiance et en discuter avec elle avant de passer à l'aveu et à la demande de pardon. Cet aveu préparatoire permet de soumettre notre faute à un point de vue d'une personne neutre, de la mettre en perspective et de réaliser que l'on est encore aimé malgré la faute.

Le *Process Model* développé par l'équipe d'Enright existe également en une autre version pour l'offenseur comme démarche proposée pour considérer, choisir et s'habiliter à demander pardon (Enright, 2001, p. 248-249). Par ailleurs, nous n'avons trouvé aucun projet de recherche ou d'intervention qui portait sur un groupe d'offenseurs ; derrière ce constat, se devine peut-être la difficulté de découvrir des offenseurs volontaires ou celle de les intéresser à demander pardon.

On a vu auparavant qu'il existait un bon nombre de fausses conceptions du pardon et que les offensés devaient s'assurer de bien les comprendre pour s'en délester et choisir le chemin d'un véritable pardon. Comme pour l'octroi des pseudo-pardons, on doit aussi être attentif à des formes de demande de pardon qui ne sont que manipulations. L'expert en thérapie familiale, Paul Coleman, insiste sur le fait qu'un vrai désir d'être pardonné exige un aveu authentique de la part de l'offenseur. Si ce dernier ne se sent pas vraiment coupable, il peut donner l'apparence de s'excuser ou d'offrir un faux repentir dans le seul but d'apaiser l'autre. Par exemple, dans certains milieux familiaux, c'est une tactique fréquente de manipulation que d'avouer son tort alors que l'on pense le contraire : cela peut servir à clore une dispute de façon détournée en sa faveur ou simplement pour paraître plus vertueux qu'autrui. D'autres choisissent d'avouer leur tort à la légère, sans vrai repentir, simplement pour mettre court à une critique ou une discussion (Coleman, 1989, p. 190-192).

Le pardon à soi-même

Pour un chrétien pratiquant, la motivation principale pour pardonner est souvent de souscrire à l'enseignement religieux reçu, d'obéir à un précepte de l'Église ou de suivre

l'exemple de Jésus. Pour les personnes non pratiquantes, il faut chercher les motivations ailleurs. Selon la plupart des psychologues-chercheurs, le motif dominant qui porte les gens à considérer le pardon est le plus souvent la visée d'un mieux-être ou une forme de « *self-preservation* ». C'est par la suite, en cours de démarche thérapeutique de pardon, que les victimes parviennent à transformer leur intention originale et à offrir le pardon à un offenseur comme un don qui le libère de sa culpabilité. À partir de plusieurs expériences cliniques, des psychologues en sont venus à conceptualiser le « *forgiveness triad* » pour capter toutes les dimensions de l'expérience interpersonnelle : offrir le pardon, recevoir le pardon et se pardonner à soi-même (Enright & Group, 1996).

Étonnamment, l'octroi de ce pardon qui libère l'offenseur semble créer un effet de libération chez l'offensé. C'est ce qu'Enright appelle le paradoxe du pardon : « As we reach to the ones who hurt us, we are the ones who heal » (Enright, 2001, p. 75). Le pardon à autrui et le pardon à soi-même, alors qu'on est tenté de penser à l'un ou à l'autre séparément, semblent voyager ensemble. S'il paraît impossible de dire lequel vient en premier, on peut confirmer, à partir de nombreux récits phénoménologiques, que lorsqu'il y a acte de libération d'autrui, on subit simultanément l'envahissement d'un sentiment durable de libération de soi. Comme le rappelle Lytta Basset, qui est aussi praticienne en counseling spirituel :

« *Il apparaît que l'on se pardonne à soi-même dans le même temps que l'on pardonne à autrui. Cela montre bien que le besoin de vengeance cache en dernier ressort la haine de soi, quand ce n'est pas l'inverse : l'auto-accusation cachant le violent désir de représailles contre autrui. La démarche de pardon a ceci de fascinant qu'elle s'origine exclusivement en la personne affectée par le mal ; elle est la première à y « gagner » ; en pardonnant à soi-même, c'est du même coup aux autres que l'on pardonne sans effort, sans contrainte, sans amertume. [...] Ainsi, si le pardon à soi est premier, ce n'est pas dans l'ordre du temps mais de l'être. [...] Le pardon à soi est le lieu d'émergence de cette force de libération qui pourtant vient d'ailleurs et va plus loin » (Basset, 1995, p. 439).*

Le sujet du pardon à soi-même interpelle plusieurs groupes de chercheurs. Selon un groupe, ce seraient les « *self-conscious emotions* » de culpabilité et de honte qui forment le substrat du besoin de se pardonner à soi-même. Ces « *moral emotions* » constituent à la

fois une bénédiction et une malédiction : elles sont en quelque sorte un baromètre moral qui nous alerte de nos violations de codes personnel, sociétal ou moral. C'est l'anticipation de ces sentiments qui parfois nous empêche de céder à la tentation. Mais la culpabilité et la honte ont aussi un côté pervers fort débilitant lorsqu'elles dépassent un niveau sain, hors de proportion avec les fautes considérées (Tangney, Boone, & Dearing, 2005, p. 143). Nous reviendrons sur le culpabilité plus loin.

La recherche sur le pardon à soi-même gagne de l'intérêt chez les chercheurs aussi bien pour les cas extrêmes qui fréquentent les thérapeutes que pour les gens ordinaires qui durant leur vie viennent à faire face à une situation ou une autre où ils se sentent coupables et suite à laquelle ils peuvent soit demeurer aliénés, écrasés, soit effectuer une forme d'auto-pardon et continuer à vivre normalement. Parmi les questions à démêler que se posent les chercheurs, Tangney, Boone et Dearing (2005) signalent les suivantes : quelle est la relation entre l'auto-pardon et les émotions morales ? l'auto-pardon constitue-t-il une force psychologique, une vertu ? est-ce un élément d'éducation de caractère ? voulons-nous encourager cette aptitude chez nos enfants ? Signalons enfin que les deux études effectuées sur le pardon à soi-même par Tangney et al. ne relèvent aucune différence significative en fonction de la religiosité ou de la pratique religieuse des participants (qui incluaient bouddhistes, musulmans, protestants et catholiques), ni de différences notables entre hommes et femmes.

Ironiquement, par rapport à la noblesse de ce qui précède, la personnalité la plus apte à se pardonner elle-même paraît être celle de l'individu égocentrique, narcissique, insensible, qui est peu tracassé par les émotions de culpabilité et de honte (et qui est également peu enclin à l'empathie envers les autres). Parle-t-on plutôt ici de faux pardon à soi-même ? C'est ce qu'Enright soutiendrait probablement puisque selon lui « true self-forgiveness...originates from a position of guilt, remorse, and shame » (Enright & Group, 1996, p. 117). Tangney et al. se demandent en conclusion si le concept de *self-forgiveness* comme finalité n'est pas un leurre et s'il ne faut pas plutôt focaliser sur le mal causé à l'autre. Ils en appellent à la philosophe Holmgren lorsqu'elle déclare :

“To dwell on one’s own past record of moral performance, either with a sense of self-hatred and self-contempt or with a sense of superiority, is an activity that is overly self-involved and devoid of any real moral value. The client will exercise his moral agency much more responsibly if he removes his focus from the fact that he did wrong and concentrate instead on the contribution he can make to others and to the growth he can experience in the moral and non-moral realms”(Holmgren, 2002, p. 133).

Le « *self-forgiveness* » est aussi un aspect important dans la démarche de pardon de couples et vient interagir avec le pardon interpersonnel, c’est un domaine de recherche encore peu exploré (Fincham, Hall, & Beach, 2005). À la lumière de ce constat et des questions qu’engendre le concept, on peut comprendre pourquoi le *self-forgiveness* est de plus en plus à l’ordre du jour de la recherche actuelle ; il constitue d’ailleurs un des trois principaux sujets retenus par McCullough et al. pour l’agenda de recherche à venir (les deux autres étant demander le pardon et dénouer la colère envers Dieu) (McCullough, Root, Tabak, & Witvliet, in press).

Le pardon, au carrefour de la psychologie et de la spiritualité

Nous avons noté à plusieurs reprises le recours à des approches pluridisciplinaires chez plusieurs chercheurs intéressés au pardon. Or, nous croyons nécessaire d’introduire une catégorie pluridisciplinaire qui interpelle notre recherche plus singulièrement que les autres, c’est celle qui aborde le pardon en combinant psychologie et spiritualité ou religion. On reconnaîtra qu’il s’agit de deux instances qui jusqu’à récemment étaient perçues plus comme adversaires que collaboratrices – notre temps serait-il celui de la réconciliation ? Nous nommons donc psycho-spirituelles les perspectives qui suivent. Il ne s’agit pas d’une catégorie étanche car nous avons vu plus haut (et continuerons de voir) des théologiens et des philosophes faire appel à des notions de psychologie, de même que des psychologues faire appel à des aspects spirituels.

Le psychologue Kenneth Pargament⁶² est expert en *coping*, qu'on peut définir comme une quête d'ajustement qui cherche à conserver ou, lorsque nécessaire, à transformer ce à quoi on donne de la valeur devant les situations qui menacent ces choses valorisées. Or, Pargament conçoit l'étude du pardon comme un pont entre la psychologie et la religion :

“Perhaps one of the reasons why psychology has largely overlooked the potential for significant transformation in *coping* is because many of the most powerful transformational mechanisms – from rites of passage to conversion – are rooted in religion... In opening itself up to these (religious) methods, new to psychology, but very old to the world, the field of psychology may be in for some surprises; paradoxically, it is through some of these methods of religious *coping* that people may be able to achieve the most profound changes. [...] Psychology has something to offer the religious world, in turn, when it shifts its sights to religious methods of *coping*, such as forgiving. By applying critical thinking skills, research methods, and background in psychological intervention to the topic of forgiving, psychology may be able to work in concert with members of many religious communities searching for significance in stressful times. In this sense, the study of forgiving may help to build a bridge between psychological and religious worlds, two worlds that have been separated for too long”. (Pargament & Rye, 1998, p. 75)

Dans son livre *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, le professeur Pargament définit le *coping* comme “a search for significance in stressful times”. La première réaction est toujours de tenter de conserver ; Piaget, comme tout parent, a noté ce trait fort chez les enfants (qui survit d'ailleurs très bien chez les adultes !). Mais lorsqu'il est impossible de conserver parce que la perte est catégorique et sans retour, il faut alors considérer la transformation, qui elle s'avère beaucoup plus difficile. Si les théoriciens du *coping* ont surtout concentré leurs efforts sur l'aspect conservation, le pardon, lui, représente une méthode importante de transformation, et il serait souvent rendu possible (*empowered*) par la religion ou la spiritualité selon Pargament.

⁶² Kenneth I. Pargament, Ph.D., est Professor of Clinical Psychology at Bowling Green State University and adjunct Professor of Psychology in the Counselling Psychology and Religion Ph.D. program at Boston University.

Dans cette catégorie psycho-spirituelle, outre le *coping*, nous pouvons inclure le travail sur le pardon du père oblat et psychologue Jean Monbourquette qui a été un religieux pionnier en entreprenant des études en psychologie et en opérant une pratique clinique. Ses écrits s'inscrivent bien dans le double registre, psychologique et spirituel. Son livre *Comment pardonner?*, qui initie le lecteur à un apprentissage du pardon par une méthode en douze étapes, fait ressortir cette bi-dimensionnalité du pardon, dont il parle en termes de "conversion intérieure", "pèlerinage du cœur", "initiation à l'amour des ennemis", "quête de liberté intérieure" (Monbourquette, 1992, p. 44). Ses conseils insistent sur le fait que l'acte de pardonner requiert du temps, de la patience avec soi-même, de la retenue de son désir d'efficacité et de la persévérance.

Pour sa part, Jean Vanier, fondateur de l'Arche, dont le travail auprès des handicapés intellectuels implique psychologie et spiritualité, voit le pardon comme « le processus qui supprime peu à peu les barrières », barrières que nous avons créées pour nous protéger ou pour cacher nos blessures et qui coupent la communication et les saines relations (Vanier, 1999).

C'est dans cet ordre d'idées que l'on peut inscrire certaines des réflexions qui émanent de psychologues intéressés au pardon. Par exemple, lorsqu'Enright introduit dans son modèle de démarche le concept de « worldview » (*weltanschauung*) comme substrat à l'ouverture au pardon, n'est-il pas aussi philosophe que psychologue ? Ainsi, Enright soutient que les gens réagissent au pardon en fonction de leur « vision du monde », de leur système de croyances, toujours sensiblement différent d'une personne à l'autre. Pour cette raison, dans les études entreprises par son groupe, il a toujours recherché un assortiment de gens de diverses croyances, notamment des croyants et des non-croyants. Il remarque que certaines personnes ont un « vision du monde » qui rejette d'emblée le pardon et que de tels contextes personnels de croyances sont typiquement empreints de cynisme et de scepticisme. Il réfère à Erik Erikson qui croyait qu'un « *consistent worldview* » était essentiel pour qu'une personne puisse accomplir quelque chose qui a de la valeur (Enright, 2001, p. 76).

Le professeur de psychologie Michael McCullough est une autre sommité américaine de la recherche sur le pardon dont le nom apparaît au générique de plusieurs projets de recherche (notamment des études longitudinales), articles et monographies. Dans un récent article, *Forgiveness as Change*, il explore le pardon en tant que changement. Il propose un parcours analogue à celui du progrès scientifique qui prit naissance grâce à un changement de paradigme lorsqu'on passa du point de vue statique au point de vue dynamique dans l'étude des phénomènes. Dans le domaine des sciences humaines, plusieurs scientifiques cherchent aujourd'hui à copier cet élargissement de perspective en étudiant la dynamique de changement dans les systèmes humains. McCullough croit que le pardon est un concept de changement et propose de l'étudier comme processus psychologique dynamique qui se déroule dans le temps plutôt que comme une propriété statique des individus. Selon lui, on a trop négligé l'importance de la durée dans la modélisation et la théorisation du pardon (McCullough & Root, 2005, p. 105). Nous croyons que ce développement est une hypothèse prégnante dont l'étude mérite d'être suivie attentivement et nous aurons à le considérer quand nous étudierons plus loin la dynamique spirituelle du pardon.

McCullough examine aussi la relation du religieux au pardon. Il a découvert, à l'instar d'Enright, que la compréhension individuelle de la dynamique du pardon est hautement assujettie aux valeurs et croyances intrinsèques de chacun (Mahoney, Rye, & Pargament, 2005). Dans le même ordre d'idées, il note que les résultats de tests d'auto-évaluation sur la propension au pardon indiquent une relation positive avec la religiosité et que les individus qui s'auto-identifient comme religieux plutôt que spirituel affichent un score plus élevé comme personnalités aptes à pardonner que ceux qui se voient plus spirituel que religieux.

Chapitre 6 Les marques spirituelles du pardon

Au départ de notre étude, nous avons formulé l'hypothèse que le pardon s'inscrivait dans une dynamique spirituelle. Nous avons l'intuition qu'une relation pardon-spiritualité existait, qu'elle pouvait être significative et que sa compréhension pourrait aider à mieux comprendre l'essence du pardon et à en permettre l'éclosion. Nous trouvions, entre autres, que les deux termes semblaient faire appel à un cheminement qui conduit à une transformation intérieure. Nous venons de voir, sous diverses perspectives, comment un tel cheminement prend forme pour mener au pardon, au pardon séculier ou au pardon religieux. Dans ce chapitre-ci, nous examinerons si un semblable cheminement existe en ce qui concerne la spiritualité et ce qu'il peut représenter afin de voir où les deux expériences se rejoignent et quels liens elles forment. La vérification de notre hypothèse implique que nous procédions dans un premier temps à la formulation d'une définition adéquate de la spiritualité et de la dynamique qui lui est propre.

Spiritualité, théologie et religion

Bien que ce soit le sens du terme spiritualité qui nous intéresse, il nous est impossible de le cerner sans d'abord le différencier du mot religion et, quoique dans une moindre part, de théologie. Le sens des termes religion et spiritualité a fait consommer beaucoup d'encre ; depuis des siècles en ce qui concerne religion, depuis quelques décennies pour spiritualité. Loin de nous de penser conclure ici le débat sur les justes définitions de ces deux mots. Notre but, au-delà de participer à la discussion en cours et d'y apporter possiblement un jet de lumière nouveau, est d'examiner où se situe le pardon interpersonnel dans l'univers (ou les univers) du religieux et du spirituel.

L'étymologie du mot religion est controversée, le linguiste Émile Benveniste a démontré que le terme réfère à deux étymologies différentes, soit *religare*, la religion-lien où le sujet est obéissant en piété et en soumission à un Dieu externe, soit *religere*, la religion-rassemblement indicative plutôt de recueillement et d'intériorisation des révélations divines, plus les significations de « reconnaître » et « rassembler » à partir de

legere (Benveniste & Lallot, 1969). Si les deux significations pouvaient sembler conjointes par le passé, on peut reconnaître qu'en Occident une évolution est de nos jours en marche qui semble donner préséance à l'étymologie du *religere*, dont une bonne partie du sens pourrait aujourd'hui se retrouver dans le concept de spiritualité.

Le dominicain Jean-Claude Breton, professeur de théologie, reprend et simplifie cette double réalité étymologique du mot religion. Pour lui, d'une part c'est le concept de la *relation* qui prime, de l'autre, c'est celui de *transcendance*. Traditionnellement, la *relation* était comprise comme le rassemblement, l'éducation et la croissance des fidèles, « elle aide à vivre et à grandir ensemble ». La *transcendance* était l'ouverture à l'existence et à la présence de Dieu. La sécularisation est venue sabrer dans ces concepts. C'est plutôt le caractère privé du religieux qui semble prévaloir de nos jours, celui de relation-rassemblement étant délaissé par une majorité toujours croissante d'ex-pratiquants. Du côté de la transcendance, Breton reconnaît que suite au désenchantement avec la religion, « on comprend que la prétendue compétence de la religion à établir la communication avec Dieu soit remise en question » (Breton, 2006, p. 57-58). Nous concevons que ce double concept de relation et transcendance, avec des connotations quelque peu différentes, trouve une correspondance dans la notion contemporaine de la spiritualité.

Autant le mot religion semble souffrir d'usure, autant le mot spiritualité, a contrario, souffre de précocité. Le mot n'est en fait utilisé couramment ou familièrement que depuis quelques décennies. La hausse de popularité du terme spiritualité semble venir remplacer la béance causée par la baisse d'usage du terme religion et de la pratique religieuse. Nous voyons là un déplacement de champ sémantique. Examinons donc quelques réflexions qui tentent de mettre ces deux termes en rapport dans le contexte contemporain de notre société occidentale.

Kenneth Pargament, professeur en psychologie de la religion, témoignant de l'usage contemporain de ces termes, écrit :

“More recently, however, *religion* has taken on a narrower meaning. It is increasingly used to refer to institutionalized beliefs and practices that restrict and inhibit human potential. Now, the term *spirituality* is becoming

differentiated from religion as an expression of the greatest of human capacities.” (Pargament & Rye, 1998, p. 65).

Selon lui, Freud approuverait probablement cette façon de décrire la religion, lui qui la voyait comme un moyen de défense contre l’anxiété et l’incertitude que l’humain ressent devant la puissance des forces incontrôlables de l’univers. Or, comme plusieurs auteurs, Pargament n’accepte pas d’emblée cette différenciation entre religion et spiritualité et en vient à utiliser les deux termes de manière quasi interchangeable. Ainsi, alors qu’il note que les scientifiques des sciences sociales ont souvent tendance à stéréotyper la religion comme source de conservation (tradition) plutôt que de transformation, il insiste, quant à lui, pour voir la possibilité de transformation :

“But the power of religion goes beyond conservation. Earlier in this century, psychologist George Coe (1916) wrote: “Possibly the chief thing in religion... is the progressive discovery and reorganization of values”. Religion is often intimately involved in the search for new sources of significance when old ones are lost or no longer tenable... Through mystical or conversion experiences, individuals may find new visions and purpose to replace shattered dreams and lies. Forgiving can be another method of religious transformation.” (Pargament & Rye, 1998, p. 66)

Pargament fait appel ici à un écrit de Coe qui date d’une époque où le mot spiritualité, dans son sens actuel, n’existait pas. Pour Coe, comme probablement pour une majorité d’intellectuels, laïcs ou religieux, de sa génération, le mot religion intégrait alors un sens que l’on a tendance désormais à attribuer au mot spiritualité. Ceci dit, il reste que la spiritualité comporte néanmoins des difficultés de définition. Il s’avère d’ailleurs que ce soit là une des épineuses questions du moment au sein même des lieux d’enseignement et de recherche en théologie et en science des religions.

Spiritualité et théologie

Un premier texte important qui visait à définir la spiritualité en la contrastant avec la théologie, intitulé *Theology and Spirituality : Strangers, Rivals or Partners ?* (1986) émane

de la théologienne Sandra Marie Schneiders⁶³. Schneiders écrivait alors que la spiritualité est un phénomène qui n'a pas encore été défini, analysé ou catégorisé à la satisfaction de personne. La signification de la spiritualité est des plus confuses et on ne sait pas comment la relier aux autres champs d'études connexes. L'auteure notait toutefois un intérêt grandissant au sein de la communauté académique pour répondre à cet enthousiasme public pour la spiritualité.

L'intérêt de Schneiders suit une double trajectoire : elle veut d'une part comprendre la spiritualité en tant qu'expérience personnelle, et d'autre part, elle veut la situer en tant que discipline académique par rapport à la théologie. Étant donné notre sujet, notre intérêt est plus concerné par la corrélation de la spiritualité avec l'expérience personnelle ; les liens avec la théologie ne seront relevés que lorsqu'ils nous aideront à mieux comprendre cette première piste.

L'auteure identifie d'emblée quatre catégories d'individus pour qui la spiritualité est importante. D'abord chez les chrétiens, surtout les catholiques dont la spiritualité s'intensifia après Vatican II, à travers par exemple les mouvements charismatiques. Un deuxième groupe de chrétiens sont ceux pour qui la spiritualité représente plus que la prière, elle implique une foi intensifiée qui se répercute dans le quotidien de la personne. Un troisième groupe prend une perspective plus large encore où la spiritualité, en plus de la prière et l'intensification de la foi, ajoute des éléments que la théologie et la moralité catholiques avaient tendance à dénigrer : le corps et les émotions. On parle ici de spiritualité holiste. Enfin un quatrième groupe comprend ceux et celles pour qui l'engagement spirituel implique les dimensions sociale et politique. Ces personnes visent

⁶³Sandra M. Schneiders, I.H.M.(Sisters, Servants of the Immaculate Heart of Mary) était à l'époque de cet ouvrage *associate professor* dans les Études du Nouveau Testament et la spiritualité chrétienne au Jesuit School of Theology (JSTB) et au Graduate Theological Union (GTU), Berkeley, Californie. Elle fait toujours partie du personnel enseignant du Institute for Spirituality and Worship au JSTB et agit à titre de facilitateur au programme de doctorat en spiritualité chrétienne au GTU. L'étude formelle de la spiritualité chrétienne à GTU a probablement commencé en 1976 quand Schneiders a mis sur pied un programme doctoral d'études à cet effet. En 1992 la spiritualité chrétienne devenait un secteur d'études indépendant au sein du GTU (Lescher & Liebert, 2006).

une spiritualité qui équilibre la croissance personnelle et un meilleur monde. Selon Schneiders, ces catégories sont loin d'être étanches.

La situation se complique lorsque l'on ajoute la dimension interne aux dénominations confessionnelles. Si le terme était au début l'apanage exclusif des catholiques, les protestants, longuement suspicieux de l'aspect mystique du terme, l'ont finalement adopté suite aux échanges œcuméniques. De même pour les juifs, qui parlent maintenant aussi bien de spiritualité que de mystique. Et évidemment les religions issues de l'Orient représentent de plus en plus des spiritualités fascinantes pour de nombreux chrétiens.

Schneiders identifie le mot comme un néologisme chrétien apparemment attiré à Saint Paul pour décrire ce qui se trouve sous l'influence de l'Esprit Saint. Dans 1 Cor 2, 14-15, Paul contraste même la personne spirituelle (*pneumatikos anthropos*)⁶⁴ avec la personne naturelle (*psychikos anthropos*) – elles sont toutes deux vivantes de corps et âme, mais la personne spirituelle est habitée de l'Esprit Saint. Cette définition demeure fixe de l'époque patristique jusqu'au 11^e siècle. Du 11^e au 17^e siècle, le mot prit de nouveaux sens : d'abord en philosophie où il démarquait le non-matériel du matériel, et dans le juridique, où il désignait l'ecclésial par rapport au temporel. À partir du 17^e, le terme refait surface comme notion religieuse : il référerait alors à la vie intérieure, à la relation affective avec Dieu. Il désignait la quête de perfection de la vie intérieure, en mettant l'accent sur la vie spirituelle vécue dans ses aspects pratiques et affectifs. Cette vie spirituelle était pour ceux et celles qui avaient progressé au-delà du simple respect du décalogue. Au début du 18^e, la spiritualité devint un thème de débat au sujet de la vie chrétienne ordinaire et de la vie de perfection. Ce débat concernait la continuité ou la discontinuité entre la vie de vertu ordinaire et la vie mystique, à savoir si la vie mystique était ouverte à tous les chrétiens ou seulement à certains. Ce débat dura semble-t-il jusqu'à l'avènement de Vatican II qui statua que tous les chrétiens sont appelés à une seule et même sainteté.

⁶⁴ *Pneumatikos* se traduira en latin par *spiritus*.

Parallèlement, Schneiders nous informe que du côté universitaire, il y a eu une discipline de la théologie spirituelle, appelée aussi spiritualité ou « science de la vie de perfection », qui prit naissance au 18^e siècle et qui était encore enseignée aux séminaristes du 19^e et du début du 20^e, avec des sous-divisions de théologie ascétique et de théologie mystique. La théologie spirituelle était distincte et jugée « supérieure », selon certains, à la théologie dogmatique qui enseignait ce qu'il faut croire, et à la théologie morale qui enseignait ce qu'il faut ou ne faut pas faire, parce qu'elle traçait le chemin de la perfection chrétienne, dans ses principes et son application. Si sa supériorité était vantée, dans les faits elle n'était pas considérée importante et typiquement jugée non essentielle à l'instruction des séminaristes.

Schneiders ne livre pas d'emblée une définition de la spiritualité. Elle livre d'abord des définitions partielles, toujours aux confins d'un large horizon, au fur et à mesure qu'elle circonscrit le sujet. Comme pour le pardon, il semble d'entrée de jeu plus facile de dire ce que la spiritualité n'est pas, plutôt que ce qu'elle est. Ainsi Schneiders procède d'abord par la négative et par différentiation. Primo, la spiritualité n'est plus exclusivement un phénomène catholique, ni même chrétien, elle appartient à toutes les dénominations religieuses – certains disent que la spiritualité n'est pas théiste, ni même religieuse. Secundo, elle n'est ni dogmatique, ni normative ; elle ne découle pas de principes issus de la théologie. Tertio, la spiritualité n'est pas concernée par la perfection, mais plutôt par la croissance ; elle ne se réserve pas pour quelques élus, mais appartient à tous ceux et celles qui recherchent la plénitude humaine. Enfin, la spiritualité n'est plus réservée strictement à la « vie intérieure », mais elle cherche plutôt l'intégration de tous les aspects de la vie et de l'expérience humaine.

Quand Schneiders examine les points de vue de certains auteurs modernes, catholiques et protestants, elle se dit en accord avec la majorité de ses pairs selon lesquels le terme renvoie d'abord et avant tout au domaine de l'expérience. Elle trouve un fil conducteur dans toutes les définitions avancées : la spiritualité est concernée par l'unification de la vie en référence à quelque chose au-delà de l'individu. Schneiders aboutit, en 1986, à une définition très ouverte de la spiritualité (on verra plus loin comment

cette définition a sensiblement évolué avec le temps), dans une acception hors des limites du christianisme : la spiritualité aujourd'hui, c'est une dynamique d'auto-transcendance (*self-transcendence*) qui donne une intégrité et un sens à l'entièreté de la vie en situant et orientant la personne dans l'horizon de l'ultime d'une manière continue et transformatrice (Schneiders, 1986, p. 266).

En ce qui concerne la dimension phénoménologique, expérientielle de la spiritualité contemporaine, Schneiders oppose le sens philosophique au sens religieux. Elle comprend que pour le philosophe, tous les humains sont « spirituels » et que l'actualisation de cette dimension passe par les relations interpersonnelles. Par ailleurs, au sens religieux du terme, l'expérience de la transcendance se fait à travers une relation personnelle avec Dieu. Pour la théologie, la spiritualité se réfère donc à la relation entre l'individu et Dieu à travers une vie de foi, d'espérance et d'amour.

La spiritualité réfère donc à l'expérience d'essayer consciemment d'unifier sa vie en des termes non pas d'isolement et de narcissisme, mais de transcendance de soi vers la valeur ultime que l'on perçoit. Si cette dernière est la déité, alors la spiritualité serait explicitement religieuse. Pour ceux qui ne reconnaissent pas la valeur ultime comme Dieu, c'est autre chose que religieux. Schneiders reconnaît que la quête demeure semblable et qu'un dialogue est possible entre ces différentes visions du monde.

Pour les chrétiens, l'expérience religieuse de la spiritualité est affective autant que cognitive, sociale autant que personnelle, centrée sur Dieu et orientée vers autrui, et toutes les dimensions qui l'affectent sont importantes, soient-elles mystiques, théologiques, éthiques, psychologiques, politiques ou physiques. On peut penser que cela est semblable, à peu de choses près, pour les non chrétiens et pour les chrétiens éloignés de l'Église, même si l'auteure n'en dit mot.

Dans le contexte du christianisme, selon Schneiders, la spiritualité à titre d'expérience religieuse vécue précède, ontologiquement et psychologiquement, la théologie, mais celle-ci, qui est une réflexion de second degré sur l'expérience, a la capacité et la responsabilité en tant que réflexion de critiquer la spiritualité (Lescher & Liebert,

2006, p. 4). Par ailleurs, la théologie en est venue au cours des siècles à occuper une place de domination sur la spiritualité. Aujourd'hui, la spiritualité tente de reprendre la place qui est sienne, tout en remettant la théologie à son service. Mais cette dernière ne sera plus seule à nourrir la première. En effet, la spiritualité puisqu'elle embrasse l'expérience humaine dans son ensemble et dans sa quête de l'ultime, doit se nourrir à partir d'un menu pluridisciplinaire.

Comme discipline académique, Schneiders définit la spiritualité comme « a field-encompassing field » qui ne peut se réduire à une méthode d'étude, mais emprunte toute méthode qui convient au sujet recherché selon le point de vue étudié ; cela fait appel alors aussi bien aux études bibliques qu'à la théologie, la psychologie, la sociologie, l'anthropologie, l'écologie, la critique littéraire, etc. (Lescher & Liebert, 2006, p. 5).

Quand Schneiders réfère à la spiritualité comme « the lived experience of the faith » ou « the spiritual life as experience », c'est la compréhension de l'expérience qui prime, “as it actually occurs, as it actually transforms its subject toward fullness of life...that is, toward self-transcending life-integration” (p. 4). Comprendre l'expérience vécue en tant qu'expérience qui transforme la personne vers un plus-être, vers une vie qui intègre des dimensions de transcendance, nous croyons pouvoir parler aussi en ces termes du pardon interpersonnel. Gardons en mémoire les attributs d'expérience vécue, de transformation, de transcendance et d'unification de la spiritualité et voyons en poursuivant notre étude s'ils font aussi partie de la nature du pardon. La démarche de pardon en soi ne représente qu'un type distinct d'expérience spirituelle parmi une kyrielle d'autres possibilités. Toutefois, elle pourrait représenter, pour certaines personnes, une des plus fortes expériences vécues et créer une ouverture pour d'autres genres d'expériences spirituelles.

Spiritualité et religion

Comme mentionné, Schneiders a continué sa recherche, sa réflexion et ses écrits sur la spiritualité. En 2000, elle synthétise à nouveau sa pensée dans un article avec un titre quasi identique à celui de 1986, sauf pour le premier mot où religion remplace théologie : *Religion and Spirituality : Strangers, Rivals, or Partners?*. En 2003, elle révisé et amplifie

cet article tout en lui donnant un nouveau titre *Religion or Spirituality : A Contemporary Conundrum* ; on voit du coup que le sujet demeure toujours *énigmatique*. D'emblée, elle constate la décroissance de l'influence du religieux et de la montée de l'intérêt pour la spiritualité dans les sociétés occidentales modernes qu'elle entend exprimer en des termes tels que « I am a spiritual person (or on a spiritual journey), but I am not religious (or interested in religion) » (Schneiders, 2003, p. 164). Elle se pose toujours la même question à savoir si la religion et la spiritualité sont des étrangers, des rivaux ou des partenaires. Elle offre dès lors la définition suivante de la spiritualité : « The experience of conscious involvement in the project of life-integration through self-transcendence toward the ultimate value one perceives » (p. 166). (Il s'agit en somme chez elle d'une définition assez constante). Elle constate que le mot, d'origine chrétienne qu'il était, est maintenant devenu un terme générique pour définir l'actualisation de la capacité humaine de transcendance.

Quant à la religion, Schneiders perçoit que le véritable problème ne se situe pas vraiment avec la révélation ou la tradition religieuse mais plutôt au plan des institutions religieuses perçues comme empreintes d'une hiérarchie de caste, exclusiviste par rapport à la de vérité et d'idéologie légaliste. Sa conception personnelle est plutôt que le religieux devrait représenter le contexte le plus productif pour que la spiritualité se développe adéquatement, autant pour l'individu que pour la collectivité.

Au terme de ce compte rendu des réflexions de Schneiders, nous peinons toujours pour savoir quel est le rapport contemporain qui existe entre la religion et la spiritualité. (La relation spiritualité-théologie, de son côté, apparaît beaucoup plus transparente, peut-être parce qu'elle était plutôt centrée sur les différences au plan de disciplines universitaires (théologiques) apparentées). On n'a pas de réponse au *conundrum*, et on ne sait pas vraiment si religion et spiritualité sont étrangères, rivales ou partenaires. D'une part, cela est sans doute indicatif de la difficulté de saisir le sens contemporain du terme spiritualité et de re-saisir celui de religion qui a définitivement changé au cours des dernières décennies (et continue probablement de changer). Si cela est difficile pour des universitaires, comment le commun des mortels peut-il espérer y voir clair ? D'autre part, on est en droit de s'interroger sur la raison pour laquelle Schneiders pose les catégories « étrangers » et

«rivaux », alors qu'il nous semble avéré que c'est une interdépendance, un partenariat, qui lie nécessairement ces deux termes. Peut-être en cela reflète-t-elle une gêne, présente chez certains théologiens et religieux, devant la montée populaire d'une spiritualité non-maîtrisée (académiquement, religieusement, théologiquement) qui accompagne une descente parallèle de la religion institutionnalisée. Nous convenons néanmoins avec Schneiders que la religion institutionnelle peut constituer un contexte très productif pour que la spiritualité se développe.

Nous poursuivons donc notre recherche en nous concentrant dorénavant sur la définition du mot spiritualité, laissant de côté son rapport avec celui de religion qui, aussi intéressant qu'il puisse nous paraître, est secondaire à notre objectif de comprendre si le pardon est relié à la spiritualité.

Spiritualité, transcendance et vie spirituelle

La docteure en nursing, Raymonde Cossette, est une chercheure qui a exploré le sens du mot spiritualité dans notre contexte présent. Dans son étude doctorale, d'ordre phénoménologique, sur le défi spirituel de la vieillesse, Cossette a recensé cinq grands auteurs, théologiens et philosophes, pour l'aider à circonscrire une définition contemporaine de la spiritualité. Les résultats de sa recherche l'amènent à concevoir une correspondance étroite entre les termes spiritualité et transcendance (à l'instar de Schneiders). Bergson et Teilhard de Chardin ont utilisé une approche scientifique, en se plaçant du point de vue de *l'observateur*, et leurs explorations viennent à « démontrer que l'ouverture à une expérience de transcendance est le point culminant » dans l'évolution de l'être humain. Par ailleurs, chez Buber, Marcel et Tillich, c'est à partir du point de vue de *l'acteur* que l'on cherche « à comprendre, de l'intérieur, la démarche qui conduit un individu à s'engager dans une expérience de transcendance ». Elle fait converger les thèses de ces experts vers la définition suivante de la spiritualité :

« il existerait une impulsion universelle vers la transcendance, vers des dimensions qui dépassent le moi, quelle que soit la forme que prend cette impulsion – élan vital (Bergson), attraction fondamentale (Teilhard de

Chardin), exigence de transcendance (Marcel), ouverture au Tu fondamental (Buber), préoccupation ultime (Tillich). La transcendance se ressent sur un plan *intra-personnel* comme le sentiment de la présence en soi d'un centre intégrateur. Elle se vit en même temps sur un mode *interpersonnel*, c'est-à-dire comme le sentiment profond d'être intimement lié à la communauté humaine et à la nature. Enfin, la transcendance ouvre à une expérience *trans-personnelle*, en faisant communier avec l'Universel, l'Absolu, l'Ultime. » (Cossette, 1998, p. 22).

Nous discernons dans cette convergence de pensées l'idée d'un mouvement, d'un appel, d'une dynamique vers une transcendance qui implique la personne entière, dans toutes ses dimensions et toutes ses relations (i.e. sur les plans intra-, inter- et trans-personnel). Nous pensons que ces trois plans sont constitutifs de la *self-transcendence* à laquelle réfère Schneiders lorsqu'elle note que la spiritualité est devenue un terme générique pour définir l'actualisation de la capacité humaine pour la transcendance. On gardera notamment à l'esprit en continuant notre exploration l'aspect dynamique présent dans l'impulsion vers la transcendance (i.e. l'aspiration, l'élan, l'ouverture, la préoccupation) qui caractérise la spiritualité. On pressent que la spiritualité ne campe pas dans une aire de repos ou d'inconscience, elle est état d'éveil, de mouvement orienté, elle est ouverte et préoccupée par une quête qui vise le dépassement.

La spiritualité, à l'instar de la transcendance, peut être appréhendée comme concept abstrait ou être ressentie et définie comme expérience spirituelle. C'est cette dimension expérientielle qui nous intéresse ici. De même façon, le terme transcendance doit être saisi non au sens d'une réalité abstraite, mais plutôt au sens d'une expérience sentie qui relie la personne à une ou à des dimensions qui dépassent son moi. Cette expérience pourrait en être une de pardon par exemple. L'expérience spirituelle pourra apparaître sous divers aspects selon le contexte en présence et la façon dont chaque personne appréhende sa relation à soi-même, à l'autre/Autre, à l'au-delà.

Dans cette connexion entre spiritualité et transcendance, ressentie sur trois plans, nous sommes porté à donner une attention particulière au plan des relations interpersonnelles, car c'est sur ce plan que se joue l'essentiel d'une démarche de pardon. Cependant, nous ne pouvons point laisser de côté les plans intra-personnel ou trans-personnel car ils demeurent importants. Nous avons vu, avec les psychothérapeutes, qu'au début d'une démarche de pardon c'est souvent l'intra-personnel qui prime, et combien important était le développement de l'empathie pour arriver au pardon, et que souvent on a recours à l'aide divine.

Plusieurs éléments de la définition relationnelle spiritualité-transcendance font également partie de la sphère du pardon interpersonnel. Premièrement, il y a le vecteur dynamique que l'on retrouve dans la démarche de pardon. Une démarche, une dynamique, qui se fait dans la durée et qui est scandée d'instant de transcendance – souvent furtifs, hésitants, évanescents. Pour les humains, la transcendance sera toujours à ressaisir ; le doute et le recul semblent faire partie de leur lot. Deuxième élément, la très forte exigence de transcendance interpersonnelle pour vaincre la tendance naturelle à la haine de l'offenseur ; cela commande un mouvement de la trempe de l'attraction fondamentale de Teilhard de Chardin ou du Je-Tu de Buber, auxquels nous a alertés Cossette. Enfin, l'ouverture à la transcendance sur les plans de l'intériorité et de l'au-delà semble intrinsèque à l'octroi d'un pardon qui implique une profonde remise en question d'instincts naturels et de convictions sociales et une aide spirituelle de médiation.

Sur la base de cette concordance entre le pardon et la spiritualité-transcendance à laquelle s'ajoute les correspondances avec les concepts d'expérience vécue, de transformation et d'intégration relevés par Schneiders, nous pouvons déjà affirmer que le pardon constitue une expérience, une dynamique spirituelle. La poursuite de notre recherche des sens contemporains du pardon et de la spiritualité viendra consolider cette assertion.

Il convient de noter aussi que Paul Ricoeur a présenté dans sa réflexion sur le pardon de belles nuances qui touchent à sa dimension spirituelle et à la transcendance. En

particulier, lorsqu'il situe le « *il y a le pardon* » dans la catégorie du discours de l'*hymne*, en compagnie des « *il y a la joie, il y a l'amour* ». Le louange, la prière, la poésie que représente ce *il y a* situe le pardon clairement dans la transcendance. Cette dimension transcendante de la lecture philosophique de Ricoeur porte le pardon nettement au-delà de la morale et de la justice humaine – mais toujours à hauteur d'hommes car le pardon est un pouvoir donné aux hommes

On a aussi vu que Ricoeur a cherché le point de rencontre entre le pardon et la repentance. En fait, la dialectique du pardon et de la repentance lui est apparue particulièrement complexe. Il déplore le fait que les philosophes et les théologiens n'ont pas réussi à élever leurs réflexions à une hauteur comparable à celle du pardon :

« Faut-il d'abord se repentir pour ensuite être pardonné? Ou l'inverse ? [...] les réponses ne sont pas à la hauteur de la question, mais c'est parce que la question elle-même telle qu'elle vient d'être formulée en alternative, n'est pas à la hauteur de l'hymne qui la surplombe. C'est un grand malheur, et ce fut un grand malheur pour nos théologies, que la dialectique ait été incapable de se déployer au même niveau que l'hymne, et de se préserver du ton polémique qui a mis en pièces le paradoxe du pardon et de la repentance »(Ricoeur, 2000b, p. 210).

