

CAHIERS DE L'

IRP

n°7 Nov. 1990

CURE D'AME ET SUPERVISION

- Présentation

- L'essence de la cure d'âme chrétienne

Thomas Bonhoeffer

- Liberté et apprentissage Hermann Andriessen

- Congrès de Théologie Pratique Lausanne 1992



PRESENTATION

"Actes pastoraux et multitudinisme": tel était le thème dominant de la recherche entreprise ces deux dernières années lors des colloques romands de l'IRP. Il fut aussi celui de nos précédents cahiers. Notre réflexion sur le multitudinisme n'est pas terminée pour autant. Dès l'an prochain, nous aurons l'occasion d'y revenir en liaison avec l'aboutissement du PNR 21, programme national de recherche patronné par le Fonds national de la recherche scientifique et piloté conjointement par l'Institut d'éthique sociale de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse et l'Institut de sociologie pastorale de Saint-Gall. Son thème: les identités religieuses en Suisse. L'IRP tentera de nouer sa gerbe par un bref rapport final sur le multitudinisme en Suisse romande, à l'intention du Conseil de la FEPS qui lui avait suggéré cette étude.

Le multitudinisme ne saurait toutefois monopoliser les études et réflexions en théologie pratique qui se poursuivent en Suisse romande. Le présent cahier en témoigne. Deux conférenciers invités par nos Facultés romandes de théologie nous ont proposé des contributions particulièrement intéressantes touchant à la cure d'âme.

Thomas BONHOEFFER, un neveu de Dietrich, profondément marqué par l'incarcération et l'exécution de son propre père arrêté en même temps que son oncle, est professeur de théologie pratique à l'Université de la Ruhr, à Bochum. Il a publié en 1985 un livre qui avait d'emblée retenu l'attention de P.-L. DUBIED: *Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge*. C'est un ouvrage remarquablement original et éclairant, surtout par sa manière de montrer que la cure d'âme, tenue aujourd'hui pour l'une des activités les plus spécifiquement pastorales et chrétiennes, trouve ses origines non dans le christianisme naissant, mais dans les procédures de conseil et de sagesse qui existaient dans le monde antique. Les francophones rechignant souvent à lire des livres en allemand, il nous est apparu absolument nécessaire de mettre sous leurs yeux la présentation de son propre livre qu'il a faite en français lors d'un séminaire de troisième cycle. Il suffit de lire cet abrégé pour saisir tout ce qu'il nous apprend de nouveau à propos d'une discipline dont on n'a jamais fini de faire le tour. Dans le meilleur des cas, nous souhaitons que nos lecteurs s'en trouvent suffisamment alléchés pour désirer se reporter au livre lui-même.

Le professeur ANDRIESEN, lui, est Hollandais. Il enseigne à la Faculté de théologie catholique de Nimègue. Il est reconnu comme l'un des grands spécialistes, au meilleur sens de cette expression, dans le domaine de

la supervision pastorale. Si Th. BONHOEFFER nous fait remonter aux sources en nous invitant à prendre conscience de tout ce que peuvent signifier pour sa pratique actuelle les origines non chrétiennes de la cure d'âme, H. ANDRIESSEN nous introduit en plein dans les débats et recherches les plus récents touchant à cette discipline. Les publications dans ce domaine abondent, surtout dans le monde anglo-saxon. En français, elles sont nettement moins nombreuses. Nous aurions voulu reproduire ici le texte de l'exposé que le professeur ANDRIESSEN a fait lors d'un récent passage aux Facultés de théologie de Genève et de Lausanne. Ses obligations ne lui ont pas laissé le temps de le rédiger pour une publication. A sa suggestion, nous publions donc la traduction française d'un exposé similaire qu'il a présenté lors d'un congrès relativement récent, lui aussi. On sera particulièrement attentif, en le lisant, aux enjeux fondamentaux qui sont engagés selon la manière dont on conçoit tant la cure d'âme que sa supervision.

Nous étions en train de préparer le présent Cahier de l'IRP quand est sorti de presse un ouvrage qui a déjà retenu l'attention, mais que nous aurions mauvaise grâce à ne pas signaler ici. D'abord parce qu'il se situe dans le droit fil des préoccupations qui font l'objet de la présente livraison. Ensuite et surtout parce qu'il est dû à la plume du président du Conseil de l'IRP: Pierre-L. DUBIED, professeur de théologie pratique à l'Université de Neuchâtel.

Le pasteur: un interprète. Essai de théologie pastorale (Genève, Labor & Fides, 1990) marque un tournant dans la conception des théologies pastorales protestantes d'expression française. Du XVI^e siècle à nos jours, elles n'ont pas été bien nombreuses. Pierre ROQUES, un disciple du Neuchâtelois (encore un!) Jean-Frédéric OSTERVALD, , avait ouvert la voie en publiant à Bâle, en 1723, *Le pasteur évangélique*, un ouvrage tout empreint du souci de faire du pasteur un digne représentant des "vertus" chrétiennes; ce gros manuel de conseils pratiques a dominé la formation pastorale jusqu'au milieu du siècle dernier. Puis vient la *Théologie pastorale* d'Alexandre VINET, une oeuvre posthume qui a inspiré et renouvelé la pratique pastorale pour plus d'un siècle. Dans la foulée des découvertes en psychologie religieuse, le Genevois Charles DURAND-PALLOT avait cru définir les canons d'une cure d'âme "moderne", dans sa thèse de doctorat de 1910, en faisant du pasteur une sorte de médecin de l'âme; mais sa proposition ne réussit pas à supplanter le modèle vinétien. Jean-Jacques VON ALLMEN, de Neuchâtel lui aussi, a tenté de faire prévaloir une conception plus institutionnelle, voire plus doctrinale, du pastorat. Elle a effectivement marqué de nombreux pasteurs dans les années 50 et 60 de notre siècle, mais sans s'imposer aussi largement que ses adeptes l'auraient souhaité.

Qu'en sera-t-il de la théologie pastorale que nous propose P.-L. DUBIED? Son originalité par rapport à celles qui l'ont précédée est de s'inscrire dans un contexte culturel et social désormais sensiblement différent du leur. Le ministère pastoral n'a plus aujourd'hui l'évidence qu'il pouvait encore avoir voilà seulement 20 ou 30 ans. Il doit se situer de manière renouvelée sur l'horizon d'une société où la foi chrétienne est contestée, marginalisée, privatisée, - ce que P.-L. DUBIED nous invite précisément à faire en voyant prioritairement dans le pasteur un "interprète", c'est-à-dire l'homme d'une fonction éminemment exposée et contestable, mais toujours nécessaire. Simultanément, DUBIED esquisse les grands traits d'une théologie pastorale qui, par ses préoccupations proprement théologiques, se distingue nettement des courants dominants en matière de relation d'aide ou de supervision. En d'autres termes, il pose des questions, il oblige à s'en poser et interdit de faire l'économie de celle qui, dans cette perspective, est la plus urgente: le pastorat est-il encore un ministère plausible et crédible, et dans quelles conditions peut-il l'être? Interrogation radicale qui eût probablement donné le vertige à ses prédécesseurs. Mais à chaque siècle ses abîmes!

La place à disposition nous permet enfin de donner dans les dernières pages de ce Cahier quelques premières informations sur les préparatifs d'un grand congrès oecuménique et francophone de théologie pratique que nous prévoyons pour 1992: il n'est pas trop tôt pour en parler, donc pour s'y préparer.

Le Directeur de l'IRP: Bernard REYMOND

L'ESSENCE DE LA CURE D'ÂME CHRÉTIENNE A EN JUGER A PARTIR DE SES ORIGINES

Conférence¹ sur mon livre *Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge*²

LA SITUATION

Il est peut-être utile de commencer par un bref exposé de la situation à laquelle ce livre voulait répondre.

En Allemagne, après la guerre, nous éprouvions une grande méfiance à l'égard de notre propre passé. Après une période où l'on a tenté de restaurer ce qui était passé, apparut un désir qui allait croissant: se mettre à l'école des Américains, ceux-là même qui avaient sauvé du totalitarisme brun et rouge une grande partie de l'Allemagne et de l'Europe. Le "mouvement de cure d'âme" en vigueur dans nos églises est issu de cette tendance générale.

En Allemagne, la psychothérapie professionnelle avait été muselée. Un courant d'orthodoxie puriste gagnait les Eglises, mais paraissait de moins en moins convaincant. Dans cette situation, face aux besoins qui se faisaient sentir, on recourait à la pratique thérapeutique élémentaire des pasteurs. Dans les Eglises en mal d'assurance, la nouvelle cure d'âme trouvait donc sa place à côté d'une théologie, certes sans reproche, mais stérile. Une méfiance réciproque devait naître, qui allait bientôt se transformer en véritable opposition, - rarement déclarée, mais bien réelle.

Du côté "cure d'âme", il y avait Joachim SHARFENBERG, pasteur, psychanalyste et, plus tard, professeur de théologie pratique. Un homme plein d'idées et d'initiative. Il a largement marqué ce champ d'action par ses activités. Il a été longtemps l'éditeur en chef du périodique "Wege zum Menschen" qui est l'organe allemand central pour les questions de cure d'âme. Cependant, la théologie de Scharfenberg a peu convaincu.

Nommons également Dietrich STOLLBERG, un homme au dynamisme si possible encore plus vigoureux, tant dans l'abondance de ses écrits qu'en politique ecclésiastique.

¹ Donnée le 4 mars 1989 à Lausanne, au séminaire de 3ème cycle en théologie pratique et pastorale des quatre Facultés de théologie en Suisse Romande. L'auteur a rédigé son texte directement en français. Ce texte a été revu par Marie-Claude Baatard, qui a tenu à lui conserver toute sa saveur originelle.

²Le titre que j'ai donné à cette conférence se veut une traduction de mon livre paru à Munich en 1985.

C'est avant tout lui qui, en Allemagne fédérale, a instauré la pratique de la cure d'âme en milieu hospitalier. Sa théologie, un luthéranisme simplifié au point d'être confondu avec l'idéologie rogérienne, a beaucoup contribué à instituer dans l'Eglise, au lieu de l'ancienne cure d'âme, une sorte de psychothérapie.

Je pourrais en nommer encore d'autres qui ont aidé à établir une nouvelle pratique pastorale dans le milieu, plutôt craintif et conservateur, de nos Eglises. La fondation de la "Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie" a été un instrument important dans le développement de cette pastorale. Elle répartissait l'ensemble des approches en différentes sections, développait des programmes d'instruction et des types d'examens de différents niveaux, et conférait des diplômes qui permettaient d'obtenir des postes spécialisés au sein de l'Eglise. Cela fonctionnait bien.

