

## La guérison comme séparation et purification<sup>1</sup>

*Le destin du primat de la vérité, du politique et du poétique sur le thérapeutique.*

Pour dégager un horizon problématique soutenant la pertinence de la question de la guérison comme purification dans un sens très différent de la *katharsis* aristotélicienne – même si un lien demeure entre théâtre et liturgie – il est important de s'interroger sur la disparition ou, plutôt, sur la non-émergence de la théologie thérapeutique. Ce qui se comprend si l'on mesure toute l'audace de la *theologia veritatis* récusant la théologie négative. Elle prétend non seulement qu'il y a une vérité pure, mais avoir accès à cette vérité, car la vérité s'est elle-même manifestée, en personne, face à une orthopraxie rituelle, à l'exploration mythique de la réalité ou à la conviction de l'inaccessibilité *a priori* de la vérité – se comprenant alors comme différente d'un sens relatif ou pragmatique, et vérité qui se sait, ne s'ignore pas à la manière de l'amour.

Si la symbolique curative, comme *l'onction sacramentelle des malades*, s'est tout de même affirmée, elle s'est aussi cléricalisée, spiritualisée ou réduite à une extrême-onction, tandis que l'exorcisme, si important dès les premiers développements du christianisme, se trouve rapidement impliqué dans une démonstration de force de la vérité. Qu'il s'agisse de l'exorcisme touchant les malades, les personnes articulant leur souffrance grâce au symbolisme démonologique reçu socialement, ou de l'exorcisme touchant les initiés (exorcisme baptismal, dramatisant la conversion comme changement d'esprit, de mentalité, avec ses dégradations ou ses répétitions du sacré récusé). Qu'il s'agisse encore de l'exorcisme qui concerne les animaux menaçant la vie (rats, souris, vers destructeurs), les choses troubles, les éléments (l'air, l'eau, le feu, la terre) impliqués dans les tempêtes, les inondations, la foudre, les incendies, les sécheresses ou la stérilité, et les sons (la voix du tonnerre). Ce genre d'exorcisme s'est rapidement vu instrumenté par l'apologétique et donc par des questions pressantes de pouvoir authentique et de savoir véritable. Même s'il ne s'agissait pas encore là d'une pratique sectaire aggravant la souffrance et l'isolement, au lieu de les structurer symboliquement et socialement.

De plus la guérison par exorcisme n'exclut pas une approche préalablement naturelle (comme l'influence de la lune chez *l'enfant foudroyé*

---

<sup>1</sup> Texte présenté au colloque de l'E.P.S.F. *Versions de la guérison*, les 25 et 26 mars 2000 ; par Bernard Forthomme, philosophe et théologien, auteur de *Être et la folie*, "Bibliothèque de l'École des Hautes Études, sciences religieuses", Louvain, Peeters (Paris, Vrin), 1997 et *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2000.

invoquée dans la version de *Matthieu* 17, 15.18) et la demande de guérison adéquate. C'est seulement ensuite (après l'échec de la guérison ordinaire du lunatique) que cette influence naturelle sera interprétée et son sens spirituel manifesté *grâce à l'expulsion même* : lieu d'un conflit spirituel où s'engage la confiance au thérapeute, sa parole et son corps (mis dans une condition d'exode, d'épreuve de soi comme au désert). Comme si une pareille guérison impliquait de joindre les deux récits de la création rapportés par la *Genèse*, pour élucider *cette recreation qu'est la guérison* : j'entends ici joindre un premier récit centré sur la parole séparatrice et le regard appréciatif (*Gn* 1), et le second appuyant le trait sur la main modelante, le tact qui façonne le corps individuel (*Gn* 2). Comme si la parole et le regard pouvaient suffire pour tout gouverner, les choses et les êtres, sauf le corps humain !

Toujours est-il que l'importance accordée à la logique du premier récit concorde avec l'importance croissante de la théologie de la vérité. L'influence de la *theologia veritatis* n'a fait que s'accroître dès lors que sa dimension esthétique ou symbolique (la théologie poétique ou narrative impliquant la narration biblique, les récits de guérison et de délivrance), finissait elle-même par céder le pas face à une politique de la vérité de plus en plus systématisée. Or si l'onction des malades comporte dès le départ cette tension entre son aspect thérapeutique et son aspect spirituel ou pénitentiel, et si l'exorcisme (comme expulsion de l'esprit impur par adjuration au nom d'une puissance divine) comprend très tôt un usage polémique et démonstratif, et s'il n'a jamais été pratiqué par Jésus mais plutôt à partir de la tradition apostolique (*Lc* 10,17 ; *Actes* 16,18)<sup>2</sup>, il demeure fort en évidence que l'une des manières dont Jésus se nomme, et de façon mieux attestée que celle de messie ou de fils de Dieu, est bien *médecin* venu d'abord pour les malades, avant les bien-portants (*Mc* 2,27). Et cette mention du médecin est opérée également dans le contexte essentiel de ce *sabbat prolongé* qu'est la fête jubilaire, avec ses impératifs de libération (cf. *Luc* 6, 24).

Toutefois, ce même texte montre à quel point il s'agit d'une métaphore, et combien la guérison signifie avant tout l'appel à une *métanoïa*, au changement d'esprit ou de mentalité, proposé aux gens détournés du Dieu unique. La guérison n'est justement pas son pouvoir propre, une puissance de guérisseur (illusoire ou non), mais sa *charge*: non sa tâche spécifique encore bien, mais un vecteur de cette dernière. La guérison apparaît plutôt un *devoir* qu'un *pouvoir*, ou si l'on veut, un devoir humain d'exercer ce qui est en son pouvoir pour guérir les hommes, voire les animaux. La guérison évangélique semble un signe de ce qui advient à cette occasion, de ce qui excède alors le soin ou la cure en leur processus même. Ce signe d'excès marque toutefois l'effet d'une présence nouvelle, libératrice, *séparant* de l'attachement au vieux monde,

---

<sup>2</sup> Jésus lui-même ne pratique jamais l'exorcisme défini comme adjuration des forces impures à expulser *au nom d'une divinité*.

de l'atmosphère confuse (rendue trouble par une série de conflits déchirant le corps social), tranchant le nœud gordien.

Ce qui a pu favoriser l'entrave du déploiement de la théologie thérapeutique (cf. E. Biser, *Theologie als Therapie*, 1985) peut donc nous paraître lié à la croissance rapide de la réduction apologétique (théologico-politique) des signes de guérison, mais tout autant à la prétention rapide (repérable historiquement) d'absorber la vérité philosophique dans la vérité théologale, vu qu'il n'y a qu'une vérité et que le discours théologique chrétien (se voulant la seule vraie philosophie) prétend très tôt à l'exclusive dans son accès à la vérité. Il s'agit toutefois d'une vérité accessible et non pas d'une idole de l'Obscur (réservée à une élite de scribes ou d'experts dans l'entourage du pouvoir), ou encore d'une vérité connaissable par tout être humain et en principe discutable (faisant l'objet d'une dialectique dès les *Dialogues* de Justin). Autrement dit, la philosophie – comme sagesse de vie et direction de conscience, thérapie des passions, mais aussi logos de vérité – se trouve vite contrainte à s'exiler à l'intérieur de la théologie. Ce qui a pour conséquence de réduire la philosophie à une réflexion sur le langage ou à une logique. C'est lorsque la théologie voit à son tour la réintroduction dans son sein de la philosophie ainsi réduite, de la logique en somme (mais revigorée par une prétention à une conscience de soi renouvelée de sa rigueur), que les tensions deviennent vives, ainsi que le montre le procès de la *theologia* d'Abélard.