Pour résoudre la dialectique, il proposa « l'hypothèse que le soi est capable d'un acte improbable de retournement ». Cet acte est la *metanoia* grecque, la *teshuvah* hébraïque, la *conversio* latine.

La vie spirituelle

Le théologien Jean-Claude Breton qui réfléchit et écrit sur la signification de la spiritualité et de la vie spirituelle depuis 1990, préfère personnellement l'expression *vie spirituelle* au mot *spiritualité* dans le cadre de notre monde actuel. Dans un ouvrage récent, il explique que cela « garde ouverte cette possibilité d'appartenance (religieuse) par son enracinement dans un usage langagier, paulinien ou philosophique, qui n'écartait pas l'adhésion à une religion » (Breton, 2006, p. 16) À son avis, le mot spiritualité a été privilégié par des philosophes populaires qui ont écrit récemment sur le sujet de la quête spirituelle

« afin d'éviter que leurs préoccupations ne soient identifiées à un quelconque retour du religieux. Ils préfèrent parler de 'spiritualité' pour garder à cette quête son indépendance à l'égard de toute religion ou de toute profession de foi en Dieu. Ces emplois du mot 'spiritualité' ne seraient pas répréhensibles en soi, s'ils n'équivalaient pas, dans les faits, à refuser de reconnaître que les tenants d'une religion ou l'autre sont engagés dans une quête spirituelle. En recourant au mot 'spiritualité', la pratique populaire, par son option antireligieuse, et le discours philosophique, par son silence sur Dieu et la religion, veulent en effet parler d'une quête spirituelle qui ne saurait s'accommoder d'une appartenance religieuse »(Breton, 2006, p.15-16).

Voilà une dimension politique ou polémique de la sémantique concernant la spiritualité qui nous avait échappé. Nous ne sommes pas assez en connaissance de cause pour pouvoir jauger de la pertinence de cette controverse, mais nous prenons note que les mots *vie spirituelle* et *spiritualité* peuvent s'équivaloir pour certaines personnes, et que le mot spiritualité peut avoir, pour certains auteurs séculiers, une connotation qui exclut toute relation avec une profession de foi. On peut espérer que ce dernier groupe ne devienne pas majoritaire car pour nous spiritualité paraît être avant tout un terme d'inclusion et non d'exclusion. Pour ressentir toute transcendance interpersonnelle, il nous semble que l'interpersonnel doit tendre vers le tous, même s'il ne se vit qu'une relation à la fois comme cela est souvent le cas, par exemple dans une démarche de pardon.

Une autre façon de saisir l'expression *vie spirituelle* nous provient du livre de Manon Jourdenais (avec la collaboration de Jean-Guy Nadeau) *Maintenant que je ne vais plus mourir ; l'expérience spirituelle des homosexuels avec le Vih-sida*. La recherche qui sous-tend cet ouvrage relève six axes à la vie spirituelle. Ces six dimensions sont toutes interdépendantes et sont liées par l'espérance qui occupe une place significative dans la vie spirituelle. Jourdenais identifie les six axes comme suit :

- élaboration de l'identité et **unification de soi** à travers les diverses expériences de la vie, expériences de joie comme de souffrance.
- quête et affirmation d'un **sens** à la vie, particulièrement d'un sens à sa vie et à ses diverses expériences.
- relation avec un **absolu** qui marque profondément l'identité de la personne.
- **valeurs** qui orientent la réalisation de soi en même temps qu'elles en témoignent.

- **appartenance**, vivifiante, à une communauté qui partage la même foi ou les mêmes valeurs.
- expressions symboliques et sociales de ces dimensions à travers des **rites** (Jourdenais, 1998, p. 64)

Bien que l'auteure scrute les aspects de la vie spirituelle à l'écoute des hommes homosexuels atteints du Vih-sida, nous croyons que ce qu'elle entend s'applique très bien à tous et chacun. Mieux encore, la situation critique, l'expérience-choc (qui brise l'autisme de la raison, comme nous avons vu plus haut) que vivent ces personnes, ouvre à une possible expérience spirituelle intense, à une tranche de vie à haute valeur transcendante. Le commun des mortels, occupé dans le tralala de ses occupations mondaines pour certains ou par la survie quotidienne pour une trop grande multitude, s'éveille rarement, croyons-nous, à la dimension spirituelle sous-jacente de sa vie. La mort, la maladie, l'échec, l'offense, sont des évènements qui peuvent donner accès à cette dimension. Le deuil, la guérison, le regain d'espoir, le pardon, peuvent alors devenir des expériences, des dynamiques spirituelles engageantes.

Comme nous reconnaissons dans les quatre premières dimensions identifiées par Jourdenais les éléments de quête de sens, de transcendance et d'unification que nous avons relevés ailleurs auparavant, nous portons notre attention sur les deux dimensions nouvelles qu'introduit l'auteure, les axes de l'appartenance et des rites, pour comprendre leurs liens à la vie spirituelle.

Que les personnes édifient leur spiritualité à partir de la relation avec les autres constitue une évidence pour Jourdenais, à l'instar des autres réflexions étudiées. L'auteure détecte la présence de cette relation dans les six dimensions, mais c'est dans celle de l'appartenance que son existence est la plus forte. La caractéristique première de l'appartenance se trouve ici dans le partage de croyances.

« Parler d'appartenance, écrit Jourdenais, c'est donc ici parler du lien aux autres à travers l'identification à une communauté de gens qui ont les mêmes croyances que soi et qui nous acceptent comme nous sommes, tel que l'on est. [...] Le travail de la spiritualité dépasse ici encore la religion. À l'évidence, les communautés d'appartenance ne sont pas seulement religieuses, bien que des religieux et religieuses soient souvent impliqués

dans les organismes dont nous parlons (organismes de soutien aux sidéens)» (p. 81, 83).

Si les cinq premières dimensions de la vie spirituelle identifiées concernaient principalement l'intériorité de la personne, la dernière, la ritualité, relève par ailleurs manifestement de l'extérieur. Jourdenais l'introduit comme suit :

« Nous avons aussi retrouvé de façon constante les cinq premières dans des ouvrages religieux, théologiques et dans plusieurs ouvrages de psychologie sur la spiritualité. La dernière dimension, liée aux rites, est différente. Dépassant l'intimité de la personne, elle concerne l'expression (et le façonnement) de sa spiritualité à travers les rites, surtout les rites collectifs, nouveaux comme anciens » (p. 65)

Or, les rites, à cause de leur visibilité, donnent lieu à une note de caution de la part de Jourdenais : « même si les rites sont essentiels à la vie religieuse et, sans doute, à la vie spirituelle » nous devons être attentifs à ne pas identifier trop étroitement les rites avec la spiritualité. L'auteure définit les rites comme la « mise en scène des croyances et des valeurs » et ne les limite pas à ceux de la pratique religieuse, car elle donne comme exemples : les célébrations d'anniversaires, les rencontres annuelles de famille, les fleurs offertes à l'aimé, les fêtes de Noël, de Pâques.

L'importance des rites pour la vie spirituelle se manifeste sur les plans de l'identité, des croyances, des valeurs. Ainsi le rite est lié étroitement aux autres dimensions de la spiritualité, notamment à travers le renforcement des relations interpersonnelles qu'il peut occasionner. À cela Jourdenais ajoute :

« S'ils relèvent de la spiritualité, c'est d'abord à cause de leur langage symbolique, mais surtout à cause de leur référence à plus grand que soi. Ce faisant, ils répondent à un enjeu majeur de la spiritualité que l'on a souvent retrouvé chez ceux [les homosexuels vivant avec le Vih-sida] que nous avons rencontrés : mettre ou remettre l'humain en harmonie avec l'univers » (p. 90).

Parmi les rites, la prière occupe une place prépondérante aux yeux de Jourdenais, « elle exprime et renforce la solidarité entre les personnes et la communion avec l'Autre » ; elle ouvre à la transcendance intra-personnelle et trans-personnelle.

Dans le tableau descriptif à six dimensions qu'elle trace de la vie spirituelle, Jourdenais introduit **l'espérance** comme un vecteur qui traverse les six dimensions identifiées.

« Sans espérance, nous dit-elle, que serait en effet la quête d'identité, de sens, de relation avec l'au-delà, d'appartenance ? [...] L'espérance habite l'identité, l'histoire et le salut de chacun. Elle apparaît parfois comme le fil conducteur de notre vie, [...] Soutenant la marche de chacun, elle marque profondément l'expérience et la spiritualité des homosexuels qui vivent avec le VIH/sida. [...] Confrontée au Sida, la communauté gaie a développé une forte spiritualité de l'espérance » (p. 92, 97).

L'espérance est ici définie comme « ouverture sur l'inconnu [...] Elle est confiance non en ses propres capacités, dont on a découvert la limite radicale, mais en celles de l'Autre » (p. 100). Jourdenais retrouve aussi la connotation de « dynamique » dans la définition de la spiritualité :

« La spiritualité permet de résister à la peur, au découragement, à la haine ou à l'isolement (qui est autre chose que la solitude). Elle est courage, labeur et espérance tout autant que vendanges, ivresse et bombance. C'est pourquoi nous l'avons identifiée comme une dynamique. Ses dimensions s'inscrivent donc comme des processus d'élaboration et non comme des états stables, définitivement acquis. La vie spirituelle est en mouvement constant » (p. 66).

Nous aurions pu penser que la vie spirituelle ne concernait que des gens de foi religieuse, mais nous voyons ici que l'expression peut aussi bien s'appliquer dans un contexte hors de l'église et que chez Jourdenais comme chez Breton l'expression « vie spirituelle » va de pair avec la « spiritualité » – elle en est l'expérience au quotidien.

Une grande richesse de langage est utilisée pour tenter de circonscrire la signification d'un concept qui englobe, en somme, ce qui paraît définir l'humain dans son essence la plus noble et son aspiration la plus élevée. Par exemple, voici de d'autres auteurs, des façons quelque peu distinctes de définir la spiritualité, par exemple « ...la dimension ultime et insaisissable, la qualité essentielle et spécifique de l'homo en tant qu'essence et nature » (Bergeron, 2002, p. 84-85); « ...la façon dont les personnes cherchent, de différentes manières et par des moyens variés, un pôle unificateur à leur vie »

(Breton, 1990, p. 17) ; « ...en relation avec l'au-delà [...]relève d'une quête personnelle, d'un travail de sens et d'intégration que chacun fait soi-même » (Nadeau, 2001, p.212).

La démarche de pardon, une dynamique spirituelle

Notre première hypothèse concernait la dimension spirituelle du pardon et s'énonçait, en forme de question, comme suit : le pardon s'inscrit-il nécessairement dans une dynamique spirituelle ? Et comme corrélat, la spiritualité est-elle inhérente à la nature du pardon ? Nous avons commencé l'étude ces questions en cherchant d'abord une définition de la spiritualité. Nous avons découvert qu'une définition évidente ou consensuelle n'était pas encore au rendez-vous, que le concept de spiritualité demeurait encore fort ambigu de nos jours, à l'instar de celui du pardon, pourrions-nous ajouter (les deux concepts sont aussi apparentés par leur nouveauté comme sujets de recherche). Les recherches sur le pardon, comme nous l'avons vu, ont véritablement débuté il y a une vingtaine d'années. Quant à la spiritualité, on pourrait soutenir que son questionnement remonte à beaucoup plus loin, aussi loin que le religieux si l'on veut, car les deux sont intimement liés ; on parlait alors en termes de spiritualité religieuse. Par ailleurs, il existe de nos jours un renouveau de recherche et de définition, académique autant que populaire, quant à la spiritualité, voire une spiritualité non-religieuse. Derrière cet intérêt, il y a, d'une part, le désir de comprendre le phénomène de la popularité actuelle de la spiritualité et de l'expérience spirituelle, et de saisir le sens qui les définit le mieux aujourd'hui et, d'autre part, le désir de les distinguer de la religion et du religieux, aussi bien que de déterminer les changements dans les liens qui les unissent.

Au-delà des similarités entre le pardon et la spiritualité, existent de grandes différences. La spiritualité, toute indéfinie qu'elle soit, est actuellement bien reçue, elle est populaire, elle semble arriver à point pour remplacer une religion souffrant du désintéressement et de la désertion de ses adeptes. Le pardon quant à lui est beaucoup moins populaire, plutôt impopulaire même, et il porte un lourd passé religieux aux yeux de plusieurs. Pour ceux qui le considèrent à partir du fond de l'abîme du mal subi, il est souvent jugé soit trop difficile, soit impossible, parfois même odieux.

Nous avons étudié le concept de la spiritualité sous divers aspects, en compagnie de la théologienne Sandra M. Schneiders avec qui nous avons cherché à distinguer la spiritualité de la théologie, puis de la religion. Le champ sémantique du religieux/spirituel, qui jusqu'à récemment était occupé quasi exclusivement par le terme religion, semble dorénavant être divisé en deux avec l'usage contemporain du terme spiritualité. Cette nouveauté paraît refléter une réalité socio-culturelle où le domaine du religieux-spirituel subit une métamorphose importante et accélérée. Ce constat commande des recherches sérieuses visant à suivre et à comprendre la mouvance des sens dévolus à ces deux termes mais qui n'étaient pas ici de notre ressort. Il importe de discerner que cette nouvelle répartition de sens comporte un risque de fragmentation et de dissension que certains auteurs peuvent exploiter pour dénigrer le religieux comme le signalait le théologien Jean-Claude Breton.

En 1967 déjà, le réputé sociologue américain Philip Rieff dans son livre *The Triumph of the Therapeutic* prédisait un intérêt croissant pour la spiritualité dont l'effet serait un éloignement du christianisme et du judaïsme classiques : “the wisdom of the next social order, as I imagine it, would not reside in right doctrine, administered by right (people), who must be found, but rather in doctrines amounting to permission for each person to live an experimental life” (Rieff, 1967, p. 26). L'évolution des derniers quarante ans confirme la prédiction de Rieff. Vivre une vie expérimentale, cela s'insère très bien dans la compréhension de la spiritualité telle qu'élaborée ci-haut, en autant que les expériences soient orientées vers une quête de sens, d'un dépassement personnel, d'une transcendance.

La recherche d'une vie expérimentale témoigne que la spiritualité en tant que discipline pourrait aussi s'appeler « la science de l'individu » selon Schneiders qui dit suivre ici la pensée de Paul Ricoeur (Lescher & Liebert, 2006, p. 4). Une pareille désignation cadre très bien avec l'ère de l'individu – décrite par certains, encensée par d'autres – dans laquelle notre société moderne paraît se mouvoir. Nous irions plus loin et parlerions de « science de l'individu en quête » – de sens, de transcendance, d'identité, d'intégration, de dépassement, de transformation.

Nous avons vu que la spiritualité sous-entend remise en question de croyances et de valeurs, et peut-être primordialement, un nouveau regard sur l'autre – les expériences marquantes impliquant presque toujours l'élargissement de relations humaines. Nous réitérons ici que cette dynamique spirituelle tend vers une transcendance qui implique la personne entière, dans toutes ses relations (i.e. sur les plans intra-, inter- et trans-personnel). Cette transcendance peut avoir un sens abstrait, mais plus souvent qu'autrement elle prend le sens d'une expérience sentie qui relie la personne à une dimension qui dépasse son moi et qui l'engage en profondeur dans une relation nouvelle avec un autre, les autres, l'Autre.

Nous croyons avoir démontré qu'une démarche de pardon interpersonnel – par son questionnement de l'apparent et du convenu, par son effort de dépassement de la vengeance et du ressentiment, par sa quête de sens dans le mal subi et dans le pardon, par son désir d'une relation renouvelée –, si elle aboutit, passe nécessairement par une ou des expériences de transcendance similaires à celle qui caractérise l'expérience spirituelle. En outre, nous pressentons qu'une dynamique de pardon interpersonnel, de par ces attributs, donne accès à une expérience spirituelle de niveau exceptionnel.

Autant la démarche de pardon passe par ou s'inscrit dans une quête ou une expérience spirituelle, autant le pardon fréquent, le pardon comme habitude de vie, pourrait être un élément clé d'une vie spirituelle réussie. En soi, une démarche réussie, un premier pardon majeur réalisé, crée un socle intérieur, une stabilité, sur lequel s'édifie la faculté de pardonner qui augmente la propension à pardonner de nouvelles offenses. On peut imaginer que cette propension au pardon s'avère un ressort de vie spirituelle.

Un lien entre pardon et spiritualité se dessine aussi dans la représentation d'une structure tripartite semblable pour les deux. D'une part, la structure du *pardon réalisé* telle qu'élaborée par Emerson, qui comprend 1) l'ouverture à un *contexte* de croyances appropriées (ex. la miséricorde divine, la bonté humaine fondamentale, l'amour universel), 2) l'emploi d'un *instrument* qui enclenche le mouvement dynamique (ex. l'aveu, le désir de cesser de souffrir, le désir de réconciliation) et 3) la présence ressentie d'une force médiatrice (le souffle de l'esprit, la grâce). D'autre part, la structure d'une expérience

spirituelle qui comprend 1) l'ouverture du *contexte* de nos croyances (convictions et valeurs) à une remise en question, 2) l'*instrument* qui met en mouvement (une quête, un choc, un doute, une révélation, etc.) et 3) une force médiatrice qui l'habilite et qui se ressent comme une transcendance, une élévation.

On peut aussi déceler une autre correspondance entre spiritualité et pardon dans les éléments de la *vie spirituelle* où le pardon sert à réparer l'identité, à refaire l'intégrité de la personne offensée, à l'aider à faire sens de l'évènement. Que dire de l'espérance, « ouverture sur l'inconnu » comme l'identifie Jourdenais, un vecteur présent et actif dans la vie spirituelle et qui sous-tend toute expérience de transformation. Peut-on penser au pardon sans penser à l'espérance d'un mieux-être, d'une réconciliation ?

Le pardon peut comporter plusieurs dimensions (multidimensionnel) et peut posséder plus d'un sens (polysémique), mais nous croyons, suite à notre examen, qu'il est approprié et significatif de considérer que la démarche qui mène au pardon relève à l'évidence d'une dynamique spirituelle. Pour toute personne ouverte et éveillée à une quête spirituelle, la recherche du pardon représente fort probablement un des lieux les plus féconds d'exploration et de transformation à sa disposition. Ainsi, la spiritualité serait inhérente au pardon et toute démarche de pardon réussie serait indissociable d'une dynamique spirituelle avancée.

En rapport avec notre matrice d'interprétation, l'expérience spirituelle se situe sur l'axe vertical, l'axe de la transcendance. L'expérience spirituelle et la démarche de pardon réussie constituent des élévations verticales. L'expérience du mal qui fait tomber (le scandale en terme évangélique), qui précipite dans l'abîme de la souffrance, constitue le vecteur vertical vers le bas. Par ailleurs, nous concevons que l'entreprise d'une vie spirituelle, quant à elle, se situe principalement sur l'axe horizontal des relations humaines, comme d'ailleurs le pardon devenu art de vie (*a craft of life*), celui qui entérine l'exhortation des 77 fois 7 fois. Ce pardon continu (avec les hésitations humaines usuelles) formerait une partie intégrante de toute vie spirituelle. Le premier pardon majeur réalisé – celui qui a fait éclater l'impardonnable, celui qui nécessite une démarche délibérée de quête

de sens, une démarche qui devient expérience spirituelle –, s'élève d'abord sur l'axe vertical, pour éventuellement se transformer en vecteur horizontal de continuité dans la relation avec les autres, sauf que désormais, ces relations se déroulent à une plus haute altitude, sur un échelon supérieur du plan horizontal.

En fait, notre élaboration matricielle dessine rarement des vecteurs purement horizontal ou vertical ; dans pratiquement toute mouvance de l'humain, des composantes vectorielles dans les deux axes seraient présentes. Seul l'instantané d'une expérience spirituelle ou l'évènement (également instantané selon Jankélévitch) du dépassement d'un impardonnable représenterait une verticalité pure avant de redevenir vecteur mixte. Sur le plan horizontal des affaires humaines, la direction positive est celle qui est orientée vers le centre, vers le carrefour avec le vertical. À partir du demi-axe de l'offensé ou de celui de l'offenseur, l'avancement se fait en s'approchant vers l'autre, vers une meilleure relation, vers une réconciliation. Nous postulons que toute amélioration de la relation à l'autre comprend une amélioration concomitante avec la vie et avec l'Autre⁶⁵. Cette schématique élémentaire permet de voir toute la positivité spirituelle qu'apporte le pardon sur les deux axes.

La médiation de la grâce

Une autre dimension spirituelle du pardon tient du domaine de la grâce. On est peu surpris que des théologiens et des ecclésiastiques relèvent la présence de la grâce dans la démarche de pardon, on l'est beaucoup plus quand c'est le cas dans des interventions psychothérapeutiques.

Ainsi, dans sa recherche doctorale en psychologie, Mark S. Rye⁶⁶ ne détecta au premier abord aucune différence dans les résultats obtenus entre deux groupes de jeunes femmes universitaires, un groupe ayant suivi une intervention sur le pardon intégrant une

⁶⁵ Bien que non développé dans notre texte, nous prenons pour acquis que la qualité de la relation à l'autre est au cœur de la responsabilité de l'homme, et de son bonheur, comme l'ont démontré nombre de philosophes et théologiens (pensons à Levinas, Buber, Basset, etc.) et Jésus et Bouddha.

⁶⁶ Mark S. Rye est professeur de psychologie à la University of Dayton, Ohio, USA.

dimension religieuse, l'autre sans cette dimension (les participantes avaient été choisies en fonction de leur perception d'avoir été blessées dans leurs relations sentimentales et étaient caractérisées par leur peu de religiosité). Les deux groupes firent part d'une amélioration positive d'égale mesure sur plusieurs aspects ; on pourrait alors conclure à la totale absence d'influence du religieux. Sauf que lorsque interrogées sur la façon dont elles s'y prenaient pour pardonner, la première stratégie commune au deux groupes était de demander de l'aide à Dieu ! La dimension religieuse peut donc parfois opérer sous le radar de la recherche. Ce constat porta Rye à conclure : "Thus, the findings suggest that it may be very difficult to remove forgiveness from its spiritual context, in fact, the notion of a secular forgiveness group may be, for many people, an oxymoron" (Pargament & Rye, 1998, p. 69). Le professeur Rye a entrepris quelques années plus tard une semblable recherche (*a forgiveness intervention*) auprès de personnes divorcées ouvertes à pardonner leurs ex-conjoint-es. Là encore, autant de participant-es du sous-groupe séculier que du sous-groupe religieux déclarèrent avoir fait appel à une dimension religieuse/spirituelle dans leur démarche de pardon (Rye, 2005). (Il faut noter que ces expériences se déroulent aux États-Unis où la religion occupe une place importante dans la vie de beaucoup de personnes).

Le psychologue pionnier de la recherche sur le pardon, Robert Enright, dans le *Process Model of Forgiveness* qu'il a mis au point avec son équipe, favorise l'adoption d'une attitude de *willingness* (« ouverture ») avant de considérer l'engagement de pardonner (Enright, 2001, p. 130). Cette étape de *willingness* doit typiquement être précédée par un sérieux travail préparatoire portant sur l'impact émotif et cognitif vécu suite à la blessure. Le pasteur psychothérapeute Robert Cunningham abonde dans le même sens et utilise une terminologie similaire quand il écrit que le travail de pardon émane avant tout d'une attitude de *willingness* et non de *willfulness* (Cunningham, 1985). Le premier terme indique un désir et une réceptivité à prendre simplement le temps pour laisser le processus de pardon se déployer lui-même sans essayer de le contrôler ou de le commander, alors que le deuxième fait appel à une volonté d'être celui qui détermine

comment et quand le processus sera complété, ce qui est autant impossible avec la guérison affective qu'avec la guérison physiologique.

Jean Monbourquette est du même avis quand il recommande de « cesser de s'acharner à vouloir pardonner ». Il agrée avec Enright et Cunningham que tout effort volontaire de pardonner est nuisible. Un tel désir d'autonomie et de volontarisme cacherait probablement des motifs malsains de pardonner, par exemple, la recherche d'un certain pouvoir personnel. Selon lui, en plus du fait que le pardon ne peut être commandé ou faire l'objet d'un précepte moral, il faut renoncer à être l'auteur unique de l'octroi du pardon. Pour ces trois auteurs, une fois la préparation complétée il faut se maintenir en état de *willingness*, en état d'ouverture, et laisser agir le temps et/ou autre chose, comme la grâce, jusqu'à ce que la décision de pardonner prenne effet en nous.

Enright, pour sa part, voit à cette étape plusieurs clients s'en remettre à une sorte d'aide spirituelle ou divine. Il témoigne que son expérience concorde avec les résultats d'un Gallup Poll, tenu en 1991 à la grandeur des Etats-Unis, dans lequel 83% des quelques 900 répondants déclaraient qu'ils avaient besoin de l'aide de Dieu pour pardonner (Enright, 2001, p. 149).

Monbourquette, qui propose comme Enright une démarche de pardon foncièrement séculière, invite son patient (ou son lecteur) dans les dernières étapes de décision, « à l'évidence que l'acte de pardonner tient à la fois de l'effort humain et du don spirituel ». Il faut s'en remettre à « l'inspiration divine », qu'il traduit en langage marin par « tu continues de maintenir ton bateau sur le cap du pardon, mais tu cesses de ramer pour te laisser pousser par la brise divine » (Monbourquette, 1992, p. 163, 174).

Les psychologues utilisent rarement le mot grâce comme tel, mais pour eux, une fois la phase préparatoire complétée, l'ouverture à un élément de transcendance pour faire éclore le pardon est une expérience commune de la démarche de pardon. Les théologiens Volf et Basset sont essentiellement de la même opinion. Il nous semble que s'en remettre ainsi à un processus involontaire transcendant pour accomplir ce qu'on désire relève de l'expérience spirituelle.

Dans la démarche qu'il propose, Monbourquette, un religieux, inclut un autre élément spirituel, absent chez Enright mais présent dans le contexte d'Emerson, celui de « se savoir digne de pardon et déjà pardonné ». Il fait valoir le syllogisme suivant : 1) la personne qui ne s'aime pas et ne se pardonne pas ne peut offrir amour ou pardon à un autre, 2) l'amour de soi-même et le pardon à soi-même semblent irréalisables et illusoire sans la prévenance de l'Autre, 3) il faut donc accepter d'être aimé et pardonné de l'Autre pour être capable de pardonner (Monbourquette, 1992, p. 169). Il va de soi que l'oblat Monbourquette, à contrario de plusieurs de ses confrères psychothérapeutes, peut plus facilement se permettre d'intégrer des éléments explicitement spirituels et religieux dans la démarche de pardon thérapeutique qu'il propose.

Que la grâce soit reconnue par des psychologues pour jouer un rôle dans le pardon psychothérapeutique est tout simplement renversant, car peut-on trouver une notion moins scientifique que la grâce ! Un tel constat, qui vient à l'encontre de certains des plus forts préjugés scientifiques, constitue la preuve d'une recherche d'authenticité de la part de ces chercheurs. C'est à l'honneur de la psychothérapie expérimentale d'effectuer de telles recherches empiriques et de faire rapport sur ce que vivent les gens dans leur réalité individuelle. Certes, on ne se risque pas à définir la grâce ou à expliquer sa venue – mais qui peut le faire vraiment précisément⁶⁷ ? Quant au fait que Monbourquette affirme que l'on doit se sentir pardonné pour pouvoir offrir le pardon, on peut penser que cette exigence est souvent satisfaite dans l'intimité des personnes qui font appel au religieux ou au spirituel pour progresser sur le chemin du pardon. Le théologien réformiste Lewis Smedes appelle *fundamental feeling* ce sentiment de se sentir pardonné. Il écrit : « This fundamental feeling happens to you. It comes as you are open to it. You cannot create it; you can only be receptive to it » (Smedes, 1984, p. 118). Dans cet appel du pardon psychothérapeutique à

⁶⁷ La grâce, quelques définitions. Le Petit Robert : « La bonté divine ; les faveurs qu'elle dispense. Aide surnaturelle qui rend l'homme capable d'accomplir la volonté de Dieu et de parvenir au salut »; Karl Rahner : être touché par la grâce, c'est faire l'expérience spirituelle, « expérience de l'éternité, expérience de ce que l'esprit est plus qu'une parcelle de ce monde temporel... » (agora.qc.ca/mot.nsf/Dossiers/Grace) ; Nouveau dictionnaire de la religion : « La grâce incréée est le don divin par excellence, le Saint-Esprit, don du Père et du Fils, qui vient habiter en l'homme » (Jn 14, 23; 1 Jn 4, 13) (p. 788).

la transcendance de la grâce (mou et flou en bien des occurrences), nous percevons une importante correspondance avec le pardon « évangélique » (dont nous parlerons plus bas).

Le psychologue Worthington considère que dans la distanciation avec le spirituel-religieux la psychologie tenait à démontrer que l'on pouvait étudier le pardon en faisant abstraction de ses racines religieuses, mais il est temps maintenant, selon lui, d'examiner les questions qui se dissimulent au carrefour de la religion et du pardon. Voici un lieu de recherche future, au carrefour de la psychologie et de la théologie, ou dans le nouveau domaine de la psycho-spiritualité. Cette question fait partie du *Research Agenda for 2005-2015* que Worthington a soumis à l'attention des chercheurs intéressés au pardon (Worthington, 2005, p. 564-565).

Dans notre matrice schématique, la médiation de la grâce, à l'instar de l'expérience spirituelle et de l'appel au transcendant, apparaît sur l'axe vertical et y opère une élévation. Certains en parleront comme l'élévation ultime vers le pardon, d'autres plutôt comme une élévation continue à travers tout le processus du pardon.

Un pouvoir donné aux hommes

On peut se demander où s'insère notre compréhension du pardon interpersonnel comme dynamique spirituelle individuelle par rapport à l'exégèse évangélique et à l'enseignement de l'Église catholique ? Nous pensons que les réflexions du bénédictin Philippe Rouillard⁶⁸ en donnent un point de vue significatif.

L'Église catholique fonde sa pratique et le sacrement du pardon sur les pouvoirs qu'elle se voit donnés selon sa lecture de certains passages bibliques, notamment : « Le Fils de l'homme a le pouvoir sur la terre de remettre les péchés [...] les foules furent saisies de crainte et glorifièrent Dieu d'avoir donné un tel pouvoir aux hommes » (Mt 9, 6-8). Le Père Rouillard, nous invite à remarquer « l'emploi inattendu du pluriel » qui dénote que selon Matthieu le pouvoir de pardonner n'est pas pour Jésus seul, mais aussi pour « d'autres hommes qui peuvent ainsi continuer son œuvre de libération » (Rouillard, 1996).

⁶⁸ *Philippe Rouillard*, moine *bénédictin* de l'abbaye de Wisques (Pas-de-Calais), est docteur en théologie. Il a enseigné la théologie des sacrements à l'Université Saint-Anselme de Rome.

Un deuxième passage clé ici est celui de Matthieu 16, 18-19 : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église (*ekklèsia*, assemblée) [...] Je te donnerai les clefs du Royaume des cieux : quoi que tu lies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour lié, et quoi que tu délies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour délié ». Qu'est-ce que ce pouvoir de lier et de délier ? Alors qu'il semble réservé à Pierre et par extension à l'Église, Matthieu revient plus loin avec « Tout ce que vous lierez sur la terre sera tenu au ciel pour lié, et tout ce que vous délierez sur la terre sera tenu au ciel pour délié » (Mt 18, 18). Ici encore Rouillard note le passage du singulier au pluriel, ce qui lui dicte l'interprétation suivante : « tout disciple...a une responsabilité et un véritable pouvoir dans ce qu'on appelle la correction fraternelle, mais aussi dans un processus d'exclusion et de réintégration. Une telle parole d'évangile, diversement reçue au long des siècles, peut connaître aujourd'hui des applications nouvelles » (Rouillard, 1996, p. 20).

Cette exégèse non traditionnelle du père bénédictin qui contribue à situer la responsabilité et le pouvoir de lier ou de délier au sein de chaque individu est étayée par les paroles incitant à la correction fraternelle que nous avons relevées plus haut en Lév 19, 17-18 et en Mt 18, 15-17. Si on juxtapose à cette interprétation le verset de Luc 17, 21 « Car voici que le Royaume de Dieu est au milieu (au-dedans) de vous », on pourrait concevoir que ce choix individuel de lier ou de délier résulte aussi en notre propre libération et notre propre emprisonnement.

On doit placer sur le plan horizontal des affaires humaines ce pouvoir donné aux hommes de lier et de délier en parallèle avec le pouvoir (la faculté) de pardonner. On peut penser qu'il s'agit du même pouvoir ou penser à une extension où le lier et délier concernent à la fois le pardon et la promesse qui, selon Hannah Arendt, sont les deux facultés qui, de part et d'autre, permettent aux humains de faire face au futur et de se libérer du passé. Sur ce point, Ricoeur évoque avec admiration la relation que forment le pardon et la promesse telle qu'élaborée par Arendt lorsqu'elle dit que « pour pouvoir se lier dans la promesse il faut être capable de se délier ou d'être délié à l'égard du passé ». Il fait siennes ses paroles lorsqu'il conclut lui-même que « La chose principale est que le pardon ne fait sens qu'en connexion avec la promesse » (Ricoeur, 2000b, p. 212). Nous interprétons cette

relation pardon-promesse comme une autre façon de voir que la visée du pardon est la réconciliation, le retour à une relation de confiance avec l'autre, avec les autres, avec la vie, avec l'Autre. Nous dirions que si on ne lâche pas prise sur le souvenir du mal subi – sur le mauvais passé en somme –, on ne peut faire ou recevoir de promesse du nouveau. Si promesse et pardon s'inscrivent bien sur l'axe horizontal des relations humaines, on peut concevoir les inscrire aussi sur l'axe vertical, car l'une et l'autre, tout en s'inscrivant dans l'histoire, exercent aussi un acte de transcendance sur elle.

Nous retenons aussi que la spiritualité tient d'une dynamique de transcendance (sur trois plans), d'une quête de sens, d'un dépassement, de l'unification et de l'intégration de soi, etc. Et que la spiritualité se vit dans l'expérience, elle est « lived experience » nous dit Schneiders, elle est « vie spirituelle » chez Breton et Jourdenais.

Durant le cours de cet examen sur le sens de la spiritualité, notre réflexion sur l'hypothèse d'une relation entre le pardon et la spiritualité nous a porté à établir une nouvelle distinction entre pardon et démarche de pardon. Nous avons appris des multiples perspectives étudiées en première partie que le pardon est une faculté que nous pouvons éveiller et développer, ou taire et amoindrir, selon notre entendement et notre désir. Une fois cette faculté éveillée, une propension ou une ouverture à la possibilité du pardon conduira typiquement à une mise en route, à une démarche qui se terminera idéalement en un pardon réalisé. Nous avons déjà identifié les quatre acceptions différentes du mot pardon : faculté de pardon, propension au pardon, démarche de pardon et le quatrième sens, celui propre à l'acte, à l'évènement ou à l'instant du pardon réalisé. Plusieurs témoignages entendus confirment que l'instant de pardon passe parfois par l'incognito (on s'aperçoit qu'on a pardonné sans trop savoir quand ou comment), d'autres diront qu'il éclot soudainement comme le fruit mûr qui tombe (incognito souvent) quand sa croissance est complète.

Par ailleurs, dans les cas de pardon difficile qui commandent le mûrissement du désir de pardonner, il y a presque toujours exigence d'une démarche de pardon qui s'effectue en grande partie de façon consciente et souvent accompagnée d'une personne

aidante. C'est cette démarche qui est le lieu de moments d'expérience spirituelle de dépassement, de transcendance, expérience parfois unique, parfois plurielle, toujours à intensité variable. Le point d'arrivée de la démarche – le pardon réalisé – pourra aussi constituer une expérience spirituelle en soi, mais c'est la démarche à travers son déroulement et dans sa totalité qui, selon nous, représente normalement la somme la plus importante d'expériences de transcendance.

Conclusion

Notre réflexion sur la nature spirituelle du pardon nous a permis de découvrir que la démarche de pardon s'inscrit parfaitement, selon notre herméneutique, dans les diverses acceptions du terme spiritualité, toutes empreintes de l'aspect dynamique du « lived experience » qui caractérise son essence selon Schneiders. Comme l'expérience spirituelle, la démarche du pardon est une quête qui aspire à trouver le sens d'une expérience vécue afin que le pardon puisse se réaliser. Elle oblige à modifier ou approfondir ses croyances quant au monde, à l'offenseur et à soi-même. Elle devient donc dynamique spirituelle puisqu'elle conduit l'offensé dans une lutte ou une quête vers une possible transcendance – sur les plans de l'intra-, de l'inter- et du trans-personnel – pour se sortir de l'abîme du mal subi et, à travers le pardon, reprendre le cours de sa vie, à jamais transformée par cette expérience.

Partie 2 « Car ils ne savent pas ce qu'ils font »

*« Toutes les actions sont essentiellement inconnues »
Nietzsche*

La deuxième partie de notre recherche a pour but d'explorer le sens et la portée des paroles de Luc 23, 34, « (Père pardonne-leur,) car ils ne savent pas ce qu'ils font ». Ces paroles, parmi les toutes dernières de Jésus soulèvent pour nous une interrogation quant à leur signification propre et à leur relation au pardon interpersonnel. Nous pensons qu'elles peuvent constituer une pièce importante pour déterminer la vraie nature du pardon. Nous espérons que notre examen pourra apporter un éclairage nouveau sur cette parole exceptionnelle, qui nous interpelle et qui peut se livrer à plusieurs interprétations. Pour ce faire, nous bénéficierons de quelques études exégétiques de ce passage, nous retournerons prendre appui sur la section précédente, i.e. sur les recherches, théories et pensées contemporaines sur le pardon, et nous suivrons enfin les réflexions d'auteurs qui se sont penchés sur la signification de ces paroles ou dont les recherches en d'autres domaines livrent des éléments de compréhension pertinents.

Cette partie de notre recherche s'intéresse au sens du « car ils ne savent pas ce qu'ils font ». L'interprétation de la première partie de Luc 23, 34 « Père, pardonne-leur, » ne nous concerne pas directement ici. Néanmoins nous croyons – si on le veut conséquent avec ces enseignements précédents, ou encore dans le sens de « Moi et le Père nous sommes un » (Jn 10, 30) – qu'à travers cet appel au Père, Jésus signifie que lui-même pardonne « car ils ne savent pas ce qu'ils font ». L'appel au Père pourrait aussi être motivé, selon l'exégète Raymond E. Brown, par le désir que sa prière serve d'exemple pour les chrétiens qui souffrent injustement, par exemple, la lapidation d'Étienne (Actes 7, 60) (Brown, 1994, p. 976). Nous reviendrons à ce « Père pardonne-leur » dans la troisième partie pour lui découvrir une valeur significative propre dans cette exhortation au pardon de Jésus.

Tout au long de son enseignement, Jésus insiste sur l'importance du pardon. On le voit par exemple retourner le pratiquant chez son frère pour se faire pardonner et se

réconcilier (Mt 5, 23-24), instruire Pierre du recommencement illimité du pardon (Mt 18, 22), pardonner aux pécheurs qui l'approchent (Luc 23, 42), et autres. Plusieurs des pardonnés témoignent des fruits du pardon, ils se retrouvent libérés, guéris, aimés. Jésus démontre à chaque occasion possible que le pardon est une vertu cruciale à pratiquer. Encore plus, c'est à l'égard de ceux qui nous persécutent qu'il invite à la miséricorde : « Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, bénissez ceux qui vous maudissent. Priez pour ceux qui vous diffament » (Luc 6, 27-28). La question que l'on devait alors se poser, la même qu'on se pose encore aujourd'hui : *Pourquoi pardonner ?* Puisque, devant toute injustice commise à notre égard, notre réaction première (donc naturelle nous semble-t-il) est la colère et le désir de se venger ou de punir.

Jusqu'à cette parole de pardon de Jésus quelques instants avant d'expirer sur la croix, ses propos sur le pardon étaient bien compréhensibles. Si certains énoncés étaient jugés d'application difficile ou presque impossible (pardonner 77 fois 7 fois, pardonner à vos ennemis), le sens des mots quant à lui était limpide. Puis vient cette dernière parole « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font » où le sens, si on s'y attarde, n'est pas du tout transparent au-delà ses mots. Chose certaine, cette parole paraît apporter réponse à la question *Pourquoi pardonner ?* : « car ils ne savent pas ce qu'ils font ».

Néanmoins, plusieurs questions émergent de cette simple réponse. Qui sont ceux qui ne savent pas ce qu'ils font ? Pourquoi ne savent-ils pas ce qu'ils font ? Qu'est-ce qu'ils ne savent pas ? Qu'ils condamnent un innocent ? Qu'ils pensent faire le bien mais font le mal ? Cherchaient-ils leur bien ? Sans le savoir ? Ces paroles réfèrent-elles à une situation particulière, propre à la Passion, ou ont-elles une portée étendue, universelle ? Pardonne-t-on seulement « car ils ne savent pas ce qu'ils font » ? Est-ce toujours le cas ? L'énigme du pardon, sa justification, trouve-t-elle réponse ici ? Serait-ce que pardonner c'est reconnaître que derrière le mal commis, il y a erreur d'ignorance, d'inconscience, de méconnaissance – plutôt que faute ou méchanceté ?

Avant d'explorer le sens de cette parole, il faut d'abord statuer sur l'authenticité de cette parole en Luc puisque certains commentateurs la mettent en question du fait qu'on ne

retrouve pas son équivalent dans les autres évangiles. De plus, bien qu'elle soit présente dans certains anciens manuscrits importants, elle est absente de plusieurs autres. C'est une « pomme de discorde au sein des études lucaniennes » aux dires de l'exégète Odette Mainville (Mainville, 2005, p. 386). Authentique ou non ? on peut trouver de réputés exégètes dans chacun des camps. Par exemple, d'un côté, Joseph A. Fitzmyer considère que cette parole interrompt le flux du récit et ressemble trop à la prière d'Étienne lors de sa lapidation (Actes 7, 60). Du même coup, Fitzmyer exprime sa perplexité face à la question : à qui réfère cette parole – quels sont ceux qui ne savent pas ? Il s'en remet à certaines références dans les Actes pour dire que ce doit être les chefs juifs de l'époque.