Mon propre rôle dans tout ce développement a été négligeable. J'ai été longtemps élève de Gerhard Ebeling. L'exigence scientifique que j'y ai développée, a retenu toute précipitation à communiquer par écrit mes idées sur les nouvelles perspectives qui se présentaient. J'ai suivi une psychanalyse, j'ai entrepris également des études de psychanalyse et de psychologie, j'ai dirigé des groupes d'analyse pour des étudiants. Je me suis passionné pour les sciences de l'homme et toute la dimension mathématique que j'y ai trouvée. Je faisais mon travail comme pasteur et comme enseignant à l'Université et, par ailleurs, j'élargissais mon horizon, je réfléchissais.

LE LIVRE

C'est par hasard que je suis tombé sur les textes de l'Antiquité. Jusqu'alors, ces textes ne présentaient aucun intérêt pour moi. Et voilà que, confrontés aux questions modernes, ces textes m'ouvraient des perspectives que mes maîtres n'avaient pas perçues.

Je sautais d'un texte à l'autre, sans méthode, ne suivant que les impulsions de ma curiosité. Les différents chapitres de mon livre sont écrits comme des articles séparés et non dans l'ordre d'un livre imprimé.

Il y avait cependant une problématique fondamentale qui me poussait dans ce travail et lui donnait toute son épaisseur: il s'agissait de ce que les Lacaniens n'hésiteraient pas à appeler l'élément psychotique dans le christianisme, c'est-à-dire la singularité dont le christianisme se réclame et l'élément apocalyptique, essentiel au message originel de la résurrection.

La cure d'âme moderne supposait le christianisme comme religion de la santé psychique. Elle était orientée vers les problèmes quotidiens de type névrotique. Mon insatisfaction dans la discussion de ces problèmes, était

toujours inspirée par la question que je me posais à propos des fondements,- une question qui ne visait pas tant la paroisse que le message. Mais pendant des années, j'hésitais d'en parler. J'estimais qu'avant d'en faire part au grand public, il était préférable que j'étudie sérieusement cette périlleuse question et que je tente d'en développer une amorce de solution qui me satisfasse personnellement.

Dans le domaine de la théorie psychologique, je profitais d'abord des travaux de Jean Piaget sur la pensée préopératoire; pour l'aspect psychanalytique, je me suis surtout tourné vers Otto Kernberg, *Borderline Conditions and pathological narcissism*, puis vers les écrits de Mélanie Klein, de Gisela Pankow et de Donald Winnicott. Jacques Lacan a également nourri ma réflexion, mais je ne suis pas sûr que mes idées correspondent réellement à sa pensée. Ernest Abelin, né à Berne, reçu docteur en médecine à Genève, psychanalyste à New-York, a intégré des idées de Lacan dans son propre travail théorique qui est fort intéressant.

Pourtant, les problèmes individuels sont d'un autre ordre que les problèmes collectifs; et le christianisme est d'abord un phénomène collectif. Les textes historiques se prêtent particulièrement à l'étude de ce problème car, si le sentiment de supériorité qui nous aveugle apparaît facilement dans la psychologie individuelle, ce n'est plus le cas dans l'étude du vécu collectif.

J'étais heureux de pouvoir discuter une grande partie de nos problèmes sur la base de textes non-canoniques. D'une part, j'étais à la fois soulagé et surpris de constater que nos problèmes les plus pénibles ne sont pas, dans leur origine, des problèmes chrétiens. D'autre part, il m'était difficile de dire ce qui était effectivement chrétien dans l'ancienne cure d'âme chrétienne.

C'est une habitude de la pensée ecclésiastique, dont la référence est l'incarnation, de croire que l'essentiel d'un phénomène historique peut être décelé dans l'étude de ses origines,- comme si un Dieu, à un moment donné, plantait un germe dans le terrain de l'histoire. Plus ce germe se développerait, plus la plante qui surgit s'écarterait de l'idée originelle.

Mais est-ce là vraiment la manière dont Dieu agit? N'est-ce pas un modèle un peu mythologique? La structure de l'histoire est plus météorologique que biologique. Les phénomènes historiques ressemblent beaucoup aux tourbillons, malaisés à prévoir, qui se préparent doucement, prennent de l'ampleur et se dissolvent.

Les idées ont un pouvoir sur l'histoire. Une idée est ce qu'en mathématiques modernes, on appelle l' "attracteur" au sein d'un système dynamique. Une fois physiquement réalisées, les idées dirigent avec un mini-

mum de puissance des énergies énormes. Les idées ne vivent pas de leur propre force, mais elles organisent plutôt les énergies de la vie; elles disparaissent ici et reprennent de la vigueur là, d'une manière encore plus imprévisible que la météo. Mais pour être imprévisibles, elles n'en sont ni plus divines, ni plus pures, ni plus visibles lors de leur éclosion que dans leur développement ultérieur.

Mon approche, qui était la recherche de l'essentiel dans les origines, relevait donc d'une inspiration plus ecclésiastique que scientifique.

La crucifixion de Jésus est à l'origine du christianisme. Elle a touché le vécu de Dieu. Le Nouveau Testament est le plus ancien document qui nous en est resté. On appelle christianisme tout ce qui s'y réfère. Mais quant à son essence, ce que Nietzsche, dans son célèbre récit "Der tolle Mensch"¹, a fait remarquer, est exact: nous avons souvent besoin de beaucoup de temps pour réaliser ce qui s'est passé². Aussi jugeons-nous des débuts d'une histoire toujours à la lumière de son développement. En outre, pour dire ce qui s'est passé, nous ne pouvons pas nous limiter au langage de l'époque où cela s'est passé. Le profit à tirer des études historiques est précisément un rafraîchissement de notre registre symbolique devenu fade, une contrainte créatrice pour la parole qui nous est propre.

LES ELEMENTS NON CHRETIENS

On m'a dit que vous êtes surtout intéressés par les influences non-chrétiennes dans la cure d'âme chrétienne.

Nous commencerons donc par le concept même de cure d'âme.

La philosophie grecque

a. Les origines de la terminologie. Les premiers textes qui donnent des informations sur ce qui équivaut à notre concept moderne de cure d'âme, se trouvent dans les Dialogues du jeune **Platon**.

Dans sa fameuse *Apologie de Socrate*, celui-ci est sensé raconter sa propre histoire. Aux personnes auxquelles il s'adressait, il aurait tenu à peu près ce langage: "Mon cher Monsieur! Vous êtes Athénien, citoyen d'une des villes parmi les plus grandes, et fameuse pour sa puissance et sa sagesse. N'avez-vous pas honte de prendre soin de votre argent, de veiller à en gagner le plus possible, de cultiver la gloire et l'honneur? Mais vous ne voulez pas vous soucier de l'entendement, de la vérité, de votre âme, vous ne voulez pas y penser?" A notre connaissance, cette phrase (29 d e) est la pre-

¹*Fröhliche Wissenschaft (Le gai savoir)* no.125, (1887).

²"Taten brauchen Zeit, auch nachdem sie getan sind, um gesehen und gehört werden."

mière qui contienne l'idée de cure d'âme. Elle y apparaît sous forme verbale (de même 30 a b), pas encore sous forme nominale.

Dans le *Phédon*, Platon exprime la même idée, cette fois de façon nominale. Il dit (107 c2) que l'âme a besoin de soin (epimeleia)¹. Ce n'est pas encore une expression synonyme de "cure d'âme". L'expression "epiméleia tês psychês" ne se trouve pas chez Platon.

Dans le dialogue *Laches*, Socrate dit que les jeunes gens ont besoin de "psychês therapéa" (185 e). Qu'ils l'entreprennent eux-mêmes (comme dans l'Apologie) ou qu'ils soient guidés par des éducateurs, - c'est toujours la même préoccupation qui a habité le philosophe tout au long de sa vie. Pourtant, il n'en a pas proposé une terminologie définitive.

b. L'appel à la cure d'âme. Aujourd'hui, on entend par cure d'âme un traitement individuel - ou en petits groupes. Socrate, selon Platon, demandait à ses concitoyens eux-mêmes de prendre soin de leur propre âme! L'essentiel était l'interpellation publique lancée à la conscience de chacun. Ainsi donc, l'appel à se soucier de sa propre âme est à l'origine de ce que l'Eglise appelle la cure d'âme.

Rappelons-nous Socrate. Il est une sorte de prophète de portée historique semblable à celle de Jésus. Chacun des deux a dû payer de sa vie le maintien de ses convictions. Platon nous raconte comment Alcibiade, au cours du fameux banquet, se plaignit de l'appel de la philosophie comme d'un coup de dent (Symp. 217 e6). Piqûre, morsure: une métaphore qui réapparaît partout dans notre littérature. La philosophie de ces siècles-là ne se voulait pas simple activité culturelle, mais, pour reprendre une catégorie de Pascal, plutôt un pari où la vie de l'auditeur est mise en jeu, un pari fatal pour celui qui en a entendu l'appel. Ce n'est pas une question de nuance quantitative, de plus ou de moins. Il faut se décider entre le salut et la perte.

c. Cure d'âme comme méthode. Plutarque - l'écrivain de l'Antiquité païenne peut-être le plus lu lors des premiers siècles des temps modernes - rapporte énormément d'éléments à propos du milieu philosophique.

Nous apprenons que, pour se maintenir sur le chemin du salut, l'homme a besoin d'un "sauveur": c'est ce que l'Eglise appellera un directeur spirituel. Même le grand Romain Scipion l'Africain comptait un tel personnage dans son entourage, le célèbre stoïcien Panaitios.

Socrate parlait avec des individus, il n'a pas écrit de livres. Platon a composé des dialogues, modèles de ce que nous appellerions aujourd'hui la

¹Cf. aussi Clitoph. 410 d6

"cure d'âme". Cependant, le centre de ces dialogues n'est pas les problèmes individuels des interlocuteurs, mais les questions touchant au vrai et au bon, autrement dit, à la doctrine philosophique. Paradoxalement, ces livres sont plutôt en retrait par rapport à sa doctrine. Dans ses publications, ce sont le procédé, la méthode, les chemins par lesquels l'interlocuteur individuel peut s'éloigner ou s'approcher de la vérité, qui constituent le plus grand centre d'intérêt.

De plus en plus, Platon a formulé la vérité en doctrines positives. Aussi la doctrine a-t-elle joué un rôle plus important dans la cure d'âme. Mais la doctrine positive était conservée secrètement au sein de l'école. Elle ne pouvait être dévoilée qu'à ceux qui étaient méthodiquement préparés à en faire un bon usage.

Bien sûr, l'école platonicienne pratiquait une cure d'âme sous forme de traitement individuel, adapté aux différents types d'auditeurs.

Parmi les chrétiens, la fonction de directeur spirituel était assurée par des ascètes qualifiés de "pneumatikoi".

Quant à la cure d'âme par la doctrine, les évêques prenaient le relais. Ils ne reconnaissaient pas les problèmes herméneutiques qui hantaient Platon, les questions de vérité formulée en forme de doctrine. La doctrine de l'Eglise était vraie et la foi était pour tout le monde.