Mais si la philosophie se réveille d'abord en prenant pied dans la théologie qui se constitue dans un sens nouveau, allant vers un modèle de scientificité accru, cela montre qu'il est erroné de relire cette évolution de manière unilatérale. Comme si la philosophie devait retrouver son sens sapiential après un long exil théologique. En effet, la théologie elle-même a perdu son sens thérapeutique et sapiential, en renonçant aux articulations symboliques (narratives) et finalement communautaires (impliquant réflexions méthodiques sur le langage liturgique), au profit d'un paradigme scientifique, dont la raison philosophique comme logique lui offrait d'abord un modèle utilisable pour affronter le défi que constituait l'aristotélisme arabe. La confiance est fascinée par le modèle de la certitude et par celle qui prend naissance dans le *cogito* ou dans l'Acte moral et politique. Ce modèle scientifique de vérité auquel résiste encore l'*Itinéraire* bonaventurien (dans le sillage de la dialectique platonicienne et de l'ascension mosaïque grégorienne), finit par envahir le champ théologique et sa pédagogie universitaire. Une préférence tend à se dessiner pour la vérité comme certitude vérifiable à la vérité comme confiance qui reconnaît critiqueusement qu'elle n'est pas adéquate à l'origine – origine que je puis lui assigner dans l'expérience du sujet. Tendance dont le risque interne est de déclencher une préférence de la certitude (fût-elle illusoire ou mensongère) face à la vérité, et finalement, une envie des savoirs, une rivalité, une jalousie entre la science théologique et les sciences théoriques ou expérimentales.

Il faut souligner enfin le rôle essentiel joué par le vecteur de la *mystique* moderne au sens strict (comme mystique substantielle et non simplement adjective), où l'oraison mentale intègre à sa manière la question du langage intérieur développée en logique (cf. l'*oratio mentalis* dans la *Somme de Logique* de Guillaume d'Occam). Elle place au cœur du fini (et donc de la vie et du mourir) l'expérience du sujet mystique comme *parler intérieur*, expérience critique, dirigée ou méthodique de l'infini – sapant le primat de la théologie objective ou du discours extérieur, pour l'axe anthropologique (disons christologique) et, finalement, la critique *psychologique* touchant l'épreuve du divin. Expérience dont la systématisation critique, dans la mesure où elle prépare le tournant anthropologique et même psychologique de la philosophie, (comme on le voit chez Kant ou Schopenhauer), se trouve pour ainsi dire au centre de ce grand chiasme historique formé par les lignes philosophique et théologique.

Ceci dit, il ne faut pas celer que la *Bible* n'est pas seulement l'objet d'une éviction des récits de guérison (marginaux il est vrai dans le *Premier Testament*), mais qu'elle-même participe par certains de ses courants – comme le courant sacerdotal évoqué ici en priorité – au déploiement d'un mouvement sapientiel manifestant des affinités avec le logos philosophique, stoïcien en particulier, et son réductionnisme rationnel méthodique. Il faut relever aussi à quel point l'histoire du christianisme dénote un malaise spécifique par rapport au corps : malaise qui n'est pas d'abord le fruit du dualisme platonicien ou d'une hellénisation du christianisme, et encore moins de la fuite dans l'au-delà. Malaise quant au corps lié au cœur du christianisme le plus attaché à la vie même du corps ! Malaise qui s'éclaire par la *séparation*, le trépassement et la disparition irréversible du corps apparu : l'expérience résurrectionnelle comme *absence du somatique* – présence corporelle pure, critique du corps sensible, affectif et intelligible – a des répercussions directes sur l'appréciation des efforts des techniques de cure, de la science médicale et de leur croissance. Toutefois l'avantage pour la cure médicale, c'est d'apparaître comme science encore plus démythifiée que dans le corpus hippocratique élitiste. Cela approfondit pratiquement et en l'universalisant, la démythisation hippocratique du *mal caduque* – mais toujours au nom, soulignons-le, d'une *théologie* rationalisante, d'une théodicée récusant la dramatisation de la figure divine s'en prenant irasciblement à l'individu épileptique. L'optique de la foi subjective radicalise aussi la critique du corpus galénique avec ses prétentions doctrinales rigides et donc son âpre détermination de la vérité qui reste de nature philosophique et non médicale. Ainsi la précompréhension évangélique du corps et de la cure, détache l'homme de l'adhésion à un corps sacralisé, cosmo-politique ou inféodé à la vérité d'un corpus doctrinal, d'une philosophie déterminée, tout en lui conservant une dimension théodramatique. Néanmoins, il est significatif de voir le corps somatique singulier laissé en déshérence au profit de la seule santé du *corps absent*, à tel point que même les espèces sacramentelles (pain et vin

consacrés) sont longtemps abandonnées – en dehors du moment liturgique célébrant le Corps – à une réserve sans précaution ni dévotion particulières, jusqu’au treizième siècle.

Ceci marque l’urgence d’un effort de penser ici le lien profond qui cicatrise la rupture, en déployant une approche de la création et de la logique profonde de l’élection, en dessous de la déhiscence elle-même. Ce qui autorise la mise à jour d’une approche de la guérison dans un sens fondamental ou selon une logique préalable de l’être (avant la dialectique du mythe et de la vérité, de l’être et de l’acte moral, politique ou noétique, du conscient et de l’inconscient), comme *séparation*, élucidant la possibilité même de la cure comme *purification*, en même temps que sa limite interne ! Ce qui permet en outre de tenir compte de la prétention évangélique de remonter par les signes de guérison (à temps et à contretemps) et par la parole nécessaire, à ce qui est énoncé et voulu dès le jaillissement de l’être, en deçà des lois, mais encore d’un *langage* structurant la vie psychique ; *logos* qui s’oublie dans le dire, mais récuse le primat de la négativité du désir et de son dire.

### *Le devoir de guérison*

Il est essentiel de bien considérer la différence entre la guérison comme *signe* et la guérison comme *processus* observé et guidé selon une thérapeutique médicale ou psychologique. Mais qu’il s’agisse de la guérison comme signe ou de la guérison comme processus construit, toute guérison repose sur *le devoir humain de guérir, excédant la dimension morale* – sans encore entrer ici dans la question de savoir si seul le *soin* est possible face à une *guérison* impossible. *Falloir* si impérieux qu’il s’impose en urgence même à la loi, serait-ce lorsqu’il s’agit simplement de son animal, de son âne en danger de mourir de soif ; devoir plus impérieux que la loi du sabbat. Cet appel à écouter le cri, les plaintes des hommes, voire des animaux, sans remettre au lendemain – même si cela semblait pouvoir attendre – est tellement puissant qu’il va jusqu’à risquer de s’exposer à la haine criminelle, à mettre en danger sa propre vie. Le cri n’est pas le *logos*, c’est pourquoi il est d’abord appel de *signes* (avec leurs mondes originaux) avant d’être appel de concepts.