De l'autre côté, parmi ceux qui croient en l'authenticité de Luc 23, 34, on retrouve les exégètes Robert J. Karris, John Nolland et Raymond E. Brown. Selon eux, l'évidence interne – le langage utilisé, la reprise du pardon à cause de l'ignorance dans les Actes, l'équilibre avec les paroles d'Étienne au moment de sa lapidation⁶⁹ –, la soutient et porte à croire à son authenticité. Karris note de plus que Luc fait parler Jésus à chaque principale étape du récit de la Passion, l'inclusion ici d'une parole fait partie de l'art de Luc, d'autant que le pardon constitue une importante partie de la théologie de Luc (Karris, 1990). Nolland y reconnaît une manifestation saisissante de l'enseignement de Jésus sur l'amour des ennemis (Luc 6, 27-28) (Nolland, 1993, p. 1146). Pour sa part, Brown ajoute que la structure contextuelle et le style de ces paroles correspondent à ce qu'on connaît de Luc. Selon ce dernier, l'absence du texte dans certains manuscrits pourrait être le fait de copiste(s) qui ont vu la punition de Dieu dans la destruction de Jérusalem (en l'an 70) au lieu de son pardon. Ou de copiste(s) qui percevaient cette parole immorale parce que trop favorable aux chefs Juifs (non-repentants de surcroît, puisqu'ils ont continué d'être des persécuteurs hostiles aux chrétiens longtemps après la mort de Jésus) et qui devaient savoir ce qu'ils faisaient en envoyant Jésus à la mort (Brown, 1994, p. 975-980).

⁶⁹ Act 3, 17 « Frères, je sais que vous avez agi dans l'ignorance, tout comme vos dirigeants ». (Pierre, qui parle aux Juifs de la mort de Jésus). Actes 7, 60 « Seigneur, ne leur compte pas ce péché » (Étienne, juste avant de mourir lapidé).

Miroslav Volf, pour sa part, n'est pas très préoccupé par l'authenticité non seulement littéraire mais historique de cette parole de Jésus :

“Though Jesus may never have uttered the prayer, ‘Father, forgive them for they do not know what they are doing’, those words are indelibly inscribed in the story of his passion, indeed in his whole life that leads to the cross. [...] Hanging on the cross where he was sent by an unjust judge, Jesus became the ultimate example of his own teaching” (Volf, 1996, p. 122-125).

Le théologien allemand Jurgen Moltmann développe encore ce point lorsqu'il écrit :

“With this prayer of Christ (Luc 23, 34) the universal religion of revenge is overcome and the universal law of retaliation is annulled. In the name of the Crucified, from now on only forgiveness holds sway. Christianity that has the right to appeal to him is a religion of reconciliation. To forgive those who have wronged one is an act of highest sovereignty and great inner freedom. In forgiving and reconciling, the victims are superior to the perpetrators and free themselves from compulsion to evil deeds” (Moltmann, 1996, p. 29).

Outre la question de l'authenticité de ces paroles se pose celle de ses bénéficiaires. La plupart des commentateurs ont opté pour une discussion et une interprétation limitatives du groupe que visait Jésus par ces paroles : soit les militaires romains et leurs chefs, soit la prêtrise juive – le Sanhédrin en tête –, soit ceux du peuple juif qui se regroupèrent chez Pilate pour réclamer la mise à mort de Jésus, soit l'ensemble de tous ceux-là. D'autres y ont vu visé l'ensemble du peuple juif et on sait combien il fut facile à cette interprétation de s'infiltrer dans certains enseignements du christianisme et de potentiellement jouer un rôle odieux en rapport avec les atrocités commises à l'endroit du peuple juif. Les paroles de Pierre lors d'un rassemblement près du temple quelque temps après la mort de Jésus – « Cependant, frères, je sais que c'est par ignorance que vous avez agi ainsi d'ailleurs que vos chefs » (Actes 3, 17) –, pouvaient aussi mener à penser que les paroles du crucifié agonisant ne visaient que ceux qui avaient agi contre lui. Certains ont aussi pensé que les paroles s'adressaient, ou incluaient, les apôtres qui, tout comme Jésus le leur avait prédit (Mc 14, 27), avaient délaissé leur maître accusé d'être un criminel dangereux.

Contrairement aux commentaires qui ne cherchent *ceux qui ne savent pas* que dans le contexte historique et qui semblent ainsi récuser une portée universelle et un sens plus

profond à cette parole de la Passion, on trouve maintes opinions (comme chez la plupart des penseurs contemporains recensés en première partie – les psychologues s’abstenant) qui pressentent que ces paroles s’adressent à tout le genre humain, et de tout temps, comme on le dit souvent des autres paroles importantes de Jésus. Mais cela ne s’arrête par là.

L’évangile de Luc est, selon Mgr Jean-Louis Bruguès, celui où l’on retrouve les « plus belles paraboles illustrant la grâce du pardon, celles de la brebis égarée, de la drachme perdue, celle du fils prodigue » (De Sairigné, 2006, p. 244). Or ces paroles sont bien considérées comme ayant une portée universelle ! Raymond Brown, quant à lui, relève l’ironie de l’imbroglio exégétique autour de Luc 23,34 quand il considère que :

“perhaps the most beautiful sentence in the PN (Passion Narrative) should be textually dubious. The sentiment behind it *is the essence of responding to hostility in what came to be thought of as a Christian manner*. This word of Jesus would surely have been a prime factor leading to Dante’s judgment on Luke as “the scribe of the gentleness of Christ” (Brown, 1994, p, 980) (nos italiques).

Si cette parole symbolise l’essence du pardon inconditionnel chrétien, elle ne peut qu’avoir une portée universelle. Que l’on considère ou non qu’elle s’adressait alors qu’aux bourreaux, elle concerne à l’évidence tous les humains.

Au-delà de la portée universelle de cet énoncé de pardon inconditionnel, ce qui intéresse particulièrement notre recherche est le « motif de l’ignorance » qu’il révèle. Pour Brown, le « motif de l’ignorance » chez Luc est exemplifié dans la vie de Paul, qui jusqu’au jour de sa conversion sur le chemin de Damas ne savait pas ce qu’il faisait. Brown résume sa compréhension de Luc 23, 34 en ces mots :

“Seemingly in the Lucan understanding, no matter how much the evil was plotted, the perpetrators can always be said not to have known (i.e. appreciated God’s goodness or plan) or else they would not have acted as they did. In opposing Jesus’ followers to the point of stoning them, a Paul who was allied with the chief priests said: “I myself was convinced that it was necessary *to do many things* against the name of the Nazorean”(Actes 26, 9). Yet surely Luke would judge that Paul did not know what he was doing” (Brown, 1994, p. 973) (nos soulignés).

En développant cette interprétation, on considère que tout offenseur, quelle que soit l'offense perpétrée, peut être présumé ignorant (inconscient) de ses gestes, sinon il n'aurait pas agi de cette façon. Comme Brown le souligne cette ignorance est celle de ne pas être éveillé à l'ordre divin de la bonté. Si cette herméneutique tient la route, nous croyons que « le motif de l'ignorance » peut receler une clef fondamentale pour définir la nature du pardon ; à nos yeux, il mérite un examen sérieux.

Les commentaires exégétiques ne nous livrent rien de plus sur ce motif de l'ignorance mais, propulsé par cette parole, nous en étudierons la portée et la valeur chez des penseurs, souvent importants, qui ont considéré cette révélation significative et qui ont tenté de voir à quelle vérité fondamentale de la condition humaine elle pouvait s'accorder. Par exemple, Hannah Arendt qui, dans son ouvrage classique *Condition de l'homme moderne*, a introduit, comme nous avons vu plus haut, la notion des catégories (*predicaments*) d'irréversibilité et d'imprévisibilité de l'action. Toute action humaine est irréversible, le processus que l'action met en marche se répercute à jamais dans le monde, et les conséquences de toute action, dans l'immédiat comme dans le temps, sont essentiellement imprévisibles. Arendt soutient que seul le pardon peut permettre d'échapper à ces dynamiques : « La rédemption possible de la situation d'irréversibilité – dans laquelle on ne peut défaire ce que l'on a fait, *alors que l'on ne savait pas, que l'on ne pouvait pas savoir ce que l'on faisait* – c'est la faculté de pardonner » (nos italiques) (Arendt, 1961, p. 266)⁷⁰.

Elle poursuit sa pensée, en rapport avec Luc 23, 34 et écrit « La raison de cette insistance (de Jésus) sur le devoir de pardonner est évidemment *qu'ils ne savent pas ce qu'ils font* » et « les manquements sont des faits de tous les jours dus à la nature même de l'action qui constamment établit de nouveaux rapports dans un réseau de relations, et il faut

⁷⁰ La solution que Arendt donne pour l'autre problématique - qui ne retient pas notre attention ici -, celle de l'imprévisibilité, i.e. l'incertitude quand au futur, est la faculté de faire et de tenir des promesses.

que l'on pardonne, que l'on laisse aller, pour que la vie puisse continuer en déliant constamment les hommes de ce qu'ils ont fait à leur insu »⁷¹ (p. 269-270).

Aujourd'hui, en cette ère du village global, l'effet cumulatif de nos actions sur l'écosystème planétaire nous fait voir plus clairement ce que signifie l'irréversibilité de nos actions. Ce qui pouvait passer pour un problème de myopie s'est éclairci, rapproché, précisé : un nombre croissant d'humains réalisent maintenant les conséquences imprévues de certaines de leurs actions qui menacent de détruire notre habitat, qui engendrent pauvreté et misère en des pays éloignés, qui exportent des guerres pour maintenir un mode de vie égoïste. Mais cette irréversibilité de nos actes reste encore un concept nébuleux dans l'écosystème de notre développement personnel et interpersonnel. Il semble plus difficile de voir les conséquences de nos actions à proximité, sur nos proches, sur nos enfants, à l'intérieur de nous-mêmes ; on ne cherche pas assidûment à distinguer et à comprendre les mécanismes qui amènent les humains à reproduire le mal. Complaisants, inconscients, indifférents de cet état de quasi cécité, est-ce possible que les humains agissent sans savoir ce qu'ils font ?

⁷¹ Arendt étaye sa réflexion quelques années plus tard, en 1963, lorsqu'elle commente le procès à Jérusalem du criminel nazi, Adolf Eichmann. Dans son livre *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, elle souligne comment Eichmann se révéla un homme ordinaire et non le monstre appréhendé, concluant que le mal peut se reproduire de façon banale par celui qui demeure inconscient de moralité humaine, ignorant de ses faiblesses psychiques, ou enclin à se mettre sous l'emprise d'un groupe ou d'un führer.

Chapitre 7 Entre libre-arbitre et ignorance

Dans ce chapitre, nous nous baserons principalement sur le travail du philosophe André Vergez⁷² pour examiner plus à fond ce « motif de l'ignorance » qui semble imprégner l'agir humain malfaisant. Dans son livre *Faute et liberté*, Vergez scrute la pensée philosophique historique pour tenter de résoudre l'énigme de la faute volontaire, d'une volonté qui ne semble pouvoir empêcher l'humain de faire le mal qu'il ne veut pas (Rom 7, 15), ou l'empêcher d'être « l'ennemi de soi-même » comme le dit Bossuet.⁷³

Comprendre la notion de faute, c'est-à-dire le mal que l'on fait, pose, selon Vergez, un problème encore plus aigu pour le philosophe rigoureux que celui du mal subi, « elle est, à véritable dire, proprement impensable » (Vergez, 1969, p.3). Cela dépend en fait, comme nous le verrons, à quelle notion de liberté on l'associe. Par exemple, une conception de la faute relève de la théorie du libre-arbitre, celle qui règne dans l'esprit populaire et au sein de la plupart des doctrines religieuses, où l'essence du concept de faute réside dans le fait d'avoir pu résister à la tentation mais de ne pas l'avoir fait. Une autre conception, celle de la logique socratique, voit dans la volonté une nature qui, par définition, qui ne peut désirer que son bien, ce qui a fait dire à Socrate « Nul n'est méchant volontairement ». C'est dans ce même sens que le moine bouddhiste Matthieu Ricard laisse tomber : « tout en s'en écartant radicalement, c'est pourtant le bonheur que poursuivent le méchant, l'obsédé, l'orgueilleux ou le fat. De même, le suicidé qui coupe court à une détresse insupportable tend-il désespérément vers le bonheur » (Ricard, 2003, p. 26).

Le philosophe Jean Guitton avait déjà postulé l'existence de trois thèses philosophiques de la faute en ajoutant qu'« il est vraisemblable qu'elles correspondent à trois tendances permanentes de l'esprit humain »⁷⁴. Vergez démontre l'acuité de cette proposition de Guitton à travers sa propre recherche où il décrit ces trois thèses comme suit :

⁷² A. Vergez est professeur émérite à l'Université de Besançon.

⁷³ Bossuet, *Sur la nécessité de la pénitence*, Avent du Louvre, 1665 (cité dans Vergez, 1969, p. 7).

⁷⁴ J. Guitton, « Durée et culpabilité », dans *Convergences* : « *Le coupable est-il un malade ou un pécheur ?* », Spes, 1951, p. 15s (cité dans Vergez, 1969, p. 9).

« Devant ce paradoxe philosophique d'une volonté attentive à poursuivre son propre mal, il y a trois attitudes possibles. Et chacune de ces trois hypothèses possibles est présente dans toute philosophie du péché. [...] La première est] l'idée que Pélage voulait combattre chez les manichéens. Ici le péché est destin, fatalité cosmique : je ne peux pas ne pas pécher parce que ma volonté est manœuvrée par un principe du mal, par un mal substantiel, ontologique ; ce principe de mal est en conflit permanent avec le principe du bien, non seulement dans l'âme humaine, mais dans le cosmos tout entier. La méchanceté de l'homme n'est donc qu'une manifestation d'un mal ontologique présent dans le tissu même de l'être. [...] La seconde attitude... consiste à dire que l'homme ne peut pas pécher, que le mal s'empare de lui malgré lui, que la volonté ne peut vouloir que le bien, que son bien ; et si ce bien recherché est en soi un mal, ce ne peut être qu'à l'insu du vouloir, victime de l'erreur, prisonnier des ténèbres. [...] Telle est la thèse... que nous appellerons la thèse socratique : nul n'est méchant volontairement, et tout péché est péché d'ignorance. La troisième attitude possible est celle qui rend compte du péché à partir du libre-arbitre (Vergez, 1969, p. 8-11).

Cette troisième position, le libre-arbitre, soulève le problème de définition de l'idée de liberté, un terme qui a toujours fait les frais de multiples débats en philosophie comme ailleurs. Vergez identifie trois concepts de liberté qui selon lui rassemblent l'essentiel des acceptions. Le premier est la *liberté-spontanéité*, qui est l'acte accompli sans contrainte : c'est l'animal qui suit son instinct, l'homme qui cherche à satisfaire ses désirs, aidé de « la conscience et de la réflexion qui rendent cette spontanéité intelligente ».

Le deuxième concept est celui de la *liberté-délivrance*, parce qu'« une action spontanée peut aller à l'encontre des fins qu'elle prétend accomplir » (on pense, entre autres, à l'obsession passionnelle qui brouille nos vrais intérêts, qui obscurcit nos idéaux fondamentaux). Vergez la décrit comme suit :

« L'erreur dont je suis alors la victime et le prisonnier n'ôte rien à la spontanéité, car c'est l'essence même de l'erreur de se prendre pour vérité et de persévérer opiniâtrement dans ses sottises. Il faut ici pour guérir, quelque chose de nouveau, un secours étranger, une intervention transcendante, comme le démon bienveillant dans le mythe de la caverne qui arrache un des prisonniers à ses chaînes et à ses fantômes. Il faut que la liberté se révèle, qu'elle me soit donnée. Ainsi je serai pleinement libre ou plus exactement je serai délivré. La liberté, don de la vérité, est ici spontanéité délivrée, c'est-à-dire rectifiée par la lumière » (p. 12).

La troisième catégorie est celle du *libre-arbitre*, dont la caractéristique essentielle serait d'affirmer comme disait Pélage que « l'homme peut toujours soit pécher, soit ne pas pécher ». La thèse de Vergez porte essentiellement sur la relation entre la faute et ce libre-arbitre qu'il définit comme suit :

« Une volonté ne sera douée de libre-arbitre que s'il lui est possible de ne pas accomplir l'acte qu'elle accomplit... Le choix entre le bien et le mal est l'idée fondamentale, la racine même du libre-arbitre, même si on le présente parfois, sans le caractériser éthiquement, comme le choix plus général entre les possibles » (p. 13).

Spécifions que pour Vergez – comme déjà pour thomas d'Aquin – l'auteur d'une faute serait une personne qui voudrait le mal consciemment (le connaissant comme tel) et librement (ayant le pouvoir de vouloir autre chose). C'est dans ce libre-arbitre, souligne Vergez, que la sagesse populaire campe la faute, de nos jours tout autant qu'à l'époque de Platon :

« La notion même de faute, telle que nous la trouvons dans la plupart des consciences (qu'elles se réfèrent ou non à une révélation religieuse) est bien celle d'un libre-arbitre coupable. [...] La culpabilité résiderait...dans un *avoir pu*. Avoir pu résister à la tentation, mais ne pas l'avoir fait. Telle est, selon la théorie du libre-arbitre, l'essence même de la notion de faute » (p. 17).

Cette idée d'un libre-arbitre coupable, qui est populairement acceptée comme vérité, possède pour Vergez quelque chose qui relève du fantastique. Ainsi lorsqu'on concède le jeu du libre-arbitre par exemple à un criminel ou à un meurtrier, ce serait dire qu'au moment du délit ou du meurtre, l'homme aurait pu à cet instant même choisir de ne pas le faire, « qu'il aurait pu s'abstenir sans qu'aucune circonstance ne soit changée ; sans que lui-même eût éprouvé, dans ce qui fait sa nature, le moindre changement » (p. 13).

Réfléchissant à cette proposition, avec introspection ou empathie, nous pouvons concevoir l'existence d'un processus psychologique qui peut entrer en jeu et faire qu'une fois une personne déterminée et lancée dans une action offensante ou criminelle. visant un quelconque gain ou satisfaction affective – i.e. son bien immédiat –, elle n'est plus soumise à des mises en question, à des hésitations, sa décision devient ferme et elle s'aventure dans

le feu de l'action sans autre attention aux conséquences. Il serait extrêmement rare qu'il y ait alors une volte-face de sa volonté, sauf l'arrivée de facteurs externes qui viennent la perturber ou apporter une lumière neuve au moment où l'action est sur le point d'être performée. Le crime passionnel est l'exemple facile de ce qui précède et on sait que lorsqu'il est reconnu comme tel, il reçoit un traitement judiciaire distinct, plus clément – on juge alors le libre-arbitre inopérant, semblablement aux cas de démence. La question se pose : n'y-a-t-il pas de multiples autres situations équivalentes où la passion aveuglante pourrait être remplacée par des pulsions, des envies... aveuglantes ?

À partir de ce triple concept de la liberté, Vergez procède à leur mise en rapport en rapprochant deux, tout en les opposant au troisième. Ainsi les tenants de la thèse socratique et ceux du libre-arbitre rejettent l'idée du mal moral ontologique chère aux manichéens. Pour ceux qui suivent Socrate, la volonté n'est qu'une nature qui ne peut que poursuivre une fin, son bien propre ; le mal ne pouvant être alors qu'erreur ou ignorance dont la volonté se distancerait dès qu'elle en prendrait connaissance. Pour le libre-arbitre, un mal qui ferait partie intégrante de la nature humaine abolirait la possibilité du mal moral dont on pourrait tenir l'auteur responsable. Lorsqu'on rapproche les thèses manichéenne et socratique, on voit que pour les deux le salut passe par la connaissance, alors que le libre-arbitre se fonde sur une volonté omnisciente. Cela fait dire à Vergez : « Ce qui est essentiel, c'est que le salut par la connaissance, passage d'une spontanéité aveugle et mauvaise à une liberté de lumière, à une liberté délivrée par la gnose, exclut toute référence au libre-arbitre » (p. 24).

Le libre-arbitre dans la tradition socratique

L'étude de Vergez s'intéresse particulièrement à l'examen de la notion du libre-arbitre, cet *avoir-pu-faire-autrement*, qui nous rend coupable, qui substantialise la faute. Son hypothèse principale est la répudiation de la véracité de ce concept. Il est conscient de se buter à une puissante idée reçue qui recueille l'agrément anhistorique, indéracinable de la conscience populaire et qui soutient les fondements de nos systèmes judiciaires contemporains. Conscient de la verticalité de la forteresse idéologique qu'il envisage

d'assiéger, il doit s'assurer de la compagnie et du soutien de solides penseurs. Sa méthode consiste donc principalement à parcourir l'histoire philosophique de la faute du début à tout récemment et à se confronter aux réflexions des grands penseurs de l'humanité sur les notions de faute et de liberté, en particulier sur le bien-fondé philosophique du libre-arbitre.⁷⁵ Nous ne sommes pas en mesure de faire part ici de l'ensemble de cette démarche exhaustive fort instructive, nous ne pouvons qu'en retenir les raisonnements les plus forts et discuter de la justesse de ses conclusions et de leur pertinence pour notre propre questionnement.

La conclusion majeure de l'étude philosophique de Vergez est que la thèse socratique « nul n'est méchant volontairement » tient la route en compagnie de tous les penseurs recensés. Il discerne la présence de la doctrine socratique tout au long de l'œuvre platonicienne. Elle se retrouve chez les Stoïciens et chez Plotin et par là sera proposée à la réflexion de Saint Augustin. Aristote la discutera, la signalant ainsi à Saint Thomas d'Aquin. Chez certaines positions philosophiques, Vergez le démontre bien, il y a confusion entre le mal de nature (mal ontologique) et le mal éthique (mal volontaire), de sorte que plusieurs discussions visant à démontrer l'existence du mal éthique finissent par raisonner en faveur du mal ontologique. Ainsi, certains philosophes qui semblaient appuyer la thèse du libre-arbitre coupable voient leur argumentation affaiblie ou renversée pour finir, sous l'analyse de Vergez, à donner raison à Socrate.

La thèse socratique de la méchanceté involontaire apparaît comme une position philosophique contraire au sentiment populaire, aussi bien à notre époque qu'à celle de Socrate. Les adversaires de ce dernier croyaient fermement au libre-arbitre coupable. Mais, pour Platon, qui soutient cette sagesse unique de son maître, le mal que fait le méchant n'est que défaut de sagesse, le mal que subit le sage – tel est la leçon de Socrate mourant – n'est rien à ses propres yeux.

⁷⁵ Vergez consacre un chapitre de son livre à chacun des penseurs ou groupes suivants : Platon, Aristote, stoïciens et Plotin, Augustin, Thomas d'Aquin, Guillaume d'Occam, Descartes, Leibniz, Malebranche, le XVIIIe siècle et le marquis de Sade, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard en plus de chapitres respectifs sur la psychologie et la criminologie contemporaines.

Pour étayer les conclusions que tire Vergez des réflexions des grands philosophes, on peut noter quelques réflexions tirées de l'exploration que la théologienne Lytta Basset fait auprès de certains des mêmes philosophes sur la problématique du mal. Elle cite un Platon qui renchérit sur Socrate avec : « Nul ne tend de son plein gré vers ce qui est ou ce qu'il croit mauvais » ; un Hegel « pour qui le mal se trouve cantonné à la faute d'une conscience qui a le tort de viser seulement son bien subjectif » ; un Nietzsche qui nie le péché et pour qui « le bien et le mal sont ramenés à de simples expressions de la volonté de puissance...où le bien, c'est mon bien » ; un Kierkegaard pour qui un état d'angoisse précède la faute qui ne réside pas dans la connaissance mais dans la volonté dont « la corruption dépasse toute la conscience de l'individu » (Basset, 1995, p. 18-22).

Certaines des réflexions retenues par Vergez ouvrent sur de nouvelles dimensions. Descartes, par exemple, semblant suivre la pensée de saint Thomas d'Aquin, considère que « l'erreur et le péché sont issus de l'application d'une volonté infinie à un entendement fini » et que « l'entendement meut la volonté, le bien compris par l'entendement étant l'objet propre de la volonté, la volonté à son tour meut l'entendement, lui communique effectivement son élan. [...] ...pour saint Thomas lui-même la volonté, puissance qui tend au bien universel, déborde l'entendement par cette amplitude » (Vergez, 1969, p. 194). On conçoit ici la relation intime entre la raison (l'entendement) et la volonté, la volonté étant cette puissance de désir, ce dynamisme orienté vers le bien à l'horizon infini, piégé par les limites de l'entendement.

Si nous sommes en accord de raisonnement avec la conclusion de Vergez et que nous acceptons la formule socratique comme postulat fondamental de la nature de la faute, nous optons en même temps pour prendre une certaine distance face à l'absolu dont Vergez enrobe cette thèse. Il y aurait place, selon nous, pour des nuances, pour moins d'absolu. Par exemple, nous pensons qu'une perspective qu'outrepasse Vergez, et plusieurs des penseurs qu'il a étudiés, est celle où les trois philosophies de liberté coexistent en vérité, qu'elles ont chacune leur part de réalité, du moins une certaine dimension de réalité dans la complexité de l'esprit humain. À l'instar par exemple du concept de l'amour – certes aussi complexe que celui de liberté – auquel on reconnaît au moins des ordres différents, sous les

vocables de agape, philia et éros ; ou encore, à l'instar du trio de systèmes théoriques de la physique qui expliquent le monde naturel, où il y a place concurremment pour la physique de Newton, celle d'Einstein et celle de la physique quantique.

Ainsi, le libre-arbitre, au lieu d'être le choix radical entre le bien et le mal, « d'impliquer un indéterminisme absolu, une parfaite gratuité de l'initiative responsable »(Vergez, 1969, p. 13), pourrait se concevoir comme un agent actif en l'esprit humain sous certaines emprises et absent en d'autres circonstances ou états de conscience. De même, sur un autre plan, la thèse gnostique du mal intrinsèque à la nature humaine (« il est nécessaire que viennent les choses qui font tomber » Mat 18, 7) pourrait également accaparer une voie sur la route de la Vérité et faire partie de l'équation totale qui vise à résoudre l'énigme du mal, sans pour autant être incriminée de relativisme, de syncrétisme ou de gnosticisme.

Il y a dans l'analyse de Vergez ce que nous appellerions le défaut de la qualité de la philosophie, il s'agit, de façon générale, de chercher à expliquer ou à conclure en termes de vérité absolue – fuyant le relatif ou l'interdépendant. Or, la réalité nous apparaît de plus en plus, en cette ère postmoderne, comme un complexe, un réseau d'interdépendances, de degrés d'incertitude et d'inconscience, de déterminismes intrapsychiques, d'illusions de perception, d'émergence d'ordres nouveaux. Notre monde a beaucoup évolué depuis les quarante ans du dépôt de cette thèse philosophique de Vergez. Cette période d'évolution récente est venue ébranler nombre de certitudes chez les philosophes, peut-être autant que chez les théologiens. Ces deux vénérables sciences doivent maintenant recourir de plus en plus aux apports des jeunes sciences, psychologie et sociologie certes, mais aussi biologie, neurologie, anthropologie, physique quantique, sinon elles risquent d'être délaissées pour manque de pertinence et/ou d'humilité. Les adeptes de ces deux sciences traditionnelles subissent possiblement un choc similaire à celui éprouvé par les physiciens d'il y a un siècle qui pensaient que leur science était arrivée à maturité alors même que la relativité einsteinienne et la physique quantique émergeaient et exposaient un tout nouveau panorama du monde physique, dévoilaient des dimensions du monde insoupçonnées jusqu'alors – et qui sont loin encore d'être totalement intégrées par la psyché humaine.

Nous ne pouvons ici discuter des raisonnements et dogmes théologiques qui ont défini et définissent encore la position idéologique de l'Église sur la faute et le libre-arbitre car un pareil débat nous éloignerait trop de notre sujet. Qu'il suffise de signaler que les grandes tentatives de résoudre l'énigme du mal et celle de la faute qui ont mené à une polémique sans fin contre les dualistes – gnostiques, stoïciens, la pensée grecque en général –, à l'adoption de la thèse spéculative du péché originel, à la confession des pécheurs (et laissé pour compte des victimes), à un Dieu justicier qui punit « justement », etc., apparaissent de plus en plus anachroniques. Ces traditionnelles positions dogmatiques laissent place désormais à une ouverture d'esprit, une mise en question, une quête, souvent plus individuelle que collective ou doctrinaire. On peut espérer que cette dogmatique de l'Église axée sur la faute volontaire et le juste châtement qui doit en découler n'a pas fait seulement des torts, que l'amour partout réussissait à s'insérer et découdre la rigidité de cette philosophie. Étrange et ironique que ce soit Nietzsche, superbe intelligence pleine de contradictions, qui avise dans *L'Antéchrist*, que « Dans toute la psychologie de l'Évangile, la notion de faute et de châtement est absente ; de même celle de rétribution. Le "péché", comme tout sentiment de distance dans les relations entre l'homme et Dieu, est aboli, – et, la "Bonne nouvelle", c'est précisément cela. La béatitude n'est pas promise, elle n'est soumise à aucune condition : elle est la seule réalité – le reste n'est que signe permettant d'en parler » (Nietzsche, 1976, p. 193).

La faute involontaire

Les réserves précédentes étant faites, nous pouvons agréer avec la position de Vergez à savoir que la faute (ou péché, terme équivalent pour Vergez comme pour nous) n'existe pas dans la réalité de l'agir humain et que la thèse socratique du « nul n'est méchant volontairement » explique le mieux la conscience morale de l'humain agissant. La faute, dont la notion commune, rappelons-le, est « un acte mauvais, librement voulu comme tel » ne fait que fausse apparence en cours d'analyse de la théorie dualiste et de la théorie du libre-arbitre, alors que dans la perspective socratique, la faute ne peut être qu'« échec dans l'accomplissement de soi, donc échec involontaire, accident produit d'un aveuglement

sur nos fins essentielles ». Et pour sortir de cet échec volontaire, de cette ignorance, ce n'est que par la connaissance qu'on y arrive, chez Socrate comme chez les gnostiques. Car selon Vergez le conflit se joue foncièrement au plan de la psyché :

« L'idée-force de tous les systèmes gnostiques – inscrite dans ce terme même de gnose – est qu'il suffit de connaître pour être sauvé. Le monde mauvais, où l'âme est emprisonnée, est un monde de brumes et de ténèbres. La méchanceté est pour l'âme un sommeil, un oubli de son origine et de son essence. En revanche, le principe du bien est une lumière ; pour être sauvée une âme doit être éclairée. Le dualisme serait psychologique avant d'être ontologique ; c'est l'opposition de l'ignorance et du savoir ; le conflit des deux principes ontologiques Mal et Bien ne serait qu'une interprétation métaphysique, qu'une transposition mythique de cette opposition de l'erreur et de la connaissance ; et même si l'opposition des substances est à prendre au sérieux, elle n'en est pas moins, semble-t-il, seconde par rapport à l'expérience psychologique du passage de l'erreur à la connaissance » (Vergez, 1969, p. 23).

Cette lumière qui viendra éclairer l'âme ne découlerait nullement de notre libre-arbitre. Vergez conçoit qu'elle ne peut provenir que d'une intervention transcendante extérieure, celle qui crée la liberté-délivrance et délivre de l'erreur :

« Une âme enténébrée ne peut, par sa seule initiative s'arracher aux ténèbres. L'erreur dont le propre est de s'ignorer comme telle, de se tenir pour vérité, l'erreur, par le sortilège d'une ignorance "double", d'une ignorance qui s'ignore, tend en fait à se poursuivre indéfiniment. Expliquer le péché par l'erreur n'est pas, on le voit, diminuer sa puissance mais rendre compte plutôt de sa décourageante opiniâtreté...Il faut donc que le salut vienne d'ailleurs. La lumière ne peut se faire en moi que par illumination transcendante » (p. 24).

Il s'agirait donc plus du salut par la grâce que du salut par le savoir. À moins que ce soit le désir de connaissance qui pousse l'humilité d'une ignorance reconnue à frapper à la porte de la grâce.

Vergez s'exprime peu sur « le miracle de cette révélation » transcendante (elle est hors des sentiers purement philosophiques) sauf pour se risquer à dire que « la lumière est une grâce, qui lorsqu'elle s'offre, ne se refuse pas ». En outre, il remarque que chez les socratiques comme chez les manichéens cette transcendance libératrice n'est véritablement

possible que si l'âme possède déjà en elle une immanence « à la vérité qui la délivre ». Cette grâce, transcendance radicale qui uniquement peut révéler l'âme à son immanence, c'est « Dieu seul ou ses envoyés » qui peut l'offrir. Ces envoyés prennent plusieurs identités : chez les grecs, c'est le maître, le pédagogue ; chez les juifs, ce furent les prophètes ; chez les chrétiens, Jésus, les apôtres ; à notre époque, autant pour les criminels que pour le commun des mortels, ce sont ceux et celles qui jouent le rôle de thérapeute de la psyché ou d'éveilleur d'âme.

Il y a une question à laquelle Vergez et nombre d'autres penseurs ne tentent même pas de donner réponse : quels sont les élus à qui la grâce décide de se manifester, pourquoi eux et pas les autres ? Nos recherches et réflexions à ce sujet nous portent à croire que la réponse résiderait en ces paroles de l'Évangile : « Demandez et vous recevrez ; cherchez et vous trouverez ; frappez et l'on vous ouvrira » (Mat 7, 7). Il ne s'agirait pas seulement de « lorsque la grâce s'offre, elle ne se refuse point » comme avance Vergez. Il s'agirait aussi, ou plutôt, d'avoir une ouverture, un désir, une humilité qui ose demander, frapper, chercher, pour que la grâce se manifeste. Enfin, qui sait vraiment comment la grâce opère, « Le Souffle souffle où il veut » (Jean 3, 8) !

Pour Socrate autant que pour Platon, c'est plutôt par une rééducation que l'on revient en contact avec le bien, l'essence immanente de notre être (nous reconnaissons ici le plan et la bonté de Dieu que, plus haut, Raymond Brown identifiait comme savoir) . Pour eux, c'est la maïeutique qui est la méthode par excellence pour arriver à cette fin, cette méthode qui consiste à questionner et à confronter les opinions d'un individu pour lui faire voir ses contradictions internes, prendre conscience de son incohérence et désirer le bien et le vrai qui sommeillent en lui. C'est donc d'abord par un processus de purification qu'on doit procéder. Socrate vise à «ôter tout d'abord les opinions qui font obstacle à l'enseignement » en faisant que le disciple découvre lui-même ses propres contradictions. La communication de nouvelles données intellectuelles serait insuffisante en elle-même. Vergez retient de cela que « l'éducation qui, pour Platon comme pour Socrate, est l'unique remède à la méchanceté, ne peut donc se concevoir comme information abstraite mais comme initiation en profondeur à l'expérience morale » (p. 71).

En fin de compte, Vergez semble présenter deux issues pour sortir l'humain de l'état d'ignorance. D'une part, c'est la lumière qui provient d'une grâce transcendante offerte par « Dieu ou ses envoyés », d'autre part, c'est la purification du disciple par la découverte de ses propres contradictions (en suivant la méthode maïeutique socratique) qui le porte « à reconnaître le désir immanent du bien qui sommeillait au cœur de sa volonté fourvoyée ». Ces deux voies vers la connaissance mènent-elles au même point d'arrivée ? Sont-elles égales ? Sont-elles indépendantes ? C'est peut-être là un exemple de la vérité que plusieurs chemins mènent à Rome. Ou peut-être trouve-t-on ici une concordance secrète entre immanence et transcendance, toutes deux conduisant à une même fin.

Si l'on admet la notion de faute volontaire comme irrecevable, qu'en est-il alors du sentiment vécu de la faute, le sentiment de culpabilité ? Vergez affirme que la psychologie contemporaine peut en rendre compte « sans que la notion de faute soit fondée pour autant » et il y voue un chapitre dont une des conclusions est que « le sentiment rétrospectif d'être coupable, la conscience apprise de la faute, est ...ce qui me délivre du mal. La conscience du péché, c'est le passage d'une médiocrité qui s'ignorait à un accroissement de lumière qui prépare précisément un meilleur accomplissement de nous-mêmes » (p. 432). Cela rejoint la parole de G. Fox, fondateur des Quakers, quand il dit : « La lumière qui nous montre nos péchés est la lumière qui guérit » (Tournier, 1958, p. 172). Cette lumière se révélerait parfois à travers un sentiment de culpabilité fécond qui porte notre attention sur nos imperfections et oriente nos actions vers un meilleur bien. Le sentiment de culpabilité, que nous avons exploré plus haut comme un corrélat du pardon, pourrait donc être une autre voie pour accéder à cette lumière transcendante.

À la lumière de la criminologie

Après avoir sondé les philosophes et consulté les psychologues, c'est auprès des criminologues que Vergez va chercher une dernière validation de la thèse socratique de la faute involontaire ; plus spécifiquement, à partir de la phénoménologie du crime de

l'éminent médecin criminologue Etienne De Greeff⁷⁶. Si on ne doit pas étiqueter de criminel tout offenseur, il reste que les plus grosses offenses sont majoritairement du ressort du criminel et que les pardons les plus difficiles font souvent face à un crime. Il nous apparaît donc congruent de considérer l'état psychique des criminels et délinquants pour vérifier si le libre-arbitre entre en jeu dans leurs décisions de commettre un mal. De Greeff, qui favorise la compréhension du délit du point de vue du criminel, refusant d'objectiver ce dernier dans une quelconque catégorie, déclare :

« Nous devons bien nous mettre en tête que, si répréhensible que soit ce qu'il a fait, le criminel n'a pas pu s'empêcher à ce moment-là de faire ce qui lui paraissait le mieux. Et c'est justement cela qui constitue le problème de la criminogénèse. Comment se fait-il que cet homme ait recherché son bien dans ce qui nous paraît être une aliénation ? » (Vergez, 1969, p. 454).

Chaque homme ne fait à tout moment que ce qu'il peut faire ; la volonté du criminel est prisonnière d'un monde de motivations et de valeurs erronées qui « témoignent de la perturbation et de la mutilation de sa nature humaine ». Même s'il est difficile de le dire, ou de le croire, « le crime est un acte humain qui a un sens humain » pour celui qui le fait, ce qui fait dire à Vergez que la criminologie (de l'école de De Greeff) récuse la théorie mécaniste de la conduite aussi bien que la théorie du libre-arbitre coupable, l'une faisant du sujet un objet, l'autre un coupable : « C'est de sa faute, alors tant pis pour lui ! ». Les deux théories sont fausses mais ce qu'il y a de plus grave, c'est que ces croyances nous dispensent d'offrir l'aide nécessaire à la réhabilitation de ces frères humains perturbés.

De Greeff en est venu à concevoir l'existence de deux clefs pour comprendre le « monde axiologique monstrueux du criminel ». Ce sont le « sentiment d'injustice subie » et le « mode de rattachement du criminel à l'ambiance ». Vergez explique le sentiment d'injustice subie de la façon suivante ;

⁷⁶ E. De Greeff (1898-1961), psychiatre, médecin anthropologue de la prison centrale de Louvain, fonda l'enseignement de l'anthropologie criminelle à la première école de sciences criminelles belge qui fut créée à l'Université de Louvain, en 1929. Il y enseigna la criminologie clinique, d'inspiration phénoménologique, jusqu'en 1961. « Pour lui, le passage à l'acte délinquant doit se comprendre, du point de vue du sujet, comme la meilleure solution à un problème vécu à travers le concept de psycho-criminogénèse. » (<http://www.erudit.org/revue/crimino/2004/v37/n1/008717ar.html>).

« La plupart des délinquants récidivistes sont, souligne De Greeff, déconcertants au premier contact par la violence de leur besoin de justice. “Il ne s’agit pas d’excuses, de mauvais prétextes, mais d’un état réellement vécu avec lequel ils se sont identifiés.” Le voleur récidiviste est ainsi presque toujours un revendicateur insensible à son injustice propre, et qui se considère comme une victime de la société et “justifie son délit par l’injustice du monde”. Chez lui, le ressentiment qu’il est naturel à tous d’éprouver après avoir subi quelque frustration, n’est compensé par aucun mouvement inverse d’affection, de sympathie. Tandis que le non-délinquant sait se subordonner à autrui et trouver son bien dans les valeurs de l’autre, le criminel est tout entier livré à sa réaction agressive, ne sait subordonner ni sa personne à celle d’autrui, ni même son impulsion du moment à sa propre sécurité future. Bien loin d’éprouver quelque culpabilité dans son agressivité revendicante, “c’est lorsqu’il ne suit pas sa réaction d’agressivité qu’il se sent diminué” ; toute frustration est immédiatement sentie par lui comme une injustice subie, comme une offense insupportable, et la réaction agressive se saisit elle-même comme légitime défense. » (p. 455)

Ce « sentiment d’injustice subie » vient bouleverser chez le délinquant son « mode de rattachement affectif au milieu ». Ce rattachement affectif ne s’opère plus sur le mode de « sympathie », mais plutôt sur le mode de « défense ». Deux cas d’exemples, celui du voleur récidiviste, revendicateur, qui ne s’est jamais subordonné à des valeurs altruistes, qui n’a jamais connu ce que De Greeff appelle « l’engagement affectif » ; celui du meurtrier passionnel, qui dans son processus criminogène, subit un « désengagement affectif, « il a cessé un jour d’être engagé ».