Si l'Eglise conservait secrètes certaines formules, il ne s'agissait pas de l'expression de la doctrine, mais d'éléments liturgiques prononcés oralement comme la prière du Seigneur ou le Credo, censés être investis d'une force miraculeuse.

On peut retrouver un reflet lointain de la discrétion platonicienne dans l'attitude de Basile le Grand, savant platonicien dès sa jeunesse. Après des années d'expériences douloureuses, il devint méfiant à l'égard de la discussion théologique. Hors du "kérygma" de l'Eglise, elle risque sans cesse de s'égarer dans des spéculations pernicieuses et cela d'autant plus si elle manque de modestie.

d. Diatribè, homilia. La cure d'âme originale se fait dans le contexte de la communication philosophique. Là, nous constatons un lien entre deux phénomènes que nous retrouvons, mais séparés, dans la vie d'Eglise. La communication est fondamentale tant dans le sens du mot "diatribè" que dans celui du mot "homiléa".

Dans l'école philosophique, la communication s'est développée de façon particulière. Deux mots presque équivalents servaient à la désigner: la diatribe et l'homélie.

"Diatribè" signifie d'abord passe-temps, divertissement, occupation désintéressée; elle rejoint à peu près la signification de "scholè", c'est-à-

dire: loisir. Le développement de la signification de "diatribè" va dans le même sens que celui de "scholè": études, cours, enseignement.

"**Homilia**", à l'origine, veut dire communication, entretien, fréquentation, commerce. Plus tard, elle signifiera la persuasion, la conférence, le cours, l'enseignement. "Homilia" est le terme qui est à l'origine du mot actuel "prédication". Il est à distinguer du "logos", le sermon, qui signifie plutôt "dissertation" que "communication" ou "entretien".

Bien qu'il y ait eu également en homélie philosophique des textes qui faisaient autorité, l'essentiel de l'homélie n'est donc pas sa forme, l'explication qui suit l'ordre d'un texte mot à mot et phrase par phrase, ni le traitement d'un texte, mais son caractère communicatif. L'homélie naît du milieu de l'entretien, plus précisément, du dialogue. C'est sous la forme d'un dialogue de cure d'âme imaginé entre un directeur spirituel et son élève, que se manifeste le caractère communicatif de l'homélie. Je m'empresse d'ajouter que le style agressif de cette cure d'âme se retrouve dans le style utilisé par le directeur spirituel pour se parler à lui-même. On pouvait entendre un Cléanthe ou un Epictète se louer ou se blâmer eux-mêmes à haute voix.

e. La confession .Il n'est pas surprenant de rencontrer dans ce milieu païen des formes de communication comme la confession, considérée chez nous comme le comble de la piété chrétienne. Nous trouvons la confession chez les **Stoïciens**, également sous forme d'échange épistolaire, ce qui offre pour nous l'avantage de nous en mettre un exemple sous les yeux. Il se trouve chez Sénèque dans son opuscule "De tranquillitate animae". La première partie de l'opuscule constitue la confession, la seconde partie, la consolation. Celle-ci est exprimée dans une forme qui rappelle la succession paulinienne, supposée évangélique par excellence, de l'indicatif et de l'impératif: l'assurance du salut suivie de la parénèse.

Malgré leurs conflits venimeux, les stoïciens s'accordent avec les **Epicuriens** sur la confession. J'avoue que je ne m'attendais pas à retrouver la confession, justement chez les épicuriens. Cependant, un fragment du 1er siècle avant JC., attribué à un épicurien nommé Philodème et rapportant des notes d'un cours de cure d'âme, nous est parvenu, assez bien conservé. Le titre en est déjà étonnant. Il s'intitule: "Peri parrhasias", c'est-à-dire: "Sur la liberté de parole dans la cure d'âme". On y trouve une recommandation chaleureuse à se confesser à un directeur spirituel qui, parfois, devient le seul sauveur. Il est le maître, mais il connaît aussi sa faiblesse et il peut aider par une censure amicale. Quant à la confession des élèves entre eux, Philodème ne la recommande pas.

f. La tradition néo-pythagoricienne. Par l'idéal du "theïos anèr", les pythagoriciens ont déjà influencé l'image synoptique de Jésus. A l'origine nous trouvons un personnage de l'Antiquité: Pythagore. Sa vie est relatée par Porphyre et Jamblique. Le second modèle sera Apollonios de Tyana, sur lequel Philostrate a écrit tout un roman. On nous présente ici des personnages de contes de fées qui, tous les deux, comme d'habitude chez les héros de ce genre, attirent la sympathie. Puisque le Jésus du Nouveau Testament en porte des traits, il n'est pas surprenant que cet idéal "dieu-homme" ait joué un rôle important dans la cure d'âme de l'Eglise ancienne. Nous le retrouvons dans le milieu monastique. Jérôme en était un des militants les plus influents. Le directeur spirituel idéal était un ascète de ce genre. On faisait de longs pèlerinages pour consulter les ermites.

L'héritage magique

Il y avait les sorciers, qui se servaient, de façon plus ou moins superstitieuse, des connaissances pharmaceutiques indigènes et traditionnelles.

Il y avait les mages qui transmettaient l'héritage d'un savoir de prêtres orientaux. Ils s'alliaient à la divinité suprême pour dominer les forces du destin.

Les deux traditions se confondaient en partie. L'Eglise entra dans cette structure en proclamant le Christ comme Seigneur de toutes les puissances, celles d'en-haut comme celles d'en-bas.

Aux 3ème et 4ème siècles, la magie était une pratique fort répandue dans l'Empire romain, et l'Eglise avait bien du mal à la remplacer elle-même.

L'héritage religieux hellénistique.

A l'époque du christianisme naissant, la religiosité dans le monde hellénisé était empreinte d'un esprit humaniste. Cet état d'esprit se traduit par la vénération de deux nouvelles divinités: Asclépios et Sérapis. Ajoutons la très ancienne déesse Isis qui, à l'époque, se retrouvait dans tout le bassin méditerranéen, et nous aurons ainsi une idée de la bienveillance qui caractérisait alors la divinité.

Nous connaissons Isis par Apulée.

Déjà originaire d'Egypte, Isis, la déesse aux nombreux noms, y a trouvé un regain de faveur en survivant, dans l'ère chrétienne, sous les traits de Marie, mère de Dieu. Celle-ci a gardé son importance dans la cure d'âme chrétienne jusqu'à aujourd'hui.

L'héritage juif.

Plusieurs traditions juives ont influencé la cure d'âme chrétienne. Jetons-y un coup d'oeil.

a. La tradition apocalyptique. La tradition apocalyptique est née d'une communauté menacée de disparition. Cette situation extrême a engendré un savoir délirant en remplacement d'un sens de la réalité. Une théologie devenue idéologie dogmatique, servait de protection aux âmes angoissées.

L'Eglise, comme la synagogue, n'a voulu garder de ce mécanisme psychique, qu'un petit reste.

b. L'héritage gnostique. La gnose est la révolte religieuse contre le Dieu des pères. Yahvé, le créateur de ce monde abominable, est dégradé. La vraie déité est au-dessus de lui. Le gnostique se sent étranger à ce monde. D'en-haut, il perçoit l'appel à se souvenir de sa patrie au-delà de ce monde.

La pensée gnostique est une pensée sérieuse, vigoureuse et créative. La théologie de Paul lui ressemble en grande partie. D'ailleurs, elle n'est pas sans rappeler la psychologie des profondeurs, si importante pour la cure d'âme de notre siècle.

c. Le rabbinisme. A la longue, c'est pourtant un esprit sobre qui prévalut, - tant du côté juif que du côté chrétien. Des deux côtés, il s'est agit de guider leurs communautés dans la tradition d'un peuple normal (Israël) qui, cependant, se doit d'être un modèle pour tous les peuples du monde.

La réflexion rabbinique à partir des textes qui font autorité, s'est développée de manière plus méditative que juridique. Le comportement exigé concernait autant la disposition intérieure que les actions concrètes. Peu à peu, l'image de Dieu s'est développée. Cela s'est passé dans la communauté du Crucifié, mais aussi au milieu du peuple juif, malmené par son Dieu. Parallèlement au sentiment de culpabilité qui s'accroît, on est devenu plus sensible à la consolation qu'apporte la condescendance, la souffrance même de Dieu.

d. La mystique. Plus tard, après la persécution des Juifs en Espagne, déclenchée en 1492, la cabale Luriane a commencé à se développer et a gagné une importance centrale pour tout le peuple juif. Au coeur de ce mouvement, Gershom Scholem a identifié une théologie de l'exil¹ qui - à mon avis - se rapprochait de la théologie chrétienne. De cette tradition est issu

¹Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, (1957)

Elie Wiesel dont le témoignage sur le vécu spirituel à Auschwitz¹ est aussi important pour la cure d'âme chrétienne.

Au cours des siècles, la mystique juive devait ranimer à plusieurs reprises la piété de tout le peuple juif.

L'ESSENCE CHRETIENNE

Il y a une telle abondance de traditions hétéroclites dans l'élaboration de la cure d'âme chrétienne, qu'il est difficile de déterminer en termes abstraits ce qui en elle a été, ou ce qui est toujours spécifiquement chrétien. En prétendant à l'objectivité, on ne peut énoncer qu'une banalité: ce qui est essentiellement chrétien dans la cure d'âme chrétienne est la référence à un symbole concret: l'invocation à Jésus-Christ.

Quiconque veut en expliquer le sens est responsable de son explication. Le seul dénominateur commun de tout ce que les Anglais appellent "dénominations", serait donc le nom de Jésus-Christ. A part cela, chacun doit dire ce que cette invocation signifie pour lui-même. Cela ne sera pas toujours original, mais ce sera toujours une confession au sens propre du terme, en accord ou en désaccord avec la confession au sens juridique d'appartenance.

Nous avons vu le rôle central de la cure d'âme dans la vie de l'Eglise et la multiplicité des formes sous lesquelles elle se manifeste. Ce qui fait de chaque cure d'âme qui se veut chrétienne, une démarche spécifiquement chrétienne, tient à ce qui, en elle, rejoint l'essence de la foi chrétienne.

Je définis l'Eglise comme la communauté de langage des traditions qui se réclament de Jésus-Christ. Ce qui n'est pas clair dans cette définition n'est pas clair dans la réalité. Assurément, il y a encore les Eglises particulières, définies par leurs soi-disant "confessions de foi". Le rôle qu'elles jouent dans l'Eglise est largement celui que jouent les musées dans le monde des arts. Elles sont importantes, mais elles ne sont pas le tout.

A la fin de mon livre, j'ai résumé ce qui, à mon avis, est l'essentiel dans la cure d'âme chrétienne. Je l'ai défini par les quatre mots-clefs suivants: Jésus, création, pardon et souffrance. Ce quaternion désigne un ensemble qui est le fondement du christianisme, le contenu du *Nomen christianum*. Dans mon livre, j'en ai parlé peut-être trop brièvement.