Certes, le malade affecté d’une main paralysée (*Mc* 19, 9-14), la femme souffrant d’une contracture depuis dix-huit ans (*Lc* 13, 11) pouvaient encore attendre (au sens où leur vie n’était pas immédiatement en danger). Bien qu’une telle appréciation de la temporalité de la souffrance ou de la joie de l’autre laisse songeur et fait penser à un usage du temps semblable à celui de ces patrons dont parle la Bible, lorsqu’ils trouvent intolérablement long le temps des fêtes chômées de leurs employés ! Mais aucune manœuvre dilatoire n’est tolérable aux yeux et aux oreilles de celui à qui la plainte s’adresse, car temporiser en l’occurrence, c’est déjà accepter *l’incapacité de travail* de quelqu’un (caricature

dramatique du sabbat) et donc de gagner sa vie, et se mettre ainsi sur le chemin de la mort d'autrui, de son acceptation intime, et finalement, de sa mise à mort.

C'est pourquoi le falloir de guérison dont nous parlons se passe en deçà de la distinction de la puissance ou de l'impossibilité de guérir, et au-delà de la distinction entre cure et guérison – comme si la guérison n'était qu'une idée régulatrice de la cure empirique ou, au contraire, une guérison par surcroît, dans le sens où primerait la justice, le reste étant donné en sus (suivant une interprétation rationalisante de *Matthieu* 6, 33). Le problème tient à ce que la guérison comme *signe* ne fait justement pas partie des seuls soucis du vêtement et du nourrissage. Car la guérison touchant la vie et le corps paraît au contraire comme est un signe privilégié de la proximité inouïe d'un pouvoir différent, seul capable de surmonter, sans l'abolir, la séparation du pur et de l'impur (ou la logique des expériences naturelles). Le falloir de la guérison puisant son énergie et sa nécessité simultanément dans les tensions ou les nécessités naturelles, et dans l'urgence de rechercher ce qui dépasse nos soucis primaires, aussi légitimes soient-ils. Même s'il faut tenir compte de résistances si fortes que la vie paraît parfois ne pas vouloir guérir (cf. Lacan) – et pas seulement parce qu'elle trouve dans la maladie ou la folie des moyens provisoires d'assurer tant bien que mal la continuité de la vie. Résistances qui tirent leur énergie des forces de mort que comportent la convoitise, le désir envieux ou, tout simplement, la terreur de remettre en cause des mesures de protection. Ce qui impliquerait la vie dans une expérience spirituelle à laquelle on n'est pas ou mal préparé, et qui paraît dès lors plus menaçante que la mort et même le crime.

Autrement dit, la haine que la guérison à *contretemps* suscite le jour du sabbat – alors que toute la création semble converger vers ce jour festif dans la tradition sacerdotale – relève d'abord d'un mécanisme profond : il révèle la haine chez ceux qui prétendent qu'il faut temporiser au nom de la loi divine. Cette légalité dilatoire révèle d'abord le germe de l'assentiment à la mort de l'autre homme. La dénonciation d'une telle manœuvre révèle à la guérison comme justification légale, le germe de haine qui est dans son ralentissement. Cette révélation intolérable à ses propres yeux, provoque une expulsion de cette haine sur le sujet du scandale : la haine se déclenche d'abord secrètement et puis éclate au grand jour. Ainsi donc la guérison révèle la haine criminelle à elle-même, le germe malin, dans le refus de la *vitesse thérapeutique*. Ce qui est bien finalement la pointe de la guérison évangélique : au fond de la maladie est sise la mort et pire qu'elle : l'assentiment à la mort de l'autre ! La solidarité des hommes dans la maladie et la mort est d'abord cet assentiment trouble à la mort de l'autre. Or aimer, c'est non seulement dire à l'autre *tu ne tueras point*, mais *tu ne mourras point*... La ligne est sans doute difficile à démarquer entre l'assentiment à la limite et à la finitude humaine (critique de l'illusion du désir tout-puissant), et l'assentiment homicide implicite à la mort de tel ou tel homme qui me crie de lui venir en aide.

Mais l'impératif de guérison n'est pas simple exigence humaine. Elle est enracinée dans la prose du monde, l'ordre créationnel, le *falloir*, le commandement rythmé qui informe l'univers, sa logique native. Elle est aussi une exigence naturelle primordiale ; non pas au sens mythico-poétique de la *natura medicatrix*, mais au sens où le devoir de guérir n'est pas un impératif entraînant un surcroît de culpabilité du malade (renforcée par le modèle de l'auto-médication généralisée) et du thérapeute, en cas d'échec ou d'impuissance. Et cela, précisément parce qu'il s'enracine dans l'impératif du monde lui-même, en tant que monde appelé, interpellé par la parole ; au sens où cet impératif apparaît comme *falloir* créationnel. Celui-ci n'est pas simple forme immanente ou émergente d'un chaos. C'est l'élément séparateur du jour et de la nuit, c'est le glaive de la parole qui déchire le mélange, fait surgir la lumière avant les choses, les astres et tous les éléments. Le monde n'apparaît que s'il répond à la parole qui l'interpelle et que si ses éléments distingués, séparés, défilent en bon ordre ou s'ils manifestent leur beauté qui implique un regard de contentement, une instance judiciaire intérieure. La parole initie le monde fait, limité, et simultanément ouvert par le regard qui voit sa bonté et sa beauté, sa destinée : précisément vers le *repos* qui outrepassé tout ce qui est déjà fait. Le sabbat n'est pas du même ordre que les autres paroles concernant la lumière, les astres invoqués simplement pour mesurer le temps festif, les choses ou les êtres.

Autrement dit, la *vitesse* de la guérison n'est pas simplement contre la patience ou la mesure de la parole ordnatrice. Au contraire, elle ne se comprend finalement qu'à partir de sa nécessité primordiale, et d'abord toute naturelle et tout humaine. Il faut guérir : "il *fallait* la détacher de ce lien" (l'effroyable contracture dont souffre la femme évoquée par *Lc* 13, 16). Dans ce *falloir* il n'y a pas d'abord une référence purement théologique implicite, mais l'expression d'une sauvegarde de l'énigme de la souffrance et de la guérison ouvertes, ou la formulation d'une nécessité créationnelle et humaine de la guérison qui répond à la nécessité de la souffrance : j'entends par là ce qui ne relève précisément ni de la seule nécessité de la nature accidentelle, ni des événements aléatoires de la seule malveillance ou négligence humaine, actuelle ou héritée dans les structures malignes de l'histoire et de nos civilisations – incapables d'épuiser l'expérience du mal ou de la souffrance. Ce qui laisse entendre à quel point le pouvoir de guérison est plutôt un devoir qu'un pouvoir, voire un mandat pour exercer une puissance reçue (cf. J. Guillet). C'est ici que la guérison trouve sa limite interne : la puissance qui l'induit n'a pas son origine en elle-même, ni sa finalité en soi ; la guérison reste ouverte tant du côté de sa naissance que de son achèvement.