Cette compréhension de la psycho-criminogénèse porte Vergez à conclure :

« On ne devient pas meurtrier d’un jour à l’autre, par coup de force d’un libre-arbitre mystérieux. En fait, lorsque le crime s’opère, l’univers axiologique du criminel s’est déjà profondément modifié. De Greeff a fort bien décrit le processus de conversion au meurtre. L’idée criminelle est tout d’abord l’objet d’un assentiment inefficace : elle est envisagée sans passer au rang de projet ; ensuite vient la période de “l’assentiment formulé”, période de crise au cours de laquelle la décision criminelle finit par s’imposer à la volonté. À ce moment-là le mode de la relation à autrui se trouve totalement transformé : “L’autre est de plus en plus remplacé par un mythe, mythe d’infidélité, de mauvaise foi, de non-valeur” » (p. 456).

L’absence du libre-arbitre coupable qu’étayaient les découvertes de De Greeff est d’ailleurs reconnue par la plupart des codes juridiques, partiellement et conditionnellement.

Par exemple, dans le code pénal français, l'article 64 dit qu'il n'y a « pas de crime ou délit lorsque le prévenu était en état de démence au temps de l'action ou lorsqu'il a été contraint par une force à laquelle il n'a pu résister » (p. 438). On réussit assez bien à identifier les cas où la force majeure est qualifiée de démence : pourrions-nous imaginer un éventail d'interprétations possibles d'autres types de force contraignante à laquelle on ne pourrait résister ? Pourrions-nous penser que plusieurs formes de pulsions intrapsychiques pourraient constituer une telle force contraignante ?

L'étude de Vergez conduit au constat que la faute demeure quelque chose « d'inintelligible pour toute réflexion systématique », « elle est un acte impossible » – rappelons que la faute serait un acte commis par une personne qui voudrait le mal *consciemment* (sachant que cela est mal) et *librement* (ayant le pouvoir de vouloir autre chose). Or, puisque la volonté de l'être humain cherche toujours son bien, si petit soit-il, si aliéné soit-il du bien véritable et durable qui définit son humanité réelle, la faute, parce qu'elle est erreur, aveuglement, aliénation, n'est donc autre chose que l'échec de la volonté de reconnaître et de réaliser sa finalité immanente – ou plus précisément, comme nous l'avons vu, l'échec de l'entendement à éclairer la volonté.

Un mal, originel, incompréhensible, reproductible

Une fois que l'on accepte l'impossibilité d'accuser autrui de commettre une faute, de vouloir faire le mal, comment alors s'expliquer le mal dont l'existence nous confronte inexorablement. Nous avons vu plus haut comment cette énigme du mal a interpellé Lytta Basset et que sa réflexion l'avait portée à découvrir que c'est le mal subi qui doit d'abord commander notre attention et non le concept de faute. Car c'est d'un mal *originel* dont il s'agit selon Basset. Un mal originel, an-historique, « dans le sens où ses conditions d'apparition échappent à un entendement historique déterminé ; un mal originel dont nous avons laissé la connaissance à Dieu seul », qu'elle distingue d'un mal *originnaire* qui trouverait son origine dans l'histoire humaine (Basset, 1995, p. 450). Le mal originel a toujours été là et il est le mystère fondamental de l'humanité. Il n'est pas à l'humain de tenter de résoudre ce mystère, de découvrir l'origine du mal, mais plutôt de l'accepter et

d'enrayer sa reproduction. C'est le mal originel qui vient malgré nous. Jésus, qui n'a jamais tenté de définir en quoi consistait le mal ou le péché, la liberté ou la culpabilité, nous livre une pièce maîtresse du puzzle en Matthieu 18,7 :

« Malheureux le monde à cause des choses qui font tomber. En effet, il est nécessaire que viennent les choses qui font tomber. Seulement, malheureux l'humain par qui vient ce qui fait tomber ».

Il n'en fait qu'une lamentation, il n'explique rien ; pas de cause, pas d'origine. Le mal est présent, c'est tout, c'est un constat. Pire, il affirme que cela est une nécessité. Pourquoi ? On ne sait pas. Il y a donc le malheur inhérent à l'existence humaine auquel vient s'ajouter un pire malheur à quiconque reproduit le mal. Chez les philosophes, Paul Ricoeur qui a beaucoup réfléchi à la question du mal, témoigne de l'incompréhensibilité du mal pour la raison. Dans *Le scandale du mal*, il parle du mal comme « déjà là », « comme une donnée inexplicable, comme un fait brut » ou en termes de « l'exister sans l'existant » de Lévinas : *il y a le mal* (Ricoeur, 1988, p. 60).

Quant à la problématique de la reproduction du mal, ce lien de causalité entre offense subie et offense commise, on voit comment elle est pertinente à la question du pardon. Dans certains cas de démarche de pardon, ce questionnement émerge durant l'étape cruciale de développement d'empathie envers l'offenseur, lorsqu'il arrive que l'on prenne connaissance de blessures passées subies par l'offenseur dont la faute commise semble être une reproduction. La psychanalyste Marie Balmory reste, quant à elle, toujours aux aguets de ces liens possibles entre offense subie et offense commise. Elle se dit défavorable à l'écoute analytique strictement passive, privilégiant plutôt l'identification des instances cruciales de prise de conscience où l'analyste doit éveiller son patient à ce qu'il révèle, souvent à son insu. Ainsi elle écrit :

« La cure analytique nous apprend ce que la confession ne pouvait révéler ; lorsque quelqu'un fait le récit en séance d'une violence qu'il a faite à autrui, il est possible qu'il ne soit pas conscient de son acte : une offense. Or, il n'est pas sans intérêt pour lui qu'il en prenne conscience parce que c'est souvent le seul accès qu'il trouve à sa mémoire. Ainsi, celui qui humilie a été humilié, le voleur a été volé, le violeur, violé, le menteur, trompé... Remettons-nous les dettes à ceux qui nous doivent sans avoir connaissance

de cette dette ? Certainement pas. Et bien souvent, nous ne pouvons savoir ce qui nous est arrivé qu'au moment où nous nous apprêtons à le refaire. » (Balmory, 1986, p. 65).

Cette observation de Balmory, à l'instar de certaines réflexions de Basset (chapitre 3 ci-dessus), nous fait entrevoir une autre facette, plus perverse, du « motif de l'ignorance » que révèle l'énoncé « car ils ne savent pas ce qu'ils font ». Il semble exister chez certaines personnes des pulsions inconscientes de reproduction du mal subi qui peuvent prendre le dessus, faisant miroiter un bien-être recherché dans le soulagement de ces trop fortes pulsions psychiques. Le « sentiment d'injustice subie » identifiée par De Greeff qui mène au désengagement affectif du criminel et qui, typiquement, prend racine dans l'enfance à partir d'offenses subies – non-entendues et refoulées –, est une autre façon d'exprimer l'arrière-fond pulsionnel qui conduit à reproduire le mal.

L'agir, hors de notre contrôle

Avant de terminer ce chapitre qui expose la méchanceté involontaire de l'humain, nous tenons à signaler quelques autres témoignages révélateurs de cet agir humain qui se déploie hors de sa volonté, hors de son contrôle. Saint Paul fut peut-être le premier à énoncer l'incapacité des humains à faire le bien qu'ils désirent et leur sujétion à faire le mal qu'ils ne désirent pas :

« Vraiment ce que je fais je ne le comprends pas : car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais [...] en réalité ce n'est plus moi qui accomplis l'action [...] en effet, vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir : puisque je ne fais pas le bien que je veux et commets le mal que je ne veux pas. Or si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi » (Rom 7, 15-20).

Dans cette plainte, Paul identifie l'important conflit qui règne en son sein, nommant péché la partie de lui qui l'entraîne à faire le mal que sa volonté ne désire point.

Ailleurs, il théorise à nouveau cette conception, apparemment dualiste, opposant la chair qui emprisonne à l'esprit qui libère (Gal 5, 16-25)⁷⁷ et (Rom 7, 21-25)⁷⁸.

Luther, pour sa part, s'appuie sur Paul dans son propre rejet du libre-arbitre. Dans son *Traité du Serf-arbitre*, il formule catégoriquement la doctrine dualiste du péché qu'il relie encore plus fortement que Paul à la tradition gnostique. Pour Luther, l'homme n'est pas plus l'auteur de ses fautes que de ses vertus, il est assujéti à des pouvoirs hors de son contrôle.

Que dire aussi des criminels dont parlait De Greeff qui ne voient rien du mal qu'ils font et qui ne ressentent dans bien des cas aucune culpabilité. À ce effet, le réputé procureur judiciaire français Philippe Bilger, déclare :

« J'irais jusqu'à dire que le crime est le seul langage dont dispose certains accusés. [...] des êtres pour lesquels...nos valeurs, les limites que nous nous imposons, n'ont aucun sens. [...] Nombre de criminels sexuels sont ainsi dans une réelle inaptitude à comprendre le mal qu'ils ont fait, ils sont comme la proie d'une mécanique fatale et terrible qui les entraîne à s'abandonner au crime avec une régularité effrayante » (De Sairigné, 2006, p. 167).

Ceux-là sont au fond de la caverne, et leur enchaînement est doublé de baillons faits de souffrances passées ; des efforts inouïs auraient à être entrepris pour réussir à les libérer de leur prison, car, sans le reconnaître, ils sont devenus leurs propres geôliers et refuseront

⁷⁷ Gal 5, 16-25 : « Or je dis : laissez-vous mener par l'Esprit et vous ne risquerez pas de satisfaire la convoitise charnelle. Car la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair ; il y a entre eux antagonisme, si bien que vous ne faites pas ce que vous voudriez. Mais si l'Esprit vous anime, vous n'êtes pas sous la Loi. Or on sait bien tout ce que produit la chair ; fornication, impureté, débauche, idolâtrie, magie, haines, discorde, jalousie, emportements, disputes, dissensions, scissions, sentiments d'envie, orgies, ripailles et choses semblables – et je vous préviens, comme je l'ai déjà fait, que ceux qui commettent ces fautes là n'hériteront pas du Royaume de Dieu. Mais le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi ; contre de telles choses il n'y a pas de loi. Or ceux qui appartiennent au Christ Jésus ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises. Puisque l'Esprit est notre vie, que l'Esprit nous fasse aussi agir ».

⁷⁸ Rom 7, 21-25 : « Je trouve donc une loi s'opposant à moi, quand je veux faire le bien : le mal seul se présente à moi. Car je me complais dans la loi de Dieu du point de vue de l'homme intérieur ; mais j'aperçois une autre loi dans mes membres qui lutte contre la loi de ma raison et m'enchaîne à la loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort ? Grâce soient à Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur ! C'est donc bien moi qui par la raison sers une loi de Dieu et par la chair une loi du péché ».

inlassablement les offres de liberté. Ils ont une meule au coup et se débattent au fond de l'abîme. Quand ce n'est plus moi qui accomplis l'action, c'est l'équivalent de ne pas savoir ce que je fais. Quand ce n'est plus moi qui décide, peut-on alors parler de faute ? C'est en ce sens que le philosophe Olivier Abel écrit :

« Le problème de fond, c'est encore et toujours l'extrême disproportion entre ce qui est agi et ce qui est subi. Ce qui est agi, même le plus terrifiant des criminels n'en a pas une claire conscience. S'il mesurait vraiment toutes les conséquences de son acte, il ne pourrait plus le faire. C'est la parole de Jésus : 'ils ne savent pas ce qu'ils font'. Nous ne savons pas ce que nous faisons. Le saurions-nous que nous ne ferions peut-être plus rien ! » (De Sairigné, 2006, p. 102).

Le pardon de l'ignorance inconsciente

On risque de retenir une compréhension fort différente du pardon selon que l'on partage la théorie populaire du libre-arbitre coupable (faute volontaire) ou que l'on adhère à la théorie de la faute involontaire. Dans cette dernière catégorie, on trouvera des personnes qui, comme Platon, pensent que le pardon s'adresse à l'homme injuste: « À l'égard de ceux dont les vices ne sont pas sans remède (chez Platon, il y a une catégorie des incurables), il faut savoir d'abord qu'aucun homme injuste ne l'est volontairement, parce que personne ne saurait jamais consentir à loger en soi le plus grand des maux...aussi l'homme injuste est certainement digne de pitié⁷⁹ » (Vergez, 1969, p. 74). Par ailleurs, pour ceux qui s'en tiennent à la croyance instinctive de la faute volontaire, le blâme, et même la rancœur, peuvent facilement se tenir tapis, prêts à rejaillir à l'idée que l'offenseur puisse à nouveau choisir de faire mal. De plus, Vergez perçoit que « dans le cadre de la théorie du libre-arbitre, le pardon tend *toujours* à glorifier celui qui pardonne, à humilier celui qui est pardonné » (notre italique) (p. 475).

À partir de la centaine et plus de récits de pardon que nous avons lus, nous sommes tenté d'affirmer que le « toujours » qu'emploie ici Vergez est une exagération et que

⁷⁹ Lois, 731 c. « Le terme de pardon ne trouve pas d'équivalent univoque dans l'Antiquité. [...] Le pardon se confond parfois avec la pitié » (Michel, 1987, p. 49). « En Grèce, ce que nous traduisons par pardon...(est) plus proche en fait de notions comme la pitié, l'indulgence, la compréhension » (Aubriot, 1987, p. 12).

« parfois » ou « souvent » serait plus juste (de chercher « toujours » à décrire en termes absolus, voilà une erreur commune du philosophe – et d’un peu tout le monde !). Un pardon de magnanimité n’est en fait qu’un pseudo-pardon ou, au mieux, un pardon incomplet. Bien que la majorité des gens adhèrent populairement à la théorie du libre-arbitre coupable, nous croyons que plusieurs réussissent néanmoins à octroyer un pardon authentique. Comment cela se peut-il ? Peut-être qu’à l’instant où une personne pardonne véritablement et complètement, elle est « toujours » en empathie avec l’offenseur, ressentant que son méfait ne visait pas directement sa souffrance mais qu’il cherchait plutôt son bien personnel, aussi aliéné ou pervers était-il. La démarche qui mène au pardon pourrait ainsi impliquer une remise en question, plus ou moins consciente, peut-être ponctuelle, de la théorie du libre-arbitre de la part de la personne qui pardonne (le psychologue Enright parle de transformation de vision du monde).

Si la méchanceté est involontaire, c’est dire que la faute est ignorance, erreur, L’offenseur ne sait pas ce qu’il fait, il fait mal, il fait le mal, mais il le fait accessoirement, car ce qui lui importe, ce qu’il vise, c’est son bien. Son bien immédiat, qui l’empêche d’aimer autrui, est à des années-lumière de son vrai bien, il est une fausse piste dans la recherche du bonheur, il provient d’une vision myope, aveuglée par des pulsions négatives. Ce bien, construit à même la souffrance d’autrui, on peut concevoir qu’il est plus souvent qu’autrement une forme de soulagement psychique. Cette aliénation au bien d’autrui, comme nous l’avons vu, dissimule souvent des offenses subies et refoulées (qui ont pu créer des culpabilités projetées, des sentiments d’injustice subie, des pulsions d’auto-défense, etc. – l’étendue des syndromes psychologiques est vaste !). Mais c’est un grand malheur qui guette ce mal-heureux mal-faiteur – « Seulement, malheureux l’humain par qui vient ce qui fait tomber » (Mat 18, 7) –, qui cède à la forte tentation de reproduction du mal subi, contre laquelle Jésus sert l’avertissement extrêmement sévère que c’est la torture du feu qui l’attend (v. 9). Lytta Basset interprète cette expression symbolique comme suit : « Il y a tout lieu de croire que “cette torture sans fin” concerne déjà le présent. Le contexte n’est pas celui du jugement dernier » (Basset, 1995, p. 401). Si ma volonté concède à reproduire ce mal qu’on m’a imposé par le passé, c’est que, inconsciemment à cette

volonté, dans les ténèbres de mon inconscience, je compte y trouver soulagement à ma douleur non-formulée. Je désire projeter mon mal à l'extérieur de moi et c'est souvent la personne qui se trouve le plus près, le « pauvre » qui se trouve dans ma ligne de tir qui écope.

La personne qui voit dans l'offenseur un être aliéné de sa vraie nature, animé de pulsions plus ou moins conscientes, aveuglé et trompé quant à son véritable bien, peut voir dans l'offense commise un amoindrissement plus ou moins temporaire des hautes facultés humaines de l'offenseur. C'est lorsqu'il fait appel à l'empathie pour l'offenseur que Vergez cite Luc 23, 34 « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font », y adjoignant « je comprends son aveuglement, [...] lui pardonner, c'est reconnaître son essence humaine au-delà de sa faute, c'est tout à la fois le comprendre dans ses limites et l'aider à s'accomplir plus pleinement. La faute cesse d'être faute et n'apparaît plus que comme mal, si je sais m'oublier moi-même et me placer au cœur même de l'autre » (p. 475).

Serait-ce donc dans l'intuition de Socrate que les paroles de Jésus en Luc 23, 34 trouvent leur signification universelle ? En effet, *pardonner car ils ne savent pas ce qu'ils font* doit concerner, d'abord et avant tout, le fait qu'ils font mal, qu'ils offensent, oppriment, agressent, sans savoir que c'est cela qu'ils font. Leur volonté n'est pas de faire mal. Ils ne cherchent que leur bien, au lieu du Bien. Pour eux, l'altérité, dans son sens le plus grand, est absente. Ils sont dans l'erreur insoupçonnée, dans l'ignorance inconsciente. Ce constat amène Vergez à conclure : « L'être qui commet le mal est mauvais en ce qu'il n'est pas plutôt qu'en ce qu'il est, et c'est encore pour cela, et uniquement pour cela – en dépit de l'opinion publique –, que le pardon est possible » (Vergez, 1969, p. 474).

Le fantasme de la connaissance du Bien et du Mal

La tragédie de la méchanceté des humains serait donc liée à l'ignorance inconsciente. Pire encore l'ignorance qui constitue la méchanceté n'est pas vraiment une simple ignorance. Le simple mot « ignorance » s'avère insuffisant. Car, que dire d'un ignorant qui s'ignore lui-même, puisqu'il « croit parfaitement savoir ce qu'il n'entend pas

du tout ». Il est dans l'illusion de la connaissance. La véritable tragédie de l'ignorance, c'est l'ignorance « qui se prend pour un savoir, qui n'est donc pas la pure négativité du non-savoir, mais la positivité de l'illusion » (Vergez, 1969, p. 69).

Prisonnier de cette illusion de la connaissance – j'ignore que j'ignore –, je « *sais* » ce qui est bon, pour moi, et souvent aussi pour les autres. Je suis pris par « le fantasme de la connaissance du Bien et du Mal » selon l'expression de Lytta Basset. Pour en sortir, il faut absolument qu'un secours me rejoigne de l'extérieur et vienne créer une brèche dans mon monde d'illusion. Le besoin d'un tiers-parti, d'un éveilleur de conscience, est essentiel, sinon je reste enfermé dans mon enfer de double ignorance et de fantasme.

Il y a les inconscients prisonniers de l'ignorance double et il y a ceux enfermés à simple tour, ceux qui savent qu'ils commettent des erreurs et ne savent pas pourquoi ils agissent ainsi, comme en atteste la plainte de l'apôtre Paul entendu plus haut : « Vraiment ce que je fais je ne le comprends pas : car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais... » (Rom 7, 15-20).

Paul, qui livre ici un puissant témoignage réflexif sur le faux libre-arbitre, poursuit immédiatement son auto-diagnostic avec la solution au dilemme. Elle réside dans l'acceptation de l'Esprit qui vient affranchir de cette loi du péché (identifié à l'époque comme résidant dans le corps). L'éveilleur, le libérateur de la prison de l'ignorance, serait l'Esprit Saint.

Ce même Luc qui révèle les paroles ultimes de Jésus concernant l'emprise de l'inconscience chez l'humain et le besoin de pardonner pour vaincre cette inconscience, transmet un autre message important à propos du pardon qui vient qualifier, selon notre interprétation, et le pardon et l'ignorance inconsciente :

*Ne jugez pas, et vous ne serez pas jugés
Ne condamnez pas, et vous ne serez pas condamnés
Pardonnez, et vous serez pardonnés
Donnez, et il vous sera donné (Luc 6, 36-38)*

Le théologien George Soares-Prabhu fait remarquer le pointu de cette formulation de l'impératif chrétien d'être miséricordieux comme notre Père est miséricordieux :

« Quatre maximes de forme semblable. Chacune a été construite comme une « sentence de droit sacré », c'est-à-dire sous forme de *Loi du talion* divine où la conduite humaine dans le présent est sanctionnée par une action divine correspondante (noter le passif théologique !) dans le futur eschatologique. Une paire d'interdictions parallèles (« ne jugez pas », « ne condamnez pas ») équilibre une paire de commandements parallèles (« pardonnez », « donnez »), qui nous rappelle les deux demandes en *nous* (pain et pardon) de la Prière dominicale. Le pardon est donc lié à un refus de condamner. » (Soares-Prabhu, 1986, p. 78-79).

Nous prenons exception à deux aspects de cette prenante analyse structurale. Selon nous, quand Soares-Prabhu écrit que ces maximes réfèrent à une action divine dans un futur eschatologique, il interprète certes en fonction du contexte évangélique mais aussi en fonction de ses croyances (sa religion) dont les ancrages tiennent probablement solidement sur un fond de futur eschatologique. Ceux dont les croyances ne sont pas basées sur une pareille doctrine religio-cosmogonique sont en droit de penser que ces maximes s'appliquent à la réalité des humains et, par conséquent, de chercher à démontrer leur réalité dans leur vie actuelle.

Le deuxième élément qui nous interpelle est la conclusion de l'auteur que « le pardon est donc lié à un refus de condamner ». Notre réflexion sur le sens de ces quatre maximes nous porte vers une conclusion différente de celle de Soares-Prabhu, mais nous demeurons conscient que plus d'un sens peut très bien prévaloir, car nous reconnaissons que les paroles évangéliques peuvent posséder plus d'un niveau d'interprétation, comme d'autres œuvres littéraires d'ailleurs.

Nous ne concevons pas que ces quatre maximes soient cumulatives, construisant un tout. Nous pensons plutôt qu'elles sont répétitives, symphoniques, exprimant une même vérité, conduisant à un même résultat. Une seule bien comprise et parfaitement bien vécue suffirait pour couvrir l'effet de l'ensemble. Il s'agit selon nous de quatre choix de volonté qui mènent à une même finalité. Nous détectons aussi un ordre de difficulté croissant dans cette liste d'exigences de conduite. Pour l'humain, ne pas juger est nettement l'injonction

la plus difficile à suivre ; d'aucuns la situeront dans le domaine de l'impossible. Cela fait dire à Lytta Basset « Je ne peux m'en empêcher, même si cela ne cadre pas avec mon idéal moral et/ou religieux. Il en va comme d'une compulsion apparemment absurde, stérile, indéracinable » (Basset, 1998, p. 9). Il ne s'agit pas ici de juger au sens du discernement ou de l'évaluation que nous effectuons dans nos décisions de tous les instants pour savoir ce qu'il convient de faire ou de dire. Il s'agit indéniablement de ce type de jugement définitif que nous portons sur la personne d'autrui, alors que Jésus dit « Moi, je ne juge personne » (Jean 8, 15). Nous jugeons les autres continuellement et cela nous semble ce qu'il y a de plus normal. Il y a là une intrigante propension compulsive qui affecte tous les humains. Il est bon de noter que ces maximes n'expriment aucunement une dimension morale (on ne dit pas que c'est mal de juger, de condamner, etc.), elles semblent plutôt appartenir à l'ordre de la recherche de notre bonheur (dans ne pas être jugé, ne pas être condamné, etc.)

Ne pas condamner apparaît davantage dans la sphère de nos possibilités humaines. Il nous semble possible de décider et de pratiquer ne pas condamner alors que d'essayer de ne pas juger paraît un tour de force inouï. Or, si on ne réussit ni à ne pas juger, ni à ne pas condamner, nous pouvons au moins considérer pardonner là où nous avons condamné. Cela peut prendre du temps et requérir de l'aide, mais comme ces deux éléments sont amplement disponibles, nous avons vu que pardonner est clairement une réalité accessible. Enfin, si même pardonner s'avère impensable, il reste toujours donner. Donner rencontre sans doute moins de résistance que les trois autres choix. Reste que ce n'est pas évident, car on associe souvent donner avec la perte de ce qu'on a donné, et parfois avec la peur du manque. Donner par échange ou pour que soit rendu le don, un acte qui définit beaucoup le don au sein des sociétés humaines comme l'a bien démontré Marcel Mauss, doit plutôt être considéré ici comme un pseudo-don.

À cette déclinaison vers le bas, on peut présenter l'inverse, celle vers le haut. Ainsi, si on réussit à apprendre à donner – idéalement en recevant le feedback positif promis, il pourrait nous être plus aisé de considérer pardonner (qui, comme nous l'avons vu signifie donner complètement, du latin *perdonare*). Ayant appris à pardonner, on peut concevoir que la pratique du pardon pourrait mener à la décision de cesser de condamner.

Puis fort de l'expérience de la non-condamnation, on arrive au terme de l'ascension, au sommet de l'Everest, à la réalisation qu'il est possible de pratiquer le non-jugement d'autrui.

On peut lire plusieurs choses dans la première et énormément difficile injonction de ne pas juger⁸⁰. À nos yeux, son importance majeure tient au fait qu'elle est liée à l'interdit de la connaissance du Bien et du Mal placé avec l'arbre de vie au milieu du jardin d'Éden. C'est la théologienne Lytta Basset qui nous amène à réfléchir sur ce lien à travers l'analyse qu'elle fait du « fantasme de la connaissance du Bien et du Mal » tel que révélé dans Genèse 2-3. Elle écrit :

« Le bon et le mauvais en l'autre, sa valeur ultime, indépendamment de ses actes connus, sont hors de portée. Toute connaissance à ce sujet ne peut être qu'un leurre. L'étude de Job nous a appris que le fondement ultime du Bien et du Mal est en Dieu. Gen 2-3 en est l'éclatante confirmation » (Basset, 1995, p. 228).

L'exégèse qu'elle tire de Gen 2-3 lui fait dire que « le fruit mortel, c'est de voir dans l'existence de l'autre l'origine du Mal » et que « la connaissance du Bien et du Mal est un fantasme d'autosuffisance ». Et pas seulement pour Adam et Ève. Basset n'hésite aucunement à mettre au présent de l'humanité le contexte de la Genèse. D'ailleurs, elle trouve dans le texte hébreu plusieurs verbes au mode inaccompli, « celui de l'existence en devenir ». « Dieu lui-même constate l'incapacité naturelle de l'humain à ne pas manger de ce fruit-là » remarque-t-elle en lisant Gen 3, 22 (« le glébeux est comme l'un d'entre nous *pour* connaître bien et mal »). Et cette tendance persiste en l'humain, même si depuis toujours elle est mortifère. « Au jour où tu en mangeras, tu mourras » (Gen 2, 17) signifie selon Basset que « chaque fois que tu prétendras connaître Bien et Mal, leur donner sens, origine et fin, ce sera ta perte » (Basset, 1995, p. 231).

Cette propension à juger autrui, à le condamner, lorsqu'on s'y arrête, nous désespère. Elle repose sur le fantasme d'être capable de distinguer le bon du mauvais, alors

⁸⁰ On retrouve cette demande ne pas juger aussi en Matthieu 7, 1-5 : « Ne jugez pas, afin de ne pas être jugés, car, du jugement dont vous jugez on vous jugera, et de la mesure dont vous mesurez on mesurera pour vous. [...] Hypocrite, ôte d'abord la poutre dans ton œil, et alors tu verras clair pour ôter la paille de l'œil de ton frère ».

que l'expérience de chacun lui démontre en de multiples occasions combien erroné pouvait être son jugement. Cette caractéristique si naturelle à la nature humaine va même souvent s'amplifier jusqu'à pousser le jugement vers la condamnation par l'entremise des souhaits imprécatoires et du *schadenfreude*⁸¹ à l'égard d'autrui. Selon Basset :

« aucune réalité n'est réductible à l'étiquette « bonne » ou « mauvaise » que l'humanité croit pouvoir lui coller...Le réel déborde sans cesse. Il existe un Sens ou non-Sens irreprésentable dans les catégories humaines. L'interdit de « l'intimité totale » avec le réel pointe vers cette zone de flou qui entoure tout acte, toute chose, tout être dont le Sens ultime est indécidable. Les exemples de malheurs ultérieurement retournés en bénédictions sont légion. L'inverse est également vrai » (Basset, 1995, p. 217).

Combien vraie est cette impossibilité d'avoir le portrait total, les données complètes, les vrais faits, l'histoire précise pour être en mesure de juger d'un événement. Nul adulte ne peut dire qu'il ne fut jamais pris en flagrant délit de jugements hâtifs et faussés. Et si nous acceptons d'entendre que tous nos jugements sur les actes d'autrui sont imparfaits, ainsi qu'en bonne partie ceux sur nos propres actes. À l'instar de Paul, si on s'examine en profondeur, souvent on ne sait pas intégralement pourquoi on fait ce qu'on fait ou pourquoi on ne fait pas fidèlement ce qu'on veut faire et qu'on se sent entraîné vers ce qu'on ne veut pas faire. Que se passe-t-il lorsque nous arrêtons de juger et que nous acceptons humblement notre état d'ignorance ? Notre mimétisme pourrait alors se porter vers l'imitation de Jésus, ou de Bouddha, ou d'un autre qui invite à une vie d'éveil, de non-violence, d'amour d'autrui, sans jugement, sans condamnation.

Pour vaincre ce besoin compulsif de juger, pour se rendre comme Jésus à affirmer que « moi, je ne juge personne », il semble que l'on doive faire preuve d'une détermination sans borne :

⁸¹ Mot allemand, sans équivalent français ou anglais, signifiant prendre plaisir dans le malheur d'un autre. Kant aurait pu utiliser le mot lorsqu'il disait dans la *Doctrine de la vertu* : « De cette joie prise au malheur d'autrui, la plus douce est le *désir de vengeance*, qui consiste, avec l'apparence du meilleur droit et même de l'obligation (par amour du droit), à se proposer pour fin, même sans avantage personnel, le malheur d'autrui. » (Perrin, 1987, p.186).

« Se tenir ainsi dans le non-savoir est une ascèse qui permet de ne pas passer à côté de ce que vit *réellement* autrui [...] une ascèse à la mesure de la puissance, en nous, de cette faculté de juger » (Basset, 1998, p. 9).

C'est donc dire que la grande majorité d'entre nous brisons quotidiennement l'interdit que Yahvé avait servi à Adam. Au lieu de s'en prendre à lui et à Ève pour leur transgression et leur imputer tous nos malheurs comme certains enseignements le font, il faudrait plutôt voir à ôter la poutre de notre œil. C'est maintenant bien reconnu en psychologie, que les humains ont une tendance manifeste à projeter le blâme vers l'extérieur, sur un autre/Autre. Cela est déjà manifeste dans le récit de la Genèse, alors que suite à leur prétention de connaître le bien et le mal, on entend Adam blâmer Ève, puis Ève blâmer le serpent.

Le don du pardon est rendu possible quand on parvient à récuser le fantasme de la connaissance du Bien et du Mal, que l'on accepte de croire que l'offenseur ne sait pas, ne savait pas, ce qu'il fait. Il était sous l'emprise de motivations inconscientes, de pulsions égoïstes exacerbées. Selon Basset Jésus serait l'exemple parfait d'un tel don :

« La prière du Christ est l'intercession du seul être humain qui ait toujours traversé la tentation de connaître le Bien et le Mal sans y céder. "Pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font" : ils sont en proie au mal mais convaincus de faire le Bien. Ils ne savent pas la portée, la valeur ultime de ce qu'ils font. Ils se trompent sans cesse de bien et de mal, ils voient le mal là où est le bien, et ils ne le voient pas là où il est » (Basset, 1995, p. 266).

Cet exégèse de la théologienne suisse sur le texte des origines de notre réalité humaine vient ajouter un nouvel argument en faveur d'un sens universel aux paroles «car ils ne savent pas ce qu'ils font ». Peut-on espérer qu'un jour la relative jeune science de la psychologie en arrivera à faire lumière sur ces propensions inhérentes de la nature humaine de juger, de condamner et de projeter le blâme sur autrui, alors qu'on n'est jamais en possession du savoir complet qui pourrait permettre cela.

Conclusion

Cette analyse de la méchanceté involontaire à partir de réflexions philosophiques et théologiques, étayées d'apports de la psychologie et de la criminologie, qui démontre l'in vraisemblance de la faute volontaire pourrait en soi être suffisante pour donner sens aux paroles de Jésus en Luc 23, 34, et transformer le pardon en pardon des erreurs au lieu de pardon des fautes. Mais, il importe que ne sous-estimions point la résistance à une telle conception, contraire à notre attachement familial au libre-arbitre coupable, qui vient si naturellement à tous les humains, sans exception apparente. Nous regardons donc ailleurs pour voir si d'autres perspectives, d'autres disciplines pourraient venir appuyer cette démonstration de la faute involontaire et confirmer sa portée universelle. À cette fin, nous passons maintenant à l'examen du travail d'un autre penseur qui est reconnu pour marteler une idée-force, une notion émergente dont il est le découvreur, qui elle aussi doit vaincre de fortes résistances pour s'implanter et se faire accepter. Il s'agit de René Girard et de sa théorie du désir mimétique, et de la péciosité que ce désir peut prendre. Que l'humain nage dans l'ignorance, dans l'inconscience, dans l'illusion peut être constaté à partir de diverses lunettes. Vergez s'est servi de lentilles philosophique, psychologique et criminologique, Basset de lentilles exégétiques ; René Girard, quant à lui, se sert de celles du désir mimétique et de la recherche d'un bouc émissaire.

Chapitre 8 L'anthropologie de René Girard

De nos jours, une étude sur la violence et ses suites ne peut se permettre de négliger les travaux de René Girard⁸² en qui bon nombre d'intellectuels et d'universitaires de multiples disciplines voient un des plus importants penseurs contemporains. Les recherches de René Girard l'ont amené à élaborer une théorie basée sur une dynamique du désir mimétique enfouie au tréfonds de notre psyché qui serait le moteur primordial des relations humaines et qu'il faut prendre en compte pour expliquer la violence et comprendre les relations entre la violence et le religieux dans la genèse et l'évolution des cultures.

L'œuvre de René Girard couvre large et sa théorie du comportement humain est assez révolutionnaire pour chambouler nombre de points de vue acquis dans plusieurs champs d'étude des sciences humaines. Les thèses girardiennes sont loin de faire l'unanimité ; si certains les contestent alors que d'autres les ignorent ou semblent les ignorer, plusieurs y reconnaissent une notion cardinale d'une portée immense et n'hésitent pas à s'en servir pour repenser leurs propres thèses, dans plusieurs disciplines, de l'anthropologie à la théologie. Il n'est certes pas question pour nous ici de prendre parti dans les débats à ce sujet. Ni ne pouvons-nous donner ici une juste appréciation, si minimale soit-elle, de l'œuvre et des applications de la théorie de Girard qui s'étale à ce jour dans une douzaine de livres. Nous devons nous limiter à examiner comment cette nouvelle façon de comprendre la violence dans notre monde et sa relation au message évangélique, aide à situer et à comprendre Luc 23, 34 et le pardon. Pour ce faire, nous devons expliquer en bref la genèse et les contours des découvertes de Girard.

⁸² René Girard, né à Avignon en 1923, est entré à l'Académie française en mars 2005. Au lendemain de la fin de la 2^e grande guerre il quitte la France pour des études aux États-Unis. Il y restera pour le reste de sa vie. Il a pris sa retraite comme professeur en littérature à l'université Stanford en 1999, mais continue d'écrire. Selon le professeur émérite et auteur (*The Girard Reader*) James G. Williams, Girard a la capacité de nous immerger dans l'ensemble des sciences humaines, à la fois dans l'anthropologie, la sociologie, la psychologie, la théologie. Pour Girard, comme pour Simone Weil auparavant, « les Évangiles sont une théorie de l'homme avant d'être une théorie de Dieu. ». D'aucuns le définissent comme anthropologue du religieux, Williams préfère l'appeler le Darwin des sciences humaines.

C'est en 1961, dans son premier ouvrage *Mensonge romantique et vérité romanesque*, que Girard fait part d'une première intuition prégnante qui l'amène à dénoncer le mensonge qu'il trouve partout dans le romantisme « prétendument détenteur de la vérité ». Le point de départ des découvertes de Girard, plus anthropologiques que sociologiques ou humanistes, réside dans l'hypothèse de la triangularité du désir. Au lieu du modèle binaire, ancré dans la croyance populaire (une autre) d'un sujet qui désire et d'un objet désiré, Girard discerne que le sujet ne désire point l'objet de manière simplement objective et pour lui-même, mais selon le désir d'autrui, donc en concurrence avec l'autre ou les autres. C'est ce que Girard appelle le désir mimétique, le désir par imitation.

C'est d'abord au contact des grands textes littéraires romanesques de Proust, Stendhal, Shakespeare et surtout Dostoïevski, que Girard a découvert cette structure de mimétisme. Dans un deuxième temps, quelques années plus tard, il découvre que le modèle s'applique aussi aux ouvrages des ethnologues et l'emploie à une analyse novatrice des mythes antiques, découvrant une structure mimétique dissimulée dans leur composition qui s'avère fournir une clé herméneutique pour comprendre la vérité qui s'y trouve cachée. Dans les sociétés archaïques, dépourvues de système judiciaire, il en vient à discerner que le sacrifice, les interdits et les rites jouent le rôle essentiel de prévention de la violence : c'est ce religieux « primitif » qui sert d'entrave primordiale à la violence.

Selon Girard, c'est le fait que le désir est mimétique qui porte l'homme vers la violence. En effet, tout désir mimétique peut conduire à une dynamique de rivalité entre l'imitateur et le modèle imité. Cela se produit quand un modèle nous est assez proche dans le temps et dans l'espace pour que l'objet convoité puisse passer en nos mains, nous rivalisons alors pour l'objet et le conflit est inévitable. De tels conflits de rivalité peuvent s'envenimer intensément car mon désir attise celui de mon modèle et nous nous retrouvons dans une dynamique de double imitation qui va en s'intensifiant et qui peut mener à une violence ultime tout en entraînant d'autres personnes dans le conflit et une escalade de violence. Ainsi Girard écrit :

« En observant les hommes autour de nous, on s'aperçoit vite que le désir mimétique, ou l'imitation désirante, domine aussi bien nos gestes les plus

infimes que l'essentiel de nos vies, le choix d'une épouse, celui d'une carrière, le sens que nous donnons à l'existence. Ce qu'on nomme désir ou passion n'est pas mimétique, imitatif accidentellement ou de temps à autre, mais tout le temps, loin d'être ce qui est le plus le nôtre, notre désir vient d'autrui. Il est éminemment social... Il mène à la rivalité mimétique qui fait tout pour se dissimuler » (Girard, 2001, p. 18-19).

Dans un temps de crise ou de désordre social, les conflits individuels et de petits groupes s'enveniment et risquent de devenir un conflit de *tous-contre-tous*. C'est alors qu'il se produit un mouvement unanime qui fait qu'on identifie une personne que l'on déclare cause du désordre et que l'on tue ou que l'on expulse hors de la communauté. Ce bouc émissaire, (le *pharmakos* pour les Grecs), peut être soit un étranger, un handicapé ou même un nanti, ce doit être quelqu'un qui sort de la norme et sur lequel la foule dans un emballement mimétique jette son fiel. La psychose du *tous-contre-tous* se transforme alors en un *tous-contre-un*. Le sacrifice de la victime a l'effet de rétablir l'ordre social ; ce pouvoir de la victime de rétablir la paix peut amener la collectivité à considérer la victime comme une sorte de divinité capable de rétablir l'ordre et de contrer la violence. Cette consécration de la victime formerait, selon Girard, la première élaboration du sacré. Le religieux s'installe dans l'entretien de ce sacré avec l'établissement de rituels de sacrifice qui rejouent et remémorent ce premier meurtre « sacré », fondateur et unificateur du groupe. À ces rituels de sacrifice s'ajoutent certains interdits et tabous. L'ensemble de ce religieux vise à enrayer la génération de nouveaux conflits mimétiques meurtriers au sein de la communauté.

Cette dynamique « d'emballement mimétique », où la violence vis-à-vis une personne expulse la violence entre tous, se développe dans l'inconscience totale de la foule meurtrière qui croit dur comme fer en la culpabilité de la victime – les chasses aux sorcières, les persécutions des juifs en constituent des exemples frappants. Cette illusion de culpabilité de la victime émissaire se trouve reflétée dans les mythes. Ainsi lorsqu'il applique aux mythes la grille analytique du mimétisme, Girard découvre qu'ils sont tous mensongers puisqu'ils tiennent tous pour vraie la culpabilité de la victime et l'innocence des persécuteurs. Les analyses de Girard nous confrontent avec le jeu perpétuel de

dissimulation des humains qui cache les fondements violents de la culture, du religieux et du sacré dans des mythes mensongers.

Son analyse le conduit à conclure que les mythes perpétuent le mensonge et tiennent secrète l'innocence du sacrifié. Il en vient à déclarer :

« les persécuteurs naïfs *ne savent pas ce qu'ils font* Ils ont trop bonne conscience pour tromper sciemment leurs lecteurs et ils présentent les choses telles que réellement ils les voient. Ils ne doutent même pas qu'en rédigeant leurs comptes rendus ils donnent des armes contre eux-mêmes à la postérité » (Girard, 1982, p. 17) (italiques de Girard).

Pensons aux comptes rendus des procès de sorcières d'il y a quelques siècles et aux dires et écrits de certains despotes récents ; il ne leur venait même pas à l'esprit d'effacer les traces de leurs crimes (les persécuteurs modernes, mieux avisés, s'efforcent, avec l'aide de leurs *spin doctors*, de n'en laisser aucune dans leur sillage, ou encore, comme Staline, de faire réécrire l'histoire selon leur version préférée).