¹Je pense surtout, mais pas seulement, à son livre: *La nuit* (1958). Dans son introduction à celui-ci, François Mauriac a évoqué la fin du ch. IV (p. 105: "Dieu...il est pendu à cette potence"), qui nous rappelle fortement certaines formules chrétiennes familières. Mauriac pensait qu'il aurait dû répondre à E. Wiesel, mais il n'a pu que l'embrasser en pleurant. Dans mon article "Gotteslehre. Eine pastoralpsychologische Zusptzung" (*Theologische Literaturzeitung* 113, 1988, col. 865-872), j'ai essayé de respecter de façon verbale les contradictions qui y sont en vigueur

J'ai continué à y réfléchir et, pour m'expliquer, je voudrais ajouter ceci: le pardon est une donnée universelle; ce n'est pas une caractéristique spécifiquement chrétienne. Malgré tout, l'expérience nous le confirme, il n'est pas toujours facile de pardonner. Le pardon implique une abdication et une souffrance. Trop souvent, nous sommes simplement incapables de pardonner réellement et cela à notre insu, - aussi la charité chrétienne est-elle devenue suspecte. Cependant, c'est du pardon que peuvent naître et grandir de nouvelles possibilités. Que Dieu ait ressuscité celui qui est mort de nos mains, en est le symbole chrétien. Le pardon porte en lui une force créatrice. Aussi parlons-nous de la nouvelle créature (2 Cor.5:10). Or, devant Jésus crucifié, l'humanité a découvert l'importance **fondamentale** du pardon.

*En bref*¹: devant Jésus le Crucifié (Gal.3:1), quelques-uns de ses disciples ont vécu et découvert trois choses essentielles pour l'humanité:

pardonner signifie souffrir
le pardon est synonyme d'un début
le pardon est à la base de tout.

Ce qui différencie spécifiquement la cure d'âme dans l'Eglise n'est pas un nouveau concept, mais un accent particulier sur le quaternion mentionné plus haut, c'est-à-dire: l'essence de la cure d'âme chrétienne est le pardon donné au nom de Jésus-Christ. Ce pardon ne concerne pas seulement tel ou tel péché, mais notre réalité commune toute entière².

A mes yeux, c'est là le critère chrétien pour juger de toutes les traditions de cure d'âme dans l'Eglise. J'admets que cela ne semble pas toujours avoir été le critère de l'Eglise à l'époque dont je me suis occupé. C'est la question fondamentale pour chaque Eglise: il est toujours permis de se demander en quoi elle est vraiment chrétienne. Sans doute l'Eglise ancienne invoquait Jésus, mais son principal intérêt était qu'un Seigneur lui permette de distinguer le bien du mal, et le fait qu'on ait choisi justement Jésus comme Seigneur tient pour une bonne part au hasard. Déjà le Nouveau Testament nous présente un Jésus transfiguré en Seigneur. Sous cet aspect, la révélation de Dieu par Jésus a été transmise aux temps modernes en termes de "mystère".

¹Voir mes "Arbeitsblätter für einen Einführungskurs", I: "Der christliche Glaube", dans: *Theologische Zeitschrift* 43, Bâle, 1987

²Peut-être devrais-je parler de "justification" plutôt que de pardon.

L'ancienne Eglise était surtout un corps social qui se voulait comparable au peuple d'Israël: une communauté réelle, bénie de promesses particulières. Dans toute structure complexe, la dominance est un élément essentiel. La catégorie de Seigneur n'est pas particulièrement divine. Aussi la cure d'âme de l'Eglise ancienne, éducative plutôt que créatrice, enseignante plutôt que révélatrice de l'abîme divin, ne peut-elle être, pour nous, qu'un modèle de caractère douteux.

L'Eglise ancienne s'est engagée dans la vie réelle. Dans cette entreprise elle s'est fiée au pardon du Seigneur dont elle a médité et transmis le mystère. Aussi a-t-elle utilisé tout ce qui lui semblait vrai, bon et beau- y compris la dominance et l'éducation. C'est également ce qu'elle faisait dans la cure d'âme. Et dans ce sens, elle peut nous servir de modèle.

Thomas BONHOEFFER

LIBERTE ET APPRENTISSAGE

Sous ce titre de "liberté et apprentissage", nous nous occuperons spécialement de l'aspect "supervision et initiative personnelle de l'élève". Nous soulèverons plus particulièrement la question de savoir s'il s'agit ici de formation ou d'endoctrinement. Je comprends cette question ainsi: "Jusqu'à quel point la supervision garantit-elle au supervisé la possibilité de se développer de façon libre et responsable et jusqu'à quel point peut-elle éventuellement agir sur lui comme endoctrinement?"

La supervision et l'initiative personnelle

Lorsque nous parlons de "liberté et apprentissage", nous ne pouvons pas négliger Carl R. Rogers et son ouvrage intitulé "Apprendre dans la liberté". Il y décrit cette liberté comme la recherche de parties de moi-même qui se trouvent encore non découvertes en-dehors de moi. Rogers appelle l'apprentissage centré sur soi "apprentissage signifiant" et en voit des signes caractéristiques dans le comportement, dans l'attitude et peut-être même dans la personnalité de celui qui apprend ainsi. Rogers souligne que cet apprentissage ne peut être évalué de façon juste que par l'élève lui-même. Lui seul sait si cet apprentissage est adapté à ses besoins, aux buts et aux projets qu'il s'est fixés.

Avec la supervision, l'apprentissage prend une forme particulière parce que c'est une méthode de formation spécifique. C'est ici le lieu de citer Thomas W. Klink, un des auteurs les plus importants dans le domaine de la supervision en formation clinique à la cure d'âme. D'après Klink, la supervision n'est en premier lieu ni un contrôle des tâches, ni une psychothérapie, ni une didactique, ni une instruction à la pratique. Il décrit la supervision comme une méthode de formation qui se donne pour but de susciter chez l'élève des changements personnels; ceux-ci conduisent à l'intégration de la compréhension de soi, de la théorie propre à la discipline d'étude, des connaissances spécifiques et des capacités pratiques. La réussite de l'apprentissage se mesure à l'effet qu'il a dans la pratique.

Lorsqu'il s'agit de cure d'âme, la "compréhension de soi" désigne la compréhension que j'ai de moi-même en tant que pasteur, la "théorie propre à la discipline d'étude" désigne la théologie; les connaissances spécifiques sont les connaissances venues d'autres domaines du savoir, et les "capacités pratiques" se révèlent dans la façon d'aborder les êtres humains avec le "matériel de cure d'âme". Pour Klink, l'évaluation d'un apprentissage sous

supervision se base surtout sur l'effet de la supervision sur ces éléments précis dans la pratique. On peut considérer Carl R. Rogers et Thomas W. Klink comme les représentants de deux tendances différentes de la conception actuelle de la supervision. Ces deux tendances peuvent se décrire ainsi: "accentuation de l'aspect de liberté" et "accentuation de l'aspect de structure". Il est frappant de voir que la vision de Rogers paraît ignorer tous les risques. Son langage a l'air de venir d'au-delà du péché originel, comme un nouveau mythe qui ne connaîtrait ni dieux dispensateurs de sagesse, ni interdictions divines qui barrent l'accès au savoir. Klink, quant à lui, prévoit visiblement tous les risques possibles et prend des mesures de prudence en tous genres. Ses efforts visent premièrement à concevoir des directives claires pour les méthodes d'apprentissage. On sent, derrière sa définition de la supervision, une conscience de soi et une force de conviction qu'on chercherait en vain chez beaucoup de superviseurs.

La vision de Rogers fait penser au héros qui se lance dans une expédition lointaine; celle de Klink rappelle plutôt l'ancienne image du maître et de l'élève. Ces images sont toutes deux profondément ancrées dans notre conscience et elles peuvent l'une et l'autre jouer un rôle important à notre époque. Et ceci même si nous entendons plus souvent aujourd'hui ce que Karlfried Graf Dürckheim nomme "l'appel du maître". Dürckheim pense que "cet appel inaugure une ère nouvelle dans l'histoire spirituelle de l'Occident" et qu'"une thérapie initiale est nécessaire pour nous assister dans la découverte du chemin vers les vraies sources intérieures de la sagesse", sagesse qu'il nomme notre "maître intérieur".

On peut naturellement pousser l'opposition entre "liberté" et "structure" jusqu'à l'extrême et cela se produit quelquefois (par exemple en Hollande). On arriverait alors aux paires de contraires suivantes: liberté - contrainte; créativité - méthode; apprentissage par découvertes - acquisition de techniques. Ou bien, encore plus concrètement:

apprentissage libre par la découverte - contrat de supervision;
empathie - pose de diagnostic pédant;
interaction et feedback - apprentissage sous forme de problèmes à résoudre;
évaluation - jugement;
expérience - méthode;
générosité chaleureuse - jeu de rôles;
sentiments - contenus;
libre choix des tâches - travail sous contrat;
créativité - science pédagogique;
initiative - endoctrinement; etc.

Ces oppositions peuvent être encore accentuées (et il arrive qu'on le fasse!) si l'on désigne l'une des tendances par les termes de "maîtrise de doctrines secrètes" et l'autre par ceux d'"apprentissage par l'expérience". Dans le modèle "maîtrise de doctrines secrètes", il n'y a absolument aucun échange sur les sentiments, les motivations et les buts recherchés. On drille les personnes à se comporter de telle sorte qu'elles aient la situation en main. Alors elles peuvent influencer les autres sans devoir s'ouvrir elles-mêmes. Dans le premier point se trouve le "secret", dans le dernier la "maîtrise". L'apprentissage par l'expérience met au contraire tout l'accent sur l'expérience de l'élève.

Dans le premier modèle de supervision cité ci-dessus, le superviseur devient un magicien habile qui possède un pouvoir sur le supervisé. Il est le grand transformateur des relations aussi bien personnelles que sociales (dans le groupe) et il transmet cet art au supervisé. Lui-même est intangible. Il se comporte comme les héros de la légende grecque qui abandonnèrent Philoclète sur une île parce que ses plaies puaient et ses cris de douleur les bouleversaient, mais qui n'avaient pas compris que lui et son arc étaient les seuls garants de la victoire. Ce superviseur correspond aussi assez exactement à l'ancienne image du magicien, le rival dangereux qui a les dons d'un maître et l'inquiétante folie des grandeurs de l'autocrate.

Dans le second modèle de supervision cité, le superviseur devient un accompagnateur de voyage; il écoute, il entre plus profondément dans les choses que le supervisé a comprises et il montre clairement les conséquences et les bouleversements internes qui en découlent. Il est au même niveau que l'autre, il n'a pas de pouvoir, et n'est ni plus fort ni plus grand que son supervisé. Il lui prépare le chemin mais n'essaie pas de le changer et il lui transmet cette attitude. Ce superviseur ne représente que lui-même et parle comme une personne normale.

