

Comptes rendus

Gérard HADDAD, *À l'origine de la violence. D'Œdipe à Caïn, une erreur de Freud ?* (Coll. *Forum*), Paris, Salvator, 2021. 188 p. 20×13. 18,80 €. ISBN 978-2-7067-2060-4.

« Le problème de Freud avec son judaïsme serait son refus d'entendre le message qui ouvre la Bible, message répété, martelé tout au long du livre de la Genèse, celui de la rivalité fraternelle, à la fois meurtrière et fondatrice. La tragédie humaine, individuelle et sociale, gît dans l'acte de Caïn. Mais Freud préféra s'accrocher au mythe grec d'Œdipe, véritable exception dans l'ensemble de la dramaturgie universelle quand les drames issus du fratricide pullulent » (p. 175). Telle est la lame de fond de cet ouvrage d'un psychanalyste qui considère la Bible et la tradition juive comme une source d'inspiration majeure pour l'élaboration de sa pensée analytique. Son texte sur l'origine de la violence croise donc la Bible, en particulier la Genèse, à diverses reprises. En un temps où cette question d'une actualité brûlante interpelle de plus en plus biblistes et théologiens, il est utile de s'intéresser à la façon dont en parlent les sciences humaines susceptibles de fournir des repères pour penser.

Selon Gérard Haddad, le monde occidental est confronté à une grave crise de civilisation qui marque son déclin inexorable. Celui-ci est lié à l'effacement des ressources spirituelles et idéologiques qui permettraient de faire face aux crises récentes, dues aux conséquences politiques d'une économie hors de contrôle, au fanatisme et au terrorisme, mais aussi à la découverte de l'étendue de ce qui échappe à notre maîtrise, comme la crise mondiale déclenchée par le Covid l'a montré récemment – à quoi on pourrait ajouter la guerre en Ukraine. Or, le système freudien basé sur le complexe d'Œdipe et sur le meurtre collectif du père comme origine de la civilisation humaine (*Totem et tabou*) est radicalement incapable de rendre compte de ces phénomènes et donc de nourrir une réflexion pourtant plus nécessaire que jamais. En effet, dans les grands textes qui ont nourri sa pensée (les tragiques grecs ou Shakespeare), Freud a négligé un fait massif : si le parricide génère un auto-génocide familial (comme dans l'histoire d'Œdipe ou de Macbeth), c'est le fratricide qui explique la violence meurtrière. Laquelle ne frappe pas les pères, mais les contemporains, les frères. Mais le père de la psychanalyse pouvait-il penser cette réalité, lui dont le secret espoir s'était réalisé lors du décès prématuré d'un petit frère, ce qui a généré chez lui un profond sentiment de culpabilité ? Quant à Lacan, ses premiers écrits laissent penser qu'il pressentait que la question du fratricide était cruciale, mais il a ensuite négligé cette piste.

Pour l'A., le premier mythe fondateur de l'humanité et de la civilisation, c'est le meurtre de Caïn (ou encore le fratricide de Romulus). Szondi l'avait déjà thématiqué. Pour celui-ci, Caïn représente la tendance à tuer présente en

chaque être humain (une des faces de la pulsion de mort freudienne). Elle est à l'œuvre aussi chez Moïse qui, après s'être repenti d'avoir tué un Égyptien, édictera la Loi, celle-ci étant fondée sur « un dépassement du complexe de Caïn ». Elle crée en effet « un système de valeurs dont le but est de contrôler, autant que faire se peut, la tendance meurtrière de l'homme à l'égard de son frère » (p. 111). Ainsi, la pulsion caïnique peut déboucher sur le pire comme sur le meilleur. Par ailleurs, dans une lettre à Thomas Mann rédigée à la fin de sa vie, Freud explique la violence des guerres napoléoniennes par la haine qu'enfant, Napoléon éprouvait envers son frère aîné Joseph, son « rival naturel ». Cette hostilité excessive s'est ensuite retournée en son contraire, conformément à un phénomène souvent observé, selon Freud. Celui-ci conclut : « Des centaines de milliers d'individus indifférents expieront le fait que le petit homme féroce a épargné son premier ennemi » (p. 96). Ainsi, la haine originaire du frère se transforme en affection et en solidarité envers lui. Elle ne disparaît pas pour autant. Elle change seulement d'objet : telle est la source de la violence humaine, en particulier celle des guerres ou du terrorisme, l'élément déclencheur étant la blessure narcissique causée par la marginalisation et le sentiment d'humiliation qui en découle.