Si Girard s'en tenait à la découverte du mécanisme mimétique, à sa contagion en phénomène de violence sociale et au décodage du mensonge dissimulé dans les mythes, nous aurions déjà droit d'être impressionné et satisfait de sa lucidité. Mais il va plus loin, et ce faisant il accroît de manière exponentielle la résistance à ses idées car son cheminement scientifique aboutit à la redécouverte et la revalorisation du message biblique et évangélique. Allant à l'encontre du vaste mouvement intellectuel des deux derniers siècles rébarbatif au christianisme qui proclame l'aventure christique comme simple grossissement mythique, répétitif de mythes prédécesseurs, Girard démontre que sous cette grande ressemblance à tout autre mythe sacrificiel, le message évangélique, de même que les récits bibliques qui le préparent, révèle justement le mensonge des mythes et vise toujours le rétablissement de l'innocence des victimes persécutées, cumulant dans les écrits de la Passion en l'exemple parfait où les persécuteurs ne réussissent aucunement à pervertir l'innocence de la victime. Ce dévoilement de l'innocence des victimes constitue un revirement social capital, qui est toujours en devenir (un *work-in progress* anthropologique et spirituel). Il est, selon Girard, la marque identitaire principale du christianisme. Or, à

son avis, cet apport du christianisme est encore peu reconnu, même plutôt combattu subrepticement ou inconsciemment depuis sa révélation dans les Écritures, et plus ouvertement depuis les deux derniers siècles.

L'inconscience, tanière de la violence

Ce qui ressort invariablement dans l'œuvre de Girard, c'est la persistance et l'ubiquité de l'inconscience des motivations réelles dans les affaires humaines. D'aucuns accepteront de voir dans les découvertes de Girard la réalité d'un passé trouble, et troublant, de l'humanité, tout en refusant d'y reconnaître sa continuité en notre présent – ils en dissimuleront la réalité actuelle, inconsciemment sans doute ! D'autres agréeront avec les conclusions de l'auteur quant aux aspects collectifs des jeux du mimétisme, passés et présents, tout en « oubliant » de déceler leurs implications réelles dans leur vie personnelle.

Selon Girard, c'est l'inconscience qui fait que les persécuteurs s'en prennent à de malheureux innocents et qui les empêche de voir la réalité :

« Sans cette inconscience, qui ne fait qu'un avec leur croyance sincère en la culpabilité de leur victime, les persécuteurs ne se laisseraient pas enfermer dans la représentation persécutrice. Il y a là une prison dont ils ne voient pas les murs, une servitude d'autant plus totale qu'elle se prend pour liberté, un aveuglement qui se croit perspicacité » (Girard, 1982, p. 165).

Voilà une belle description de l'ignorance double (croire que l'on sait alors qu'on ne sait pas) que nous avons déjà vue chez Vergez. On peut imaginer que cette notion d'inconscience dont nous commençons tout juste – à peine depuis un siècle – à discerner les contours et à décoder certains des mécanismes ne pouvait être perçue auparavant que par les plus intuitifs d'entre les humains.

Girard discerne l'apparition première du concept d'inconscience au sein des Écritures et dénonce, avec son tranchant coutumier, l'ineptie de ceux qui passent sur les mêmes textes sans l'y voir :

« La notion d'inconscient appartient-elle aux Évangiles ? Le mot n'y figure pas mais l'intelligence moderne reconnaîtrait tout de suite la chose si elle n'était pas paralysée et ligotée devant ce texte par les ficelles lilliputiennes

de la piété et de l'anti-piété traditionnelles. La phrase qui définit l'inconscient persécuteur figure au cœur même du récit de la passion, dans l'évangile de Luc, et c'est le célèbre : « Mon Père, pardonne-leur parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font. »

Il poursuit en fustigeant la mollesse sinon l'hypocrisie de ceux qui ne voient pas ou ne croient pas au sens des paroles de Luc 23, 34.

« Les chrétiens insistent ici sur la bonté de Jésus. Et ce serait très bien si leur insistance n'éclipsait pas le contenu propre de la phrase. C'est à peine, le plus souvent, si on relève celui-ci. Visiblement, on le juge sans importance. On commente cette phrase, en somme, comme si le désir de pardonner à des bourreaux impardonnables poussait Jésus à leur inventer une excuse plutôt oiseuse, pas tout à fait conforme à la réalité de la passion.

Les commentateurs qui ne croient pas vraiment en ce que dit cette phrase ne peuvent éprouver pour elle qu'une admiration un peu feinte et leur molle dévotion communique au texte le goût de sa propre hypocrisie. C'est bien là ce qu'il arrive de plus terrible aux Évangiles, ce je ne sais quoi de doucereusement hypocrite dont les enveloppes notre énorme tartuferie ! En réalité les Évangiles ne cherchent jamais d'excuses boiteuses ; ils ne parlent jamais pour ne rien dire ; le verbiage sentimental n'est pas leur fait » (Girard, 1982, p. 165-166).

Pour Girard, il est manifeste que cette phrase de Jésus en croix constitue la révélation qui dénonce le complot inconscient des hommes qui, aux prises avec le mécanisme victimaire issu de la rivalité mimétique, persécutent l'innocent et se violentent les uns les autres dans un enchaînement interminable. En fonction de cette ignorance endémique, que faire d'autre que pardonner ? :

« Pour rendre à cette phrase sa véritable saveur, il faut reconnaître son rôle quasi technique dans la révélation du mécanisme victimaire. Elle dit quelque chose de précis sur les hommes rassemblés par leur bouc émissaire. Ils ne savent pas ce qu'ils font. C'est bien pourquoi il faut leur pardonner. Ce n'est pas le complexe de persécution qui dicte de tels propos. Et ce n'est pas non plus le désir d'escamoter l'horreur des violences réelles. Au passage nous avons la première définition de l'inconscient dans l'histoire humaine, celle dont toutes les autres découlent et qu'elles ne font jamais qu'affaiblir : ou bien, en effet, elles repoussent au second plan la dimension persécutrice avec un Freud ou bien elles l'éliminent entièrement avec un Jung » (p.166).

Girard retrouve la même idée dans les paroles de Pierre et ne se prive pas d'admonester ceux qui insistent pour ne voir dans la Passion que violence sacrificielle et qui n'ont pas encore saisi le pouvoir révélateur qui vient enfin briser la mythologie mensongère qui se nourrit de victimes de persécutions arbitraires:

« Les Actes de Apôtres mettent la même idée dans la bouche de Pierre qui s'adresse à la foule de Jérusalem, la foule même de la passion : « Cependant, frères, je sais que c'est par ignorance que vous avez agi, ainsi d'ailleurs que vos chefs ». L'intérêt considérable de cette phrase vient de ce qu'elle attire notre attention une fois de plus sur les deux catégories de puissances, la foule et les chefs, tous également inconscients. Elle rejette implicitement l'idée faussement chrétienne qui fait de la passion un événement unique dans sa dimension maléfique alors qu'il est unique seulement dans sa dimension révélatrice. Adopter la première idée c'est fétichiser encore la violence, c'est retomber dans une variante de paganisme mythologique » (p. 166).

Dix-sept ans plus tard, dans *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Girard reprend les mêmes interprétations avec encore plus de force et de précision :

« Pour que le mécanisme victimaire soit efficace, on le sait, il faut que l'emballement contagieux et le tous-contre-un mimétique échappent à l'observation des participants. L'élaboration mythique repose sur une *ignorance* ou même sur une *inconscience persécutrice* que les mythes ne repèrent jamais puisqu'ils en sont possédés. Cette inconscience, les Évangiles la révèlent non seulement dans l'idée johannique d'une humanité enfermée dans les mensonges du diable, mais dans plusieurs définitions explicites de l'inconscience persécutrice. La plus importante se trouve dans l'Évangile de Luc. C'est la parole fameuse de Jésus pendant la crucifixion : "Père, pardonne-leur, parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font".

De même que pour les autres phrases de Jésus, il faut se garder de vider celle-ci de son sens fondamental en la réduisant à une formule de rhétorique, à une hyperbole lyrique. Comme toujours, il faut prendre Jésus à la lettre. Il dit l'impuissance des mobilisés à voir l'emballement mimétique qui les mobilise. Les persécuteurs "croient bien faire", ils croient œuvrer pour la justice et la vérité, ils croient sauver leur communauté » (Girard, 1999, p. 168) (italiques et guillemets de l'auteur).

Pour bien s'assurer que cette structure d'ignorance et d'inconscience sous-jacente à la Passion, et aux autres persécutions, ne soit pas perçue comme singulière à de tels événements et jugée extérieure à notre réalité individuelle, Girard ajoute la précision

suiivante à sa théorie : « Ce qui est véritable du mécanisme collectif est véritable également de phénomènes mimétiques qui se déroulent entre les individus ». Cette extension, du collectif au personnel, qui n'est pas souvent reprise dans l'œuvre de Girard – comme si elle allait de soi –, mérite d'être rappelée. On peut transposer la dynamique de l'emballement mimétique qui mène du *tous-contre-tous* au *tous-contre-un* au plan individuel quand une personne est aux prises avec un chaos de pulsions négatives où la seule issue qui semble disponible est de projeter cet agrégat de rivalité, de culpabilité, de peur et de colère sur une tierce-personne, en l'attaquant de façon plus ou moins vicieuse – allant de l'insulte verbale jusqu'au meurtre. Ce bouc émissaire peut être un étranger choisi aléatoirement, mais sera le plus souvent une personne à proximité, toujours assez faible ou vulnérable pour ne pas riposter ou exhiber trop de résistance, car ici on est en situation *d'un contre un*. Ce sont des enfants, des femmes, des vieux qui écopent le plus souvent de ces attaques, parfois même des animaux domestiques. Toujours ils sont haïs sans cause – « Ils m'ont haï sans cause » (Ps 35, 19).

Partout, les intuitions de Girard ciblent la méconnaissance inhérente aux expériences humaines. Cette méconnaissance est présente au niveau du désir qui se veut autonome alors qu'il est mimétique, au niveau de la rivalité mimétique qui devient violence sans reconnaître sa véritable cause et au niveau du meurtre de victimes émissaires dont l'innocence est transfigurée en culpabilité. Cela porte le théologien Jean-Marc Gauthier à remarquer : « on pourrait dire que la méconnaissance est à René Girard ce que l'inconscient est à Freud, ce qui ne veut pas dire que ces deux concepts s'identifient » (Gauthier, 1989, p. 290). Comment faire pour sortir de cette méconnaissance ? Girard semble trouver la solution dans la sphère de l'amour et fait référence à l'Évangile de Jean pour nous en informer :

Celui qui prétend être dans la lumière tout en haïssant son frère est encore dans les ténèbres. Celui qui aime son frère demeure dans la lumière et il n'y a en lui aucune occasion de chute (de scandale). Mais celui qui hait son frère est dans les ténèbres, il marche dans les ténèbres, il ne sait pas où il va, car les ténèbres ont aveuglé ses yeux (1 Jean 2, 10-11).

On peut considérer ces paroles johanniques comme qualifiant en quelque sorte celles de Luc 23, 34. Celui qui est dans la haine, la haine de l'autre ou de soi-même (nous savons de nos jours que c'est la même haine psychiquement déplacée, projetée) est rendu aveugle, inconscient, si bien que ne sachant pas ce qu'il fait, il fait mal. Sa méconnaissance l'amène à faire tomber. René Girard voit dans ces paroles de Jean « une véritable épistémologie de l'amour » (Girard, Oughourlian, & Lefort, 1978, p. 300). Ce n'est donc pas le libre-arbitre qui est en jeu, mais l'amour. Tant que l'amour est présent, il n'y a pas de scandale possible, pas d'erreur grave commise. L'amour fait que je vois mon bien coïncider avec celui de mon frère. Quand je ne suis plus aveugle (inconscient), je ne peux que voir mon frère comme frère, son bien comme mon bien. Se pourrait-il que le véritable libre-arbitre n'existe qu'au plan du choix entre l'amour ou la haine, entre la lumière ou les ténèbres ? Est-ce un choix vraiment volontaire ? Comment passe-t-on d'un état à l'autre ? Peut-être via le pardon...

De la violence mimétique au pardon

Les lecteurs de la Bible sont surpris et bouleversés par toute la violence et la tromperie que l'on y trouve, non seulement entre les hommes et entre les nations, mais aussi dans la personnalité de Yahvé. René Girard publie en 1972 le livre *La violence et le sacré* dans lequel il avance sa thèse structurante sur la violence. Cette théorie permet, selon le théologien Robert Daly,⁸³ de faire un saut quantique dans la compréhension des textes bibliques. Auparavant, peu d'efforts exégétiques avaient entrepris de faire lumière sur la raison de cette violence biblique et ceux qui le faisaient, restaient souvent en manque d'une clef herméneutique. D'aucuns, dont Raymund Schwager, pensent que Girard a réussi à procurer cette clé. Ce jésuite suisse a entrepris de relire la Bible avec la grille analytique girardienne pour voir si cela tenait. Il livre les résultats de son étude en 1978 dans le livre *Brauchen Wir Einem Sündenbock?*, traduit en anglais en 1987 (*Must There be Scapegoats? Violence and Redemption in the Bible*).

⁸³ Robert J. Daly S.J., Professor Emeritus Theology Department, Boston College, dans l'introduction au livre de Raymund Schwager, S.J. *Must there be scapegoats*.

Schwager décrit le canevas d'analyse qu'il utilise en résumant en cinq points les principales découvertes de Girard telles qu'elles ressortent de ses deux premiers livres (Girard continuera, et continue toujours, de détailler et d'élargir sa pensée, voire à la modifier, à travers plusieurs autres écrits mais les éléments fondamentaux sont déjà là en 1978). Bien que nous ayons déjà exposé les éléments de la théorie mimétique de Girard, nous croyons utile de les rappeler ici à travers cette énumération succincte tirée de Schwager :

- i. Fundamental human desire is of itself not oriented towards a specific object. It strives after the good that has been pointed out as worthy by someone else's desire. It imitates a model.
- ii. Imitating the striving of another person (who is also one's model) inevitably leads to conflict, because the other's desire aims at the same object as one's own desire. The model immediately becomes a rival. In the process, the disputed object is forgotten. As desire increases, it focuses more and more exclusively on the other's desire, admires and resents it together. The rivalry tends finally towards violence, which itself begins to appear desirable. Violence becomes the indicator, and hence worthy of imitation, of a successful life.
- iii. Since all human beings have a tendency towards violence, living together peacefully is anything but natural. Reason and good will (social contract) are not enough. Outbreaking rivalries can easily endanger the existing order, dissolve norms, and wipe out notions of culture. New spheres of relative peace are created, however, when mutual aggressions suddenly shift into unanimous violence of all against one (scapegoat mechanism).
- iv. The collective unloading of passion onto a scapegoat renders the victim sacred. He or she appears as simultaneously accursed and life-giving. Sacred awe emanates from him or her. Around him or her arise taboo rituals and a new social order.
- v. The sacrifices subsequently carried out in strictly controlled rituals limit the original collective transfer of violence onto a random scapegoat. Internal aggressions are thus diverted once again to the outside, and the community is saved from self-destruction (Schwager, 1987, p. 46).

Schwager dénote quelques six cents passages de l'Ancien Testament qui parlent explicitement de la violence destructrice des humains et des peuples ; aucune autre activité

humaine ne préoccupe autant les auteurs bibliques. C'est toutefois la colère de Yahvé qui est le sujet le plus mentionné dans l'Ancien Testament, il estime qu'il y a environ mille passages qui y font allusion (Schwager, 1987, p. 47, 55). Comment expliquer la présence si forte de la violence dans les Écritures ? Voilà un défi sur lequel ont buté nombre de penseurs et théologiens. Selon Schwager, Girard est le premier à présenter une théorie cohérente qui réussit à expliquer les origines et les sous-bassements de la violence et l'évolution de leur dévoilement à travers les récits bibliques jusqu'à la crucifixion du bouc émissaire « nécessaire ».

C'est le problème de la délusion, individuelle ou collective, qui est central à la compréhension de cet état de choses. Girard postule un désir de tuer en latence chez l'homme, qui peut être réveillé par la rivalité ou la contagion mimétique. Ce désir, dont les hommes sont inconscients, commande d'être dissimulé dès qu'il fait son apparition (le premier interdit devait être celui de ne pas tuer – sauf l'ennemi). C'est ce désir meurtrier qui se cache derrière beaucoup de cas de « violence sans raison » ou de soupçons non fondés qui résultent en violence contagieuse. Cette dynamique inconsciente de la violence humaine fait que l'humain s'invente toutes sortes de raisons pour sanctionner ses actes violents ; il se doit de fabuler, il vit dans l'illusion. Cet état de délusion représente pour Schwager la question herméneutique centrale et l'amène à formuler la question suivante : "Must the hidden will to kill be completely revealed before it can surrender itself to boundless, forgiving love?"⁸⁴ (Schwager, 1987, p. 183). Schwager, trouve réponse à sa question dans la Passion qui fait de Jésus le bouc émissaire « nécessaire » dont l'innocence révélée permet le début du dévoilement et de l'arrêt du cycle de la violence humaine.

Cette question pourrait se traduire, pour notre fin, par : est-il possible de passer du désir de vengeance (violence mimétique) au pardon sans être préalablement instruit de cet état d'illusion/délusion qui depuis toujours dissimule à l'homme sa propension à la

⁸⁴ James Alison, également jésuite, dont le travail constitue, de l'aveu de Girard, le développement théologique le plus complet de sa pensée, transforme la question que pose Schwager en une nouvelle interprétation de la doctrine du péché originel. Il conçoit le péché originel comme l'emprisonnement dans la délusion qui découle du désir mimétique. L'issue réside dans le choix de Jésus – libéré de cette délusion – comme modèle de désir (Alison, 1998).

violence et l'empêche de connaître sa nature fondamentale d'amour inconditionnel ? Ou, à l'inverse : est-il possible que ce soit à travers le pardon que la révélation de ce désir primaire de violence se dévoile et que la délusion est découverte et dissoute, laissant la voie libre pour la manifestation de l'amour ? Peut-être s'agit-il de deux routes qui mènent au même endroit, l'une pour les esprits de tendance plus abstraite, l'autre pour ceux portés à découvrir les vérités à travers des applications concrètes sans nécessité de tout comprendre avant. Force est de reconnaître que pour l'instant nous ne pouvons fournir de réponse catégorique à ce questionnement.

Par ailleurs, nous trouvons, au même endroit où Schwager trouve la réponse révélatrice qui annonce la fin du cycle de la violence humaine – dans la Passion, réponse à notre question initiale *Pourquoi pardonner ?* Les pages précédentes nous font comprendre que l'exhortation au pardon inconditionnel de Luc 23,34 dévoile l'inconscience fondamentale qui anime les persécuteurs. Ils font le mal parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font. On pardonne parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font.

Nous considérons que la révélation de l'inconscience inhérente derrière l'agir violent des humains constitue une clé cruciale pour donner accès au pardon et pensons qu'un pardon réalisé pourrait éveiller la personne qui pardonne – et celle qui est pardonnée si le pardon est bien reçu – à la révélation de l'existence de cette délusion qui habite l'humain et qui l'appelle à se conduire en persécuteur violent.

Girard nous fait découvrir notre ignorance des fondements de la culture humaine. Il démontre des lacunes profondes dans nos sciences de l'homme, des erreurs fondamentales dans l'interprétation traditionnelle des mythes, des Écritures et de la Passion. En plus de notre ignorance scientifique, il nous met face à notre inconscience des motivations de nos actions des uns envers les autres. D'un point de vue psychologique, il conçoit la part de l'inconscient comme centrale dans l'agir humain, individuel et collectif.

Les découvertes de Girard portent un éclairage additionnel sur les paroles « car ils ne savent pas ce qu'ils font ». Vergez nous a déjà ébranlé avec le raisonnement que la faute est involontaire, voilà que Girard nous bouscule en mettant à jour notre inconscience

persécutrice. Le mimétisme au tréfonds de la nature humaine mène à la violence des humains contre les humains, enrobe les persécuteurs (que nous sommes tous) dans des mensonges qui tiennent les victimes coupables et eux-mêmes innocents. Notre raison, encore une fois, s'insurge inévitablement devant une telle insulte à l'égard de notre conduite personnelle. Comment croire que nous puissions être mimétiques alors que nous nous sentons autonomes ? Comment nous percevoir comme faisant partie d'une foule à la recherche de boucs émissaires alors que nous valorisons notre indépendance ? Comment accepter que nous sommes des persécuteurs inconscients qui s'ignorent ? Et surtout, comment accepter que nos offenseurs le sont aussi et que nous ne pardonnons que leur inconscience ?

Nous devons admettre que nous ressortons quelque peu estomaqué de cette exploration pluridisciplinaire. La culpabilité de l'autre est quelque chose qui nous semble tellement évidente qu'une partie de nous se rebute devant ces raisonnements qui proclament l'innocence de son inconscience. Par ailleurs, dire qu'*ils ne savent pas ce qu'ils font* ne veut pas dire qu'ils ne peuvent pas apprendre qu'ils ne savent pas ce qu'ils font. Le dément peut être guéri, le criminel réhabilité ; l'ignorant peut apprendre, l'inconscient prendre conscience. C'est là un constat crucial que l'on doit faire tout en gardant à l'esprit qu'il y a un net ordre de grandeur d'écart entre l'ignorance double (ignorance inconsciente) de ne pas savoir que l'on ne sait pas et l'ignorance simple de savoir qu'on ne sait pas (on peut alors désirer apprendre).

Nous avons pensé faire appel à d'autres sources ou d'autres disciplines pour étayer davantage l'universalité de ce « motif de l'ignorance » énoncé par Jésus (et théorisé par Socrate) qui caractérise l'agir humain, de cette délusion qui alimente la violence latente dans les relations humaines. Par exemple, une certaine analyse des implications de la physique quantique quant à la perception humaine de la réalité pourrait démontrer combien mystérieuse et illusoire est la réalité de cette perception et, par conséquent de tout agir humain. De même, une certaine littérature spirituelle « nouvel âge » pourrait servir la

même fin⁸⁵. De telles explorations additionnelles seraient nul doute intéressantes en elles-mêmes, mais nous croyons qu'elles seraient d'un apport marginal par rapport à l'ensemble des analyses et réflexions déjà avancés.

On peut rappeler ici que le philosophe Jacques Derrida, dans son étude sur le pardon, s'est aussi penché sur l'énoncé lucanien « Père, pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font ». Il note que c'est une question incontournable à laquelle il a trouvé pour l'instant deux réponses possibles. La première réponse est simple : s'ils ne savent pas ce qu'ils font, ils ne sont pas responsables de ce qu'ils font ; ils ont fait le mal sans intention de faire le mal, donc ils ne sont pas méchants en eux-mêmes, donc nous pouvons leur pardonner. La deuxième réponse est plus complexe (et nous laisse perplexe) : entre l'offense qu'une personne commet, entre ce qu'on fait et le savoir, il y a un écart qui, d'une certaine façon ne peut être réduit. Caputo, Dooley et Scanlon rapportent cette réponse de Derrida lors de sa participation à un colloque aux États-Unis :

« Le pardon n'a rien à voir avec le savoir. Voilà pourquoi St-Augustin quand il se confesse, demande à Dieu pourquoi il devrait se confesser devant Lui qui connaît tout d'avance ? [...] la confession ne consiste aucunement à laisser l'autre s'informer. L'autre sait. [...] le pardon n'a rien à faire avec le savoir. On leur pardonne donc parce que ce qu'ils ont fait n'a rien à voir avec l'état de conscience ou avec le savoir. Ceci est une interprétation plus risquée. » (Caputo, Dooley, & Scanlon, 2001, p. 69-70)

Pardonner l'ignorance derrière le mal

Nous avons fixé comme hypothèse initiale que l'exhortation de Jésus en Luc 23, 34 : « Père, pardonnez-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font » venait qualifier de façon importante la compréhension du pardon. L'hypothèse avançait l'idée suivante : l'être

⁸⁵ Dans le contexte populaire de la spiritualité séculière ou du « nouvel âge », les textes de l'enseignement *A Course in Miracles* (ACIM) rejoignent et amplifient les découvertes et analyses de Girard, Vergez et Basset quant à l'illusion fondamentale à la base de la perception humaine et à l'inconscience persécutrice de l'ego, et aussi quant à la valeur salvatrice du pardon (ACIM, 1975). W. Hanegraaff dans un livre récent qui analyse l'ensemble de l'historique et de l'enseignement relatif au phénomène du « nouvel âge » et la pensée séculière ésotérique qui l'habite, dit de ACIM : « If we were to select one single text as « sacred scripture » in the New Age movement, the sheer awe and reverence with which The Course – as it is fondly called – is discussed by its devotees would make this huge volume the most obvious choice » (Hanegraaff, 1998, p. 37).

humain serait la majorité du temps en état d'ignorance des véritables pulsions et motivations qui déterminent ses décisions et ses actions ; ainsi lorsqu'il commet un acte qui fait mal, il se le représente comme un bien. Le pardon des offenses d'autrui serait donc le pardon de l'ignorance, de l'inconscience, de l'illusion qui fonde ses actions.

Nous avons choisi, à l'instar de plusieurs auteurs, dont l'exégète Raymond Brown, d'attribuer à ces paroles une portée universelle (certains ajouteraient, comme à toute autre parole de prédication de Jésus). Cette interprétation nous amène à imaginer que partout, en tout temps, il y a eu et il y a des humains *qui ne savent pas ce qu'ils font* au moment où ils font mal à un semblable, et à concevoir que, face à ces offenseurs inconscients, la réponse que dicte Jésus aux innocents qui ont subi le mal est de pardonner.

Est-il possible que cette parole de Jésus fût annonciatrice d'un tel constat, d'une telle réalité humaine ? Parole de pardon en attente d'être énoncée du sommet du Golgotha – pour être entendue au plus loin, le plus longtemps possible, rejoignant éventuellement l'univers entier –, elle serait depuis toujours, pour la majorité des humains, restée obscure ou inconséquente, jugée irrecevable par notre « hubris », par notre ego qui refuse de considérer qu'il puisse agir en mode d'ignorance, d'inconscience ou d'illusion. Cette hypothèse est intrépide car elle remet beaucoup de convictions en question. Qui est prêt à un tel bouleversement ? Qui est réellement ouvert à considérer qu'il n'est pas toujours conscient de ce qu'il fait ; encore plus, que celui qui lui a fait mal ignorait qu'il faisait le mal ?

Nous avons vu, principalement avec l'enquête d'André Vergez, que les réflexions de grands philosophes de toutes les époques, appuyées par des expériences de psychologues et criminologues contemporains, et étayées par les découvertes récentes de l'anthropologue René Girard sur le mimétisme, rejoignent ces dernières paroles de Jésus en croix. Car elles concluent que derrière les conflits mimétiques inconscients et la délusion des pulsions psychiques qui animent le mal-faiteur, on doit reconnaître l'ignorance et de l'inconscience.

L'emballement mimétique, le *tous-contre-un* (ou le tout-moi-contre-l'autre) n'est possible que s'il échappe à l'observation (à la conscience) de tous. Il repose sur une

inconscience persécutrice dont Girard trouve concordance aussi bien dans l'idée johannique de l'humanité enfermée dans les mensonges du diable que dans Luc 23, 34. Girard nous met en garde contre toute propension à favoriser l'incompréhension du sens fondamental de Luc 23, 34 et à le réduire à de la rhétorique pieuse ou lyrique. Pour lui, les paroles de Jésus rapportés par Luc dévoilent l'illusion intrinsèque qui s'empare de la foule dans son emballement contre la victime innocente. Les persécuteurs croient qu'ils savent ce qu'ils font, ils croient qu'ils font le bien en visant ce qui est bien pour eux et les leurs. On ne peut que leur pardonner ce qu'ils ne savent pas, parce qu'ils ne savent pas. Girard y voit une urgence : « Les meurtriers n'en pensent pas moins que leurs sacrifices sont méritoires. Eux non plus ne savent pas ce qu'ils font et nous devons leur pardonner. L'heure est venue de nous pardonner les uns les autres. Si nous attendons encore, nous n'aurons plus le temps » (Girard, 1982, p. 311).

Nous pressentons, au terme de notre analyse, que la réalité que décrit l'énoncé évangélique « car ils ne savent pas ce qu'ils font », accepté dans sa portée universelle, fournit la clé qui permet d'accéder au pardon authentique, un pardon qui ne condamne pas l'offenseur parce qu'il « aurait pu faire autrement », un pardon qui ne cherche pas la magnanimité ou la grandeur d'âme de celui qui pardonne à un pécheur, à un méchant. Si l'autre n'est pas jugé coupable, mais plutôt jugé aveuglé, erroné, la possibilité de pseudo pardon n'existe plus. Même si on admire l'enquête de Vergez sur la relation de la faute et du libre-arbitre et que l'on adhère à sa conclusion que Socrate avait vu juste en déclarant la faute involontaire, on ressent toutefois une incontestable hésitation, comme si notre conscience se rebutait à l'idée de la disparition de la faute, à l'absence de coupable derrière le mal que l'autre a perpétré ou que nous avons subi.

On peut imaginer l'impact, et Vergez l'aborde, d'une telle transformation de conscience, de changement de croyance de « faute volontaire » à « faute involontaire », sur notre façon de percevoir et de traiter les criminels. Avec notre conscience familière, on ne peut que fournir des efforts de réhabilitation de faible conviction puisqu'on se dit que le « coupable » est du type à choisir le mal en pleine connaissance de cause avec « un libre-

arbitre transcendant qui s'est détourné de valeurs parfaitement connues et conscientes ». À quoi Vergez répond :

« C'est au contraire parce que l'homme n'est pas métaphysiquement coupable, parce qu'il a agi en fonction de fins et de valeurs, parce qu'il n'a fait le mal en définitive que *sub ratione boni* (en cherchant le bien), c'est pour cela qu'il est capable d'être amélioré et converti, c'est-à-dire introduit dans un nouvel univers de significations et de valeurs, susceptibles de présider à sa régénération. Chaque homme ne fait à tout moment que ce qu'il peut faire. Le criminel n'est pas un automate, mais sa volonté se trouve aveuglée et aliénée dans un monde de motivations et de pseudo-valeurs qui témoignent de la perturbation et de la mutilation de sa nature humaine » (Vergez, 1969).

Si on donne foi à l'existence chez l'humain de cette ignorance inconsciente des conséquences de ses actions, la réponse appropriée devant tout mal subi – réponse logique ou chrétienne – serait, après une possible colère initiale, de lâcher prise sur le mal subi, de réagir en pardonnant au lieu de penser le faire en punissant ou en se vengeant. Ce constat nous porte à conclure que c'est à partir de la reconnaissance du « nul n'est méchant volontairement », « car ils ne savent pas ce qu'ils font », que se détermine la nature du vrai pardon.

Cela étant dit, nous sommes toutefois d'avis que le lieu du pardon est en même temps plus complexe, plus multidimensionnel que ne le laissent entendre ces sages messages du grand philosophe grec et du grand crucifié, aussi puissants et aussi vrais soient-ils. Notre étude nous pousse à penser qu'il est possible d'accéder au pardon de plus d'une façon, notamment sans l'exigence de croire à cette inconscience fondamentale à la base du comportement des offenseurs. Notre thèse nous mène donc au-delà de notre hypothèse de départ. Entre autres, nous détectons dans les écrits évangéliques un accès direct au pardon par la grande porte de l'amour. De plus, il y a ce nouveau cheminement de pardon qui se fait avec un accompagnement psychothérapeutique. Avant d'examiner ces autres portails du pardon, nous désirons revoir un certain nombre d'autres dimensions du pardon interpersonnel rencontrées plus haut. L'examen d'une possible multidimensionnalité du pardon est ce vers quoi nous nous tournons maintenant. Nous

reviendrons ensuite aux autres accès au pardon et verrons si cette possibilité de multiples accès sous-entend que le pardon est polysémique.

Conclusion

Peut-on imaginer ce qui serait nécessaire et suffisant pour vraiment ébranler notre croyance en la culpabilité de l'autre et nous convaincre de notre incapacité de différencier entre le bien et le mal ? Notre degré d'ouverture spirituelle est-il assez élevé pour créer une brèche dans notre fantasme de jugement ? Les réponses à ces questions sont nettement personnelles, elles relèvent de chaque individu au moment d'y être confronté. Notre recherche laisse entrevoir que l'offensé qui prend le pardon en considération y sera possiblement confronté. Dans la troisième et dernière partie de cette recherche, la synthèse des diverses thèses et réflexions rencontrées au cours des deux premières parties devrait nous faire voir à quoi est véritablement confronté la personne qui considère accorder le pardon et en quoi consiste le véritable pardon interpersonnel.

Partie 3 Pardonner par raison, pardonner par amour

*«Le pardon nous permet de commencer à accepter et même d'aimer ceux qui nous ont blessés. C'est la dernière étape de la libération intérieure»
Jean Vanier*

Cette troisième partie vise à intégrer et synthétiser les découvertes et réflexions des deux sections précédentes. Nous avons couvert un large territoire, visitant nombre de disciplines et de chercheurs pour qui le pardon était ou est, directement ou indirectement, un thème de questionnement, d'expériences scientifiques ou d'interventions thérapeutiques. Il s'agit maintenant de croiser les regards des multiples perspectives étudiées pour relever les thèmes communs majeurs qui caractérisent le mieux le pardon et qui permettent d'en dégager le portrait le plus complet.

Une première revue de l'ensemble du matériel récolté nous invite à continuer à le structurer sous la forme d'une matrice composée d'une verticalité et d'une horizontalité comme nous l'avons fait avec les marques spirituelles du pardon au chapitre 6. On reconnaîtra d'ailleurs que cette structure de base est assez fréquemment utilisée par les chercheurs en sciences des religions. Nous avons élaboré l'idée en cours de recherche que la multi-dimensionnalité du pardon pouvait se représenter dans un continuum de sens ou de degrés, nous croyons maintenant qu'une schématique matricielle d'axes vertical et horizontal se prête mieux à notre dessein.

L'axe vertical nous est apparu assez nettement dans la perspective des philosophes, en particulier avec Paul Ricoeur qui a parlé de « la hauteur du pardon » et a schématisé le pardon dans « l'équation du pardon » qui est une polarité verticale où, dans les ténèbres de la profondeur, Ricoeur situe la faute, et à l'autre extrême, à une hauteur peut-être inaccessible, le pardon. On pourrait aussi apercevoir le pôle supérieur de cette équation, sa cime, en termes de « l'idéal du pardon », ou du « pardon pur » si on laisse Jankélévitch dialoguer avec Derrida. Notre réflexion nous porte à identifier le pôle de la profondeur non

pas à la faute comme l'entend Ricoeur, mais plutôt à la douleur du mal subi – dans l'abîme de la douleur dont Basset nous a parlé.

Aux pôles de l'axe horizontal nous trouvons d'un côté l'offensé, de l'autre l'offenseur, entre les deux se trouve la démarche de l'un et l'autre vers le pardon, le riche lieu des relations humaines. Le mouvement vers le pardon implique un déplacement sur les deux axes ; d'une part, le long de l'axe horizontal, partant du pôle de l'offensé ou de l'offenseur en direction du point médian, à la rencontre de l'axe vertical. Le carrefour des axes devient le lieu heureux où le pardon advient – et aussi la réconciliation quand l'offensé et l'offenseur réussissent tous deux à mener à terme leur démarche respective. D'autre part, dans cette matrice schématique, on peut imaginer que l'axe horizontal se déplace verticalement au cours de la démarche de pardon, comme gravissant les échelons d'une échelle, de l'abîme du mal jusqu'au sommet du pardon réalisé. Ce simple schéma matriciel devrait permettre d'ordonner plus clairement, plus visuellement les éléments thématiques que nous analyserons dans cette section. Sans en faire une contrainte, nous tenterons de les inscrire dans la matrice au fur à mesure de leur rencontre.

Le premier chapitre de cette dernière section est un retour sur ce que nous avons vu qui vise à mettre en valeur les aspects importants des principaux éléments du pardon qui confrontent le vécu d'un offensé dans son quotidien. Nous suivons ici un itinéraire de démarche de pardon qui débute dans l'abîme de l'impardonnable et nous conduit jusqu'à la possible guérison que le pardon promet. En concentrant ainsi sur les dimensions pragmatiques qui interpellent directement la personne qui fait face à un premier pardon majeur, ce parcours ne couvre pas tout ce que nous avons élucidé sur le pardon. Nous laissons de côté les dimensions plus abstraites du pardon qui traitent du pur pardon, de l'idéal du pardon, de l'hymne du pardon que certains penseurs nous ont fait entrevoir. Nous voyageons ici sur le chemin du pardon psychothérapeutique. Le chapitre qui suivra nous fera découvrir une autre voie de pardon qui jusqu'ici a été laissée pour compte, le « pardon évangélique ». La comparaison des deux voies viendra clore la section.

Chapitre 9 De l'impardonnable à la guérison

Nous avons démontré 1) que la démarche d'un pardon réalisé constitue une expérience spirituelle de transcendance qui requiert trois éléments (contexte, instrument et médiation) et qui peut se transformer en un art de vivre et ouvrir la voie vers une vie spirituelle ; 2) que ceux qui commettent le mal le font involontairement, poussés par des pulsions inconscientes, des désirs mimétiques, des projections psychiques vers la recherche d'un soulagement à court terme, d'un bien-être égocentrique qui les rend insensibles et inconscients au mal qu'ils font.

Typiquement, il ne viendra pas à l'esprit d'une personne qui a subi un tort et qui est subjuguée par le ressentiment, peut-être même par de la haine et un désir de vengeance, de considérer le pardon en fonction d'une connaissance de 1) ou de 2). Éventuellement, une fois qu'elle aura identifié le pardon comme choix possible, qu'elle sera parvenue au stade d'en examiner la légitimité, elle pourrait être amenée à considérer 1) ou 2) et à renforcer sa détermination par leur compréhension et leur acceptation. Toutefois, ce que nous avons appris des chercheurs que nous avons étudiés indique qu'il y a plusieurs façons de définir le pardon, plusieurs voies pour s'y rendre, plusieurs considérations pour l'appivoiser et plusieurs démarches pour le réaliser. Est-ce à dire qu'il y a plusieurs types de pardon, que le pardon est polysémique ou multidimensionnel ? Est-ce à dire qu'il y a un continuum de pardon, d'un petit à un grand, d'un partiel à un complet, d'un simple à un complexe, d'un faux à un vrai, de l'excuse à l'amour inconditionnel ?

Examinons les fruits de notre exploration pour tenter d'apporter réponse à ces interrogations, en revisitant certains aspects qui ressortent des diverses perspectives considérées dans les deux parties précédentes de notre recherche. Nous croyons y détecter un parcours qui va de l'impardonnable à la guérison.

L'impardonnable

Qu'est-ce que l'impardonnable, qu'est-ce qui est impardonnable ? Dans le contexte populaire où plusieurs personnes expriment de fortes réserves face au pardon (frôlant même

parfois l'apoplexie), on pourrait penser que le pardon de petits torts fait partie du quotidien et passe souvent incognito et que c'est l'impardonnable qui constitue la barrière fondamentale à l'acceptation du pardon.

Voilà une des interrogations principales rencontrées chez les philosophes et chez certains théologiens. La question hante surtout les philosophes juifs. On comprend qu'en tant que juifs, Arendt et Jankélévitch aient pu être influencés par l'incompréhensibilité et l'horreur extrême de la Shoah et aient désiré classer une telle abomination dans l'impardonnable. On a vu que Jankélévitch, qui situait d'abord le « vrai pardon gratuit » dans une verticalité de totale inconditionnalité, sur une cime difficilement atteignable où « le pardon pur est une limite à peine psychologique », ne parvient pas à pardonner aux Allemands (sauf peut-être tard dans sa vie). Il transforme sa réflexion première, purement philosophique, et déclare qu'il y a l'impardonnable, mais ni lui, ni Arendt ne précisent la frontière entre le pardonnable et l'impardonnable.

Deux autres philosophes voient aussi des zones d'impardonnable. La britannique Joanna North y classe les crimes monstrueux qui impliquent des enfants et les génocides. Elle y inclut aussi tout offenseur qui aurait choisi volontairement le mal au lieu du bien comme motivation de vie, « the wrongdoer is not one of us... not a person but a monster » (Enright et North, p. 28-29). Par contre, la canadienne Trudy Govier considère que conclure à l'impardonnable trop rapidement, même pour les grands crimes humanitaires, « is more than a statement of moral theory. It offers a blueprint for lasting hatred, ongoing conflict, and sagas of revenge ».

Nous pouvons comprendre Arendt et Jankélévitch, au lendemain de l'horreur de l'extermination visée des juifs, d'être incapables de considérer pardonner un tel crime, même si cela mine la pureté de leur réflexion philosophique sur le pardon. Par ailleurs, nous sommes perplexes devant les catégorisations avancées par North et Govier. Elles semblent arbitraires, peu et mal définies. North peut être très sensible aux crimes d'inceste et de pédophilie – certes des crimes abominables aux séquelles graves –, mais on peut imaginer d'autres personnes choisir d'autres types de crimes graves selon leur échelle

d'horreur. Quant à la catégorie de monstres inhumains impardonnables que North évoque et qu'elle ne s'aventure point à définir, à notre avis cela constitue une chimère. Les monstres de North, les monstres de l'histoire ne sont pas inhumains, ils sont malades, déments, aveugles, accablés d'ignorance inconsciente.

En ce qui concerne Govier, nous reconnaissons, comme elle, les autres crimes humanitaires horribles et gigantesques qui ont défini le XXe siècle (outre Hitler, pensons à Staline, Mao, Pol Pot, Idi Amin Dada, etc.), et nous pensons avec elle que sans pardon, la spirale de la vengeance risque de repartir incessamment, i.e., le concept de l'irréversibilité chez Arendt qui l'amena à statuer : vengeance ou pardon.