La guérison implique autre chose que la volonté individuelle de guérir : guérir se reçoit et se demande lorsque les conditions habituelles d'existence deviennent difficiles, intolérables (cf. E. Minkowski, *Le temps vécu* [1933], où s'esquisse une phénoménologie de la prière comme *affirmation de sa vie*, élévation au-dessus de soi et de tout ce qui nous entoure). Prière qui est aussi

une vérité, celle-là même de la plainte qui invoque son recueillement pour la guérison. Alors que la limite interne de la guérison médicale est liée à une expérience dirigée par une compétence plus ou moins forte, une méthode rigoureuse, une considération minutieuse d'un processus morbide, de sa détermination, et de son évolution probable (compte tenu de la gravité de la pathologie, des cures appropriées, mais aussi des impondérables de la vie, impliquant un jugement prudentiel plus que scientifique). Cette considération méticuleuse ne fait pas partie du *signe* de guérison, car l'essentiel du processus échappe à celui qui donne ce qu'il a reçu : la parole de relèvement, de libération, de vie.

Le processus de cette parole et son achèvement, la temporalisation systématiquement analysée de l'affection, n'est pas de son ressort immédiat. Elle s'appuie sur une confiance qui s'expose à l'échec visible, à la manifestation de la propre impuissance du thérapeute. Mais son impuissance éventuelle n'est pas l'essentiel : il *devait* guérir, il devait formuler en toute confiance la parole de relèvement. S'il s'expose à l'échec et à la risée, voire à la haine, c'est seulement parce qu'il ne pouvait remettre à plus tard une parole de vie et vérité. Le processus lent d'une guérison peut toutefois être enregistré s'il révèle à la fois les efforts répétés que suscitent l'endurcissement du sujet aveuglé par son mal et les efforts redoublés de celui qui est venu leur ouvrir les yeux (cf. le parallélisme entre l'inintelligence des disciples et la double intervention tactile de Jésus pour guérir un aveugle, correspond à une guérison initiale imparfaite; cf. *Mc* 8, 22-26). Avec un avertissement : ne pas divulguer cette guérison, car il faut pouvoir à son tour en comprendre le secret, et cela reste difficile. Cela oblige à un travail sur la maladie, une reprise par la parole personnelle, comme dans les *Psaumes*.

C'est l'urgence d'un tel *falloir* de guérison qui le fait s'exposer sinon à l'envie ou à la haine qu'il révèle en germe chez les autres, voire au cynisme ou au ridicule. Non que la foi sauve selon un simple mécanisme psychologique aléatoire, puisqu'elle *sépare* la personne de l'envoûtement cosmique (des forces du terroir) historique et psychique ou pulsionnel. Le processus propre de la guérison comme *signe*, c'est celui de la confiance antérieure, naissante, réclamante et reconnaissante : la connaissance de ce que signifie le signe de guérison. La guérison peut intervenir sans la foi *séparatrice* élucidée : les disciples de Jésus n'ont pas, à ses propres yeux, le monopole de la guérison ! C'est pourquoi il refuse d'intervenir lorsque ses proches lui demande d'empêcher un *inconnu* de pratiquer un exorcisme (*Lc* 9, 50). De plus, l'affirmation que c'est la foi qui a guéri et sauvé n'est pas une formulation d'un principe thérapeutique, mais la *manifestation* à celui qui s'éprouve sujet de guérison, de ce à quoi sa confiance initiale est parvenue : annonce de ce qu'il n'est pas à l'origine ni à la fin de cette confiance, et que celle-ci ne concerne pas seulement la guérison ou le thérapeute. L'affirmation fréquente de la guérison salutaire par la confiance se passe après une parole forte de relèvement. Non un



*dialogue* véritable, il faut le souligner, sauf peut-être en *Marc* 8, 23 (où précisément les symptômes d'un *processus* sont rarement aussi bien formulés). Il s'agit moins d'un dialogue que d'une confrontation d'un être abattu avec une parole forte qui le relève ou le redresse.

La formulation finale de la foi qui sauve met en cause l'attachement morbide au thérapeute, ou tout au moins, l'attachement qui trahit le risque d'une rechute, par simple substitution du thaumaturge au démon malin. Celui qui a délivré refuse d'accepter l'homme reconnaissant au rang de disciple, et s'en *sépare*, le renvoie chez lui, comme témoin de ce qui lui est arrivé, tout en insistant sur la miséricorde divine, sans faire référence au rôle de sa personne dans la délivrance du démoniaque : "celui qui avait été démoniaque le suppliait, demandant à être *avec lui* : Jésus ne le lui permit pas, mais il lui dit : *va* dans ta maison auprès des tiens et rapporte-leur tout ce que le Seigneur a fait pour toi dans sa miséricorde" (*Mc* 5).

Quoi qu'il en soit, il y a urgence universelle de la guérison, malgré la loi d'un sabbat local et temporaire. Retarder la guérison est d'ailleurs contraire à l'esprit du sabbat, surtout dans l'optique lucanienne du sabbat permanent et universel, du *Jubilé* (*Lv* 25, 8ss ), lui-même réinterprété comme une ère nouvelle et pour tous, non plus comme période réservée à un petit nombre – d'ailleurs bien longue à attendre, du côté des gens qui sont asservis, pour son renouvellement (cf. *Luc* 4,21 : où l'insistance sur *l'aujourd'hui* est capitale). Ère de la spontanéité de l'être bien différente de la jachère pénale de l'Exil (*Lv* 26, 33 ss). La réinterprétation de la jubilation libératrice annoncée par Isaïe (58,6) et codée par le *Lévitique*, est d'autant plus intéressante ici qu'elle fait référence à l'identification entre Jésus et le Médecin (*Lc* 4, 23), en lien avec la guérison, non de l'autochtone, mais de l'étranger, un lépreux de surcroît ( *2 R* 5,14).

Attention pourtant, soyons clair : la loi du sabbat qui récuse provisoirement un bien, une action bonne (guérir), n'a en soi rien de choquant, puisque c'est sa nature. Le sabbat sacerdotal *sépare* non seulement les jours de la semaine, ceux du travail, et ce qui dépasse le travail ; mais il sépare aussi, dans l'action, *une fois le sabbat devenu loi*, ce qui est bon ou mauvais d'un côté et ce qui est voulu sans autre raison que cette volonté, parce que cela est voulu – ce que l'on pourrait traduire en disant : si je fais cela, si je suis fidèle au sabbat, c'est bien parce que c'est toi, et seulement toi, parce que c'est *ta* voix. Dans ce sens, le sabbat est proche de l'amour pur. C'est parce que c'est l'amour qui commande ce qui ne se commande pas (l'amour), que je l'écoute et que je m'exécute. *Actions séparatrices* du sabbat à rattacher à celle de bénédiction privilégiée ou d'alliance inconditionnelle, de personnalisation comme élection.