Dans la dernière partie de l'ouvrage, l'A. propose une première élaboration de son complexe de Caïn en l'articulant au complexe d'Œdipe freudien (dont l'issue positive n'est pas la mort du père mais la castration du fils, son renoncement à la mère). Je n'entrerai pas ici dans les détails de cette réflexion plus directement analytique. M'intéresse davantage la façon dont l'A. appuie sa réflexion sur la Bible, surtout la Genèse. À partir de Caïn et des fils de Noé, ce livre est une suite de rivalités fraternelles – et sororales entre Rachel et Léa. Ismaël et Isaac, Ésaü et l'imposteur et usurpateur Jacob, Joseph et ses frères sont autant d'exemples évoqués à plusieurs reprises par l'A. qui montre comment « les multiples formes de rivalités fraternelles » mettent en péril la construction d'une famille ou d'un groupe humain (p. 159). À ses yeux, deux récits bibliques proposent des figures de dépassement du conflit fraternel : Isaac est celui qui surmonte la jalousie caïnique, tandis que Joseph dépasse le complexe de Caïn en pardonnant à ses frères, le point commun entre ces deux personnages étant qu'ils ont traversé l'épreuve de la mort.

Le traitement que l'A. fait de la Bible est à la fois très suggestif et décevant pour un exégète. Suggestif, car en prenant de la hauteur et en convoquant les *midrashim*, il dégage des tendances de fond et met ainsi en évidence des constantes grâce auxquelles il peut explorer le phénomène de la violence et scruter son origine. Décevant, parce qu'à survoler ainsi les textes, il se prive de ressources qu'une étude plus attentive au texte biblique pourrait lui fournir pour étayer sa thèse et l'affiner davantage.

Ainsi par exemple, en pointant les conflits fraternels, il ne réfléchit pas à une donnée constante : ils sont en grande partie déterminés par les relations des parents entre eux et avec leur progéniture – des relations qu'il évoque pourtant plusieurs fois. Ainsi, il ne s'arrête pas au fait que le récit de Caïn commence avec « l'humain et sa femme », dont le rapport est décrit indirectement, tandis que le don du nom à Caïn situe celui-ci par rapport à ses deux parents. L'histoire des fils de Noé se joue précisément dans la relation au

père. Si Isaac est privé de son frère Ismaël, il le doit à la jalousie de sa mère. Le conflit entre Ésaü et Jacob est en bonne partie déterminé par les préférences parentales. Les tensions entre Léa et Rachel sont liées au fait que leur père les a mariées toutes les deux au même homme, entraînant la haine de celui-ci envers Léa. Enfin la jalousie des frères à l'égard de Joseph est le fruit de la préférence d'un Jacob incapable de faire le deuil de Rachel sans reporter son amour de prédilection sur le fils de celle-ci. Si « le complexe de Caïn naît [...] dans [l']angoisse d'un double menaçant qui trouve dans la présence du frère ou de la sœur, puis dans un quelconque semblable son incarnation », et si cette angoisse « destitue le sujet de sa conviction première, de son fantasme d'être unique, aux côtés du couple parental bien-aimé » (p. 141), les récits de la Genèse montrent aussi que ce complexe se développe au gré de situations dans lesquelles le « couple parental bien-aimé » joue un rôle décisif. C'est plus précisément quand la convoitise ou l'envie pollue ces relations au niveau des parents, que la haine du frère verse dans la violence fratricide. La convoitise conduit en effet à privilégier un fils au détriment de l'autre, qui se sent victime d'injustice et humilié, voyant dès lors dans le frère celui qui le prive de ce à quoi il estime avoir droit. C'est de cette blessure narcissique qu'il pense guérir en faisant violence à son frère – plutôt que de s'en prendre à ses parents, ce qu'il ne peut se permettre puisque, précisément, il désire être aimé d'eux.