Nos remarques précédentes peuvent sembler affirmer que tout est pardonnable et que l'impardonnable n'existe pas. Avant de conclure ainsi, déplaçons le focus de notre analyse vers la réflexion d'un philosophe dont la pensée sur ce sujet est à la fois singulière et prenante, et pour qui l'impardonnable est ce qui définit le mieux le pardon. Il s'agit de Jacques Derrida, autre philosophe juif (algérien), qui a sans doute moins souffert personnellement du drame de la Shoah que Jankélévitch et Arendt (né en 1930, il est environ 25 ans plus jeune qu'eux et adolescent à la fin de la 2^e guerre). On a vu plus haut que Derrida a élaboré le concept d'aporie du pardon, de cette décision responsable qui nous incombe quand on ne sait pas quoi faire. C'est à partir de là qu'il en vient à dire « on a jamais à pardonner que l'impardonnable ». Car ce qui est pardonnable est d'avance pardonné. On a aussi vu que Derrida accepte que la logique du pardon soit divisée entre l'absolu et le relatif, l'universel et le particulier, mais il exige que l'on aspire toujours à « l'éthique hyperbolique du pardon », à « la folie du pardon de l'impardonnable ».

Paul Ricoeur abonde avec Derrida et n'hésite pas à affirmer que le « pardon s'adresse à l'impardonnable ou n'est pas. Il est inconditionnel, il est sans restriction. Il ne présuppose pas une demande de pardon » (Ricoeur, 2000a, p. 604). De même pour le théologien Miroslav Volf, qui en tant que croate a ressenti de près les horreurs commises sur son territoire natal ; mais pour lui aussi, l'impardonnable fait partie de ce qui doit être pardonné. Les autres penseurs rencontrés n'ont pas abordé spécifiquement cette dimension

du pardon, mais plusieurs le font plutôt sous l'angle de l'inconditionnalité du pardon (comme Ricoeur qui associe impardonnable, inconditionnel et sans restriction) que nous examinerons plus bas.

Comment alors définir l'impardonnable ? Notre réflexion nous conduit à concevoir que l'impardonnable est une notion éminemment personnelle, qu'il se définit dans l'univers privé de chaque personne, cas par cas. Sauf rares exceptions, chaque personne a une zone, un seuil, où l'impardonnable tient lieu ou peut apparaître. Nous croyons que lorsqu'un mal subi projette une personne dans l'abîme de la douleur, elle y rencontre l'impardonnable. Au fond de l'abîme, le pardon apparaît comme une impossibilité. Et le mal subi demeure impardonnable jusqu'au jour, s'il advient, où la personne s'ouvre à la possibilité de pardonner. Tous les auteurs cités ont raison : oui, il y a de l'impardonnable. Et c'est ce qu'on ne veut pas, qu'on ne peut pas, qu'on ne réussit pas à pardonner. Mais c'est aussi vrai, comme l'atteste Derrida et Ricoeur, que le pardon ne concerne que l'impardonnable, car ce qui est pardonnable est effectivement déjà pardonné. L'impardonnable ne réfère pas forcément à des crimes horribles, selon notre définition tout mal subi injustement peut se qualifier d'impardonnable. L'impardonnable reste impardonnable, jusqu'au moment où un désir de pardon vienne faire choir le -im.

L'impardonnable détermine une situation qui, dans notre matrice, maintient la position de l'offensé près du fond de l'abîme, là où le mal subi l'a projeté. L'ouverture au pardon débutera à la fois un mouvement ascendant de sortie de l'abîme et d'intuition de transcendance, et un mouvement horizontal vers le pardon et la réconciliation. Ces déplacements peuvent prendre beaucoup de temps, en contrefaçon à la profondeur de l'abîme et l'épaisseur de l'impardonnable. L'exemple de Jankélévitch face à la Shoah est probant. Voilà un grand esprit qui dut lutter jusqu'au terme de sa vie pour ré-apercevoir la possibilité, la lueur du « pardon pur » qui transforme l'impardonnable en pardonnable.

Le pardon inconditionnel

Une autre interrogation importante, reliée à celle de l'impardonnable, concerne l'inconditionnalité du pardon. Nous avons vu une certaine division parmi les auteurs sur

cette question que peu ont esquivée. Parmi ceux en faveur de l'inconditionnalité du pardon, on retrouve la plupart des philosophes (sauf Jankélévitch qui en était venu à exiger le repentir des Allemands et Govier qui semble demander de même pour les criminels notoires), tous les psychologues consultés et une majorité de théologiens, même si c'est nettement plus partagé de leur côté.

Derrida a rappelé que la question de conditionnalité/inconditionnalité du pardon existe depuis toujours sous forme de contradiction au sein de l'héritage judéo-chrétien et que la force de cette tradition qui a façonné la culture occidentale nous permet de comprendre pourquoi les deux positions sont toujours si présentes encore aujourd'hui.

Si l'Église ne semble pas prête à statuer de façon absolue en faveur du pardon inconditionnel, le professeur de religion, James G. Williams représente nombre de théologiens et commentateurs chrétiens pour qui il ne fait aucun doute que le christianisme considère le pardon comme étant sans conditions : « there are no preconditions to forgiveness ; however, forgiveness is a precondition of reconciliation » (McCullough, Pargament, & Thoresen, 2000b, p. 36). Le théologien Miroslav Volf, nous l'avons vu, se déclare aussi irrévocablement en faveur de l'inconditionnalité du pardon. Pour lui, comme d'ailleurs pour Lytta Basset, le pardon de Jésus ne fait aucune place à l'impardonnable ; il enseigne que le pardon humain comme le pardon divin est sans condition. L'ultime énoncé du crucifié « Père pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font » en est une démonstration parfaite. Nous avons aussi noté que certains auteurs voyaient le repentir plutôt comme une conséquence du pardon et relataient que des offenseurs, une fois pardonnés, passent effectivement au repentir de leurs actes.

Notre réflexion nous enjoint à suivre les auteurs en faveur de l'inconditionnalité. La seule condition qui était vraiment discutable à nos yeux était celle du repentir préalable. Nous avons vu que le judaïsme en a fait une condition (sauf dans quelques écrits apocryphes) couplée à l'obligation de pardonner une fois reçus repentir et réparation (si l'offenseur est mort, le pardon devient impossible). Dans la tradition judéo-chrétienne, comme Derrida l'a soulevé, on retrouve les deux camps. Mais la majorité des théologiens

consultés s'affirment pour l'inconditionnalité. On pourrait penser que ceux du camp du conditionnel penchent plus du côté judéo que du côté chrétien, plus proche aussi de la tendance naturelle aux humains de ne pas offrir un pardon totalement gratuit mais d'exiger que l'offenseur le mérite.

Le pardon incomplet, le pardon indirect

On a vu plus haut Derrida déclarer accepter que la logique du pardon soit divisée entre l'absolu et le relatif, mais exiger que l'on aspire toujours au pardon de l'impardonnable même si tout ce qu'on réussit dans le présent est un pardon imparfait. Il est rejoint en quelque sorte par Olivier Abel qui identifie le pardon absolu derridien dans le troisième niveau de pardon de sa typologie : « plus radical, plus exceptionnel, qui lui ne s'appuie sur rien, même pas sur la morale : c'est ce pardon de l'impardonnable dont parle Derrida » (De Sairigné, 2006, p. 99). Les deux autres niveaux d'Abel sont nettement de l'ordre du pardon relatif, du pardon incomplet : celui qu'il identifie comme « mécanisme anthropologique » et qui paraît être une forme de trêve, de négociation de non-attaque mutuelle, puisque son but est de faire cesser une escalade d'échange de coups, et celui de « niveau moral » qui est marqué « d'un certain nombre de conditions pratiques ». Confronté à la hauteur que Derrida, Jankélévitch et Ricoeur donnent au pardon, Abel remarque qu'« il y a urgence à donner du pardon une vision moins sublime, moins admirable, la barre était mise trop haut ». Il se demande alors « qui peut se sentir concerné » par un tel pardon et déclare que « mieux vaut un pardon imparfait que pas de pardon du tout ».

Le problème ici est que personne, Abel le premier, ne peut définir ce qu'est un pardon imparfait qui reste un vrai pardon. Pour notre part, nous croyons qu'il est préférable de parler soit de pardon partiel ou pardon incomplet (qui peut toujours se poursuivre et aboutir en pardon total), soit de faux ou pseudo pardons qui abritent des motifs égoïstes et manipulateurs contraires à ce qui est la marque du vrai pardon, parfait ou imparfait. Comme nous l'avons entendu à répétition, le pardon difficile, le pardon de l'impardonnable doit nécessairement passer par une démarche. Ce cheminement conduit presque toujours à

l'expérience de formes ou d'instantanés de pardon incomplet avant d'aboutir, parfois beaucoup plus tard (pensons à Jankélévitch) à un pardon complet, irréversible.

Quant au dilemme qui hantait Simon Wiesenthal face au pardon demandé par le soldat allemand au seuil de la mort et auquel la plupart de ses interlocuteurs répondaient que ce n'était pas à lui qu'il revenait de pardonner, nous pensons que le problème qu'il soulève réside ailleurs. Certes Wiesenthal ne pouvait pas pardonner au nom des victimes, comme personne ne peut pardonner pour un autre. Nous adhérons au principe que l'on ne peut pardonner que ce qui nous a fait mal personnellement. Or, nous croyons que le dilemme de Wiesenthal pose la question plus large, plus universelle qui suit : lorsque nous sommes confrontés à un mal dont nous ne sommes pas la victime directe, mais dont nous sommes informés, dont nous sommes affectés, dont nous souffrons d'une quelconque mesure, fait-il sens pour nous de considérer pardonner l'offenseur ?

Nous croyons que la réponse à cette question est affirmative. Certes nous ne pouvons pardonner que pour nous-mêmes et non au nom de la ou des victimes directes. Nous avons le pouvoir – le devoir disent certains – de pardonner à ceux qui nous ont fait mal. Comme le dit Hannah Arendt, le choix se limite au pardon ou au désir de vengeance. Même si un tort ne nous est pas arrivé directement, nous pouvons en avoir souffert indirectement – probablement de façon moins intense que la victime directe, mais pas toujours. C'est facile de voir cela si on imagine son enfant molesté. Or, le principe d'amour, de solidarité ou de compassion qui nous unit avec l'offensé direct et qui nous fait participer à sa souffrance, devrait s'appliquer aussi loin que nous délimitons le cercle de notre famille – idéalement il englobe tous les êtres vivants.

Allons plus loin et pensons à la lecture dans les journaux de torts dont nous sommes informés. La plupart ne nous affectent pas trop, nous n'en perdons pas sommeil (mais les rêves en sont parfois perturbés), nous ne semblons pas en développer haine ou rancune, sauf pour les très gros torts ou les très proches. Nos réactions peuvent aller vers un soulagement que nous ne soyons point les victimes, vers la peur qu'un tel malheur nous rejoigne personnellement, ou vers la compassion, l'empathie pour les victimes directes, ou

encore le désintéressement, l'indifférence devant le trop fréquent, le trop lointain, le trop anecdotique, le trop sensationnel, le trop bizarre. Mais partout où nous sentirons une douleur et où nous condamnerons un offenseur, nous devons nous considérer comme un offensé. Et un offensé, même s'il juge sa blessure légère, surtout en comparaison avec la victime directe, et qu'il ne se sent pas projeté au fond de l'abîme de la douleur devrait considérer le pardon ; car le pardon libère, alors que le ressentiment enferme. L'offensé « indirect » le fera probablement si le pardon est devenu un art de vie, sinon il risque de ne pas le considérer, peut-être parce que la douleur semble disparaître dans l'oubli, peut-être parce qu'il pense inapproprié de pardonner du fait qu'il n'est pas la victime directe, comme montrent plusieurs réactions au dilemme de Wiesenthal. On peut voir dans ce pardon d'une offense indirecte une situation claire de pardon intra-personnel quand un offenseur étranger ou lointain, peut-être même décédé, ne pourra jamais être informé du pardon accordé et où la libération du pardon se joue essentiellement au niveau de la personne qui pardonne.

On peut penser que la problématique d'une offense indirecte est de peu ou sans conséquences, mais notre réflexion nous fait croire que cela est archi-faux. Ces douleurs d'origine indirecte et plus ou moins lointaine nous affectent beaucoup plus que notre raison nous en informe. Non libérées, elles s'accumulent. Souvent nous pensons nous prémunir, nous blinder derrière le détachement, l'indifférence, l'oubli, le « c'est-pas-mon-affaire » ou le « de-toute-façon-je-ne-peux-rien-y-faire », nous occultons ainsi ce qui nous fait mal, donc ce qui fait appel à notre pardon. C'est notre avis qu'il y a un effet de cumul de ces « dettes » non pardonnées – dettes trop peu souvent identifiées tellement elles sont courantes. Le résultat se reflète dans une vie moins empreinte de liberté, de créativité, de relations vivifiantes, une vie qui accumule une pesanteur (pensons à *La grâce et la pesanteur* de Simone Weil). C'est ici, croyons-nous, que le pardon comme art de vivre prend toute sa valeur. C'est ici aussi qu'on trouvera la valeur totale de l'exhortation à pardonner 77 fois 7 fois – qui en somme signifie pardonner comme art de vivre. Au terme de cette recherche, nous en sommes venu à croire que l'hymne du pardon donne ce pouvoir

au pardon de couvrir tout l'horizon de ce qui nous fait souffrir et que la hauteur du pardon donne le pouvoir de régner sur ce même horizon.

Dans notre schématique à deux dimensions, ce pardon à large bande, de portée universelle, vient donner une élévation à l'axe horizontal des relations humaines en visant la libération de tous les maux (directs et indirects), la réconciliation de toutes les relations (proches ou lointaines). Même lorsqu'elle est à distance et vraisemblablement à sans unique, voire *incognito*, la relation à l'autre – n'importe quel autre – est ce qui prime, la réconciliation est le but ultime du pardon.

Pour penser et accéder à cette universalité du pardon, on trouvera déterminante la médiation de la grâce. Pour certains, c'est à partir d'une expérience spirituelle ou de désir d'une vie spirituelle plus intense que l'accès à ce *pardon continu* se manifestera. Pour beaucoup d'autres, la raison les fera attendre jusqu'à ce qu'ils comprennent qu'ils peuvent pardonner, qu'ils doivent pardonner *car les offenseurs ne savent pas ce qu'ils font*.

Transformation de l'offensé et de l'offenseur

Dans cette exploration de la multi-dimensionnalité du pardon, nous désirons revenir sur les trois points de contentieux chez les chercheurs en psychologie (Pargament, McCullough, & Thoresen, 2000, p. 302). 1) Le pardon est-il avant tout intra- ou interpersonnel ; 2) s'agit-il de laisser aller ou de diminuer des pensées, sentiments ou actions négatives à l'endroit de l'offenseur ou plutôt de faire monter et d'entretenir des considérations positives comme la compassion, la bienveillance, l'amour ; 3) le pardon (ou certains pardons) doit-il être considéré comme un événement extraordinaire qui implique une métamorphose fondamentale dans la vie ou est-ce plutôt un mode de vie ?

Considérons en premier lieu la question de savoir si le pardon est de l'ordre de l'intra-personnel ou de l'ordre de l'interpersonnel. Nous avons vu qu'une dynamique spirituelle de pardon implique un mouvement de transcendance vers ces deux niveaux en plus de celui du trans-personnel. Or, nous croyons qu'une dynamique spirituelle n'a pas de préférence ordonnée par rapport à ces trois plans de transcendance. Ainsi, plusieurs

personnes débiteront par le plan intra-personnel en cherchant à comprendre les sentiments qui les habitent suite à une offense subie, examinant la gamme d'émotions qui les envahit et s'efforçant d'y mettre de l'ordre, de retrouver l'équilibre rompu, de faire sens de ce qui leur arrive. D'autres passeront d'abord par l'interpersonnel, parfois en piquant une colère immédiate (et souvent salutaire), faisant reproche à l'offenseur de son action, l'incitant à l'arrêt de l'abus, voire à un repentir ou à des excuses acceptables qui permettent de laisser aller très rapidement les émotions négatives (rancune, haine, vengeance) déjà en formation ; un véritable pardon pourrait même advenir de cette colère. Un autre point d'accès via l'interpersonnel peut se faire par l'entremise d'une tierce personne qui accepte de prêter oreille à la souffrance de l'offensé.

Enfin, il y a des personnes qui outrepasseront l'inter- et l'intra-personnel et accèdent directement à la dimension trans-personnelle du pardon, puisant l'antidote à la blessure dans une psyché qui désire se mettre en accord avec leurs croyances religieuses ou en harmonie avec une dynamique spirituelle en cours d'éclosion. Voilà trois possibilités de réaction et d'accès à un premier niveau de guérison par le pardon. Réitérons qu'aucune démarche de pardon ne se déroulera de la même façon : la complexité des personnalités en jeu, leurs systèmes de croyances, le type et l'intensité de l'offense, etc., font que ce que nous décrivons ici ne peut être qu'illustratif, aucunement normatif. Toutefois, chacun de ces accès ne constitue typiquement qu'un début de cheminement vers le pardon.

Notre recherche à partir de la littérature académique et d'une centaine de récits d'expériences vécues de pardon, nous permet de dire que ce qui suit cette première étape relève d'un va-et-vient entre les trois plans de transcendance jusqu'à ce qu'une intégration s'effectue qui permettra au pardon d'advenir. Cette intégration se fait rarement d'un coup, elle procède d'une démarche par itérations, par avancées et reculs, par pardons partiels, puis un jour elle s'avère complète et le pardon est senti comme advenu.

La transformation chez l'offensé

L'expert en *coping*, Kenneth Pargament, conçoit le pardon comme une faculté de transformation qui se manifeste aussi bien dans les buts poursuivis que dans les moyens

utilisés pour atteindre ces buts. Le pardon impliquerait un changement de motivation déplaçant le focus d'un individu de son autoprotection habituelle vers un nouvel horizon de valeurs qui emploie pour y parvenir des moyens impliquant des transformations à plusieurs niveaux : « To let go of justified anger and hurt, to think about the betrayal and the betrayer in a new light, to give up the well-deserved right to hurt back – all these call for change at many levels : cognitive, affective, relational, behavioral, volitional and spiritual » (Pargament & Rye, 1998, p. 63). Quitter son autoprotection, son autojustification, son fantasme de connaissance du bien et du mal pour une nouvelle compréhension de soi et de l'autre, voilà toute une transformation à accomplir et un tout nouveau monde à percevoir une fois la transformation enclenchée. Pargament inscrit le changement de motivation comme la source de la transformation pluridimensionnelle qui se vit chez l'offensé qui est en démarche de pardon. Reste à savoir comment se manifeste le changement de motivation nécessaire.

Nous agréons que la plupart du temps la réalisation d'un pardon important engendrera une transformation radicale et multidimensionnelle du genre décrit ci-dessus. En témoignent nombre de récits qui vont de l'ordinaire à l'extraordinaire. Plusieurs écrits rapportent que dans l'expérience d'un premier pardon exigeant, au moment où la personne sent vraiment que le pardon est complété, il y a un ressenti de l'ordre de l'extraordinaire, une expérience de transcendance qui laisse des traces transformatrices. Bien que les témoignages soient plus rares sur les suites d'un tel premier pardon réussi, on pourrait penser que ce choc transformateur fera en sorte que le pardon s'installe éventuellement comme attitude et habitude de vie, comme valeur fondamentale, facilitant les pardons à venir.

Quant à la question que se posent les psychologues à savoir si le pardon est une diminution d'aspects négatifs ou une augmentation d'aspects positifs, elle nous semble plutôt étrange, sinon superflue. En effet, la plupart des modèles d'intervention qui ont été validés comportent tous des étapes qui couvrent ces deux dimensions. Typiquement, il s'agit au début de réduire les pulsions négatives qui cherchent à occuper toute la place – on se souviendra du *pardon simple* proposé par le philosophe Boleyn-Fitzgerald qui vise

d'abord l'affranchissement de la colère par tous les moyens possibles –, puis vient le développement des aspects positifs comme l'éveil à l'empathie vis-à-vis de l'offenseur. Plus on avance dans la démarche de pardon, plus on est dans la recherche de la positivité, non seulement sur le plan intra-personnel, mais de plus en plus sur celui de l'interpersonnel et même celui du trans-personnel.

Une autre considération qui pose parfois question porte sur la distinction entre l'offenseur et l'offense. Il ne semble pas clair pour certains que c'est l'offenseur qui est pardonné, alors que la faute, elle, est condamnée. Sur ce sujet, Augustin se fait limpide lorsqu'il déclare : « Haïr la faute, mais pas l'offenseur ». Pouvons-nous distinguer les deux en tout temps ? Des philosophes (Derrida, Ricoeur et Govier) reprennent sans ambages la formule augustinienne. La philosophe Holmgren conclut que de ne pas distinguer entre une personne et son action (ou son attitude) est une erreur morale qui constitue à objectiver la personne (Holmgren, 2002, p. 129). Elle note que si l'individu est indissociable de ses actes et attitudes, il n'y a plus de place pour la croissance morale. La notion d'agence morale devient alors caduque, et notre système de justice de punition et de réhabilitation apparaît conceptuellement incohérent si l'offenseur et son acte sont identiques, car l'offenseur ne peut pas choisir de changer. C'est une condition pire que l'inconscience, qui elle peut toujours devenir consciente, ce serait une impasse manichéenne où le mal est dans la nature inchangeable de l'humain. Comme le dit le Dalaï Lama : si le mal fait partie inhérente de l'offenseur, cela ne sert à rien d'être fâché puisque ni lui ni moi ne pourrions changer sa nature, si c'est sa nature, il ne peut agir autrement (Tenzin Gyatso, 1996, p. 79).

Avec ou sans oubli

La question de l'oubli préoccupe un bon nombre de chercheurs et nous avons examiné plusieurs de leurs réflexions au chapitre 5. Ces réflexions sont certes intéressantes, mais nous demeurons intrigué par l'importance accordée au fait d'oublier ou de ne pas oublier après avoir pardonné. Il y a l'oubli (temporaire) thérapeutique que conseille Boleyn-Fitzgerald pour empêcher que la colère ne croisse indûment et ne se

transforme en ressentiment ou haine. Ce type d'oubli qui prend place avant ou au début d'une démarche de pardon nous apparaît intrinsèquement valable.

Nous avons bien assimilé que pardonner ce n'est ni oublier, ni nier, ni refouler le mal que l'on a subi. D'aucuns expriment la peur que pardonner signifie oublier le mal commis et ainsi en permettre la continuation ou la répétition. Nous sommes d'avis que c'est là une idée qui découle de la fausse conception que pardon et réconciliation sont identiques. Robert Enright incite à corriger cette confusion car elle peut représenter un blocage sérieux pour des victimes. Il insiste sur le fait que, dans des cas d'abus, toute considération de réconciliation doit être étudiée avec soin ; elle peut se faire attendre longtemps et peut demeurer impossible dans beaucoup de cas. La réconciliation ne peut se faire que lorsque la confiance mutuelle est au rendez-vous. De plus, pour éviter tout danger de récurrence, le rétablissement de cette confiance devrait impliquer l'expertise d'une tierce personne neutre qui suit son développement et qui peut s'en porter garante car il est bien connu que certains types d'abuseurs (ex. les pédophiles) restent aux prises avec leur perversion (leur déformation) la vie durant. Cette confusion réglée, on pourrait alors considérer pardonner l'abuseur, tout en le maintenant à l'écart ou sous surveillance.

Hormis toute catégorie de victimes dont la peur de nouveaux abus est réaliste, l'oubli ne constitue pas une considération importante pour le pardon. C'est plutôt le souvenir qui l'est. La plupart des témoignages rapportent que lorsque le pardon advient, le souvenir de l'offense demeure mais il n'est plus accompagné par la souffrance initiale qui s'essouffle d'elle-même. Le souvenir du mal subi se voit éventuellement remplacé par le bonheur de la relation rétablie, renouvelée – une absence retournée en présence.

Don et pardon

Nous avons vu quelques auteurs associer les notions de don et de pardon dont le théologien Volf qui en a tracé une symétrie dans son plus récent livre. Monseigneur Jean-Louis Brugès, évêque d'Angers, en entrevue avec l'auteure-journaliste Guillemette de Sairigné, associe nettement don et pardon. Selon lui, si la morale chrétienne était souvent associée à l'ontologie (science de l'être), depuis quelques décennies des penseurs, juifs

comme Emmanuel Levinas ou chrétiens comme Claude Bruaire et Jean-Luc Marion, la relie à ce qu'on appelle une « ontologie » (science du don). Ici, l'être est donné par ses parents, mais avant tout par Dieu ; on est à l'antipode de l'existentialisme où chacun était considéré comme son propre auteur. Et cela mène tout droit à « l'homme ne devient fidèle à sa nature profonde qu'en se donnant à son tour » (De Sairigné, 2006, p.241).

Le don serait donc, non pas un choix moral, mais « une nécessité existentielle ». Et « le mystère du jeu de la création » se révélerait, selon Bruguès, dans la parole christique « tout ce qui n'est pas donné est perdu, que ce qui est retenu pour soi est égaré ». Et le don est inscrit dans le pardon, puisque pardonner signifie donner totalement. Bruguès cite un ancien adage « Pardonner, c'est donner deux fois », ce qui signifie selon lui que lorsqu'on entre en relation avec un autre, on accepte de donner de soi-même ; puis survient une rupture suite à une offense, une trahison, c'est alors que pardonner s'identifie à donner une deuxième fois. On ne peut rien changer au mal qui a été subi, mais on donne une nouvelle chance tout éveillé que nous sommes à présent aux faiblesses de l'autre. Bruguès ne minimise point ce que le pardon exige ; celui qui pardonne « consent à un deuil terrible : il renonce à son droit, à son honneur, parfois à ce qui donnait sens à sa vie même. Cela suppose une humilité radicale » (p. 242) – qui n'est pas étrangère à la vie spirituelle, on le sait.

La transformation chez l'offenseur

Notre recherche sur le pardon interpersonnel s'est concentrée sur la position de l'offensé, sur la démarche d'octroyer le pardon. Cette limite a fait que nous n'avons pu considérer à sa pleine mesure la perspective de l'offenseur, dans sa position de demander ou de recevoir le pardon. Nous avons vu que certains psychologues chercheurs (et même une philosophe, Joanna North) ont élaboré des modèles d'intervention pour offenseurs, calqués en gros sur ceux pour offensés. Nous avons noté l'intrigant constat des intéressements contraires des psychologues et de l'Église : elle, attentive principalement au repentir des offenseurs, eux, concernés surtout par les offensés qui souffrent les séquelles d'offenses subies. En effet, dans les cabinets des thérapeutes ce sont des offensés qui se

présentent en beaucoup plus grand nombre que des offenseurs. Or, ces derniers, à une autre époque surtout, avaient accès, avaient même devoir de fréquenter le confessionnal, comme nous l'avons rapporté plus haut.

L'accent donné à l'aide aux victimes qui caractérise notre époque actuelle (et qui explique peut-être la découverte du pardon chez les psychologues) écarte-il le regard qui auparavant était porté aux offenseurs ? De nos jours, laisse-t-on trop ces derniers pour compte ? Avec quelles conséquences ? Reliée à ces questions concernant l'offenseur est l'étude du sentiment de culpabilité. La problématique de la culpabilité est assurément complexe et c'est une dimension cruciale pour l'offenseur. Car, conscientisé au mal qu'il a causé (c'est déjà là un grand pas que plusieurs ne franchissent point), c'est la confrontation à la culpabilité qui assaille l'offenseur en premier lieu. Nous avons vu comment la culpabilité pouvait se décliner sous plusieurs angles, allant, comme pour le pardon, du faux au vrai, du pervers au salutaire. Cette dimension de culpabilité accompagne l'offenseur sur l'axe horizontal de notre matrice avec les dynamiques afférentes du repentir et de la réparation (qui ne peut jamais être totale), toutes orientées vers le centre, vers le carrefour avec le vertical, vers le lieu de la réconciliation. On peut remarquer dans la bipolarité horizontale que représente les positions d'offensé et d'offenseur des vecteurs d'opposition notables : accorder-demander, donner-recevoir, pardonner-se repentir.

Cette brève évocation de certains aspects propres à la perspective de l'offenseur se veut un rappel que le pardon n'implique pas seulement la démarche de l'offensé, mais aussi en parallèle, plus ou moins distancée, celle de l'offenseur qui, lorsque devenu conscient du tort commis, peut demander pardon et/ou accepter joyeusement le pardon offert. Leurs démarches peuvent être parfois synchroniques, parfois diachroniques, mais elles visent toutes deux le même but, la libération d'un mauvais passé et la promesse d'un meilleur avenir.

Le désir de réconciliation

Le pardon peut guérir l'offensé, l'offenseur ou les deux. Dans ce dernier cas est ouverte la voie à la réconciliation. À côté des offres d'un pardon authentique d'une part et

d'un repentir sincère de l'autre, il reste encore à faire émerger la confiance mutuelle. Le mode de rétablissement de la confiance est spécifique à chaque dyade et est fonction de plusieurs éléments : la gravité de la faute, la possibilité de récidive, le comportement récent de l'offenseur et la sincérité de son repentir, la joie du pardon reçu, le sérieux du désir d'une relation renouvelée. La confiance peut prendre du temps pour s'établir une fois le pardon accordé alors que l'offensé surveille et évalue le comportement de la personne pardonnée. Le désir de réconciliation est souvent très fort, par exemple entre parents et enfants, et plusieurs tentatives peuvent être faites sans pour autant réussir à cause des personnalités en jeu ou de la lourdeur des injustices et blessures passées. Le thérapeute Paul Coleman note que parfois ce n'est que lorsque s'annonce la mort d'un des partis que prend place la transformation nécessaire à un pardon total ou/et à une vraie réconciliation (Coleman, 1989).

Si pour la plupart des psychothérapeutes, le pardon est clairement différencié de la réconciliation, on peut rappeler ici que ce n'est pas entendu ainsi en théologie, comme l'exprime le théologien Martin Marty⁸⁶ : "In the New Testament, while each has its nuances, forgiveness always leads to reconciliation, results from mutual experiences of forgiveness. They cannot, finally, be separated" (Marty, 1998, p. 11). Pour la réconciliation, au-delà de la confiance, souvent entrent aussi en compte des questions de réparation et de justice. Certaines blessures graves sont en soi irréparables : "The wounds are so deep that compensation cannot be found that is equal to the original offence. What was taken from an incest survivor or a parent whose child was murdered cannot be replaced" (Enright, 2001, p. 269). Mais comme nous l'avons vu, irréparable ne signifie pas impardonnable, et le pardon ouvre toujours une voie vers la réconciliation

L'empathie, une voie privilégiée

Puisque dans le monde des psychothérapeutes on fait plutôt rarement appel au commandement d'amour du prochain, ni d'ailleurs aux paroles « car ils ne savent pas ce

⁸⁶ Martin Marty est Director, the Public Religion Project, & Fairfax M. Cone Distinguished Service Professor Emeritus, The University of Chicago Divinity School, Illinois.

qu'ils font », on est en droit de se demander qu'est-ce qui dans leurs démarches de pardon remplace ces deux exhortations évangéliques primordiales. Plusieurs éléments viennent en jeu, mais il semblerait que c'est la faculté d'empathie qui joue en majeure partie ce rôle. Selon Worthington, l'empathie suppose une capacité affective d'assumer le point de vue de l'autre et de ressentir les mêmes sentiments ou même de s'identifier à l'autre (Worthington, 2006, p. 100). Beaucoup d'interventions psycho-thérapeutiques comportent des exercices de développement d'empathie où on demande à l'offensé de se mettre à la place de l'offenseur. Souvent, on invite l'offensé à connaître les aléas de la vie de l'offenseur et les circonstances au moment de la perpétration du tort. Worthington considère le développement de l'empathie comme un facteur-clé dans son modèle théorique appelé *stress-and-coping emotional replacement*. Les résultats démontrent une corrélation fortement positive entre un grand changement dans l'empathie et la réalisation d'un pardon.

Dans son *Process Model*, Enright fait aussi une place importante au développement de l'empathie à travers la compréhension de la personnalité et des circonstances de vie de l'offenseur que l'offensé a su glaner. Cela s'accomplit à travers un exercice cognitif de recadrage qui incite à repenser une situation selon une perspective nouvelle. On invite aussi l'offensé à percevoir l'offenseur comme un membre de la communauté des humains. Enright compte sur le fait que l'empathie peut engendrer des sentiments de compassion ou de sympathie, même si cela peut prendre du temps, parfois beaucoup de temps note-il, à l'instar de Worthington. En bout de ligne, lorsque la transformation chez l'offensé réussit, le pardon devient un véritable don moral (Enright & Fitzgibbons, 2000, p. 83-84).

En plus de la phase-clé de la promotion de l'empathie, les dernières étapes du processus d'apprentissage du *Process Model* recèlent des dimensions de quête spirituelle de transcendance, de liberté et de réconciliation qui s'expriment dans les identifications suivantes : “discover the meaning of suffering, discover your need for forgiveness, discover that you are not alone, discover the purpose of your life, discover the freedom of forgiveness” (Enright, 2001, p. 171). Même si on n'utilise pas directement les termes amour ou transcendance, on entend que l'orientation peut aller dans le même sens.

Pour sa part le psychologue clinicien Steven Sandage dans sa thèse de doctorat intitulée *An ego-humility model of forgiveness* (1997) a exploré comment la promotion de l'humilité pouvait influencer la capacité de pardonner. Pour les intervenants, l'éveil à l'humilité se faisait à travers un retour sur leurs propres fautes passées et sur les sentiments qui les habitaient quand ils ont été pardonnés. Les résultats semblent avoir été positifs, mais peut-être pas assez concluants car cette voie de recherche n'a pas été reprise depuis. On peut imaginer ici une possible correspondance avec l'effet de se sentir pardonné que Monbourquette et Emerson ont identifié comme facteur significatif.

Une démarche de pardon psychothérapeutique travaille d'abord et avant tout à partir de connaissances et de processus psychologiques inhérents à la nature humaine et aux relations interpersonnelles. En tant que tel, elle se situe nettement sur l'axe horizontal de notre matrice. Le développement de l'empathie envers l'offenseur devient un mouvement vers l'autre, une orientation positive sur l'horizontalité. Cet avancement vers, cette reconnaissance de l'autre rapproche du point médian de la réconciliation et prépare une ascendance verticale qui se produira quand le pardon commencera à éclore. Comme nous l'avons noté, plusieurs chercheurs identifient qu'un appel à la grâce ou que la présence de celle-ci se manifeste à ce stade.

L'éducation au pardon

Le pardon s'enseigne. Voilà une autre excellente découverte issue des recherches psychothérapeutiques, (bien qu'on puisse aussi dire que plusieurs parents savaient déjà cela et enseignaient à leurs enfants les rudiments du pardon). Un nombre croissant de livres visent cette finalité. Celui du père Monbourquette, *Comment pardonner ?*, est un franc succès, réédité plusieurs fois depuis sa première parution en 1992. À l'instar de nombreux psychiatres américains, le Dr Christophe André, fait l'apologie de l'éducation au pardon en France. Ainsi, dans le cadre de la thérapie de victimes d'agression, il fait de l'initiation au pardon

«comme d'autres enseignent à leurs élèves à jouer du piano ou à parler chinois. Petit à petit, nous voyons les gens fonctionner mieux, devenir de

plus en plus libres, mais cela marche rarement par déclic. Souvent le pardon agit avec un effet retard... on les revoit six mois, un an après, et ils ont sensiblement changé... l'humeur est meilleure... il y a une amélioration des scores d'estime de soi » (De Sairigné, 2006, p. 81).

Certains projets sont particulièrement porteurs d'espoir, comme celui de l'éducation des enfants au pardon, surtout quand on sait que c'est durant l'enfance que certains des pires ressentiments prennent naissance et qu'ils perdurent le plus souvent inconsciemment de leurs points d'origine. Robert Enright et Fred Luskin, deux pionniers du pardon psychologique, sont, entre autres, impliqués, dans des projets distincts, avec des jeunes de l'Irlande du Nord. D'autres chercheurs sont sur le terrain au Rwanda pour intervenir et enseigner l'ouverture au pardon.

Enright qui se déclare explicitement en faveur de l'éducation du pardon aux enfants, note que les parents qui ont expérimenté le pardon désirent que leurs enfants en apprennent les bases afin de les prévenir des souffrances inutiles issues de ressentiments non guéris. Il a découvert dans une étude qui impliquait des enfants, des adolescents et des adultes de trois pays que la conception que l'on se fait du pardon varie avec chaque groupe d'âge, sans différence entre hommes et femmes. Les plus jeunes associaient le pardon avec la vengeance, ils croyaient dur comme fer à la règle « œil pour œil », sinon au besoin absolu d'excuses ou de demandes d'être pardonné. Les élèves du secondaire étaient, eux, plus influencés par ce qu'ils entendaient à propos du pardon chez leurs parents ou amis. Les adolescents plus âgés commençaient à raisonner la question dans un contexte social, mais demeuraient influençables par des personnes en autorité en qui ils avaient confiance. Quant aux adultes, ils prenaient plus en considération ce qui arrive après le pardon qu'avant le pardon : si le pardon apporte des bénéfices reconnus, alors cela doit être une bonne chose. Une catégorie d'adultes portaient en eux un point de vue de pardon inconditionnel, respectant l'offenseur pour ce qu'il est et non pour ce qu'il a fait (Enright, 2001). Cette étude laisse voir que l'éducation au pardon devrait s'élaborer en fonction de la population visée.

Une disponibilité croissante d'informations et d'instructions afflue également sur des sites internet. L'impact des diverses approches d'éducation au pardon n'a pas encore fait l'objet d'études structurées, mais cela ne devrait pas tarder avec l'élargissement de la prise de conscience que le pardon peut être thérapeutique et qu'on peut apprendre à pardonner ou à développer sa propension à pardonner. Si les psychologues ont découvert la valeur d'enseigner le pardon pour un mieux-être individuel et social et qu'ils commencent à en faire la promotion, on peut espérer que les Églises sauront s'inspirer de leurs travaux et entreprendre d'introduire cette forme d'enseignement au sein de leurs communautés, ou, là où un enseignement du pardon par la catéchèse tient déjà place, d'en inclure les éléments probants. L'apprentissage du pardon à partir d'un composite d'éléments du pardon séculier des psychologues et d'éléments du pardon évangélique pourrait s'avérer très instructif.

De plus, bien que l'apprentissage au pardon soit focalisé sur le pardon des offenses, i.e. sur la perspective de l'offensé, nous pensons qu'il devrait inclure un module (ou tout le moins des éléments) qui considère le pardon du point de vue de la démarche de l'offenseur. Comme nous sommes tous, à un moment ou l'autre, offensé et offenseur, un tel volet ne ferait exception d'aucun participant. Le fait de confronter les deux perspectives, dans une même séance, pourrait avoir l'effet salutaire d'augmenter l'empathie pour l'autre, et de rappeler à l'offensé comment il a pu lui-même être offenseur à certaines occasions.

Dans notre matrice bi-axiale l'éducation au pardon réside clairement sur l'axe horizontal des affaires humaines, mais on est en droit d'imaginer que quelques éléments d'expérience spirituelle peuvent faire apparition durant la progression dans l'apprentissage du pardon et contribuer à une élévation.

Le pardon psychothérapeutique

À quelques exceptions près, les premières études scientifiques, apparaissent vers 1986, mais c'est principalement au cours des derniers dix ans que les études sur le pardon ont pris beaucoup d'ampleur, en bonne partie grâce au soutien d'un financement externe

important. Le *Handbook of Forgiveness* (2005) a compilé au-delà de 700 entrées dans une bibliographie qui visait à recueillir l'ensemble des études et textes sur le pardon ou reliés au pardon (jusqu'à septembre 2004 – plus environ une cinquantaine de textes en attente de publication) (Scherer, 2005, 507-544). À ce rythme, en ajoutant les recherches des quatre années suivantes, le total dépasse probablement 1000 à ce jour. De quelques unités à mille en vingt ans, on peut dire que ce nouveau domaine de recherche des sciences humaines (petit et pointu) soulève un intérêt avéré auprès d'un groupe important de chercheurs. De l'ensemble de ces recherches en psychologie émerge un constat majeur : le pardon guérit.

Voilà la réponse à l'interrogation principale qui habitait les chercheurs en psychologie lorsqu'ils lancèrent ce champ d'études et c'est la question-réponse qui intéresse tous les psychothérapeutes quand la notion de pardon leur vient à l'esprit. Dès que l'on réalisa que la réponse était positive, les études commencèrent à se tourner vers la compréhension des mécanismes en jeu (motivations et obstacles) et comment rendre le processus plus efficace. Les concepts s'élaborent et des modèles commencent à éclore. Ensuite vient l'examen de corrélats avec plein d'autres sujets reliés (ex. la colère, la religion, le stress, les relations humaines, les émotions, la physiologie, les aspects sociaux, etc.). Le *Handbook of Forgiveness* liste parmi les recherches récentes plus pointues (*fine-grained*) des thèmes tels l'évaluation par psychométrie multimodale, divers aspects relatifs au corps et à la santé (influences génétiques et neuro-imagerie de la capacité de pardon (*forgivability*), la santé mentale et physique, le Sida, les traumatismes), la justice réparatrice, etc.

À travers toutes les études et interventions psychothérapeutiques, il n'est pas évident de délimiter les éléments significatifs qui permettent de tracer un portrait qui dépeint le mieux la nature du pardon psychothérapeutique. Nous avons opté pour un tableau synthèse des éléments majeurs. Le texte qui suit le tableau fait l'explication de chaque point. Plus loin, nous utiliserons un semblable tableau synthèse du pardon évangélique et le comparerons à celui-ci.