Mais le sabbat est aussi séparateur en ce sens qu'il met en cause l'acceptation naïve de l'anthropologie de *l'image*, de l'homme comme *imago Dei* affirmée lors du récit génétique. En effet, le sabbat déporte l'image vers le repos de Dieu, vers ce repos qui n'appartient qu'à lui (l'homme étant incapable d'un tel repos, d'une telle paix). Car rappelons-le, le sabbat du premier récit de

la *Genèse* est réservé à Dieu. Et si l'homme peut le prendre comme image – mais cela se trouve à peine suggéré dans le récit – c'est seulement jusqu'à un certain point, celui où l'*imitatio Dei* risque de n'être qu'un désir du double où se tient le désir de toute-puissance. Le sabbat de Dieu seul est la crise du dédoublement et de ce genre d'illusion du désir. C'est seulement plus tard que ce repos sabbatique deviendra une loi concernant l'homme. Et la critique évangélique met en cause une certaine manière de comprendre un tel sabbat devenu loi et métamorphosé en une forme de non-travail, de paralysie inguérissable, de projection morbide d'une paralysie sur Dieu (devenu *imago hominis*).

Par contre, le sabbat s'envisage alors moins comme une ligne de distance et plus comme le signe privilégié de l'*alliance* libératrice qu'il était déjà dans l'optique sacerdotale (avec la circoncision, ce qui permet légitimement de rapprocher intimement la *cicatrice* et la *séparation* sabbatique). Si le sabbat est distingué du travail, il ne l'est plus de la guérison et de la délivrance des cœurs brisés, des esprits broyés. Le sabbat, à l'image de la lumière et du logos du prologue johannique, n'est plus seulement lieu de distance, de séparation, mais d'alliance et de communication intime où l'on peut désirer être comme Dieu, car c'est Dieu lui-même qui nous montre comment il ne cesse de guérir et de délivrer : "mon Père travaille toujours..." (*Jn* 5, 17). Ce travail-là, comme celui des lys des champs, n'étant évidemment pas de même nature que le travail des hommes (des laboureurs, des semeurs ou des moissonneurs). Il se pourrait que le repos de Dieu soit perçu comme celui du nourrisson qui dort obstinément (cf. Lacan) : non parce que la vie ne songe qu'à se reposer le plus possible (comme on le voit dans le monde animal), mais parce qu'il "travaille" énormément, il veille obstinément, obscurément, ainsi que Jésus au fond de sa barque, malgré la tempête qui menace la vie des disciples ! Comme les lys des champs qui ne sèment ni ne filent, mais veillent et œuvrent sans cesse à l'image de Dieu. Il ne s'agit donc en rien du sommeil mythique des dieux qui ne prennent pas souci des hommes ou qui sont simplement dispensés, par principe de ludisme divin, d'une activité laborieuse.

Le sabbat est un puissant stimulant du désir dans la mesure où il *sépare*, et c'est essentiel, le commencement de l'origine. Le commencement du ciel et de la terre est lui-même tendu vers l'*archie* qui l'outrepasse : le repos, la réserve de vie et de vérité, l'originalité divine, sa personnalité (au sein de l'universalité du créé !) qui communique seulement à qui il veut (à son *Image* avec toute sa portée filiale) : "le père... montre au fils tout ce qu'il fait" (*Jn* 5, 20). Il n'y a point là cette méfiance qui gouverne la jalousie confrontée à un Dieu qui saurait et qui ne voudrait pas faire part de son savoir et de sa vie – comme en *Genèse* 3. Comme si la vie elle-même ne voulait pas guérir ; comme si la plainte se creusant elle-même à la manière du galeux grattant sa gale avec une forme de contentement, ne voulait entendre nulle consolation. Ceci qui ne

signifie point l'inexistence de l'inconsolable résistant à une cure impliquant la suffocation de la question qu'il pose, de la vérité qu'il formule dans sa plainte.

Mais le sabbat est encore séparateur en ce qu'il critique l'effet d'une acceptation naïve de l'anthropologie de l'image, dans ses conséquences : la domination sur tous les êtres, l'esprit de conquête, attribut de l'*Imago* : "remplissez la terre et dominez-la" (*Gn* 1, 28). Le sabbat est une séparation par rapport à cette extension, y compris sous forme de cure iatrocraque : une forme d'intensité, qui laisse apparaître la terre plus similaire à un habitat face au *tohu bohu* (ainsi qu'on l'a souligné), qu'à un champ de conquête, un *Lebensraum*.

### *La guérison comme séparation*

Avant d'aborder la question de la guérison comme *purification*, il faut examiner la conception sacerdotale de la création comme *séparation* – où, de manière remarquable, la distinction tellement attendue du *pur et de l'impur* fait complètement défaut, et pas simplement par optimisme cosmologique foncier. Mais par *compression* de la violence impliquée dans la séparation cosmogonique, le détail des lois (alimentaires singulièrement) ou dans la distinction des animaux purs et impurs (voir également l'absence de distinction dans le récit sacerdotal du *Déluge*). Ce qui ne veut pas dire que la conception sacerdotale de la séparation et de l'identité élective ne fonde pas la séparation du pur et de l'impur. C'est ce qui se confirme lorsque la narration évangélique, tout en revenant en deçà de cette distinction lors de ses guérisons de lépreux ou dans sa réinterprétation du sabbat pour l'homme, remonte à ce qui oriente la différenciation, à l'esprit des distinctions et des législations de purification.

Le récit sacerdotal de la *Genèse* remonte, pour sa part, à l'intériorisation du pur et de l'impur dans une expérience tue, réservée du rédacteur, et dans l'articulation comprimée de la violence. Elle ne peut toutefois éliminer la violence singulière de la parole séparatrice, le principe actif de *séparation* lui-même. Cette violence contenue trahit aussi l'instabilité profonde de la création et rend possible *a priori* une réalité ouverte. Dans ce premier récit qui inaugure le corpus biblique actuel l'idée fondamentale n'est pas, la création *ex nihilo*, mais la séparation qui ordonne les éléments. Toutefois, la séparation n'est pas simple mise en forme de la matière ou du chaos, à la manière grecque, ni exclusion de la puissance de la parole capable de créer *ex nihilo* : en effet, la lumière, le firmament et les astres qui relèvent de cette puissance, sont appelés à l'être *ex nihilo*. Apparaît fort remarquable aussi la création des éléments séparateurs avant les éléments à séparer (cf. P. Beauchamp, *Création et Séparation*, 1969).