Le dépassement du complexe de Caïn, ou la résolution positive de la haine du frère souffre du même type d'inattention au détail du texte biblique, dont souffre la démonstration de l'A. Dans les deux exemples qu'il donne pour montrer que l'épreuve d'une forme de mort permet ce dépassement, seul celui de Joseph est vraiment appuyé sur le récit biblique. La Genèse offre cependant des issues bien plus variées. Dans le conflit qui l'oppose à Lot, qu'il nomme « frère », Abram propose la séparation pour prévenir la violence qui risque de se déchaîner et pour préserver le lien fraternel. Le temps fait son œuvre chez Ésaü qui pardonne à son frère quand il revient de son exil. Rachel apaise le conflit avec sa sœur en cédant sur son désir pour faire place à celui de sa sœur. Profondément transformé par son expérience égyptienne qui le réconcilie avec son passé, Joseph renonce à la violence pour pouvoir déployer une pédagogie pleine de finesse qui amène ses frères à une fraternité pacifiée ; ces derniers le conduiront à faire le dernier pas en mettant des mots sur une faute qu'il a largement minimisée quand il la leur a pardonnée dans sa hâte à revoir son père. La multiplication des exemples induit le lecteur à penser que les issues possibles sont réelles sans qu'il y ait de recette miracle. Mais dans tous les cas, ce qui permet que s'apaise le conflit fraternel, c'est le renoncement à la convoitise héritée de la génération précédente qui y a cédé.

Il est probable qu'une attention plus soutenue au récit biblique lui-même ne changerait pas fondamentalement la thèse de l'A. Elle lui permettrait toutefois de la déployer avec davantage de finesse et d'attention à la complexité de la réalité humaine que le texte de la Genèse met si merveilleusement en lumière, de manière à amener le lecteur à une forme de lucidité de nature à lui permettre de déjouer les pièges de la violence dont l'enracinement en lui

est si bien décrit par G. Haddad dans son ouvrage. Au théologien, en particulier à l'éthicien, ce livre-ci donnera du grain à moudre pour alimenter sa réflexion sur une question plus que capitale.

André WÉNIN

Olivier-Thomas VENARD (éd.), *La Passion selon saint Matthieu. Matthieu 26-28* (coll. *La Bible en ses traditions*, 4). Leuven, Peeters, 2021. 2 vol. 1102 p. 242 €. ISBN 978-90-429-4092-5.

Voici sans doute l'objet exégétique le plus extraordinaire de ces dernières années. Dirigée par Olivier-Thomas Venard, l'équipe de *La Bible en ses traditions* tente, au long de 1102 pages réparties en deux volumes, de procéder à l'exégèse complète de trois chapitres de Matthieu. Car il ne s'agit pas simplement d'histoire de la réception du texte qui fut le plus lu dans tout l'Occident – on sait en effet que pendant des siècles, l'évangile de Matthieu et, dans une moindre mesure, celui de Jean servaient de lecture quotidienne dans la liturgie chrétienne, Marc et Luc n'étant sollicités que pour les quelques épisodes qu'ils ont en propre –, mais bien d'une annotation exhaustive de chaque verset.

Le premier volume commence par proposer ce travail d'annotation. Grâce à une mise en page d'une certaine complexité, mais d'une assez grande clarté, qui imite celle du Talmud ou celle de la Glose ordinaire, chaque unité est d'abord étudiée textuellement : critique textuelle, analyse du vocabulaire, de la grammaire, des procédés littéraires. Puis c'est le contexte historique qui est passé en revue : d'abord les données historiques (nommées « milieux de vie »), puis l'intertextualité antique, biblique et péri-testamentaire (les apocryphes, surtout). Enfin on s'intéresse à la réception du texte : réception dans la tradition synoptique, liturgie, tradition juive, tradition chrétienne (les Pères et les auteurs médiévaux), mystique, tradition théologique et enfin réception dans la philosophie. La réception artistique est très largement présente, avant tout la littérature, les arts visuels, la musique, la danse et enfin le cinéma.

Pour faire comprendre l'architecture de ce premier volume, prenons l'exemple de l'emblématique baiser de Judas (Mt 26,47-49, p. 215-221). Le passage est introduit par une proposition de lecture qui y voit le nœud de l'intrigue du ch. 26, puisque l'épisode constitue l'aboutissement du complot des prêtres contre Jésus, de la trahison de Judas et de la lâcheté des apôtres. Commence la partie d'analyse textuelle : la sous-partie vocabulaire réfléchit sur le terme « rabbi » employé par Judas, puis sur le sens de καταφιλέω, « embrasser », tandis que la sous-partie « procédés littéraires » dévoile un chiasme dans ces versets, s'intéresse à la caractérisation du personnage de Judas et s'interroge sur le sens du baiser comme provocation. Puis suit la partie contextuelle qui fait le point sur deux questions : quelle est la nature militaire de la troupe venue arrêter Jésus et quel est le sens du baiser dans la société judéenne ? Les textes anciens et l'intertextualité biblique sont utilisés pour confirmer ces deux points, notamment en distinguant entre les épées du v. 47, instruments de défense, et les bâtons, accessoires de réprimandes (en