Le pardon psychothérapeutique
<ul style="list-style-type: none"> • Le non-pardon (<i>unforgiveness</i>) est cause de stress et de divers maux psychiques et psychologiques.
<ul style="list-style-type: none"> • Reconnaissance du pouvoir de guérir du pardon : guérison affective et physiologique. Retour à la vie normale. Affranchissement de la colère et du ressentiment. Relations réparées.
<ul style="list-style-type: none"> • S'insère aisément dans une démarche psychothérapeutique typique.
<ul style="list-style-type: none"> • Peut constituer le thème d'interventions psychothérapeutiques spécifiques.
<ul style="list-style-type: none"> • Peut s'enseigner et peut s'apprendre. Des modèles et processus d'intervention et d'éducation ont été développés.
<ul style="list-style-type: none"> • L'empathie envers l'offenseur, un élément-clé à développer pour permettre au pardon de passer.
<ul style="list-style-type: none"> • Une dimension philosophique peut exister. On révisé notre vision du monde et d'autrui. « Nul n'est méchant volontairement ».
<ul style="list-style-type: none"> • Un lien au religieux peut persister. On fait appel à Dieu pour pardonner, la grâce peut être identifiée comme présence médiatrice.

Le psychologue Worthington nous a alerté au fait que l'état de non-pardon (*unforgiveness*) ressemble à une réaction de stress comportant un complexe d'émotions négatives - colère, aigreur, hostilité, haine, peur – expérimenté un certain temps après l'offense. Cet état semble affecter les personnes qui se font prendre à ruminer une offense de manière agressive ou dépressive. Le non-pardon peut être source de manifestations physiologiques identiques à celles d'un stress causé par des émotions négatives.

Plusieurs résultats démontrent qu'une démarche de pardon guérit. Sur le plan physiologique, entre autres, on a reconnu des baisses importantes au niveau de l'anxiété, de la dépression et du stress (et des hormones reliées) souvent avec une diminution afférente de la tension artérielle. Sur le plan affectif, on a noté des diminutions au niveau des sentiments de colère, de haine, de vengeance, de ressentiment et des augmentations au niveau de la satisfaction de la vie, de l'estime de soi, de l'empathie/sympathie.

On a vu qu'un bon nombre de psychothérapeutes ont manifesté une motivation pour apprendre les éléments d'une démarche de pardon afin de les insérer dans leur pratique thérapeutique. Une littérature croissante livre cette instruction et plusieurs thérapeutes écrivent ça et là sur leur démarche d'intervention et les résultats obtenus. Certaines interventions, indépendamment ou en relation avec des projets de recherche sur le pardon, ciblent directement une démarche de pardon en réponse à des clients qui le demandent ou dont le problème majeur se situe clairement dans l'ordre du non-pardon. Plusieurs de ces interventions suivent un des modèles suggérés par les chercheurs, notamment le Process Model de l'équipe d'Enright, ou le modèle REACH élaboré par Worthington.

Nous avons vu qu'un élément clé des démarches proposées pour l'apprentissage du pardon est le développement d'empathie envers l'offenseur. Cette étape du processus d'apprentissage ne survient normalement qu'après d'autres étapes préparatoires et une fois le désir de pardonner bien établi. La pratique de l'empathie incite l'offensé à changer graduellement ses sentiments vis-à-vis l'offenseur, à comprendre sa situation, à connaître ses souffrances, à reconnaître son humanité intrinsèque. L'éveil à l'empathie peut réussir à transformer des sentiments négatifs en sentiments positifs et ouvrir la voie au pardon.

Qu'il y ait des liaisons entre les philosophes et les psychologues qui s'intéressent au pardon constitue un développement sain et bienvenu. Cela s'inscrit dans la tendance au pluridisciplinaire des recherches récentes en sciences humaines. Ainsi on a vu des collaborations du psychologue Enright et son groupe avec les philosophes North, Holmgren et autres qui ont nul doute élargi leur compréhension du pardon. La possibilité d'un lien avec le religieux, par ailleurs, doit en intriguer plus d'un – et en agacer certains –, quand

on pense à l'aversion traditionnelle des psychiatres et psychanalystes à tout ce qui a trait au religieux, antipathie qui remonte jusqu'à Freud.

Conclusion

Que le pardon fasse aujourd'hui partie de la recherche et de l'intervention psychothérapeutique constitue rien de moins qu'un changement révolutionnaire, quand on pense qu'il y a à peine plus de vingt ans aucune référence au pardon n'obtenait place en ce milieu professionnel. Cela est vrai non seulement pour ceux qui oeuvrent au sein de cette discipline mais également pour leurs patients et pour un peu tout le monde qui, avec étonnement, entend de nouvelles voix et de nouveaux énoncés à propos du pardon. Le pardon étant depuis toujours associé au religieux, les psychologues jusqu'alors l'avaient complètement laissé hors de leur écosystème. Ce changement paradigmatique ne se réalise encore que chez une minorité des psychologues et psychothérapeutes. Néanmoins, il bénéficie d'un bon souffle grâce à plusieurs initiatives de recherche.

Au-delà de dépoussiérer le pardon en lui donnant de nouveaux habits et d'offrir un nouveau moyen thérapeutique à ceux dans le besoin, ce mouvement des psychologues ouvre une brèche dans la fermeture sempiternelle de cette science à l'égard du religieux et du spirituel. Un pont vient d'être posé sur le Rubicon. On peut espérer qu'il y a là le début d'un nouveau commerce d'idées entre des systèmes de pensée et des institutions encore très méfiants l'un de l'autre.

Autre rareté de bon escient, le fait de prendre un thème jusqu'alors religieux et d'en faire un sujet de recherche scientifique, impliquant principalement la psychothérapie mais aussi le concours d'autres disciplines des sciences humaines. À la lumière de ce constat, une question importante s'impose à nous : le pardon psychothérapeutique est-il du même ordre que le pardon traditionnel, le pardon « évangélique » issu des Écritures ? Nous nous tournons maintenant vers l'examen de ce « pardon évangélique ».

Chapitre 10 L'amour, clé du pardon évangélique

La relation amour-pardon n'a été que peu évoquée jusqu'à présent dans les réflexions des penseurs que nous avons étudiés, bien que, comme nous l'avons vu plus haut, Jankélévitch, Girard et Kierkegaard en aient fait l'apologie succinctement. Pourtant, la présence de cette relation dans la bible est très forte et nous fait pressentir qu'elle est une relation capitale, au cœur des relations humaines. Il est vrai que l'amour est un sujet dont la définition est difficile à circonscrire. Cela est peut-être une raison pour laquelle on y réfère peu souvent dans les travaux en sciences humaines. Au terme de notre travail de recherche, notre intuition nous commande d'examiner de plus près ce lien pardon-amour et de voir s'il n'apporte pas une perspective nouvelle et enrichissante sur le pardon.

Le pardon apparaît comme une réponse de premier ordre à l'injonction de l'amour du prochain, telle que manifestée à travers les persistants appels à l'amour des frères, amis ou ennemis : « Aimez votre prochain comme vous-même », « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés », « Aimez vos ennemis », etc. Cet appel à l'amour d'autrui, on le retrouve conjoint à l'amour de Dieu dans les commandements rappelés par Jésus « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée, et de toute ta force » et « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Marc 12, 30-31).

Dans la relation constamment à reprendre de l'amour du prochain, de tous les prochains, sans exception, sans condition, malgré le mal que nous nous faisons les uns les autres, peut-être en raison de ce mal, peut-être afin de vaincre le Mal, le pardon joue un rôle crucial. L'exhortation dit que l'autre est toujours digne de notre amour, quoiqu'il ait pu faire de mal (« aimez vos ennemis, priez pour vos persécuteurs »). Et pour réussir à restaurer, rehausser, entretenir cet amour, il faut lâcher prise sur les torts qu'on nous a faits, ainsi que se repentir de ceux que l'on a faits. Pour réussir cela, il faut s'appuyer sur le pardon, le demander et l'accorder. Ce serait donc l'amour qui commande le pardon. La personne qui ne pardonne pas ne peut répondre au commandement d'amour, sauf sélectivement, ce qui nie l'esprit du commandement.

« Père pardonne-leur... »

Dans la partie 2 ci-haut, notre étude de l'extrait de l'évangile de Luc « Père pardonne-leur, car les ne savent pas ce qu'ils font » portait seulement sur la seconde partie de l'énoncé et démontrait que les persécuteurs sont inconscients du mal qu'ils font. Nous avons vu que c'est un aveuglement, une ignorance inconsciente qui les empêchent de voir l'innocence de leurs victimes, encore moins de chercher leur bien. L'offenseur ne pense qu'à poursuivre son propre bien immédiat. Il est à la recherche d'un faux soulagement, d'une fausse sécurité. À travers l'énoncé « car ils ne savent pas ce qu'ils font » Jésus explicite ce que Socrate avait résumé dans la formule « Nul n'est méchant volontairement » et que les grands philosophes de l'histoire confirment en démasquant l'illusion tenace du libre-arbitre et de la faute volontaire. Or, dans cette parole, Jésus ne fait pas que donner l'explication raisonnable de pourquoi pardonner. Selon nous, la première partie de l'énoncé, « Père pardonne-leur... », donne à cet parole un ancrage dans la réalité de l'amour, divin et humain.

Jésus a témoigné que le Père est d'une bienveillance fondamentale et que c'est l'amour inconditionnel qui le caractérise le mieux. La parole « Père pardonne-leur... » ne constitue donc nullement une requête, une supplique, elle exprime plutôt un constat, une réalité. Le père leur pardonne, à tous, en tout temps – il sait parfaitement bien qu'ils ne savent pas ce qu'ils font – comme lui Jésus pardonne à tous ceux qui lui ont fait mal et comme il invoque tous les humains à faire à l'égard de tous ceux dont les actions leur cause souffrance.

Si l'amour n'existait pas ou n'était pas en jeu, le motif de l'ignorance, seul, ne pourrait pas commander le pardon – car même si l'on sait qu'ils ne savent pas, on peut continuer à désirer se venger. Nous concevons donc le motif de l'ignorance comme subordonné à l'intention de bienveillance, à la réalité de l'amour. L'exégète Raymond Brown reliait les deux parties de l'énoncé quand il écrivait que ce qu'« ils ne savent pas » fait référence à l'ignorance de la bonté ou du plan de Dieu. L'essence de ce plan divin, c'est l'amour. La mission ultime de Jésus était de présenter, et de représenter, l'amour de

Dieu, le Dieu d'amour. Le pardon ne serait-il qu'un moyen pour faire connaître et faire régner l'amour ?

Nous avons vu que le pardon psychothérapeutique tient à différencier pardon et réconciliation, tout en favorisant la réconciliation là où elle est possible et appropriée. Les psychologues ont la guérison, le mieux-être de leur patient comme finalité. Par ailleurs, le pardon « évangélique » a toujours eu comme finalité la réconciliation, celle des frères séparés et celle de l'humain avec Dieu. Le pardon évangélique vise à restaurer, à recréer tout amour brisé, tout amour mis en jachère. Cette distinction des finalités introduit une différenciation entre le pardon évangélique et le pardon psychothérapeutique.

Durant une vie, le pardon s'échange dans les deux sens, on le donne et on le reçoit, comme on est tantôt l'offensé, tantôt l'offenseur. Nous pressentons que la relation amour-pardon fonctionne aussi en un semblable double mouvement. Nombreux sont ceux qui s'accordent pour dire que l'amour pardonne facilement, qu'une personne qui déborde d'amour pardonnera une offense plus aisément que celle en manque d'amour. À cet égard, la vie de certains saints chrétiens ou de sages bouddhistes vient à l'esprit. Jésus en est l'exemple parfait. Le mouvement inverse – qu'un grand pardon augmente l'amour – est beaucoup moins évident, certes moins reconnu, mais il apparaît aussi réel que le premier, bien que moins bien démontré.

Un épisode de l'Évangile le met singulièrement à l'avant-scène. Quoiqu'il s'agisse ici de « pardon des péchés » – lié traditionnellement au pardon divin –, nous croyons qu'il s'applique très bien au pardon humain. Luc 7, 36-50 raconte la présence d'une pécheresse qui vient laver les pieds de Jésus avec ses pleurs et du parfum, puis les essuie avec ses cheveux et les couvre de baisers sous le regard réprobateur de Simon le pharisien chez qui Jésus dîne. Jésus réagit à Simon en racontant une histoire :

« Un créancier avait deux débiteurs ; l'un devait cinq cents deniers, l'autre cinquante. Comme ils n'avaient pas de quoi rembourser, il fit grâce à tous deux. Lequel des deux l'en aimera le plus ? ».

Simon répond que cela devrait être celui à qui on a remis le plus, à quoi Jésus répond qu'il a bien jugé. Puis Jésus contraste avec la façon dont, lui, Simon, l'a reçu :

« Tu vois cette femme ? dit-il à Simon. Je suis entré dans ta maison, et tu ne m'as pas versé d'eau sur les pieds ; elle, au contraire, m'a arrosé les pieds de ses larmes et les a essuyés avec ses cheveux. Tu ne m'as pas donné de baiser ; elle, au contraire, depuis que je suis entré, n'a cessé de me couvrir les pieds de baisers. Tu n'as pas répandu d'huile sur ma tête ; elle, au contraire, a répandu du parfum sur mes pieds. À cause de cela, je te le dis, ses péchés, ses nombreux péchés, lui sont remis parce qu'elle a montré beaucoup d'amour. Mais celui à qui on remet peu montre peu d'amour. Puis il dit à la femme : 'Tes péchés sont remis' » (v.44-48).

On voit ici comment l'amour apparaît aussi bien comme effet (celui à qui on remet peu...) que comme cause (parce qu'elle a montré...) du pardon. Sans nécessairement comprendre la mathématique de cette équation d'interdépendance, on peut toutefois pressentir que la relation amour-pardon constitue une relation unique et profonde, et à double sens.

L'exégète bénédictin Jacques Dupont s'est penché à deux reprises sur l'interprétation de Luc 7, 36-50. Il note l'ambivalence du lien causal qui confond maints commentateurs, et pose dès la première ligne de son premier texte les deux questions qui forment le dilemme : « Le pardon des péchés est-il cause ou effet de l'amour ? L'amour est-il condition du pardon des péchés, ou en est-il la conséquence ? » Il en vient à conclure que :

« l'important n'est pas la nature du lien causal qui unit les deux termes-clefs : il est dans le fait qu'ils sont indissociables l'un de l'autre. Il est aussi vrai de dire qu'un grand amour appelle un grand pardon, ou qu'un grand pardon appelle un grand amour. [...] À l'ambiguïté de texte touchant l'ordre dans lequel s'établit la relation entre pardon et amour, nous voyons ainsi s'ajouter une seconde ambiguïté : pardon de Jésus ou pardon de Dieu, amour pour Jésus ou amour pour Dieu ? Plutôt que de vouloir éliminer à tout prix ces ambiguïtés, il semble préférable d'en prendre acte : elles sont significatives comme telles » (Dupont, 1980, p. 264, 266).

Trois ans plus tard, Dupont revient sur le même récit évangélique (à son dire « un des joyaux du troisième évangile ») et sur l'indissociabilité de l'amour et du pardon. Ce deuxième regard accorde un éclairage accru à l'épisode final :

« Et ceux qui étaient à table avec lui se mirent à dire en eux-mêmes : ‘Qui est celui-là qui va jusqu’à remettre les péchés ?’ Mais il dit à la femme : ‘Ta foi t’a sauvé ; va en paix’ » (v. 49-50).

Après avoir noté que Luc « a bien soin de laisser ouverte la question : « Qui est celui-là... ? », Dupont retient que la vraie leçon que Luc désire communiquer dans cette histoire est la nécessité d’une attitude existentielle dont les deux composantes fondamentales sont la foi et l’amour (Dupont, 1983). Pour sa part, l’exégète John Kilgallen perçoit dans ce texte que Luc veut principalement souligner le lien entre la foi et le pardon (Kilgallen, 2001).

À la lumière des remarques de ces deux commentateurs chevronnés, la dynamique amour-pardon se complexifie. Nous semblons en réalité être en présence d’une interdépendance existentielle tripartite entre amour, foi et pardon. Que pouvons-nous ajouter à cela ? Notre réflexion nous porte à penser que le pardon et l’amour se font grandir mutuellement ; quant à la foi, elle donnerait accès à la vérité de l’Amour inconditionnel qui détermine le pardon inconditionnel. Et c’est ce « se savoir pardonné » qui, d’une part, libère l’amour et l’incite à croître et qui, d’autre part, engendre le contexte nécessaire (Emerson) qui permet d’instrumenter le pardon interpersonnel.

Le reproche fraternel

Il existe, à notre avis, un autre stade du pardon évangélique qui relève de la relation pardon-amour. Il ressort de l’étude des versets 15-17 de Matthieu 18 (voir l’Annexe 1) qui invitent à reprendre un frère qui a commis une faute/erreur. Nous avons étudié en compagnie de Lytta Basset et largement commenté cet extrait au chapitre 3, notant, entre autres, qu’il sert de charnière entre l’avertissement de la reproduction du mal qui le précède et l’exhortation au pardon qui le suit. Il importe de rappeler que le sens que donne l’exégèse au terme hébreu traduit par « fais-lui reproche » est celui de révéler, de reprendre, de faire prendre conscience, et non de réprimander.

Il convient de réitérer que cette règle que Jésus présente n’est pas une simple formulation pieuse comme beaucoup l’entendent à partir d’une écoute inattentive.

L'importance de son fondement est maintenant confirmée, comme nous avons vu, par des expériences qui se déroulent dans des cabinets de thérapeutes.

En fait, Marie Balmory pousse plus loin la signification de cette exigence de faire reproche lorsqu'elle l'associe au commandement « Aimez votre prochain comme vous-même ». Son expérience thérapeutique juxtaposée à son étude de Freud, inspirée des forts propos du Lévitique 19, 17-18, l'ont conduite à examiner la relation entre aimer et reprocher. Elle dénote qu'à un premier niveau « Reprocher et aimer sont ressentis comme opposés. On ne peut pas aimer son prochain parce qu'on a de reproches à lui faire (Freud), ou bien on voudrait aimer mais on a des reproches à lui faire ». Elle a pu constater avec ses patients que lorsqu'on n'a pas dit ou qu'on n'a pas pu dire à celui qui nous a blessés comment il nous a blessés, on en vient à porter le fardeau de l'offense et à nourrir la rancune qui l'accompagne. Les reproches non-dits viennent miner l'affection que l'on porte à l'autre et « arrêtent notre élan vers lui, vers elle » ; puis un beau jour, ces reproches sortiront « au mauvais moment, dans une colère si vive qu'elle nous aveuglera et rendra nos paroles irrecevables par l'autre » (Balmory, 1986, p. 52). On voit dans ce mécanisme psychique combien l'exhortation de révéler, de faire prendre conscience, à l'autre du mal qu'il a causé est un acte qui permet d'éliminer ce qui faisait obstruction au flux naturel de l'amour, qui toujours imprègne doublement (aime ton prochain comme toi-même).

En outre, reprendre, reprocher avec amour, cache aussi un autre important élément de sagesse. Cette exhortation permet de s'assurer rapidement que le reproche porte bien sur une faute ou un manquement reconnaissable comme tel par d'autres témoins, car il pourrait parfois y avoir erreur de jugement de la part du reprenneur. Alors les témoins sollicités pour une deuxième rencontre avec l'offenseur irresponsable pourraient avoir à informer celui qui fait reproche que c'est plutôt son jugement qui est erroné et le conscientiser à reconnaître son erreur de jugement (cf. la parabole évangélique qui reprend celui qui voit une brindille dans l'œil de son frère sans voir la poutre dans son propre œil). On sait combien il est facile de trouver « faute » chez nos proches à propos de peu ou de rien, alors que souvent il ne s'agit que différence de points de vue ou de conduites personnelles inoffensives.

Raisonné autrui, lui faire prendre conscience, peut aussi s'adresser à des actes qui ne blessent aucun offensé directement, l'offenseur fait un mal qui affecte plutôt la société (par exemple : pollution, destruction, etc.) ou qui blesse quelqu'un d'inconnu (faire un délit de fuite ou blesser à distance, par exemple dans l'achat de biens produits par des enfants-esclaves du tiers-monde, etc.). Dans ces types de tort, l'offenseur n'est jamais confronté à un offensé, mais possiblement à un ou des témoins qui peuvent se faire un devoir (d'amour fraternel ou/et de civilité) de lui faire comprendre la portée de ses actes, pour son bien et pour le bien de la communauté.

Nous croyons que la mise en acte du reproche fraternel peut aussi constituer une voie ultra rapide qui mène au pardon. Le lien au pardon interpersonnel dans cette exigence de remontrance devient plus directement évident si on choisit la version que favorise Basset en incluant le « contre toi », car c'est alors celui qui a subi le tort personnellement qui s'adresse à l'offenseur. Avant même de considérer le pardon, l'offensé est invité à approcher la personne qu'il considère l'avoir blessé et la rendre consciente du mal qu'il a éprouvé. On a vu que du seul fait de pouvoir témoigner du mal ressenti (première étape des modèles d'interventions psychothérapeutiques) à qui veut bien l'écouter, l'offensé s'en porte mieux, et plus encore peut-on penser, si ses paroles s'adressent directement à la personne qui lui a causé ce tort, et toujours plus si cette dernière l'entend et exprime son regret ou son repentir. Dans ce dernier cas, plus souvent qu'autrement le pardon passe simultanément, de façon complète ou partielle. En abordant rapidement l'offenseur, l'offensé peut ainsi court-circuiter le désir de vengeance et le ressentiment qui sinon viendront s'installer en lui. Même dans le cas où l'offenseur ne reconnaît pas sa responsabilité et démontre aucun repentir, l'offensé, pour sa part, sera déjà en meilleure position pour cheminer vers le pardon.

On peut ajouter que même lorsque la faute n'est pas « contre toi », celui qui fait reproche est alors en quelque sorte un offensé indirect, qui pour retrouver sa pleine liberté doit, comme nous avons vu plus haut, réaliser ce que nous avons nommé un pardon indirect. S'il a le courage (et le tact) de faire un reproche fraternel, ce simple geste lui suffira probablement pour réaliser ce pardon (indirect).

On comprend que les paroles de Jésus en Mat 18, 15-18, comme beaucoup d'autres, visent la réconciliation, la relation revivifiée avec l'autre/Autre, et on voit comment cette commande de reprendre son frère conduit au pardon et au repentir de la façon la plus rapide qu'il soit. Les deux frères arrivent, avec l'aide de témoins si nécessaire, à identifier rapidement l'erreur d'action chez l'offenseur ou/et l'erreur de jugement chez l'offensé. Les deux peuvent alors reprendre le cours de leur vie, mieux informés, moins inconscients de l'impact de leurs actions et de leurs jugements, et idéalement ensemble dans une relation améliorée. Le courage de confronter et de reprendre l'autre mène au pardon et au repentir, donné et reçu, ce qui, comme nous venons de le voir, permet de mieux aimer.

L'adage populaire « Qui aime bien, châtie bien » semble affirmer la même grande vérité, alors que populairement on en est venu à associer châtier à châtiment et à punition corporelle, l'étymologie du mot a comme sens premier purifier, réprimander, blâmer. C'est l'amour qui donne le courage de reprendre son frère avec bonté. C'est l'amour qui dicte parfaitement comment faire le Bien. Saint Augustin avait compris cette préséance de l'amour fraternel en toute chose avec son fameux « Dilige, et quid vis fac »⁸⁷.

La dynamique amour-pardon

À l'instar de Lytta Basset, nous croyons que « Contrairement à ce qu'enjoignent les impératifs d'une éducation moralisante, pardonner n'est pas un but en soi » (Basset, 2006, p. 121). Nous avons vu que le but du pardon psychothérapeutique est la guérison. Celui du pardon évangélique est la réconciliation. C'est le rétablissement de l'amitié, de l'amour entre deux personnes brouillées, et entre les humains et le Père que véhicule la prédication de Jésus. On comprend que c'est seulement quand cela est accompli que la vie peut reprendre pleinement son élan et son vrai sens. Et l'absence de cette réconciliation (ou de sa quête) est loin d'être sans conséquences ; ce qui guette alors est le risque d'auto-culpabilisation, de rancune et de reproduction du mal qui viendront empoisonner la vie.

⁸⁷ « Aime et fais ce que tu veux ».

Offensé, offenseur, (et témoins), Jésus nous convie tous, sans égard à la faute (égarement), à réparer le plus rapidement possible la relation brisée, à permettre à l'amour de reprendre place là où il risquerait de se transformer en haine. Rapidement, car le mal non réprimandé, non pardonné, va croître, puis conduire à sa reproduction – et enfermer dans la géhenne du feu celui qui fait tomber (Mat 18, 9). Continuellement (77 x 7 fois), car la faillibilité humaine fait que l'on retombe plusieurs fois dans les mêmes ornières avant d'enfin trouver moyen de regagner le sol ferme et libre.

La relation, à double directions, entre amour et pardon nous semble être ce qui définit le mieux le pardon évangélique. Elle permet d'en comprendre les fondements spirituels, la raison d'être. D'une part, c'est au pardon de briser les chaînes de la haine et de la vengeance pour permettre à l'amour de refaire le lieu de liberté qui permet à ceux qui donnent et à ceux qui reçoivent le pardon de redevenir des créateurs vivifiés. De l'autre, c'est l'amour, ce raisonnement du cœur, qui donne accès au pardon et permet d'en comprendre la valeur de restauration. Le lien amour-pardon ressemble à celui de vases communicants : plus dans l'un, donne plus dans l'autre.

Nous avons vu plus haut que c'est en s'inspirant de la première lettre de Pierre (4, 8) « Par-dessus tout, ayez un amour constant les uns pour les autres, car l'amour cache une multitude de péchés », que Kierkegaard conçoit l'amour comme aveugle devant les fautes, et que c'est pour cette visée que l'amour fait appel au pardon, « thus love strives in every way to hide a multitude of sins ; but forgiveness is the most notable way »⁸⁸. Pour Kierkegaard, le pardon commandé par amour peut souvent passer inaperçu pour la personne qui le reçoit, car l'amour dissout toute relation de dépendance ou sentiment d'humiliation qui peut le teinter (pseudo pardons). La présence de l'amour fait que le pardon oublie simultanément l'offense et l'acte du pardon. Nous pouvons apercevoir dans cette réflexion du grand philosophe danois la différence ultime entre un pardon total et un pardon incomplet.

⁸⁸ S. Kierkegaard, *Works of Love: Some Christian Reflections in the Form of Discourses*, trad. Howard et Edna Hong, New York, Harper & Row, 1964, p. 294 (Volf, 2006, p. 166).

Nous percevons aussi dans la dynamique amour-pardon, une marque additionnelle de la dimension spirituelle du pardon, celle de l'hymne du pardon qui fait écho à l'hymne de l'amour (Ricoeur). Dans l'ordre de notre matrice d'interprétation, le lien amour-pardon se place principalement sur l'axe de la verticalité, car même si l'amour s'exprime auprès de notre prochain, il émane de l'au-delà comme il y retourne, il appartient à la transcendance spirituelle, que la plupart des humains nomment Dieu.

Quant au lien reproche-pardon, c'est plutôt sur le plan horizontal des affaires humaines qu'il opère. Il fait appel au courage et au tact du témoin (ou de l'offensé) qui voit l'égarement d'un frère et qui désire lui faire prendre conscience de son erreur, de sa cécité, de son inconscience devant le tort qu'il a causé, pour le ramener vers une relation renouvelée, vers le carrefour de la réconciliation. N'oublions pas toutefois que le pardon est souvent celui de l'impardonnable, en cela il demeure toujours difficile. Sa dynamique exige l'ouverture à un raisonnement d'amour, à une dimension spirituelle (dimension verticale), ou à une prise de conscience de l'ignorance inconsciente fondamentale des humains (dimension horizontale).

Conclusion

Au terme de notre étude, nous devons constater que la nature du pardon ne se prête pas à une définition simple. Nous avons vu Jacques Derrida poser la question : *Y-a-t-il un seul concept de pardon ?* On a pu constater qu'il y a plusieurs dimensions au pardon, du faux au vrai, du partiel au complet, du conditionnel à l'inconditionnel, etc. Il faut aussi se rappeler de différencier entre faculté du pardon, propension au pardon, démarche du pardon et acte ou instant du pardon. Le pardon, en son intégralité, est peut-être le mieux décrit par la phrase de Hannah Arendt, constamment reprise depuis :

« ... (le pardon est) la seule réaction qui ne réagisse pas tout simplement mais agisse de manière neuve et inattendue, sans être conditionnée par l'acte qui l'a provoquée et qui, par conséquent, libère de ses conséquences à la fois celui qui pardonne et celui qui est pardonné ».

La complexité du pardon apparaît dans le pourquoi et le comment de cette « seule réaction... neuve et inattendue ». Notre conclusion va tenter de synthétiser les éléments qui selon nous éclairent le mieux cette complexité tout en relevant les principales avancées et découvertes qui ont croisé notre exploration. Commençons d'abord par un résumé des principaux éléments des grandes perspectives parcourues dans la première section.

On a vu que le pardon avait récemment interpellé la pensée d'un bon nombre de philosophes. Leurs réflexions couvrent la totalité de la verticalité, de l'abîme de la souffrance, lieu de l'impardonnable, jusqu'à la cime du pardon, lieu de l'hymne du pardon. La notion d'impardonnable leur est apparue la plus significative ; nous avons conclu qu'elle doit être fondamentalement subjective, propre à chaque individu. Un pardon réalisé est toujours une victoire contre l'impardonnable – voilà une raison pour laquelle le pardon est difficile. Les philosophes croient que le pardon est inconditionnel, mais constatent que la raison humaine fait que le pardon advient souvent de façon imparfaite ou incomplète, avec des conditions, des raisonnements. L'incomplet peut devenir complet avec le temps. Le pardon peut être sans traces, il passe alors incognito. Férés d'interdisciplinarité, certains philosophes étayaient leur argumentation à l'aide des découvertes de la psychologie.

L'intérêt des psychologues pour le pardon surprend par sa nouveauté et par sa vigueur. Ce dynamisme provient de leur découverte, issue d'un nombre important de recherches et d'interventions, que le pardon guérit. Les psychothérapeutes élaborent et testent divers modèles de démarche de pardon. Le développement de l'empathie envers l'offenseur est une étape clé d'une démarche réussie. On découvre que le pardon s'adresse aux trois plans de la psyché humaine – l'intra-personnel, l'interpersonnel et le trans-personnel. L'ordre du trans-personnel est accédé soit par une remise en question (philosophique) sur la vision du monde, soit par une ouverture au divin, à la transcendance (spirituelle). L'étude (interdisciplinaire) de la relation pardon-spiritualité est au programme des prochaines études envisagées.

Le pardon est associé au religieux depuis toujours et d'aucuns y voient encore un lien exclusif malgré les avancées séculières récentes. Les théologiens construisent leur compréhension du pardon avant tout à partir de leur interprétation des Écritures. Ils s'appuient aussi sur la philosophie et, de plus en plus, pour certains, sur la psychologie. Comme les philosophes, ils s'interrogent sur la notion de l'inconditionnalité du pardon. Or, la tradition judéo-chrétienne est ambivalente à cet égard. Du côté du christianisme, on opte en majorité pour le pardon inconditionnel, alors que le judaïsme fait du repentir une condition du pardon. Un théologien (Emerson) perçoit le besoin de trois éléments pour que le pardon se réalise : un contexte approprié, un instrument adéquat et une médiation spirituelle. Un autre (Jones) considère le pardon comme un art de vivre. Tous s'entendent pour dire que le pardon vise la réconciliation entre humains et avec Dieu.

Une quatrième perspective est celle que nous avons appelée psycho-spirituelle. Elle est relativement jeune et encore peu établie, mais devrait croître assez rapidement quand on constate l'intérêt aussi bien chez les psychothérapeutes que chez les religieux, et aussi dans le grand public, pour rapprocher psychologie et spiritualité. Le point de vue psycho-spirituel existant n'hésite pas à placer le pardon au centre d'une dynamique de transformation qui vise à la fois guérison et réconciliation. L'expert en *coping*, Kenneth

Pargament, constate que le pardon constitue une transformation sur plusieurs plans de la personne : *cognitive, affective, relational, behavioral, volitional and spiritual*.

Ces divers points de vue et leurs nombreux corrélats nous ont conduit à penser que le pardon est un concept polysémique. Les deux sens les plus distinctifs nous apparaissent ceux du nouveau pardon séculier des psychothérapeutes et celui, vieux de 2000 ans, issu des écrits évangéliques. Voyons comment ces deux formes de pardon se comparent.

20 ans à la rencontre de 2000 ans

Le tableau comparatif qui suit met en parallèle les caractéristiques significatives propres au pardon psychothérapeutique et celles du pardon évangélique. Entre les deux, la cloison est loin d'être étanche et elle est en voie de devenir plus poreuse avec le temps ; par exemple, au premier élément ci-bas, on pourrait aussi ajouter que des psychologues reconnaissent les effets du ressentiment et que des psychanalystes ont identifié le mécanisme (inconscient) de reproduction du mal.

Le pardon psychothérapeutique (20 ans)	Le pardon évangélique (2000 ans)
Le non-pardon (<i>unforgiveness</i>) est cause de stress et de divers maux psychiques et psychologiques.	Le non-pardon auto-condamne à un enfermement dans l'enfer du ressentiment et de la reproduction du mal.
Reconnaissance du pouvoir de guérison du pardon : guérison affective et physiologique. Retour à la vie normale. Affranchissement de la colère et du ressentiment. Relations réparées.	Le pouvoir de pardonner est donné aux humains. Il libère et permet de se remettre debout, d'avancer à nouveau, de créer. Il vise la réconciliation des humains entre eux et avec Dieu.
S'insère dans une démarche typique de psychothérapie. L'approche séculière ouvre l'accès au pardon aux non-croyants.	C'est un frère qui sert de thérapeute. Il fait reproche à celui qui cause un tort. Il m'invite à voir la poutre dans mon œil.

Peut constituer le thème d'interventions psychothérapeutiques spécifiques.	Est une habitude de vie (77 x 7 fois), un art de vivre (<i>a craft of life</i>).
Peut s'enseigner. Des modèles et processus d'intervention et d'éducation ont été développés.	Jésus l'enseigna. Son enseignement n'a pas été poursuivi de façon systématique. L'aveu et le repentir de l'offenseur ont été favorisés.
L'empathie envers l'offenseur, un élément-clé à développer pour permettre au pardon d'advenir.	Le pardon est intimement lié à l'amour. Amour et pardon participent à leur croissance mutuelle.
Une dimension philosophique peut exister. On révisé notre vision du monde et d'autrui. « Nul n'est méchant volontairement ».	Une dimension psychique (et philosophique) peut exister : « car ils ne savent pas ce qu'ils font »
Un lien au religieux peut persister. On fait souvent appel à Dieu pour compléter la démarche de pardon. La grâce peut être identifiée comme présence médiatrice.	Relation entre être (se sentir) pardonné et pardonner, « pardonnez-nous comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés ». La grâce, le Saint-Esprit sert de médiation.

Comme nous avons déjà expliqué au chapitre précédent les éléments du tableau du pardon psychothérapeutique, nous commenterons maintenant ceux du pardon évangélique, tout en faisant ressortir les concordances et différences notables entre les deux.

Le non-pardon est une notion à laquelle nous n'avons pas accordé énormément de poids au cours de notre recherche. Elle semble aller de soi et d'aucuns peuvent penser que le choix de ne pas pardonner ressemble à un choix de rester sur place au lieu d'avancer vers un lieu qui ne nous attire pas. En réalité, le sur-place n'existe que momentanément, on avance ou on recule. Le point neutre est une fabrication de l'esprit, il n'existe qu'instantanément. Ainsi les psychologues ont découvert que le non-pardon a des conséquences néfastes similaires à celles causées par le mauvais stress. De son côté, l'Évangile en parle en termes d'emprisonnement, de perte de liberté et de potentielle

reproduction du mal subi contre laquelle Jésus sert un avertissement sévère en Matthieu 18, « malheureux l'humain par qui vient ce qui fait tomber ». Métaphoriquement parlant, il est préférable de perdre un membre ou un œil que de faire tomber, sinon c'est une vie d'enfer qui attend le malheureux. Rappelons que c'est un offensé qui n'a pas accédé au pardon qui est le malheureux qui sera porté vers la reproduction du mal subi et ainsi deviendra offenseur.

Les psychologues ont découvert que le pardon guérit, qu'il restaure paix affective et équilibre physiologique. D'après notre lecture, l'Évangile ramène clairement le pardon dans la sphère des humains. Ce n'est plus exclusivement l'apanage du divin ou des ecclésiastiques. Le pardon est un pouvoir remis aux hommes et les évangiles donnent l'enseignement de base du pardon interpersonnel. On y parle de guérison plutôt en termes de liberté, de déliement, mais surtout en termes de réconciliation, entre frères et avec Dieu, comme si le fait d'être ré-unis à nouveau constituait l'ultime guérison.

L'aide au pardon évolue avec la société. Aujourd'hui, c'est dans les bureaux de psychothérapeutes que l'on trouve une tierce personne pour nous aider à considérer, puis à accéder au pardon. On a vu que c'est tout nouveau, depuis environ 20 ans, d'entendre parler de pardon dans ces cabinets. Avant cela, sauf pour une minorité ayant accès à une compréhension de l'enseignement évangélique sur le pardon, c'est à un proche ou à l'offensé lui-même que revenait le devoir de l'éveil au pardon. L'Évangile demande de reprendre celui qui a causé un tort – en faisant appel à des témoins si nécessaire. Un pareil acte pouvait permettre de nommer le mal subi, de faire entendre la souffrance en cause – deux étapes initiales essentielles du pardon. Pendant 2000 ans, ce fut l'Église qui joua ici le rôle majeur ; le sacrement de la pénitence a permis dans bien des cas la prise de conscience et le repentir de l'offenseur, qui, s'il était communiqué avec empathie à l'offensé, pouvait grandement aider ce dernier à pardonner et mener à une véritable réconciliation.

Avec à peine 20 ans d'études et d'utilisation du pardon, la psychothérapie est encore en mode d'exploration et de développement. Recherches, expériences empiriques et créations de modèles d'interventions foisonnent et promettent un rôle de plus en plus

important au pardon dans les approches psychothérapeutiques. Est-ce à dire qu'un jour, certains psychologues recommanderont de faire du pardon un art de vivre (*a craft of life*) comme certains théologiens le font en prenant au sérieux l'exhortation de Jésus de pratiquer le pardon continuellement, i. e. 77 fois 7 fois ?

La réponse à cette interrogation viendra peut-être à partir de l'éducation au pardon. La réponse n'est-elle pas toujours dans l'éducation ? Les psychologues semblent prendre au sérieux le potentiel que recèle l'éducation au pardon. Ils y découvrent la possibilité de changer des attitudes, des compréhensions, des visions du monde pour créer un mieux-être, en soi-même et avec les autres. Le pardon semble un véhicule prometteur pour enrayer la violence chez les jeunes. L'éducation au pardon interpersonnel – outre celle provenant de certains parents – est une nouveauté dans notre société. Il y a 2000 ans, Jésus en a donné une forme d'enseignement de base, mais il aura fallu attendre la psychologie (mature) pour poursuivre l'apprentissage du pardon. Ce développement unique donne des lettres de noblesse au pardon psychothérapeutique.

Quant à la noblesse du pardon évangélique, on la trouve dans la relation à double sens du pardon et de l'amour : le pardon émane de l'amour, le pardon conduit à l'amour, l'amour commande le pardon, l'amour croît avec le pardon. D'aucuns s'entendront à dire que l'amour (« qui mène le monde ») est, paradoxalement, un sujet encore peu étudié et peu enseigné. Pour leur part, les psychologues réussissent à s'approcher de la relation pardon-amour à travers le développement de l'empathie, étape clé dans leurs modèles d'interventions pour accéder au pardon. Comment et quand verrons-nous un véritable développement humain de cette équation pardon-amour ? Notre réflexion nous porte à croire que c'est du côté de la psycho-spiritualité que nous entendrons les tambours de cette avancée. L'amour paraît prendre naissance dans la transcendance, ce serait donc à travers l'expérience spirituelle qu'il viendrait à notre rencontre. La démarche de pardonner constituant une expérience spirituelle propre, elle donne accès à ce lieu de relation privilégiée où pardon et amour se fécondent mutuellement.

Si l'amour peut reconnaître la nécessité du pardon et aider à son avènement, la raison, quant à elle, a besoin d'explications ou de rationalisations avant de pouvoir considérer pardonner. Il y a certes des exceptions, comme pour l'amour parental – où la raison est expressément tassée (par ex., une mère qui pardonne d'emblée à son fils meurtrier). Cela dit, il y a peut-être un grand nombre de pardons qui ont lieu à partir d'un amour qui fait taire la raison et jamais nous n'en entendons parler. Le pardon de l'amour serait-il souvent incognito ? Cependant, dans notre monde, nous pensons que plus souvent qu'autrement c'est la raison qui prime, et elle doit pouvoir trouver une rationalisation, un *parce que* (ou un *pour que*) avant d'entretenir l'idée de pardonner. Or, aujourd'hui, une réponse rationnelle s'élabore à partir de données pluridisciplinaires. En effet, fondée sur des analyses philosophiques et exégétiques, des découvertes anthropologiques, des données criminologiques et des expériences psychologiques – en somme sur du rationnel –, notre raison commence à concevoir la vérité universelle du « *car ils ne savent pas ce qu'ils font* ». Mais la raison reste perplexe (entendu son autisme de supériorité que Thévenaz nous a fait connaître plus haut). Malgré toutes les données qui démontrent l'ignorance inconsciente aux commandes des motivations humaines, la raison semble toujours insister que le mal-faiteur « aurait pu choisir de faire autrement ». Ce n'est pas demain que disparaîtra cette conception, apparemment inhérente à la nature humaine. On peut toutefois espérer que demain, nous en serons plus conscients qu'aujourd'hui.

C'est avec étonnement certes que plusieurs psychologues et autres, apprennent que la complétion d'un pardon psychologique fait fréquemment appel à l'aide de Dieu. Du côté du pardon évangélique, il semble que ce soit le contexte de se savoir pardonné qui forme la base à partir de laquelle on peut pardonner. Les deux types de pardon parlent aussi de cette dimension religieuse-spirituelle en termes de présence d'une force médiatrice transcendante, que plusieurs appellent la grâce. Comme nous l'avons signalé, les recherches à venir sont invitées à se pencher sur cette dimension intrigante. Elles démontreront peut-être que le pardon advient dans le lien tripartite entre se sentir pardonné (d'un autre/Autre), faire appel à l'amour (de l'autre/Autre) et la présence de la grâce, confirmant ce qu'avancait en 1964 le premier chercheur moderne du pardon, le pasteur

James Emerson, qu'il faut un contexte, un instrument et une médiation pour que le pardon se réalise.