Quant au *tohu bohu*, il ne désigne pas d'abord un chaos, mais un lieu terrestre où la vie est impossible, un lieu inhabitable : "or il n'a pas créé la terre *tohû* ; il l'a faite pour être habitée (*Is* 45, 18) ; c'est une sorte de désert (*Dt* 32,

10), de terrain vague sans chemin". Quant à l'abîme ténébreux (*Tehôm*), il n'est pas en soi négatif. Encore une fois, l'essentiel porte sur la *séparation* elle-même. La séparation des eaux peut faire songer à la séparation de la mer rouge par Moïse et donc à une dimension salutaire. Mais la parenté liée au transfert d'un impact de l'*Exode* sur le motif de la création, n'implique pas la portée sotériologique directe des versets inauguraux, du moins dans sa dimension historique. Alors que l'essentiel exodique consiste dans l'ouverture de la mer rouge pour *passer au travers*, l'accent est mis ici sur la *division* des eaux, la mer *séparée*. Par contre, on ne peut nier le lien entre la séparation et la violence cosmogonique victorieuse sur le monstrueux (sans qu'il soit mauvais en soi, mais qu'il s'agit d'ordonner, d'intégrer au rythme initial, comme en *Gn* 1,21). Même si la séparation n'est pas simplement la *coupure* qu'une étymologie attribuée au verbe *créer*, *br'* (facilitant ainsi le lien avec la circoncision, voire la castration symbolique). Victoire et morcellement peuvent toutefois s'entendre sur une même ligne, si l'on relève une trace du dépècement cosmogonique (cf. dimension cosmique de la victime sacrificielle). L'emporter sur le monstre marin, c'est instaurer un monde organisé.

La force séparatrice trouve ici une fonction organisatrice et rejoint la dimension sapientiale de la division, de la complexification ou de la répartition. Mais la dimension de force violente est inscrite dans un vecteur sapiential, classificateur, définitif, et discret théologiquement ; dimension sapientiale à entendre telle qu'elle est modalisée par la tradition sacerdotale et, plus exactement, suivant le lévitisme (irréductible au non-royalisme du *Priestercodex*). Suivant l'optique du lévitisme, l'idée de contenance et de *mesure* est centrale (1 *Ch* 23, 29). Néanmoins le *Chroniste* rejoint la genèse sacerdotale en ce que cette dernière feint d'ignorer la distinction du pur et de l'impur, comme si Dieu n'avait rien créé d'impur (cf. aussi la présence des animaux purs ou impurs dans l'arche de Noé, suivant le récit sacerdotal du Déluge, en *Gn* 6, 19-20). Dans le langage du *Chroniste* (contrairement à celui d'Esdras-Néhémie), il y a comme une sorte d'insouciance par rapport à l'intérêt obsessionnel à la séparation du pur et de l'impur ou à la pureté raciale post-exilique, et même une manifestation des liens nombreux de chaque clan avec des gens qui ne sont pas d'Israël. Ce qui trahit la limite interne de la distinction du pur et de l'impur et de la guérison comme purification.

Certes la séparation n'est pas une simple opération sur les éléments ; c'est une parole et un geste théophaniques, en correspondance avec la discrétion du souffle et du regard. La séparation trahit une énergie primitive qui est retenue, certes, mais au profit de la mise en relief de la force de la parole, comme une épée à double-tranchant : plus violente que les marées de sang découlant des fureurs épiques. C'est la parole d'endiguement et de déchirure qui se révèle plus forte. La séparation est intimement liée à la consécration : non du temple, mais du shabbat qui outrepassé toutes les autres œuvres. La séparation est aussi intimement liée à la consécration comme *élection* du peuple, alliance

inconditionnelle avec un peuple ; élection qui semble le point d'appui pour la séparation ultérieure du pur et de l'impur ! Comme si le sabbat offrait le point d'appui pour la séparation ultérieure du pur et de l'impur : "c'est moi Yhwh qui vous ai *séparés* des peuples et ainsi vous *séparerez* la bête pure et impure, l'oiseau impur du pur... vous serez pour moi saints, car je suis saint, moi Yhwh et je vous ai séparés des peuples pour être à moi" (*Lv* 20, 24-26). Le verbe séparer (*habdîl* ; *Gn* 1, 4.6.7.14.18) exprime aussi, hors du récit de la genèse – et donc moins contraignant que le sabbat – la distinction rituelle du pur et de l'impur (*Lv* 11,47 ; 20,25) et sa version plus morale (*Nb* 16,21) : la distinction du sacré et du profane (*Lév* 10,10), d'Israël et des peuples (*Lv* 20, 24.26) ou des villes refuges (*Dt* 4,41). Ce verbe sert à marquer la séparation comme le firmament (*Gn* 1,6) ou le rideau du sanctuaire (*Ex* 26,33), entre manger et ne pas manger (*Lv* 20,25). Séparation du sabbat et séparation de l'homme par rapport aux *espèces* animales, car les animaux ne viennent pas d'une espèce, d'un animal unique ; séparation de *l'homme créé unique*, créé mâle et femelle (*Gn* 1, 27 P), où il n'y a qu'un Adam ; ce que reprend l'affirmation du *Livre de la Sagesse* selon lequel l'homme, le père du monde, a été créé seul ! Unicité qui le fait commander au monde animal spécifiquement diversifié.

Séparation liée aussi intimement à *l'image militaire*, aux armées<sup>3</sup> ; référence militaire non pas d'abord au sens d'affrontement offensif ou défensif, ni de dédoublement (l'un terrestre et l'autre angélique) mais d'obéissance *commune*, de tout le créé en tous), à la parole ordonnatrice de chaque unité, impliquant aussi une répartition des fonctions et du temps : "aucune des œuvres n'a jamais heurté l'autre et elles obéissent à la parole pour l'éternité" (*Siracide* 16, 28). Ce qui implique une réflexion sur la nature cosmologique de la métaphore : "L'armée est un symbole de l'univers différencié", où règne une parole de commandement. Ainsi la nature est toujours déjà plus que naturelle, mais elle n'est pas non plus le fruit d'un démembrement du divin lui-même ; ce n'est pas le divin démembré qui est le monde ou le monstre sacré qui est séparateur, mais la parole vive qui traverse le monde. Dieu n'est pas que séparé du monde, il est *séparateur* : la parole de séparation permet de penser une *totalité* finie, limitée (terminée), alors que le regard qui l'accompagne autorise de penser une totalité appréciée, orientée ou regardée comme très belle et bonne dans son ensemble. Totalité qui se distingue du pêle-mêle. Quant à la fonction de différenciation ou de distribution, elle est montrée dans sa vertu quotidienne et dans sa portée économique particulièrement bienfaisante, participant à la création en tant qu'elle crée un lieu habitable, face au *tohu bohu*, lorsqu'elle est appliquée à la femme de caractère en *Proverbes* 31, 20 (cf. l'*Oikonomikos* de Xénophon).

---

<sup>3</sup> Rappelons les attributs militaires de la vierge Athèna, déesse de la philosophie et de la guérison – liée à la force virgine, sa permanente jeunesse !