Chacun remarquera que je dessine ici des portraits caricaturaux. Pourtant, ces portraits, mis à part leur exagération, caractérisent des courants qui existent actuellement dans la compréhension de la supervision.

Les superviseurs, dans la formation clinique à la cure d'âme et ailleurs, ont toujours prétendu que leur activité était une affaire personnelle au plus haut point; la supervision est un "art". On tient le style de chaque superviseur pour un élément si individuel et personnel que dans le fond il ne peut pas être appris. La supervision passe pour être l'expression immédiate de la créativité de quelqu'un. Considérée ainsi, la supervision est, pour reprendre les mots d'un poète hollandais connu, "l'expression très individuelle d'un sentiment très individuel". Dans l'ambiance commune de "créativité", on se comprend entre superviseurs, on se retrouve entre gens qui pensent la

même chose, on juge ceux qui pensent autrement ou bien on développe de nouvelles formes et de nouveaux styles.

Certes, je ne veux pas remettre en question la valeur de la créativité. Soit qu'on crée quelque chose de beau, soit qu'on développe un raisonnement important, qu'on juge une certaine situation ou qu'on prépare un bon cocktail: sans créativité, on ne peut pas dépasser ce qui existait avant, tout objet reste brut et ne représente rien d'autre que les parties dont il est composé. Mais la créativité, sous quelque forme que ce soit, exige aussi une habileté artisanale, des connaissances techniques et matérielles et un coup d'oeil aiguisé par les comparaisons. La créativité et la technique ont besoin l'une de l'autre.

On peut affirmer sans hésiter que la supervision dans le cadre de la formation clinique à la cure d'âme a toujours été une affirmation passionnée de l'apprentissage dans la liberté et en tous cas de l'enseignement dans la liberté. Les superviseurs de la formation clinique à la cure d'âme ont été pour ainsi dire des disciples de Rogers avant la lettre.

On peut dire également que Klink a essayé de tenir cette liberté par la bride et de développer une technique de supervision bien ordonnée, propre à être transmise plus loin et contraignante, qui se base surtout sur le discernement.

Si je vois bien, ces oppositions n'ont jamais quitté la scène. On accorde même toujours plus d'attention à cette question. A vrai dire, celui qui veut se faire une opinion dans cette controverse a lui-même besoin d'une supervision. Il faudrait ici prêter attention moins au contenu qu'aux expériences intérieures du contradicteur. Cela pourrait représenter la première phase. Dans un second moment, on devrait donner pour tâche à tous les contradicteurs, malgré leur prétention à l'apprentissage dans la liberté, un projet commun pour lequel ils devraient collaborer, afin que leur expérience personnelle puisse se vérifier dans le champ de leur travail pratique.

Très tôt, les superviseurs américains ont visé une entente commune par ce moyen. Cela se passait en 1963, époque à laquelle les superviseurs américains du "camp de la formation" (comme le désignait Edward E. Thornton) n'arrivaient pas à s'entendre avec ceux du "camp de la thérapie", et vice-versa. En effet, ces derniers "accordaient une grande importance à la formation académique pour se faire reconnaître comme groupe professionnel. De même que dans la relation entre médecin et patient, ils tendaient à voir leur travail surtout au niveau de la relation personnelle entre superviseur et étudiant." On peut comprendre que cela est devenu difficile au moment où il s'est agi d'accepter de nouveaux candidats à la formation de superviseurs. Une sorte de "processus de reconnaissance commune" fut décidé, dans lequel des superviseurs venus des deux camps jouèrent un rôle décisif. On

utilisa ce processus de deux façons: on fit d'abord pratiquer leur art aux candidats du premier camp tandis que ceux de l'autre camp faisaient l'observation critique. "Le premier soir, tous étaient anxieux, critiques et hargneux." La seconde phase fut la formation d'un comité dans lequel figuraient des représentants des deux camps en nombre égal. Le groupe des observateurs était également formé de personnes des deux camps. "Le soir du deuxième jour, on pouvait qualifier le comportement des superviseurs de coopératif." Cela se passait en 1963. Ce n'est que plus tard qu'on vit paraître peu à peu des publications sur le sujet "la supervision dans la formation clinique à la cure d'âme" et elles étaient dues presque toutes à la plume de Klink.

On devient facilement la victime des modes. Dans les deux modes décrites plus haut (la mode "liberté" contre la mode "structures bien ordonnées pour l'enseignement et l'apprentissage"), sont contenus certains risques si on ne cherche pas à savoir clairement et méthodiquement ce qu'on est en train de faire. Une formule générale pourrait résumer ces risques: "la supervision, apprentissage centré sur soi ou endoctrinement?"

On peut définir l'apprentissage centré sur le soi de deux façons: ou bien comme un centrage sur soi concret dans chaque cas particulier ou comme une "attitude de base" dans le sens de Erik H. Erikson. La première définition vise le centrage sur soi qui fait partie depuis longtemps des points essentiels de la formation clinique à la cure d'âme. Il a trouvé son expression caractéristique dans la formule: "cela ne dépend que de vous". Cette règle est en tant que telle un cas particulier de l'apprentissage centré sur soi sous supervision.

On peut également décrire le "centrage sur soi" comme une attitude de base. Il désigne alors le développement sain d'un petit enfant qui sort pour aller à la rencontre de la vie, et cela sur la base d'une autonomie à laquelle il a droit. Le centrage sur soi dans ce sens-là est la condition des défis que l'enfant se donne. Il est acquis en tant qu'attitude face à la vie et se développe par la rencontre de l'enfant avec des personnes mûres. Sur la base de leurs propres expériences, ces personnes devraient être en mesure de réagir aux initiatives de l'enfant à la fois en les encourageant et en les canalisant. En les encourageant sans laisser trop de place à la folie des grandeurs et en les canalisant sans que naissent trop de sentiments de culpabilité. Dans ces années de petite enfance, la liberté se développe comme conscience de ses propres potentialités créatrices, alors que l'endoctrinement se cristallise en sentiment de culpabilité et détruit la créativité - toutes deux étant comprises ici dans le sens d'une attitude fondamentale, d'une compréhension de la vie.

On arrive à l'apprentissage centré sur soi lorsque "l'esprit d'entreprise" comme style de vie devient partie intégrante de l'identité du moi. C'est justement ce "processus du devenir" qui joue un très grand rôle dans la supervision. Le centrage sur soi (comme attitude fondamentale) devient alors aussi une des composantes de la compréhension de soi de l'identité professionnelle. C'est cette compréhension de soi qui est visée dans la définition de Klink citée plus haut.

Tout endoctrinement potentiel reçoit dans ce contexte également une forme plus personnelle. L'origine de "l'ancienne attitude erronée" est reprise sous sa nouvelle forme de l'identité du moi et celle-ci peut facilement prendre la forme d'un style de vie fanatisé; cette attitude erronée elle-même devient dans la pratique professionnelle un facteur paralysant. Elle pénètre la compréhension de soi du supervisé et resurgit souvent sous la forme de comportements nouveaux et endoctrineurs. Erikson a montré que toute attitude fondamentale positive se développe à partir d'une série de rencontres couronnées de succès. Cela est aussi vrai de l'initiative personnelle et du centrage sur soi. Pour la supervision, cela signifie que la rencontre dans la supervision est le lieu où le centrage sur soi doit se développer. Il s'agit dans la supervision de rien moins que de la qualité d'une rencontre.

Formation ou endoctrinement?

Le contraire de l'apprentissage centré sur soi est l'endoctrinement. Dans la "Topology of the Teaching Concept" de Green, l'enseignement est décrit comme un processus qui résulte du fait que l'intelligence s'adresse à l'intelligence. L'enseignement a affaire "au questionnement, à la recherche de preuves, à la demande et la réception de vérifications de règles, de principes ou d'affirmations sur des faits". Il s'agit donc ici de "l'acquisition de connaissances et de discernement, du savoir concernant la justesse et la non-justesse des choses". Bref, l'enseignement est une "forme de communication qui veut tendre à la vérité".

Dans la supervision, nous avons affaire à la "vérité pratique" et à un genre de vérité qui se base sur une compréhension de soi intégrée; on pourrait dire peut-être: sur une compréhension de soi qui s'intègre elle-même. En supervision, il s'agit toujours de la question: quelle tâche cet accompagnateur doit-il vraiment remplir dans cette situation et en rapport avec cette personne? Comment pouvons-nous trouver l'accès à cette vérité concrète?

Dans la mesure où l'enseignement dans ce sens-là joue un rôle moins important et où il vise davantage à transmettre quelque chose sur lequel il ne

peut plus y avoir de doute, il devient alors endoctrinement. Ceci mène à vrai dire à un profond changement dans la manière dont les deux personnes concernées vont se parler. Le superviseur et le supervisé ne se préoccupent plus de parvenir à une conviction qu'ils peuvent assumer. Le but de l'endoctrinement est plutôt de "trouver un chemin non immédiatement discernable pour pouvoir conserver des articles de foi". La supervision aurait alors pour but de transmettre certaines convictions avec davantage de fondement. L'intention qui se cache là-dedans pourrait être de montrer au supervisé, sur la base de son expérience, qu'il ne peut pas encore traduire en actes de façon conséquente la conviction prescrite, ou qu'il n'est pas encore capable de modeler sa compréhension de soi de façon à ce qu'elle corresponde à cette conviction. Aussi bien dans le processus de l'apprentissage que dans celui de l'endoctrinement, c'est la qualité de la rencontre qui décidera ce qui se passe réellement.

Je me souviens d'un pasteur qui disposait déjà d'une grande expérience de la paroisse lorsqu'il est venu à ma supervision. Mis en présence d'un jeune homme qui avait des tendances suicidaires, il se trouva que ce pasteur ne fut pas capable d'adopter l'attitude d'empathie qui aurait été nécessaire dans ce cas. Un examen plus approfondi montra que ses convictions théologiques ne lui permettaient pas de montrer de l'empathie pour quelqu'un qui avait en lui la pensée du suicide. Il affirma que faire preuve d'empathie aurait signifié pour lui accepter cette pensée-là. Il se serait alors senti coupable par rapport à sa tâche de pasteur et dans sa relation avec le Dieu qu'il servait comme pasteur. D'un autre côté, il était évident pour lui qu'un comportement d'empathie était dans les conditions données la seule attitude possible pour arriver au but souhaité.