Cette analyse comparative du pardon psychothérapeutique séculier et du pardon évangélique chrétien a semblé faire ressortir autant de concordances que de différences. Espérons que ces deux visions continueront de s'interpeller de façon positive et intégrative, car nous concevons au terme de cette étude que le pardon est probablement fait de l'intégration de ces deux visions. En fait, on peut présumer qu'elles se rapprocheront davantage au cours des prochaines années, maintenant que d'une part le tabou du religieux/spirituel, traditionnel à la psychologie, se fissure et que d'autre part, le religieux/spirituel s'ouvre et s'instruit des découvertes de la psychologie.

Deux accès : par la raison et par l'amour

Nous avons découvert qu'il y a deux portails particuliers qui donnent un accès privilégié au pardon. Le premier procède par la raison : c'est celui de la compréhension que le mal subi provient d'une faute involontaire. L'offenseur ne voulait pas notre mal, il cherchait strictement ce qu'il pensait être son bien, aveugle à celui d'autrui. Voilà la sagesse que nous avons découverte dans la parole de Jésus « *Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font* ». On a vu que cet énoncé exprime une pensée déjà présente dans la parole de Socrate : « *Nul n'est méchant volontairement* ». Les personnes dont la raison exige une explication, une justification, avant de pouvoir penser pardonner, peuvent donc la trouver dans la démonstration de l'inconscience et de l'ignorance qui définit le mauvais agir humain.

La philosophie, l'anthropologie, la criminologie, la psychologie et l'Évangile concourent pour dire que le but (inconscient) visé par l'offenseur n'était pas le mal, mais son propre bien. Proie à un aveuglement, sujet à des pulsions psychiques perverses, entraîné dans une rivalité mimétique inconsciente, l'offenseur a cédé à la reproduction du mal en vue d'un faux soulagement égoïste. Il n'a pas su chercher la lumière, l'aide qui aurait pu l'en prévenir ; il est égaré, il n'est plus en relation vivifiante avec ses semblables. Jésus avertit qu'il risque à présent de s'être enfermé dans le malheur. De son côté,

l'offensé aussi est à risque. Si sa raison reste murée dans son autisme parce qu'il ne connaît pas ou n'accepte pas le raisonnement de la faute involontaire, il risque d'être incapable de pardonner, puis de tomber, un jour à son tour, dans la reproduction du mal et la géhenne de l'enfer. Peut-être s'en sortira-t-il parce que « l'expérience-choc » de l'abîme du mal subi brisera l'autisme de sa raison et que, désirant sortir de l'abîme et renouveler avec la liberté, l'offensé cherchera l'aide avec laquelle il pourra entreprendre une ascension, une remontée à travers une démarche (transcendante) d'un pardon libérateur vers une réconciliation avec l'autre, les autres et l'Autre.

Avec le portail de la raison, on peut donc accéder au désir de pardonner, à la mise en route vers le pardon grâce à la raison qui soit accepte le précepte de la faute involontaire, soit ne l'entend pas, mais, se retrouvant brisée, mise hors jeu par la souffrance, s'ouvre à une aide, à une lumière qui la guide vers un nouvel entendement.

La raison peut aussi être entraînée sur la route de la spiritualité, dont l'horizon laisse entrevoir le portail de l'amour. C'est alors la quête de sens, la recherche d'unification du soi, le désir de s'approcher du transcendant, qui pourra parvenir à mettre en échec l'impérialisme de la raison, à en rompre l'autisme. Le pardon pourrait alors s'édifier à partir d'une raison rendue non-autiste et ouverte à la présence de la grâce.

Le second accès privilégié au pardon est le portail de l'amour. Il ouvre, selon nous, sur la voie royale qui mène le plus directement et le plus assurément au pardon. L'offensé épris du commandement de l'amour – l'amour de l'autre/Autre comme soi-même, l'amour des frères persécuteurs –, comprend que le pardon constitue une manifestation de cet amour. On a vu que la relation du pardon avec l'amour constitue une mouvance à double sens : l'amour commande le pardon et le pardon ouvre à plus d'amour.

Nous croyons aussi que le pardon de l'amour intériorise naturellement la compréhension que la faute est involontaire. Sachant que l'autre a la même valeur intrinsèque que lui, l'offensé épris comprend – peut-être avec la raison du cœur – que l'offenseur s'est égaré, et que c'est à lui de l'aider à revenir à sa conscience et à regagner la

communauté. Son pardon le placera rapidement au carrefour de la réconciliation et il fera tout ce qu'il peut pour que l'autre l'y rejoigne.

Le précepte du reproche fraternel sur lequel Jésus insiste ardemment, en y assignant des consignes très précises, s'inscrit dans le portail de l'amour pour le pardon, en y ajoutant le repentir. L'acte exigeant de reprendre son prochain semble vu par Jésus, au-delà du pardon, comme un moyen capital pour éveiller le mal-faiteur égaré au fait qu'il est égaré, et l'encourager ainsi à réinsérer la communauté des relations humaines vivifiantes. Dans le cas où l'offensé reprend un frère qui a commis une faute « contre lui » (et nous avons vu qu'une offense à l'égard d'un autre est indirectement une faute contre lui), il cheminera d'autant plus vite vers le pardon du fait d'avoir pu témoigner du mal subi, et encore plus, si le frère exprime un sincère regret ou repentir.

Dans le cas où le tort causé n'est pas contre moi mais affecte plutôt un tiers, on conçoit que celui qui a le courage (et le tact) de reprendre l'offenseur (pour son bien) ne peut être mû que par un solide amour du prochain, car révéler ses torts à un autre, lui faire prendre conscience qu'il ne sait pas ce qu'il fait mais qu'il cause le mal, est une entreprise altruiste risquée. Le bénéfice possible est essentiellement celui de l'offenseur (sauf peut-être si celui qui fait reproche se considère comme un offensé indirect et souhaite pardonner). L'égaré était inconscient, on lui offre de devenir conscient, saura-t-il saisir l'opportunité ? L'enjeu est capital selon Jésus, il faut donc persister et, si nécessaire, on fera appel à l'aide de témoins et même de toute la communauté.

Bien que notre recherche ait été centrée sur l'offensé et l'octroi du pardon, on voit dans l'exhortation de Jésus de reprendre l'offenseur que le salut de ce dernier lui importe autant que celui de l'offensé. Les deux doivent participer au pardon si la réconciliation, le but ultime, doit avoir lieu. Les deux ont leur propre dynamique à suivre afin d'avancer vers le carrefour de la réconciliation pour y rencontrer l'autre. Nous devons toujours garder à l'esprit que chaque humain au cours de sa vie occupera les deux positions, même si c'est de manière très variable. Les deux dynamiques de la réconciliation nous sont connues.

On a démontré que la démarche de pardon de l'offensé s'inscrivait dans une dynamique d'expérience spirituelle, qu'elle faisait appel à des instants de transcendance. On a aussi vu qu'une démarche pour l'offenseur peut suivre un parcours semblable à celle proposée à l'offensé, on peut dès lors présumer que l'offenseur aussi sera confronté à une (des) expérience(s) spirituelle(s). Des démarches spirituelles qui, de part et d'autre, mènent au pardon réalisé pourraient faire naître le désir de vivre une vie (plus) spirituelle où le pardon pourrait devenir un art de vivre.

Un sens unique

Comme notre étude le démontre, de multiples aspects et perspectives existent pour parler du pardon, mais nous restons ambivalent quant à l'utilisation du terme multi-dimensionnalité pour décrire l'agencement de cet ensemble. En fait, nous pensons que la matrice bi-axiale dont nous nous sommes tardivement servi pour schématiser les éléments du pardon et leur mouvance, réussit très bien à positionner tous ces aspects dans une dynamique mixte de verticalité et d'horizontalité. Multi-vectoriel est un terme qui décrirait peut-être mieux la dynamique d'une démarche de pardon dans cette matrice, puisque qu'il y a des déplacements vers le haut (hauteur du pardon) et vers le bas (abîme de la souffrance), et d'un côté ou l'autre de l'horizontal vers le centre (réconciliation) et qu'il y a de ces instances de mouvance où le vecteur a des composantes des deux axes.

Arrivé à cette étape finale, nous sommes devenu sceptique quant à la polysémie du pardon. Le pardon psychothérapeutique et le pardon évangélique, par exemple, malgré les différences que nous leur avons assignées, s'intéressent en bout de ligne à une finalité apparentée. Les deux sont thérapeutiques, ils ambitionnent de guérir, de refaire l'unité brisée, de réconcilier l'individu en lui-même et avec son frère, et, à l'horizon, avec tous les autres et l'Autre. Ils se différencient essentiellement par la forme. Ils empruntent des voies distinctes, tiennent des discours différents, mais ont la même visée.

Bien qu'il interpelle les chercheurs de plusieurs disciplines, on a vu combien il est difficile de définir et de circonscrire le concept de ce pardon multi-vectoriel, lié comme il est à une foule de corrélats. Malgré le vaste champ sémantique dans lequel il opère et cette

mouvance multi-vectorielle qui le caractérise, nous pensons que le sens du pardon demeure un. Le sens du pardon revient toujours à celui d’outrepasser, de laisser aller un mal subi, et par ce choix de donner une nouvelle vie à une relation meurtrie, tout en brisant la spirale reproductrice de violence qui toujours risque d’enfermer l’humain. La complexité du pardon réside beaucoup du fait qu’il est difficile – jusqu’à impossible parfois –, dressé comme il est devant l’impardonnable.

Dans l’avenir

On est en droit d’espérer qu’un jour, la psychologie et/ou la spiritualité, avec l’aide d’autres disciplines (comme la neurologie), soient en mesure de démontrer qu’au moment où une personne commet un mal, elle est inconsciente, ignorante, aveugle au bien de l’autre. La découverte d’un mimétisme fondamental à la base des désirs humains qui pousse inconsciemment à la rivalité et à la violence, et la conscience du fantasme de la maîtrise du Bien et du Mal qui hante l’humain depuis toujours – et le porte irrésistiblement à juger et condamner l’autre – ont fort à faire pour ébranler la foi populaire dans le libre-arbitre et dans la conséquente culpabilité du malfaiteur. Il est probablement plus facile de décentrer la terre que de décentrer le libre-arbitre, de croire Copernic que de croire Socrate ou Jésus. On peut espérer qu’avec le temps, l’éveil (l’éducation) au pardon qui développe l’empathie envers l’offenseur et l’éveil à la quête spirituelle qui rapproche de l’amour du prochain, aidés d’avancées interdisciplinaires (psychologie, criminologie, neurologie, anthropologie, philosophie, théologie, etc.) créeront un doute, une mise en question de cette intellection familière du libre-arbitre et que de plus en plus le pardon sera accordé parce qu’« ils ne savent pas ce qu’ils font ».

La réponse de la communauté au malfaiteur – la justice des humains – parviendrait peut-être dès lors à se transformer et à se faire plutôt sur la base du pardon et de la réhabilitation (plus réparation pour les victimes et sécurité pour tous).

Pour le présent, nous pouvons déjà nous réjouir de la réception enthousiaste que l’exploration du pardon reçoit chez les chercheurs en psychologie. L’étude scientifique du

pardon et son inclusion croissante dans les interventions psychothérapeutiques sont porteuses d'espoir.

« Autant les enfants de victimes sont encore victimes, porteurs malgré eux du malheur de leurs parents, autant les enfants de coupables ne sont pas coupables. Il y a une transmissibilité du malheur, il n'y a pas de transmissibilité de la faute » (Abel, in De Sairigné, p. 103). Car la faute, comme nous avons vu n'existe pas, mais le malheur oui et si on n'y voit pas, si on ne pardonne pas, il se poursuit, se transmet et réussit à se reproduire. C'est ce mal-heur que le pardon veut prévenir.

Annexe 1 Matthieu 18

1. En cette heure-là, les disciples s'approchèrent de Jésus en disant :
qui donc est le plus grand dans le royaume des cieux ? »
2. Et ayant appelé un petit enfant, il le mit au milieu d'eux.
3. Et il dit : « en vérité je vous dis, si vous ne vous retournez pas
et ne devenez pas comme les petits enfants,
pas question que vous entriez dans le royaume des cieux.
4. Quiconque, donc, s'abaissera comme ce petit enfant
c'est celui-là le plus grand dans le royaume des cieux.
5. Et quiconque accueille un seul enfant tel que celui-ci en mon
nom, c'est moi qu'il accueille.
6. Mais quiconque fait tomber un seul de ces petits qui croient en
moi, il lui convient qu'une meule d'âne soit suspendue autour de
son cou et qu'il soit *submergé* dans l'abîme de la mer.
7. Malheureux le monde à cause des choses qui font tomber.
En effet, il est nécessaire que viennent les choses qui font tomber. Seulement,
malheureux l'humain par qui vient ce qui fait tomber.
8. Or si ta main ou ton pied te fait tomber, ampute-le
et jette-le loin de toi.
9. Et si ton œil te fait tomber, extrais-le et jette-le loin de toi
Il est bon pour toi d'entrer dans la vie avec un seul œil
plutôt que d'être jeté dans la torture (litt. la géhenne) du feu
en possession de deux yeux.
10. Voyez à ne pas mépriser un seul de ces petits.
Car je vous dis : leurs anges, dans les cieux, regardent sans cesse
la face de mon Père, de lui (qui est) dans les cieux
11. Car le fils de l'humain est venu sauver ce qui était perdu.
12. Que vous en semble ? Qu'un homme ait cent brebis,
et qu'une seule d'entre elles soit égarée,
ne laissera-t-il pas aller les quatre-vingt dix-neuf
sur les montagnes pour aller chercher l'égarée ?
13. Et s'il arrive qu'il la trouve, en vérité je vous dis :
il se réjouit à son sujet plus qu'au sujet des quatre-vingt dix-neuf
qui ne s'étaient pas égarées.
14. Ainsi il n'y a pas de volonté,
devant votre Père, celui (qui est) dans les cieux,
qui ait pour fin qu'un seul de ces petits se perde.
15. Si ton frère a commis une faute contre toi,
va le trouver, fais-lui reproche entre toi et lui seul.
s'il t'entend, tu auras gagné ton frère.

16. S'il ne t'entend pas, prends avec toi encore une ou deux personnes pour que « sur la bouche de deux témoins ou trois soit établie tout affaire ».
17. Et s'il ne les entend pas (litt. s'il passe à côté de les entendre), parle à l'assemblée.
Et s'il n'entend pas l'assemblée, qu'il soit pour toi comme le païen et le collecteur d'impôts !
18. En vérité je vous dis : tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel
et tout ce que vous lâcherez sur la terre sera lâché dans le ciel.
19. Encore ! En vérité je vous dis :
si deux d'entre vous accordent leurs voix sur la terre au sujet de toute chose qu'ils demandent, elle leur adviendra d'auprès de mon Père, celui (qui est) dans les cieux
20. car là où deux ou trois sont rassemblés pour mon nom, là je suis, au milieu d'eux ».
21. Alors, s'étant approché, Pierre lui dit :
« Seigneur, combien de fois mon frère aura commis une faute contre moi et je laisserai aller pour lui ? Jusqu'à sept fois ?
22. Jésus lui dit : « Je ne te dis pas jusqu'à sept fois mais jusqu'à soixante dix-sept fois sept !
23. Pour cette raison, le royaume des cieux a été comparé à un humain,
à un roi qui voulut faire les comptes avec ses serviteurs.
24. Quand il commença à (les) régler, un débiteur de dix-mille talents fut amené près de lui.
25. Mais celui-ci, n'ayant pas (de quoi) rendre, le maître ordonna qu'il soit vendu,
avec la femme et les enfants et tout ce qu'il avait, et que ce soit rendu.
26. Alors, étant tombé, le serviteur se prosternait devant lui en disant :
« Sois patient envers moi (litt. aie un grand cœur à mon égard) et je te rendrai tout »
27. Ému aux entrailles, le maître de ce serviteur le libéra et laissa aller le prêt/la dette pour lui.
28. Mais étant sorti, ce serviteur trouva un seul de ses co-serviteurs qui lui devait cent deniers et, l'ayant maîtrisé, il l'étranglait en disant :
« Rends ce que tu dois ! »(litt. rends si tu dois quelque chose).
29. Alors, étant tombé, son co-serviteur le suppliait en disant :
« Sois patient envers moi et je te rendrai ».
30. Mais lui ne voulait pas ; bien plus, il s'en alla le jeter en prison jusqu'à ce qu'il ait rendu ce qu'il lui devait.

31. Alors, voyant ce qui était arrivé,
ses co-serviteurs furent extrêmement affectés.
Et ils s'en allèrent donner tous les éclaircissements à leur maître
sur tout ce qui était arrivé.
32. Alors, l'ayant appelé, son maître lui dit :
« malheureux/mauvais serviteur !
j'ai laissé aller pour toi toute cette dette
après que/lorsque tu m'en as supplié.
33. Ne fallait-il pas aussi que toi, tu prennes en pitié ton co-serviteur,
comme moi aussi je t'ai pris en pitié ? »
34. Et s'étant mis en colère, son maître le livra aux tortionnaires
jusqu'à ce qu'il ait rendu tout de qu'il devait.
35. Ainsi fera aussi pour vous mon Père céleste si vous ne pardonnez
pas, chacun à son frère (litt. si vous ne laissez pas aller, chacun
son frère), de tout votre cœur.

Bibliographie

- Abel, O. (Ed.). (1991). *Le pardon : briser la dette et l'oubli*. Paris: Autrement.
- Alison, J. (1998). *The Joy of Being Wrong: Original Sin Through Easter eyes*. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Amado Lévy-Valensi, É., Halpérin, J., & Congrès juif mondial. Section française. (1965). *La conscience juive : Face à l'histoire: le pardon*. Paris: Presses universitaires de France.
- Arendt, H. (1961). *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy.
- Aubriot, D. (1987). Quelques réflexions sur le pardon en Grèce ancienne. In M. Perrin (Ed.), *Le pardon : actes du Colloque du Centre d'Histoire des Idées, Université de Picardie*. Paris: Beauchesne.
- Balmory, M. (1986). *Le sacrifice interdit : Freud et la Bible*. Paris: B. Grasset.
- Barth, K. (1963). *Dogmatique* (F. Ryser, Trans.). Genève: Editions Labor et Fides.
- Baskin, T. W., & Enright, R. D. (2004). Intervention studies of forgiveness: A meta-analysis. *Journal of Counseling and Development*(82), 79-90.
- Basset, L. (1995). *Le pardon originel : de l'abîme du mal au pouvoir de pardonner* (2e éd. ed.). Genève: Labor et Fides.
- Basset, L. (1998). *"Moi, je ne juge personne"*. Paris: Albin Michel/Labor et Fides.
- Basset, L. (1999). *Guérir du malheur*. Paris: Albin Michel/Labor et Fides.
- Basset, L. (2006). *Au-delà du pardon*. Paris: Presses de la Renaissance.
- Battle, C. L., & Miller, I. W. (2005). Families and Forgiveness. In E. L. Worthington (Ed.), *Handbook of Forgiveness* (pp. 227-241). New York: Routledge.
- Benveniste, É., & Lallot, J. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Editions de Minuit.
- Bergeron, R. (2002). *Re-naître à la spiritualité*. Montréal: Fides.
- Beth, P. (2006). *Forgiveness and Implicit Theories in Early Adolescents*. University of Wisconsin, Madison.
- Boleyn-Fitzgerald, P. (2002). What Should Forgiveness Mean ? *The Journal of Value Inquiry*, 36(4), 483-498.
- Breton, J.-C. (1990). *Approche contemporaine de la vie spirituelle*. Montréal: Éditions Bellarmin.
- Breton, J.-C. (2006). *La vie spirituelle en questions*. Montréal: Bellarmin.
- Brown, R. E. (1994). *The Death of the Messiah (ABRL)* (Vol. 2). New York: Doubleday.
- Butler, J. (1967). *Fifteen sermons preached at the Rolls Chapel; and, a dissertation upon the nature of virtue*. London,: Bell.
- Campbell, M.-M. (1999). Marcher à la mesure du pardon. *Prêtre et Pasteur*(mars), 148-157.
- Caputo, J. D., Dooley, M., & Scanlon, M. J. (Eds.). (2001). *Questioning God*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

- Casarjian, R. (1992). *Forgiveness: A Bold Choice for a Peaceful Heart*. New York: Bantam Books.
- Chauvet, L.-M., de Clerck, P., & Béguerie, P. (1993). *Le Sacrement du pardon entre hier et demain*. Paris: Desclée.
- Coleman, P. (1989). *The Forgiving Marriage*. Chicago: Contemporary Books.
- Cossette, R. (1998). *Viellir et croître à travers les déclin, un défi spirituel avant tout. Une étude phénoménologique*. Université de Montréal, Montréal.
- Coyle, C. T., & Enright, R. D. (1997). Forgiveness intervention with postabortion men. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 65, 1042-1046.
- Cunningham, B. B. (1985). The Will to Forgive: A Pastoral Theological View of Forgiving. *Journal of Pastoral Care*, 39, 141-149.
- Darby, B. W., & Schlenker, B. R. (1982). Children's reaction to apologies. *Journal of Personality and Social Psychology*(43), 742-753.
- Davis, N. Z. (2000). *The Gift in Sixteenth-Century France*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- De Saint Cheron, P., De Chalendar, X., & Mahfouz, N. (1992). *Le pardon*. Paris: Centurion.
- De Sairigné, G. (2006). *Mille pardons*. Paris: Robert Laffont.
- De Solemne, M. (1998). *Innocente culpabilité*. Paris: Dervy.
- Debray, R. (2003). *Le feu sacré. Fonctions du religieux*. Paris: Fayard.
- Delumeau, J. (1990). *L'aveu et le pardon : les difficultés de la confession, xiiiè-xviiiè siècle*. Paris: Fayard.
- Denham, S. A., Neal, K., Wilson, B. J., Pickering, S., & Boyatzis, C. J. (2005). Emotional Development and Forgiveness in Children: Emerging Evidence. In E. L. Worthington (Ed.), *Handbook of Forgiveness* (pp. 127-142). New York: Routledge.
- Derrida, J. (2001). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London and New York: Routledge.
- Derrida, J. (2005). *Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible*. Paris: L'Herne.
- Dupont, J. (1980). Le Pharisien et la pécheresse. *Communautés et Liturgies*, 4, 260-268.
- Dupont, J. (1983). Jésus et la pécheresse. *Communautés et Liturgies*, 1, 11-17.
- Emerson, J. G. (1961). *Divorce, the Church, and the Remarriage*. Santa Ana, CA: Westminster Press.
- Emerson, J. G. (1965). *The Dynamics of Forgiveness*. London: Allen and Unwin.
- Enright, R. D. (1999). Forgiveness for the 21st Century. *The World of Forgiveness*, 3(1), 1-15.
- Enright, R. D. (2001). *Forgiveness is a choice : a step-by-step process for resolving anger and restoring hope*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Enright, R. D., & Coyle, C. T. (1998). Researching the Process Model of Forgiveness Within Psychological Interventions. In E. L. Worthington, Jr. (Ed.), *Dimensions of Forgiveness: Psychological Research and Theological Perspectives* (pp. 139-161). Philadelphia & London: Templeton Foundation Press.
- Enright, R. D., & Fitzgibbons, R. P. (2000). *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*. Washington, DC: American Psychological Association.

- Enright, R. D., Freedman, S. R., & Rique, J. (1998). The psychology of interpersonal forgiveness. In R. D. Enright & J. North (Eds.), *Exploring forgiveness*. Madison WI: University of Wisconsin Press.
- Enright, R. D., & Group, H. d. S. (1991). The moral development of forgiveness. In W. M. Kurtines & J. L. Gewirtz (Eds.), *Handbook of moral behavior and development* (Vol. 1, pp. 123-152). Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum.
- Enright, R. D., & Group, H. D. S. (1996). Counseling within the Forgiveness Triad: On forgiving, receiving forgiveness, and self-forgiveness. *Counseling and Values*(40), 107-126.
- Enright, R. D., & North, J. (1998). Introducing Forgiveness. In R. D. Enright & J. North (Eds.), *Exploring forgiveness*. Madison WI: University of Wisconsin Press.
- Exline, J. J., & Martin, A. (2005). Anger Toward God : A New Frontier in Forgiveness Research. In E. L. Worthington, Jr. (Ed.), *Handbook of Forgiveness*. New York: Routledge.
- Fenell, D. (1993). Characteristics of long-term first marriages. *Journal of Mental Health Counseling*(15), 446-460.
- Fincham, F. D., Hall, J. H., & Beach, S. H. (2005). "'Til Lack of Forgiveness Doth Us Part": Forgiveness and Marriage. In E. L. Worthington (Ed.), *Handbook of Forgiveness* (pp. 207-225). New York: Routledge.
- Fitzgibbons, R. P. (1986). The cognitive and emotive uses of forgiveness in the treatment of anger. *Psychotherapy*, 23, 629-633.
- Fitzgibbons, R. P. (1998). Anger and the healing power of forgiveness: A psychiatrist's view. In R. D. Enright & J. North (Eds.), *Exploring forgiveness*. Madison WI: University of Wisconsin Press.
- Fortune, M. M. (1988). Forgiveness: The Last Step. In A. L. Horton & J. A. Williamson (Eds.), *Abuse and Religion: When Praying Isn't Enough* (pp. 215-220). New York: Lexington.
- Freedman, S. R., & Enright, R. D. (1996). Forgiveness as an intervention goal with incest survivors. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*(64), 983-992.
- Freedman, S. R., Enright, R. D., & Knutson, J. (2005). A Progress Report on the Process Model of Forgiveness. In E. L. Worthington, Jr. (Ed.), *Handbook of forgiveness* (pp. 393-406). New York: Routledge.
- Gambaro, M. E. (2002). *School-based forgiveness education in the management of trait anger in early adolescents.*, University of Wisconsin, Madison.
- Gauthier, J.-M. (1989). *Le Dieu des victimes : une lecture théologique de René Girard*. Montréal: Université de Montréal.
- Girard, R. (1982). *Le bouc émissaire* (Le livre de poche ed.). Paris: Grasset.
- Girard, R. (1999). *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris: Grasset - Le livre de Poche.
- Girard, R. (2001). *Celui par qui le scandale arrive*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Girard, R., Oughourlian, J.-M., & Lefort, G. (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Bernard Grasset.
- Gordon, K. C., Baucom, D. H., & Snyder, D. K. (2000). The use of forgiveness in marital therapy. In M. E. McCullough, K. I. Pargament & C. E. Thoresen (Eds.),

- Forgiveness: Theory, Research and Practice* (pp. 203-227). New York: Guilford Press.
- Gouhier, A. (1987). Le temps de l'impardonnable et le temps du pardon selon Jankélévitch. In M. Perrin (Ed.), *Le pardon* (pp. 269-282). Paris: Beauchesne.
- Govier, T. (2002). *Forgiveness and revenge*. New York: Routledge.
- Hanegraaff, W. (1998). *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. New York: State University of New York.
- Hargrave, T. (2001). *Forgiving the devil: Coming to terms with damaged relationships*. Phoenix: Zeig, Tucker, & Theisen.
- Holmgren, M. R. (2002). Forgiveness and Self-Forgiveness in Psychotherapy. In S. Lamb & J. G. Murphy (Eds.), *Before Forgiving: Cautionary Views of Forgiveness in Psychotherapy*. (pp. 112-135). New York: Oxford University Press.
- Hope, D. (1987). The Healing Paradox of Forgiveness. *Psychotherapy*, 24(2), 240-244.
- Hoyt, W. T., & McCullough, M. E. (2005). Issues in the Multimodal Measurement of Forgiveness. In E. L. Worthington (Ed.), *Handbook of Forgiveness* (pp. 109-123). New York: Routledge.
- James, W. (1902). *The Varieties of Religious Experience*. New York: Longmans, Green and Co.
- Jankélévitch, V. (1947). *Le mal*. Paris: Arthaud.
- Jankélévitch, V. (1967). *Le pardon*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Jankélévitch, V. (1986a). *L'imprescriptible ; Pardonner? ; Dans l'honneur et la dignité*. Paris: Éditions du Seuil.
- Jankélévitch, V. (1986b). *Traité des vertus III : L'innocence et la méchanceté*. Paris: Flammarion.
- Jones, L. G. (1995). *Embodying Forgiveness: A Theological Analysis*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Jourdenais, M. (1998). *Maintenant que je ne vais plus mourir*. Montréal: Fides.
- Karris, R. J. (1990). The Gospel according to Luke. In *The New Jerome Biblical Commentary*. Toronto: Prentice-Hall.
- Kilgallen, J. (2001). Faith and Forgiveness : Luke 7, 36-50. *Revue biblique*, 108(2), 214-227.
- Konstam, V., Marx, F., Schurer, J., Emerson Lombardo, N., & Harrington, A. K. (2002). Forgiveness in practice: What mental health counselors are telling us. In S. Lamb & J. G. Murphy (Eds.), *Before forgiving: Cautionary views of forgiveness in psychotherapy* (pp. 54-71). New York: Oxford University Press.
- Lamb, S. (1996). *The Trouble with Blame: Victims, Perpetrators, and Responsibility*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lamb, S. (2002). Women, Abuse, and Forgiveness: A Special Case. In S. Lamb & J. G. Murphy (Eds.), *Before forgiving: Cautionary views of forgiveness in psychotherapy* (pp. 155-171). New York: Oxford University Press.
- Lamb, S., & Murphy, J. G. (Eds.). (2002). *Before forgiving: Cautionary views of forgiveness in psychotherapy*. New York: Oxford University Press.
- Leclerc, C. (2006). *Le tunnel et la lumière*. Montréal: Éditions du Roseau.

- Lescher, B. H., & Liebert, E. (Eds.). (2006). *Exploring Christian Spirituality: Essays in Honor of Sandra M. Schneiders, IHM*. New York/Mahwah, N.J.: Paulist Press.
- Levert, P. (1970). De la confession des péchés. *Revue des sciences religieuses*, 44.
- Lin, W., Mack, D., Enright, R. D., Krahn, D., & Baskin, T. W. (2004). Effects of forgiveness therapy on anger, mood, and vulnerability to substance use among inpatient substance-dependent clients. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*(72), 1114-1121.
- Luskin, F. M. (1999). *The effect of forgiveness training on psychosocial factors in college-age adults*. Stanford University, Palo Alto.
- Luskin, F. M. (2002). *Forgive for Good*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Mahoney, A., Rye, M. S., & Pargament, K. I. (2005). When the sacred is violated: Desecration as a unique challenge to forgiveness. In E. L. Worthington, Jr. (Ed.), *Handbook of Forgiveness*. New York: Routledge.
- Mainville, O. (2005). Étienne face à la mort. Le disciple à l'image du Maître. In A. Gignac & A. Fortin (Eds.), *"Christ est mort pour nous". Études sémiotiques, féministes et sotériologiques en l'honneur d'Olivette Genest* (pp. 375-395). Montréal: Médiaspaul.
- Maltby, J., Macaskill, A., & Day, L. (2001). Failure to forgive self and others: A replication and extension of the relationship between forgiveness, personality, social desirability and general health. *Personality and Individual Differences*, 30, 881-885.
- Marty, M. E. (1998). The Ethos of Christian Forgiveness. In E. L. Worthington, Jr. (Ed.), *Dimensions of Forgiveness : Psychological Research and Theological Perspectives* (pp. 9-28). Philadelphia & London: Templeton Foundation Press.
- McCullough, M. E., Pargament, K. I., & Thoresen, C. E. (2000a). The Psychology of Forgiveness: History, Conceptual Issues, and Overview. In M. E. McCullough, K. I. Pargament & C. E. Thoresen (Eds.), *Forgiveness: Theory, Research, and Practice*. New York/London: Guilford Press.
- McCullough, M. E., Pargament, K. I., & Thoresen, C. E. (Eds.). (2000b). *Forgiveness: Theory, Research, and Practice*. New York: Guilford Press.
- McCullough, M. E., & Root, L. M. (2005). Forgiveness as Change. In E. L. Worthington, Jr. (Ed.), *Handbook of Forgiveness* (pp. 91-109). New York: Routledge.
- McCullough, M. E., Root, L. M., Tabak, B. A., & Witvliet, C. V. (in press). Forgiveness. In S. J. Lopez (Ed.), *Handbook of Positive Psychology (2nd ed.)*. New York: Oxford.
- McCullough, M. E., & Worthington, E. L., Jr. (1995). Promoting forgiveness: Psychoeducational group interventions with a wait-list control. *Counseling and Values*(4), 55-68.
- Michel, A. (1987). Le pardon dans l'Antiquité. In M. Perrin (Ed.), *Le pardon : actes du Colloque du Centre d'Histoire des Idées, Université de Picardie*. Paris: Beauchesne.
- Moltmann, J. (1996). *The Coming of God: Christian Eschatology*. Minneapolis: Fortress.
- Monbourquette, J. (1992). *Comment pardonner ?* Ottawa et Paris: Novalis et Bayard.
- Murphy, J. G. (2003). *Getting even : forgiveness and its limits*. New York: Oxford University Press.
- Murphy, J. G., & Hampton, J. (1988). *Forgiveness and mercy*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.

- Nadeau, J.-G. (1997). Pardonner à Dieu ? *Prêtre et Pasteur. Revue des agents de pastorale*, 100(8), 477-484.
- Nadeau, J.-G. (2001). Les abus sexuels, un drame spirituel. *Sciences pastorales*, 20-2, 207-229.
- Nietzsche, F. W. (1961). *Thus Spoke Zarathustra*. London: Penguin Books.
- Nietzsche, F. W. (1976). *L'Antéchrist. Imprécation contre le christianisme* (Vol. L.8). Paris: Gallimard.
- Nietzsche, F. W., & Sautet, M. (1990). *Pour une généalogie de la morale*. Paris: Librairie générale française.
- Noll, J. G. (2005). Forgiveness in People Experiencing Trauma. In E. L. Worthington, Jr. (Ed.), *Handbook of Forgiveness* (pp. 363-375). New York: Routledge.
- Nolland, J. (1993). *Luke 18:35-24:53, (World Biblical Commentary 35C)*. Dallas: Word Books.
- North, J. (1987). Wrongdoing and forgiveness. *Philosophy*, 62, 499-508.
- North, J. (1998). The "ideal" of forgiveness: A philosopher's exploration. In R. D. Enright & J. North (Eds.), *Exploring Forgiveness*. Madison WI: University of Wisconsin Press.
- Pargament, K. I., McCullough, M. E., & Thoresen, C. E. (2000). The Frontier of Forgiveness: Seven Directions for Psychological Study and Practice. In M. E. McCullough, K. I. Pargament & C. E. Thoresen (Eds.), *Forgiveness: Theory, Research, and Practice* (pp. 299-319). New York: Guilford Press.
- Pargament, K. I., & Rye, M. S. (1998). Forgiveness as a Method of Religious Coping. In E. L. Worthington, Jr. (Ed.), *Dimensions of Forgiveness : Psychological Research and Theological Perspectives* (pp. 59-78). Philadelphia & London: Templeton Foundation Press.
- Pasewark, K. A. (1993). *A Theology of Power: Being Beyond Domination*. Minneapolis: Fortress.
- Pasewark, K. A. (1995). Remembering to Forget : A Politics of Forgiveness. *Christian Century*(112), 683-685.
- Patton, J. (1985). *Is Human Forgiveness Possible?* Nashville, TN: Abingdon.
- Perrin, M. (Ed.). (1987). *Le Pardon : Actes du colloque organisé par le Centre Histoire des idées, Université de Picardie* Paris: Beauchesne.
- Piaget, J. (1932). *Le jugement moral chez l'enfant*. Paris: Alcan.
- Reimer, D. J. (1996). The Apocrypha and Biblical Theology: The Case of Interpersonal Forgiveness. In J. e. R. Barton, David J. (éd.) (Ed.), *After the Exile: Essays in Honour of Rex Mason* (pp. 262-282). Macon, Georgia, USA: Mercer university Press.
- Ricard, M. (2003). *Plaidoyer pour le bonheur*. Paris: NiL Éditions.
- Ricoeur, P. (1988). Le scandale du mal *Esprit* (juillet-août), 57-63.
- Ricoeur, P. (2000a). *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Paris: Le Seuil.
- Ricoeur, P. (2000b). Les difficultés du pardon. *Bulletin de littérature ecclésiastique, BLE CI-3, 2000*, 199-214.
- Rieff, P. (1967). *The Triumph of the Therapeutic*. Chicago: University of Chicago.
- Roberts, R. C. (1995). Forgivingness. *American Philosophical Quarterly*, 32(4), 289-306.

- Rouillard, P. (1996). *Histoire de la pénitence des origines à nos jours*. Paris: Éditions du Cerf.
- Rousset, B. (1987). La possibilité philosophique du pardon. Spinoza, Kant, Hegel. In M. Perrin (Ed.), *Le pardon*. Paris: Beauchesne.
- Rusbult, C. E., Hannon, P. A., Stocker, S. L., & Finkel, E. J. (2005). Forgiveness and Relational Repair. In E. L. Worthington, Jr. (Ed.), *Handbook of Forgiveness*. New York: Routledge.
- Rye, M. S. (2005). The religious path toward forgiveness. *Mental Health, Religion & Culture*, 8(3), 205-215.
- Scherer, M., Cooke K. L., Worthington E.L., Jr. (2005). Forgiveness Bibliography. In E. L. Worthington, Jr. (Ed.), *Handbook of Forgiveness* (pp. 507-555).
- Schimmel, S. (2002). *Wounds Not Healed By Time : The Power of Repentance and Forgiveness*. New York: Oxford University Press.
- Schneiders, S. M. (1986). Theology and Spirituality : Strangers, Rivals or Partners ? . *Horizons*, 2(13), 253-274.
- Schneiders, S. M. (2003). Religion vs. Spirituality: A Contemporary Conundrum. *Spiritus*, 2(Fall 2003), 163-185.
- Schwager, R. (1987). *Must There be Scapegoats? : Violence and Redemption in the Bible* (M. L. Assad, Trans.). New York: Crossroad Publishing
- Seybold, K. S., Hill, P. C., Neumann, J. K., & Chi, D. S. (2001). Physiological and psychological correlates of forgiveness. *Journal of Psychology and Christianity*, 20, 250-259.
- Shriver, D. W. (1995). *An Ethic for Enemies : Forgiveness in Politics*. N.Y & Oxford: Oxford University Press.
- Simonton, C. (2003). *Guérir envers et contre tout*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Smedes, L. B. (1984). *Forgive and Forget: Healing the Hurts We Don't Deserve*. San Francisco: Harper.
- Smedes, L. B. (1996). *The Art of Forgiving*. Nashville: Moorings.
- Soares-Prabhu, G. (1986). Comme nous pardonnons : le pardon interhumain dans l'enseignement de Jésus. *Concilium*, 204.
- Tangney, J. P., Boone, A. L., & Dearing, R. (2005). Forgiving the Self: Conceptual Issues and Empirical Findings. In E. L. Worthington, Jr. (Ed.), *Handbook of Forgiveness* (pp. 143-158). New York: Routledge.
- Tenzin Gyatso, q. D. L. (1996). *Le dalai-lama parle de Jésus*. Paris: Éditions Prepol.
- Thévenaz, P. (1960). *La condition de la raison philosophique*. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière.
- Thoresen, C. E., Harris, A. H. S., & Luskin, F. (2000). Forgiveness and Health: An Unanswered Question. In M. E. McCullough, K. I. Pargament & C. E. Thoresen (Eds.), *Forgiveness: Theory, Research, and Practice* (pp. 254-280). New York: Guilford Press.
- Tournier, P. (1958). *Vraie ou fausse culpabilité*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé.
- Toussaint, L. L., Williams, D. R., Musick, M. A., & Everson, S. A. (2001). Forgiveness and health: Age differences in a U.S. probability sample. *Journal of Adult Development*, 8, 249-257.

- Trilling, W. (1974). *L'Évangile selon Matthieu*. Paris: Desclée.
- Vaillant, M. (2001). *Il n'est jamais trop tard pour pardonner à ses parents*. Paris Éditions de la Martinière.
- Vanier, J. (1999). *Accueillir notre humanité*. Saint-Laurent, Québec: Bellarmin.
- Vergez, A. (1969). *Faute et liberté*. Paris,: les Belles lettres.
- Vergote, A. (1983). *Religion, foi, incroyance : étude psychologique*. Bruxelles: Mardaga.
- Volf, M. (1996). *Exclusion & Embrace* Nashville: Abingdon Press.
- Volf, M. (2005). *Free of Charge: giving and forgiving in a culture stripped of grace*. Grand Rapids, Michigan Zondervan.
- Volf, M. (2006). *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Wallerstein, J. S., Lewis, J., & Blakeslee, J. (2000). *The Unexpected Legacy of Divorce*. New York: Hyperion.
- Wiesenthal, S. (1998). *Les Fleurs de soleil*. Paris: Albin Michel.
- Worthington, E. L. J. (1998a). Empirical Research in Forgiveness. In E. L. Worthington, Jr. (Ed.), *Dimensions of Forgiveness*. Philadelphia/London: Templeton Foundation Press.
- Worthington, E. L. J. (2006). *Forgiveness and Reconciliation: Theory and Application*. New York: Routledge.
- Worthington, E. L. J. (Ed.). (1998b). *Dimensions of Forgiveness: Psychological Research and Theological Perspectives*. Philadelphia, London: Templeton Foundation Press.
- Worthington, E. L. J. (Ed.). (2005). *Handbook of forgiveness*. New York: Routledge.
- Yandell, K. (1998). The Metaphysics and Morality of Forgiveness. In R. D. Enright & J. North (Eds.), *Exploring Forgiveness*. Madison: University of Wisconsin Press.