La femme du *Cantique* est à son tour belle et redoutable comme des "armées" (*Ct* 6,4). Dimension éthique et esthétique de ce qui se présente à l'appel de l'ami. Mais beauté terrible comme celle de Judith, avec son épée, sa puissance de décapitation, de séparation de la tête et du reste du corps, du morcellement du corps du monstre aviné et gorgé de convoitise, qui menace la ville sainte (serait-ce par anticipation dans l'union sexuelle). En cela beauté semblable à celle de Dieu, puisqu'il est le *Dieu des Armées* (Dieu *Sabaôt*), autrement dit, le Dieu devant qui défilent en bon ordre et en bel ordre tous les éléments du monde. Ce qui signifie que l'ordonnement et l'unité du multiple cosmique n'est pas plus *naturel* que l'armée ne l'est – ce qui sape le rêve de la *natura pura medicatrix*. La parole est glaive et trompette sonore, mais elle n'est efficace que dans la mesure où précisément elle précède les choses et l'histoire, où elle n'est pas mesurable par les choses et la mémoire du passé ou la généalogie, voire la chronologie. La parole ne rentre pas simplement dans la généalogie des choses et des événements. Ce n'est pas pour autant une parole magique ou une parole mythique, mais une parole narrative qui laisse place à la discontinuité hebdomadaire, et qui exerce une influence à la fois paradigmatique (parole de commandement, impliquant exécution, regard appréciatif, justification) et syntagmatique (selon la séquence promesse et alliance), où jouent les instances de vocation, de bénédiction ou de séparation.

L'élément paradigmatique pourrait sembler lié uniquement à l'extériorité militaire du défilé des éléments cosmiques. Mais il implique déjà la tension vers une pose, non seulement dans sa finalité sabbatique, mais après chaque jour. La justification comme regard appréciatif est déjà une forme de pose redoublée, de réduction de ce qui est regardé à l'intériorité, et même à *l'amour de soi* de la parole créatrice. La parole s'accompagne du regard appréciatif de la beauté et de la bonté de ce qu'il enveloppe. La création trouve là son point d'intériorité et quasi de personnalité. Le principe de séparation (parole séparante), s'expose ainsi en laissant la distinction de pureté-impureté comprimée, contenue, comme les détails des créatures et des lois. Où finalement "rien n'est impur en tant que tel" (*Rm* 14,14 ; *Ac* 10, 15 ; 11,19 ; *Mc* 7, 14-23). Mais la violence de la séparation ne peut être qu'épurée, non point comprimée complètement.

Cette contention de l'extériorité permet *a priori* le développement du primat de la pureté des lèvres, des mains et du cœur, comme celui de la pureté ou de l'impureté intérieures. Mais cela rejoint les implications des commandements IX et X du *Décalogue*, dans la mesure où l'interdiction de convoiter la femme de son prochain, sa maison, son champ, son serviteur, son bœuf ou son âne, bref, ce qui est à lui, ne porte pas sur l'objectivité des actes mettant en cause le fond de la vie sociale (tuer, voler), mais sur la *convoitise* elle-même ; idée que prolongera thématiquement *Matthieu* (15,19), lors de la polémique sur le pur et l'impur jaillissant de ce qui sort de l'homme au lieu de relever d'abord de ce qui le touche de l'extérieur ou de ce qui y pénètre. Il reste

que le seul énoncé de la loi participe au dépassement de la neutralité du désir: "j'aurais ignoré la convoitise, si la loi n'avait dit : tu ne convoiteras pas" (Rm 7,7). Il faut certes plus que la loi pour ne pas en rester à une vigilance impuissante face à la tyrannie de l'envie.

### *La guérison comme purification*

En période d'Exil, signifiant l'éloignement ou la perte du temple et de la terre de justice, c'est le corps qui prend sur lui les exigences du temple et de la terre ; corps visité par le sacré et l'exigence de justice. Plus le temple est profané et saccagé, la terre avilie, plus les prescriptions concernant le corps deviennent minutieuses. Sainteté dit séparation et donc attention singulière, minutieuse à tout ce qui sépare l'être (cf. les lois sur le vêtement lépreux, sur la pudeur), mais en même temps le relie au rythme profond de la création initiale, avant la distinction du pur et de l'impur. Ce lien intime entre sainteté, pureté et séparation créatrice originaire, ne doit jamais être celé. C'est pourquoi la loi alimentaire de pureté comme séparation exigée du sang (autrement dit ce qui signifie la vie elle-même) de la consommation de l'animal, en frontispice de la loi de sainteté (Lv 17), rappelle le récit de création, son végétarisme symbolique (Gn 1,30).

La loi de sainteté identifie l'union sexuelle irrégulière à l'impureté menstruelle (Lév XX,21). L'union aux étrangers, comme la pratique des interdits de la Loi de sainteté, sera également considérée comme impureté menstruelle chez Ezéchiel (Ez 18,6 ; 26,7). Ce qui rapproche impureté menstruelle et idolâtrie, car l'idole est sans vie (6, 4-9) comme le flux mensuel est une perte de vie, un transit inquiétant, un mixte de vie et de mort difficile à cerner – ce qui provoque le trouble et le dégoût, l'écoeurement, proche de l'envie de vomir. Envie qu'il ne faut pas rationaliser trop vite en évoquant les mesures d'hygiène ou l'usage de certains animaux dans les cultes étrangers (comme le porc), la critique de l'idolâtrie ou le réflexe identitaire ! D'ailleurs l'identité peut au contraire obliger à *surmonter le dégoût* de l'impur, du cadavre, comme dans le livre de *Tobie*, où le héros se rend impur par obligation de prendre soin des morts de son peuple. Plus positivement encore, mais du côté de la vie et de la naissance cette fois : la maternité qui rend inévitablement impure n'est évidemment pas un acte coupable ou découragé ! Mais il y a culpabilité si on agit face à la vie comme si l'on n'était pas soumis à la distinction du pur et de l'impur (Lv 15, 31). Sans parler de l'illusion sur la naïveté pacifique de l'être.

En outre, il ne s'agit pas de guérir le dégoût provoqué par l'impur. La purification ne prend pas la place d'un dégoût qui serait réductible à une illusion (celle d'un tabou) ou qui en prendrait le relais comme une perversion. Il ne s'agit d'ailleurs pas de supprimer le dégoût ou de supprimer l'impur, mais de le *surmonter* par une force de purification plus grande, une énergie de sainteté accrue, un amour pur, plus puissant que le dégoût. Toujours est-il que demeure

l'importance de l'impureté par contact avec la vie commençante ou la vie finissante, la naissance et la mort, la genèse et l'apocalypse de l'être, le lever et le coucher de l'existence, la lèpre, le cadavre (9,7) et l'excrément (4,13) – métaphore des dieux, image viscérale de l'abject, fausse image de soi – voire les forces démoniaques (esprits dits précisément impurs, génies du lieu, en terre étrangère). Mais toute maladie est perçue comme un fléau social, avec une dimension contagieuse. C'est pourquoi le démoniaque de Gérasa est exclu de la cité des vivants et relégué dans la cité des morts : "il habitait dans les tombeaux" (*Mc* 5, 3). La proximité même des cadavres et donc des métamorphoses inquiétantes de la mort, implique une impureté et une séparation d'avec le pur (ligne de démarcation intermédiaire) et le saint, le divin et ce qu'il *consacre* par sa seule présence. Séparation d'autant plus urgente que l'affection du démoniaque consiste à se déchirer lui-même avec des pierres et à pousser des cris, à faire couler son propre sang, à se lacérer, à défigurer son corps comme par une bête sauvage, et à remplacer la parole ordonnatrice (séparant les nuits et les jours comme dans la *Genèse*) par le cri destructeur poussé nuits et jours : "*nuit et jour* il était sans cesse dans les tombeaux et les montagnes, poussant des cris et se déchirant avec des pierres" (*Mc* 5, 5).