Cet exemple montre clairement comment l'endoctrinement empêche la personne de prendre les initiatives qui s'imposent à elle lors d'une expérience donnée. L'endoctrinement engendre des sentiments de culpabilité. L'initiative personnelle conduit à la culpabilité quand la doctrine fixe définitivement ce qui est juste, sans laisser de questions ouvertes. Dans l'endoctrinement, la doctrine est le cadre de référence premier et décisif, qui marque les expériences de son empreinte et leur ajoute une signification. Dans ses réflexions sur les expériences inclassables apparues au cours des supervisions effectuées selon son modèle, Klink écrit: "Un autre indice (de ce sentiment de culpabilité) est un durcissement net des opinions théologiques du supervisé qui se produit lorsqu'il établit des comparaisons défavorables entre les idées du superviseur, inacceptables pour lui, et sa propre orthodoxie théologique".

La rencontre dans la supervision

Le point d'ancrage de notre réflexion sur "l'apprentissage centré sur soi ou l'endoctrinement dans la supervision" est la question suivante: qu'est-ce qui se joue dans la rencontre? Selon E. Erikson, on en arrive ici à une régulation alternée de chacun des comportements. Même s'il y a des différences concernant l'expérience des deux partenaires, ils sont de même valeur.

Selon Rogers, les intentions et les expériences de l'élève sont les points essentiels. Il trouve presque déshonorant de s'occuper de l'enseignant ou du superviseur: "Je constate qu'il ne m'intéresse plus d'être un maître."

Klink accentue surtout le setting bien structuré: il exige "une structure dans laquelle il y ait des activités et des devoirs" et tient cela pour "prioritaire". Dans la séance de supervision, on reparle de ce que le supervisé a vécu au cours de la rencontre.

Green voit la rencontre dans la supervision comme "un certain type de dialogue". Il a de bonnes raisons de rester vague dans les termes car il est très difficile de distinguer exactement entre des activités d'enseignement comme instruire ou entraîner d'une part, et conditionner, endoctriner et (dans la même ligne) intimider ou persuader d'autre part. Mais c'est justement là le problème qui nous préoccupe. Comment la rencontre dans la supervision peut-elle s'accomplir pour que son résultat soit vraiment l'initiative personnelle et non l'endoctrinement? J'aimerais apporter mon opinion sur ce point avant de passer aux risques liés à la liberté.

Seuls un respect réel de l'expérience concrète et personnelle de l'apprentissage de la cure d'âme chez le supervisé ainsi qu'une procédure (prise en charge méthodiquement) de libération de cette expérience d'apprentissage, peuvent garantir le fait que l'initiative personnelle soit suscitée et encouragée et qu'au contraire l'endoctrinement soit évité.

L'expression "libération de cette expérience d'apprentissage" me fait penser à une histoire du judaïsme tardif que raconte Martin Buber: un rabbin va se promener au bord de la rivière et entend un jeune berger jouer un air sur une flûte qu'il a taillée lui-même. Le rabbin s'approche et l'écoute plus attentivement. Puis il va vers le garçon et lui demande: "Que joues-tu là?" Le gamin s'arrête et le regarde. "Je ne sais pas", dit-il, "mais c'est quelque chose de beau". "C'est un chant de David", répond le rabbin. Et l'histoire se termine par ces mots: "Ainsi le chant de David fut-il libéré de sa prison".

A mon avis, cette histoire est une excellente illustration de ce que la supervision devrait être: une écoute, une aide à la compréhension, une libération qui rende l'expérience personnelle perceptible... un chant royal qui

sommeille en chacun et qui prend une résonance toute particulière dans la préparation à la cure d'âme. Une des conséquences de cette vue des choses est le fait qu'on ne peut pas décrire la supervision pastorale simplement comme une forme d'apprentissage par la pratique. "La prétention à apprendre par l'expérience pratique est ambiguë. Si elle sous-entend que nous devons apprendre par l'expérience, alors cette prétention est déplacée." Dewey, le célèbre défenseur de l'idée de l'apprentissage par l'expérience pratique, n'a jamais prétendu que nous n'apprenons que par la pratique. Il a prétendu simplement que le savoir ne naît que de l'expérience pratique. Cela recoupe exactement l'idée de Anton T. Boisen, même s'il ne pensait pas à l'apprentissage sous supervision. Cet apprentissage se base certes sur des expériences qui se donnent dans la pratique, mais les expériences sont retravaillées dans la supervision où on va en examiner les implications sur la compréhension de soi de l'accompagnateur et sur la suite de son travail dans le champ de la pratique.

Il en résulte que l'on ne peut pas considérer la supervision pastorale comme équivalente à la réflexion théologique sur l'expérience. Tout au contraire: elle est à la recherche de l'expérience théologique, c'est-à-dire qu'elle examine les expériences que le pasteur fait dans le cadre de sa théologie, et spécialement durant son apprentissage. Ce sont ces expériences que la supervision pastorale retravaille. Elle en examine les conséquences pour la compréhension de soi de l'accompagnateur.

Les risques

Le comité qui a préparé ce congrès¹ nous a donné pour sujet: "l'aventure de la liberté". Les mots en sont bien choisis. Ce ne sont pas les "dangers de la liberté", car la mention unique des dangers étouffe les initiatives. Le sujet ne parle pas non plus simplement de la bénédiction de la liberté, comme si la terre promise était quasi automatiquement le fruit de la liberté. Il est question ici d'"aventure", de risques, et on maintient ainsi l'équilibre entre les "dangers" et le "salut". Ces mots laissent entendre que l'insuccès comme le succès peuvent réellement arriver. De cette façon, la liberté concrète aussi bien dans le travail pratique que dans la supervision est bien décrite. Le sujet du congrès désigne les deux choses: la liberté d'apprendre et aussi la nécessité d'apprendre la liberté.

¹ Allusion à la circonstance pour lequel ce texte avait été préparé initialement (n.d.t.): un congrès international consacré à "Seelsorge und Beratung".

C'est un lieu commun de dire que le but de la supervision est l'encouragement de l'initiative personnelle; mais c'en est presque aussi un de dire que la supervision mène de facto à l'endoctrinement et à la résistance contre celui-ci.

Quelques citations suffiront à montrer que chaque méthode de supervision, à chaque époque, comporte des risques réels. Sigmund Freud et Sandor Ferenczi n'approuvaient pas la supervision en tant qu'élément de formation autonome. Siegfried Bernfeld rapporte avec une joie visible le souvenir d'une réponse libératrice; à sa question: "Dois-je me soumettre à une psychanalyse avant de commencer mon travail de praticien?", Freud avait répondu: "C'est absurde. Commencez donc! Vous allez rencontrer des difficultés. Alors nous verrons comment nous pouvons les gérer." Selon Bernfeld, les organisateurs de programmes d'entraînement favorisent sans le vouloir la tendance au conformisme au lieu de l'initiative personnelle. En 1948 déjà, Michael Balint écrivait un article passionné et critique contre les consignes suivies aveuglément dans la formation des psychanalystes et contre la dépendance et l'endoctrinement que ces consignes suscitaient. Une telle critique s'est fait entendre encore jusque dans les années septante.

Des voix tout aussi critiques se font entendre dans le domaine du travail social. Et cet avis critique ne vise pas seulement le problème du pouvoir, mais également la tendance des superviseurs à se mêler de la vie privée de leurs supervisés. En 1956, un comité reconnaissait, d'après une étude sur le thème de la "supervision", combien l'avis des supervisés eux-mêmes était nécessaire. Ce comité cite les reproches adressés le plus souvent à la supervision: limitation de l'initiative personnelle, manque de compréhension, manière de faire intervenir l'autorité, absence de volonté de discuter les opinions divergentes et tendance à maintenir le travailleur social dans la dépendance. Une telle critique est perceptible encore aujourd'hui. Nous négligerons d'autres domaines professionnels où la supervision est pratiquée pour nous tourner vers la supervision pastorale.

Un de mes amis qui travaille comme superviseur dans une faculté de théologie m'a raconté qu'un psychiatre avait eu cette remarque très critique au cours d'un entretien: "Cela doit conduire inévitablement à un endoctrinement". Il désignait par là expressément la supervision. Sans tenir compte du fait que la supervision pour les psychiatres laisse beaucoup à désirer, cette remarque en elle-même est compréhensible. La théologie se présente elle-même comme la première discipline académique. En théologie, le théologien tente de saisir l'action de Dieu, de la systématiser et de l'exprimer d'une façon nouvelle. Pour le théologien, l'aspect principal de la religion est de savoir dans quelle mesure elle décrit et présente la réalité, la religion posant elle-même les directives par ses affirmations. La tentation

est donc grande de soumettre les expériences du supervisé à cette compréhension de la réalité. Et ce danger est d'autant plus grand qu'un des buts déclarés de la supervision est d'aider le (futur) accompagnateur à trouver son identité.

En 1963 déjà, Ernest E. Bruder insistait sur le fait que "pour chaque être humain, la libération spirituelle de la pression de son entourage ou du superviseur est une condition absolue de la maturation spirituelle en Dieu. Le superviseur doit en être profondément convaincu. Alors il pourra résister à la tentation constante de toucher à l'intégrité spirituelle de l'élève."

Bruder poursuit en affirmant que la quintessence de la rencontre dans la supervision est le fait que le superviseur puisse communiquer le cœur même de son expérience le plus complètement possible au supervisé. Sa tâche est remplie lorsque le supervisé est vraiment prêt à une telle communication. Bruder affirme dans ce contexte qu'il ne nous est pas demandé, à nous les superviseurs qui nous tenons devant Dieu, de convaincre l'élève de quoi que ce soit.

Le "credo" est donc clair. Pourtant tout superviseur sait que (et combien) les sentiments entrent en jeu lorsque la supervision est pratiquée. Et il est ainsi capable de percevoir sa propre tendance à transmettre à l'autre ce qu'il tient pour le meilleur: à le transmettre au lieu de le communiquer! Après ce coup d'oeil dans la littérature relative à ce sujet, j'aimerais encore dénoncer quelques-uns des risques qu'on rencontre actuellement.

Les structures qui n'encouragent pas la découverte. Lorsqu'on s'occupe exclusivement de liberté, pour l'enseignement comme pour les expériences du supervisé, on risque de perdre de vue le fait que ces choses doivent être apprises toutes les deux : travailler concrètement avec la liberté et collecter des expériences utilisables. Car toutes deux font partie du processus d'apprentissage. Ni la liberté, ni l'expérience ne peuvent être garanties. La liberté surgit là où j'apprends à me poser à moi-même des limites. L'expérience grandit pour moi là où j'apprends à saisir les impulsions qui servent les objectifs de mon travail et de mon apprentissage.

Cela fait partie de la tâche de la supervision de montrer au grand jour la découverte d'un domaine de travail particulier. La supervision oblige tant le superviseur que le supervisé à être actif dans ce domaine. Pour la supervision pastorale, ce domaine est l'espace de l'expérience de la cure d'âme.

La liberté comme tyrannie. Je connais une mère supérieure qui, à l'époque des troubles dans l'Eglise catholique de Hollande, dans les années soixante, pensait avoir découvert le sens de la liberté pour la vie religieuse. Elle faisait donc profiter tous les groupes religieux de son entourage de cette liberté... et cela au moyen de l'autorité qu'elle avait. Le superviseur qui a continuellement la liberté à la bouche doit s'attendre à être confronté à

la question bien connue d'un enfant de New-York à son maître d'école: "Monsieur, est-ce que aujourd'hui on doit de nouveau faire ce qu'on veut?" La tyrannie au moyen de la liberté pourrait prendre dans la supervision la forme suivante: les tâches et les questions seraient toujours renvoyées au superviseur sans recevoir une vraie réponse ou sans communication de la part du superviseur. La spécificité de la supervision, à savoir le processus commun d'apprentissage, n'est pas respectée de cette façon. Un superviseur doit être prêt à expliquer ce qu'il fait et pourquoi il le fait. Les superviseurs de la formation clinique à la cure d'âme ont souvent refusé la note personnelle de leur "style" afin de n'avoir pas besoin de le justifier. Ils ont toujours revendiqué une grande part de liberté pour leur supervision. Joachim Scharfenberg n'hésite pas à qualifier la résistance à l'introduction d'éléments plus méthodiques dans la cure d'âme et la supervision de "réaction de peur". Les deux formes de tyrannie s'opposent au développement de l'initiative personnelle concrète et sensée.

Trop de structure. Lorsque on accorde plus d'attention au cadre structurel à l'intérieur duquel on doit procéder à l'apprentissage qu'à la personne qui veut apprendre, la vie est étouffée. L'expérience comme matériau de la supervision ne peut pas advenir sans un cadre défini (dans notre cas, le cadre du travail de cure d'âme); c'est pourquoi la structure est une nécessité. Mais l'expérience de soi-même ne peut pas non plus se faire sans système de référence personnel; et cela demande une liberté personnelle à l'intérieur du cadre de la structure convenue (le "droit de pâture", c'est-à-dire l'espace disponible à l'intérieur d'un secteur donné, serait une notion utile ici). Je considère qu'un des aspects les plus positifs du modèle de supervision de la formation clinique à la cure d'âme est le fait que dans une liberté d'apprentissage croissante se manifeste une capacité croissante à prendre des responsabilités. Cette structure laisse toujours plus de place à l'initiative personnelle.

On peut aussi fonder théologiquement un excès de structure. Dans ce cas, la théologie fonctionne comme "doctrine" en face du processus de supervision. Je vais illustrer cela à l'aide de trois déclarations très divergentes et de leur effet sur la supervision :

Un de nos étudiants a posé à quelques théologiens la question suivante (pour sa thèse de doctorat): "Pensez-vous que la psychologie de la religion ou la psychologie pastorale ont une importance particulière dans la formation de l'accompagnateur pastoral?" Sven Findeisen répondit: "Tout doit être soumis au baptême, tout ce qui se passe dans la science est entièrement païen. Se soumettre au baptême signifie passer par la mort, et être baptisé dans la mort de Jésus Christ, afin que les résultats de la science prennent toute leur valeur dans un cadre nouveau et avec un sens nouveau."

Dietrich Stollberg écrit pour sa part: "On peut défendre la cause de la Bible sans citer la Bible une seule fois textuellement (au sens courant de ce mot)."

Quant à Richard Riess, il constate qu'une des conditions préalables de la cure d'âme clinique est une anthropologie ouverte et globale dans laquelle apparaisse également l'aspect religieux.

L'intérêt du superviseur est dans les trois cas que le supervisé apprenne comment il traduit dans l'expérience cette psychologie des religions, comment il est concerné par elle, et comment il en dispose à sa façon pour sa cure d'âme. Il est bien possible qu'il ne voie pas du tout le caractère "païen" des découvertes de la psychologie des religions. Peut-être qu'il n'aura pas l'impression qu'on puisse servir la cause de la Bible uniquement en en faisant des citations. Et peut-être ne sera-t-il pas capable d'intégrer une anthropologie aussi globale dans son travail. La supervision pastorale ne signifierait pas alors qu'on explique et qu'on inculque au supervisé ces doctrines pour les cas concrets qu'il rencontrera dans sa cure d'âme. Il s'agit bien plutôt qu'on l'aide à reconnaître quels sentiments ces doctrines déclenchent en lui et comment elles influencent son action concrète de cure d'âme. Les éventuelles découvertes qu'il fera conduiront à de nouvelles expériences qui, de leur côté, demanderont un supplément d'explication théorique. Ainsi le supervisé ira son propre chemin.

Le superviseur doit tenir compte du fait que ce processus continue et ses interventions poursuivent aussi ce même but.

Mais dans le risque se trouvent aussi des impulsions positives. Le mot "risque" est vraiment un résumé de notre liberté humaine, y compris notre liberté d'apprendre toujours à nouveau. Les deux tendances de la supervision dont nous parlons dans cet article - représentées par Rogers et Klink - offrent aussi des possibilités grandioses d'éveil de l'initiative personnelle et d'obstacle à l'endoctrinement.

La libération des expériences d'apprentissage

Le rabbin parlait du chant de David qui avait été libéré de son exil. Depuis des siècles, ce chant était connu des bergers et des garçons bergers, mais il fallait que quelqu'un soit là pour le reconnaître. La libération consistait dans cette redécouverte. Ce n'est que lorsque la chant a été redécouvert justement comme ce chant-là qu'on a pu lui donner la place qui lui revenait.

Il y a pourtant une grande différence entre l'action libératrice du rabbin et celle du superviseur. Dans l'histoire, c'est le rabbin qui a reconnu le chant. En supervision il s'agit de partir du point de vue que c'est le supervisé qui fait ses propres expériences d'apprentissage. Le superviseur est là comme accompagnant. Dans la supervision pastorale, il s'agit de plus, pour

le supervisé, de prendre conscience, dans son processus d'apprentissage, de la dimension de la foi et de la religion, ou de l'incroyance et de l'irréligiosité. C'est là que le superviseur responsable de la cure d'âme l'accompagne.

L'idée de "découverte" comme but d'un processus d'apprentissage est une ouverture grandiose apportée par le mouvement de l'apprentissage centré sur soi. Elle aide le supervisé à faire ses propres expériences d'apprentissage et en même temps à découvrir la source de sa propre capacité à apprendre. Cela peut paraître étrange de dire que les expériences doivent être "libérées". Mais un instant de réflexion nous montre qu'en nous se cachent beaucoup plus de choses que nous ne le percevons sur le moment; cela est vrai en particulier quand nous nous trouvons en plein dans un processus d'apprentissage. Dans chaque expérience se cache un nouveau départ; que ce soit un nouveau sentiment, une nouvelle vue des choses ou un nouveau comportement. C'est là le facteur le plus personnel qui puisse "inspirer" quelqu'un en un instant précis. C'est là le chant qui aspire à être libéré. Cela mérite d'être appelé initiative personnelle. Ici se rencontrent la découverte, l'apprentissage, la motivation personnelle et le "chant". Parfois c'est aussi un chant triste. Le superviseur a la tâche d'encourager cela; sa compétence rend possibles les prises de conscience. Il fait tout cela systématiquement, avec méthode. Ce n'est pas le lieu d'en parler plus longuement. J'aimerais me contenter de montrer qu'il n'y a pas qu'une seule méthode, mais qu'il y en a beaucoup, et quotidiennement on en découvre de nouvelles. Dans une étude que j'ai réalisée avec quelques collègues en 1975, nous avons répertorié onze façons d'intervenir appliquées par les superviseurs quand ils traitent du "religieux":

1. Le superviseur propose une vue religieuse de l'expérience du supervisé.
2. Le superviseur déclare religieuse l'expérience du supervisé.
3. Le superviseur se réfère à du religieux en littérature, dans les entraînements, la cure d'âme personnelle, la formation, l'enseignement, etc.
4. Le superviseur introduit ses propres expériences religieuses.
5. Le superviseur établit un lien entre l'expérience professionnelle du supervisé et sa propre expérience.
6. Le superviseur maintient le supervisé dans son expérience religieuse (sans le laisser "s'échapper").
7. Le superviseur exprime l'expérience du supervisé au moyen d'une image.
8. Le superviseur défend le "client" sur la base de sa propre expérience de cure d'âme.

9. Le superviseur propose un point de vue religieux du problème du "client".

10. Le superviseur établit une relation entre l'expérience du supervisé et sa compréhension de soi en tant qu'accompagnateur pastoral.

11. Le superviseur pose une contre-question pour s'assurer que le supervisé a bien enregistré sa contribution religieuse (i.e. celle du superviseur).

Dietrich Rössler remarque avec pertinence que chaque méthode, prise pour elle-même, a tendance à se poser en absolu et à exclure les autres. Les méthodes lorgnent souvent vers "l'omnicompétence". Les superviseurs qui tombent dans ce piège glissent vers l'endoctrinement. C'est d'ailleurs un point important de la formation des superviseurs, particulièrement parce qu'il appartient à l'essence même des méthodes appliquées de façon générale et non spécifique de perdre une partie de leur signification quand on les applique à des contenus religieux.

Des méthodes comme chemin vers la vérité

Les méthodes dirigent et entravent le libre apprentissage et rendent ainsi presque inévitable une confrontation entre l'élève et ce dont il veut faire l'expérience. Le but de la position défendue entre autres par Klink, est de réduire le côté arbitraire et décousu caractéristique de tant de processus d'apprentissage qui visent l'expérience. Certes, si l'élément de jeu est éliminé du même coup, alors une telle réduction a un effet quasiment mortel. Mais sinon, c'est justement la méthode qui maintient le supervisé collé à la réalité qui est active en lui comme "matériau d'apprentissage", et cela par la supervision méthodique. C'est précisément en insistant sur le fait de percevoir la double réalité, que le superviseur en appelle à la liberté du supervisé. L'expérience ne s'acquiert pas à bon marché. La supervision est une expérience qui va à contre courant (Klink); elle exige le courage de reconnaître ses propres limites (Freud).

Conclusions

Pour conclure cet exposé, j'aimerais reprendre une remarque d'Alexandre Whitehead. Dans son étude intitulée "The Rhythmic Claims of Freedom and Discipline", il écrit avec une certaine résignation: "La disparition des idéaux est un signe attristant de la défaite que connaît actuellement la préoccupation de l'humain." Il explicite cela plus loin: "Dans les écoles de philosophie antiques, les maîtres tendaient à transmettre la sagesse; dans les

collèges de notre temps, nous avons un but plus modeste, celui d'enseigner une branche." Whitehead ne prétend pas que le but élevé fixé dans l'Antiquité, celui de la vérité, ait été atteint, et il ne demande pas non plus à l'homme de notre temps de renoncer à ses buts trop modestes. "Le savoir est tenu ensemble par la vérité. La sagesse s'occupe de montrer comment on doit traiter le savoir." Je ne prétendrais pas que la supervision nous mène forcément à la sagesse. Ce serait un signe de manque de liberté dans mon savoir. Mais par le moyen d'une attention réelle et exercée méthodiquement à l'expérience d'apprentissage d'un supervisé, la supervision contribue vraiment à la liberté de ce dernier dans son rapport au savoir.