Les forces démoniaques une fois expulsées du corps du malheureux, vont retrouver en quelque sorte leur milieu naturel en passant dans le corps des porcs et en se précipitant dans l'abîme abject de la mer : le passage par le corps de l'animal impur (le porc), comme élément intermédiaire, entre le corps humain et la mer, est ici très intéressant à relever, car il trahit aussi la perception archaïque du corps humain (qui n'est jamais pure individuation, toujours élément du terroir, de la nature, de forces complexes) autant que la perception pathologique de sa corporéité. Non comme corps propre, mais comme corps où l'humain et l'animal sont mélangés de telle sorte que l'homme soit sujet à l'hypersensibilité : cette contamination de la chair humaine par la viande animale – cette contamination de l'humain par l'animal ou la sursensibilité (problème aussi des divinités païennes thériomorphes) – est effectivement une perception morbide révélatrice de la profondeur de l'altération (nous dirions peut-être psychotique) dont souffre l'homme de Gérasa.

Le lien entre *purification* et *guérison*, acte de guérison, est déjà effectué explicitement chez *Ezéchiël*. Du temple, lieu de rassemblement séparateur, où Dieu consacre son peuple (32,28), s'écoule l'eau pure, le flux de vie qui *guérit* (*rp'*) les eaux de la mer morte : le terme de *purification* est remplacé par celui de *guérison* ! Ce qui compense également la rigidité obsessionnelle, cadastrale ou architectonique des mesures du temple utopique ! Toujours est-il que les distinctions du pur et l'impur, du sacré et du profane (où parfois la première distinction est soumise à la seconde ; *Lv* 19, 7), sont finalement subsumées sous la sainteté personnelle d'un Ego ("Moi, je suis saint" ; *Lv* 19, 2). C'est seulement à partir de cette sainteté personnelle que la cure morale trouvera son émergence. Comme tout semblait converger vers le repos personnel de Dieu



dans le récit de création, tout semble cette fois découler de cette sainteté du Nom, du *Je suis* divin : "soyez saints, car je suis saint". Le Nom est la source et l'esprit des lois. Inversement le Nom dit déjà la sainteté, la séparation, car c'est seulement à partir de ce qui veut bien se dire et se manifester, que l'on peut l'atteindre, le viser, en parler. Il n'y aura donc pas de guérison sans que celui qui parle ne se manifeste à partir de sa séparation, de son nom, de sa réserve d'être. Aucun acte manqué, aucun lapsus, aucune expression des souvenirs, aucune émotion actuelle, rien n'est suffisant pour accéder à ce qui fait la jouissance ou la souffrance de quelqu'un – si ce quelqu'un ne veut se manifester dans son secret et son ipséité (outrepassant les traits identitaires).

Aucun symptôme n'est parlant sans la marque du corps par le nom propre, par la séparation et les prescriptions qui en découlent. Avec les risques de raidissement, de pruderie, de minutie obsessionnelle, de rite aggravant la souffrance au lieu de redonner confiance et sens en la vie. Les règles de morale sexuelle ne concernent pas la nudité du corps comme tel, mais les relations à l'origine, autrement dit, la question de *l'inceste* (cf. *Lv* 18,20). Pour s'unir, il faut d'abord se séparer. Ce qui signifie : "tu quitteras ton père et ta mère et tu t'uniras à ta femme" (*Gn* 2,24). La loi n'interdit l'inceste que pour permettre la jouissance et l'amour. Mais pour quitter son père et sa mère, il faut d'abord pouvoir les identifier dans leur différence, effectuer la séparation initiale. Il faut éviter le vice originel, qui consiste à prétendre dévoiler son origine, et s'y identifier : l'inceste ! Ce qui masque la sainteté même de Dieu et force la terre elle-même (juge *neutre* et universel) à vomir (*Lv* 18, 28 ; *Ez* 16, 3). La guérison est une crise de l'inceste ; c'est d'abord reconnaître la séparation originaire.

### *Envoi*

La guérison s'est surtout présentée à nous à partir de la parole ordonnatrice et du regard appréciateur et déjà intériorisant. Néanmoins, que la guérison s'articule avant tout suivant la loi, le regard récapitulateur ou par la stimulation du désir, de l'affection amoureuse, voire caritative, suivant le tact, le corps et le souffle, par le dire intérieur (*oratio mentalis*), la voix poussée jusqu'au cri strident ou par la parole mesurée, quel que soit le point d'insistance, aucun vecteur ne peut s'imposer de telle sorte qu'un paradigme l'emporte décisivement. La guérison reste par essence ouverte ; non pas exactement provisoire, mais appelant une reprise, une ressaisie ultérieure.

C'est ce qu'Augustin appelait la *guérison de la guérison*. Aucune guérison n'est jamais complète, car elle garde en elle le germe d'un malaise susceptible de se déployer ultérieurement. La plaie cicatrisée peut se rouvrir et se réinfecter, la séparation se troubler et se confondre. Aucun modèle de guérison n'est absolu : que ce soit par la prise en compte de l'originalité toute personnelle de l'affection, en faisant appel à la liberté, à la volonté (y compris comme volonté générale, contrat social), en réveillant le désir, en tonifiant les

énergies corporelles ou en mettant l'accent sur l'impact unique du langage, voire de sa logique structurante, du logos. La soumission du désir indéfini imaginaire aux contraintes de la loi, ne peut en soi guérir. La loi peut transformer en conscience thétique la vigilance profonde de soi à soi, certes (et en ce sens favoriser le jugement de conscience, le sujet éthique), mais aussi aggraver le *malheur banal* et la souffrance intolérable, au lieu d'y remédier.

Aucun axe thérapeutique ne peut l'emporter de manière décisive : si la liberté est un bien essentiel, elle reste relative au désir. Et si le désir est une médiation inassourdie de la puissance de santé, il demeure lui-même relatif à la critique de la convoitise (de l'*invidia*), à la liberté et au langage, tout autant que l'instance impressionnante du langage reste relative à la liberté et au désir – enraciné lui-même dans les puissances du corps individuel où s'affirme la spontanéité de l'être re-posé, posé à partir de lui-même – désir *illimité* qui s'offre ainsi le seul capable d'effectuer le passage entre la singularité de l'ordre volontaire et l'universalité logique. Dans un autre langage, on pourrait dire que la parole législative et le regard appréciateur réclament à leur tour la guérison par la cure qui tient compte au premier chef de la dimension lyrique de la souffrance, de l'élégie de la plainte, de sa reprise, de sa litanie ; de même que cette guérison comme justification réclame sa confrontation, son face-à-face avec une santé impossible, excédant le simple déploiement des virtualités du sujet plaintif ou de la spontanéité réveillée de l'être.