Dans une lettre adressée à Carl Gustav Jung, Freud appelle la technique de la psychanalyse récemment développée "notre nouvelle mythologie". On pourrait dire la même chose, mutatis mutandis, de la supervision. Elle est un mythe. Les expériences quotidiennes de la vie ne vont pas avec les mythes et n'en représentent pas non plus une application pratique. L'expérience quotidienne renvoie simplement au mythe et le représente de façon imparfaite. Mais c'est justement par cette allusion imparfaite que le mythe maintient vivante la pratique quotidienne; celle-ci peut parfois glisser dans l'endoctrinement, puis se hisser à nouveau au niveau de l'initiative personnelle, ou, pour mieux dire, d'une initiative plus personnelle. Car ce "personnel" est une borne frontière et le chemin qui y mène est infini.

Quelqu'un a demandé un jour à un prédicateur hollandais chevronné : "Monsieur le pasteur, quel a été votre meilleure prédication?" A quoi il répondit: "La prochaine". Cela me semble un bon mot d'ordre pour les superviseurs.

Hermann C.I. ANDRIESSEN
(traduction: Anne-Lise Rigo)

Congrès œcuménique et francophone
STATUT ET METHODES
DE LA THEOLOGIE PRATIQUE
Lausanne, 27-31 mai 1992

Devenue discipline académique au début du siècle dernier, la théologie pratique et/ou pastorale est longtemps restée prisonnière d'un programme qui la condamnait à n'être le plus souvent qu'une préparation professionnelle: elle visait essentiellement à dispenser aux futurs pasteurs un ensemble de conseils et de recettes pour l'exercice de leur ministère à venir. Elle n'était pas à proprement parler une discipline de la théologie, mais bien plutôt une tentative de tirer des autres disciplines de la théologie une série de conséquences à appliquer au champ de la vie pratique. Elle relevait donc d'une démarche entièrement déductive, mais sans qu'elle ait elle-même à s'interroger sur les principes fondamentaux de la théologie dont elle devait déduire la substance de son enseignement, ni qu'elle ait la possibilité de remettre en question, à partir de ses propres démarches, les affirmations qui semblaient devoir rester la prérogative des disciplines bibliques ou systématiques.

Depuis le moment où Schleiermacher a pour ainsi dire "inventé" la théologie pratique à titre de discipline théologique à part entière, les choses ont bien changé. Dans les pays d'expression française, cette évolution est devenue sensible surtout depuis le milieu de notre siècle. La théologie pratique est devenue un problème pour elle-même, elle s'est mise à s'interroger sur ce qui fait sa spécificité, elle oblige les autres disciplines de la théologie non seulement à tenir compte de son existence, mais aussi à se demander comment faire droit à la pertinence de ses démarches. De plus, cette discipline qui semblait devoir demeurer l'apanage des Facultés protestantes est également devenue l'une des disciplines et des interrogations majeures de la théologie catholique.

En Europe, plusieurs publications en français de ces deux dernières décennies en témoignent. Simultanément, les Canadiens francophones, très majoritairement catholiques, se sont lancés à leur tour dans une vaste entreprise de recherche, de réflexion et de publications qui constituent l'un des aspects essentiels de la nouvelle théologie pratique dans les pays d'expression française. A preuve quatre publications (ou séries de publications) qui nous sont arrivées ces derniers temps du Canada:

- un livre de Marcel VIAU, professeur de théologie pastorale à l'Université Laval, à Québec, *Introduction aux études pastorales* (Montréal, éd. Paulines, 1987), qui est à l'heure actuelle l'un des seuls ouvrages en français à poser aussi clairement le problème des méthodes propres à la théologie pratique;

- les *Cahiers d'études pastorales* que publie la Section des études pastorales de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal et qui en sont déjà à leur 6e volume (*L'interprétation, un défi de l'action pastorale*, Montréal, éd. Fides 1989);

- les deux premiers volumes de la collection "Théologies pratiques" que publie la Faculté de théologie de l'Université Laval, déjà citée; le deuxième de ces volumes, intitulé *Les défis du dialogue* (Québec 1990) comprend toute une partie, "Les outils du dialogue", consacrée à des problèmes de méthode;

- *Les études pastorales à l'Université*, publié par les Presses de l'Université d'Ottawa (1990), et qui reproduit les contributions d'un colloque bilingue (français-anglais) consacré lui encore au même problème.

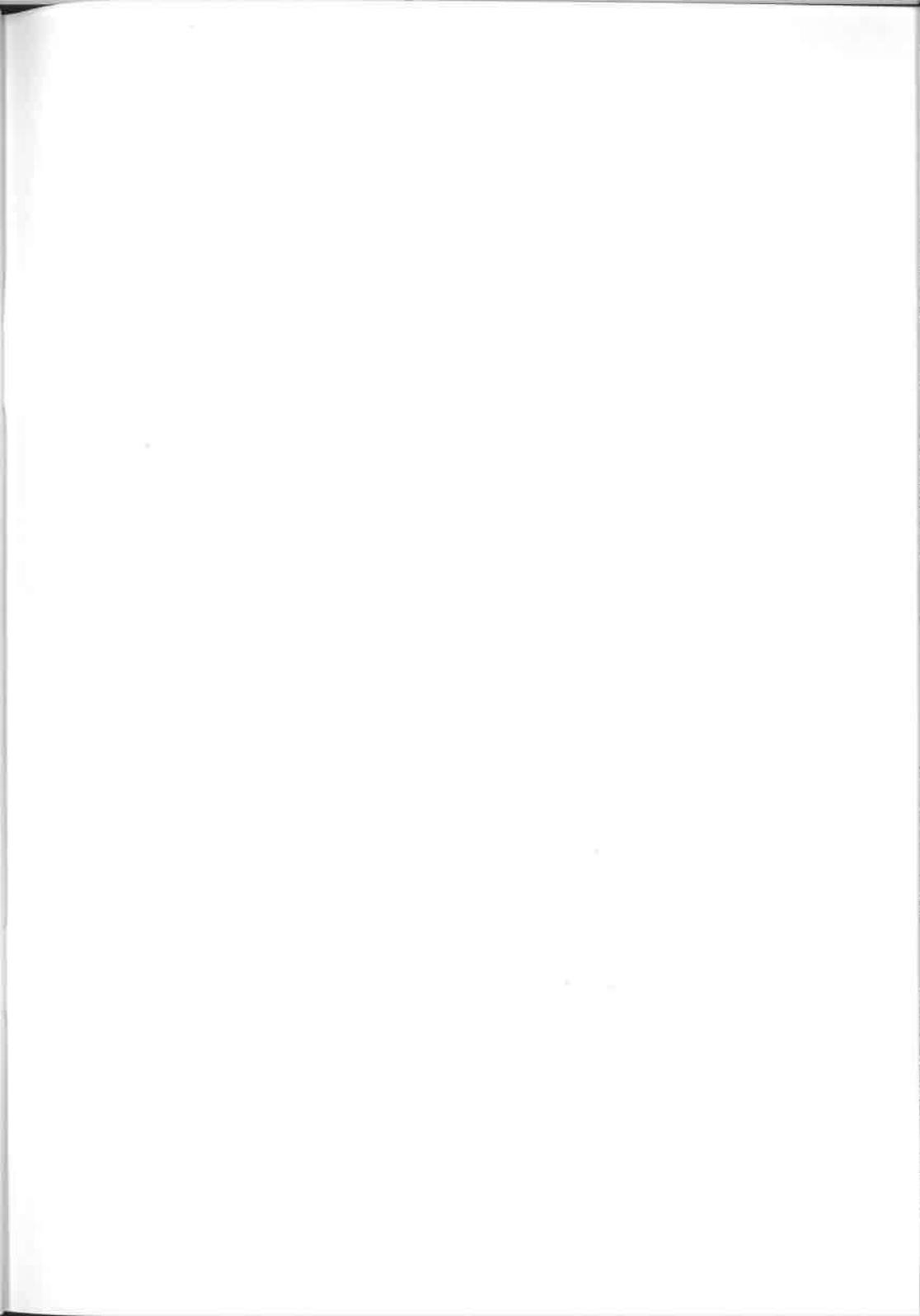
L'IRP, qui associe à son travail les antennes de théologie pratique de trois Universités, a jugé le moment venu de faire profiter toute la francophonie de ce privilège et d'organiser enfin ce qui n'a jamais eu lieu jusqu'à maintenant: un congrès qui regroupe les professeurs, doctorants et chercheurs en théologie pratique et pastorale de tout le monde francophone, Afrique, Pacifique et Moyen-Orient inclus. Il présentera le double intérêt: 1^o de confronter dans leurs analogies et leurs différences les recherches des théologiens catholiques et celles des théologiens protestants; 2^o de fructifier les unes par les autres les démarches qui s'inspirent du contexte américain (avec l'apport de ce qui se fait dans ce domaine aux Etats-Unis) et celles qui s'adosent au modèle européen (souvent démarqué du modèle allemand).

Les contacts déjà établis à Montréal, Québec et Ottawa nous permettent de compter d'ores et déjà sur une participation active et nombreuse des Canadiens français. Même accueil du côté de Paris, chez les catholiques comme chez les protestants. Ces prochains mois vont nous permettre d'intéresser à ce projet les responsables en théologie pratique et pastorale du reste de la France et de la Belgique.

Le congrès se tiendra à l'Université de Lausanne, siège de l'IRP, du mercredi 27 au dimanche 31 mai 1992, à cheval sur l'Ascension. Ces dates ont été retenues pour deux raisons:

1^o elles sont particulièrement favorables à une participation canadienne;
2^o elles permettront aux intéressés venant de France et de Belgique de participer au congrès sans trop de dommages pour leur enseignement pendant le semestre en cours.

Nous avons déjà pris toutes les dispositions utiles pour que les congressistes puissent être logés à Crêt-Bérard, la maison de l'Eglise vaudoise, où se tiendra d'ailleurs une partie des séances.







Pour s'abonner (tarif spécial) aux

CAHIERS DE L'

IRP

s' adresser à:

Institut romand de pastorale
BFSH 2
1015 Lausanne

L' IRP associe en un travail commun les responsables des disciplines recouvrant le champ de la Théologie Pratique dans les trois facultés de Genève, Lausanne et Neuchâtel.

Cahiers disponibles:

- Services funèbres et multitudinisme
- Mariages et multitudinisme
- Théologie au féminin
- Confirmation et multitudinisme
- Baptême et multitudinisme

Prix de ce cahier: SFr. 4.-

ISSN: 1015-3063