

Institut Romand de Pastorale
Cahiers de l'IRP

N° 48

Mars 2004

La cure d'âme face aux
nouvelles approches
d'accompagnement

Avant-propos

Henry MOTTU

Coaching et pratique philosophique :
une concurrence pour la cure d'âme ?

Gaetane VALAZZA

Une « philosophie concrète » :
Gabriel Marcel

Annick KOCHER

Les formations de *spiritual direction* :
une voie pour repenser l'accompagnement
pastoral ?

Muriel SCHMID

Cure d'âme en confrontation

Pierre-Luigi DUBIED

Maladie spirituelle et récit de soi

Pierre-Luigi DUBIED

Collection « Pratiques », chez Labor et Fides à Genève :

1. Pierre GISEL (éd.), *Pratique et théologie. Hommage à Claude BRIDEL.*
2. Hans VAN DER GEEST, *Entretiens en tête-à-tête.* (épuisé)
3. Pierre-Luigi DUBIED, *Le pasteur : un interprète.*
4. Fred B. CRADDOCK, *Prêcher.* (épuisé)
5. Walter HOLLENWEGER, *Expérience de l'Esprit. Jalons pour une théologie interculturelle.*
6. Bernard REYMOND, *Entre la grâce et la loi. Introduction au droit ecclésial protestant.*
7. Laurent GAGNEBIN, *Le culte à cœur ouvert. Introduction à la liturgie du culte réformé.*
8. Dietrich BONHOEFFER, *La Parole de la Prédication. Cours d'homilétique à Finkenwalde,* (2^{ème} édition en 2003).
9. Pierre-Luigi DUBIED, *Apprendre Dieu à l'adolescence.*
10. Maurice BAUMANN, *Jésus à quinze ans. Didactique du catéchisme des adolescents.*
11. Matthias PREISWERK, *Apprendre la libération. Exemples d'éducation populaire en Bolivie.*
12. Félix MOSER, *Les croyants non pratiquants.*
13. Gerd THEISSEN (et alii), *Le défi homilétique. L'exégèse au service de la prédication.* (épuisé)
14. Bernard REYMOND, *L'architecture religieuse des protestants. Histoire, caractéristiques, problèmes actuels.*
15. Ermanno GENRE, *La relation d'aide. Une pratique communautaire.*
16. Pierre BÜHLER et Carmen BURKHALTER (éd.), *Qu'est-ce qu'un pasteur ?*
17. Henry MOTTU, *Le geste prophétique. Pour une pratique protestante des sacrements.*
18. Bernard REYMOND, *De vive voix. Oraliture et prédication.*
19. Kathy BLACK, *Évangile et handicap. Une prédication pour restaurer la vie.*
20. Henry MOTTU, Jérôme COTTIN, Didier HALTER et Félix MOSER, *Confessions de foi réformées contemporaines.*
21. Bernard REYMOND, *Théâtre et christianisme.*

AVANT-PROPOS

L'équipe de l'IRP est heureuse, chères lectrices et chers lecteurs, de vous avoir préparé un Cahier fort suggestif et neuf à plusieurs égards sur de nouvelles approches d'accompagnement spirituel. Ce thème est central pour le ministère pastoral. Gaetane Valazza commence par analyser ce que l'on nomme actuellement le *coaching* ainsi que la *pratique philosophique* par laquelle certains souhaitent renouer avec l'ancienne conception de la philosophie comme art de vivre. Socrate est partout ! Dans la foulée, Annick Kocher examine à nouveaux frais l'apport considérable à ce propos d'un philosophe quelque peu délaissé, Gabriel Marcel. Quant à Muriel Schmid, elle donne quelques renseignements utiles sur les formations de *spiritual direction* aux Etats-Unis. Enfin, notre collègue Pierre-Luigi Dubied entreprend une analyse critique (et passionnante) de quatre grandes tendances au sein de la cure d'âme : Bucer et Zwingli ; Thurneysen ; les mouvements inspirés de Carl Rogers, dont on discerne mieux les limites aujourd'hui ; et ceux inspirés du freudisme enfin. Il conclut par quelques réflexions sur le thème « maladie spirituelle et récit de soi ».

Ce Cahier est un signe. Le signe que beaucoup de choses bougent et se déplacent. J'en évoque quelques-unes. D'abord, les auteurs prennent au sérieux – j'allais dire : à nouveau – les questions théologiques de fond. En effet, le premier article fait allusion, à propos de la *praxis* philosophique, aux plaintes à l'encontre de conseillers spirituels « qui ne savaient plus entendre les questions théologiques et philosophiques des gens, parce qu'elles étaient interprétées comme des questions psychologiques » ! Il faut en finir avec cet aveuglement. Notre théologie va-t-elle redevenir... pratique ?

Ce qui me frappe, d'autre part, c'est la grande modestie des conseillers ou « témoins » qui cherchent les voies d'une écoute nouvelle, mais sans idéal fantasmatique de « guérison » ou de succès, sans prétendre à des performances qui pourraient s'avérer illusoires. L'accompagnateur ou le conseiller reconnaît pleinement ses limites. Je crois que ce message est important, pour que le public n'attende pas trop non plus du *coaching* ou d'autres méthodes.

Enfin, sans vouloir exagérer l'importance des intuitions d'un Bonhoeffer, on peut tout de même noter la reprise constante dans ce Cahier de sa distinction entre le domaine spirituel et le domaine psychique. « *Entre moi et le prochain il y a le Christ* », disait-il dans la *Vie communautaire*¹.

Bonne lecture à toutes et à tous,

Henry MOTTU

NOUVELLES DE L'IRP

- *Le 3^{ème} cycle de théologie pratique*, organisé par les professeurs Martin Klöckener (Fribourg), Henry Mottu (Genève) et Bruno Bürki (Fribourg) a commencé ses travaux le 12 mars dernier à Genève. Prochaines sessions: 26 mars (Fribourg), 30 avril (Lausanne), 14 mai (Neuchâtel) et 4 juin (Lausanne).

- Prochaine réunion du *colloque des doctorants et diplômants*: *mercredi 31 mars*, à Lausanne, dans les locaux de l'IRP, 14h15 à 16h30. Exposés de Jean-Luc Bourgeois sur la question du négatif chez Barth et de Gaetane Valazza sur la responsabilité à partir de la Critique de la raison dialectique de Sartre.

- *Leçon d'adieux* d'Henry Mottu, qui prendra sa retraite au 30 septembre prochain: *mardi 15 juin* à 18h15, Uni-Bastions, Genève.

¹ Dietrich BONHOEFFER, *De la vie communautaire* (Traditions chrétiennes 10), Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1983.

- *Société internationale de théologie pratique* (SITP). Colloque à Québec du 18 au 22 août prochains, dont le thème sera : « La Bible : modes d'emploi. Les pratiques bibliques et leurs enjeux théologiques ». Renseignements auprès de Gaetane Valazza.

- Prochain numéro des Cahiers de l'IRP : « Individu et communauté » par Félix Moser, à partir notamment du récent *Précis de théologie pratique*, sous la direction de Marcel VIAU et Gilles ROUTHIER, Novalis/Lumen Vitae, 2004.

- Enfin, nous tenons à féliciter le président du Conseil de l'IRP, Monsieur Jacques Küng, pour sa nomination en tant que secrétaire général du DM-échange et mission, et lui souhaitons le meilleur pour cette nouvelle aventure !

COACHING ET PRATIQUE PHILOSOPHIQUE : UNE CONCURRENCE POUR LA CURE D'ÂME ?

Gaetane VALAZZA

**Assistante aux Facultés de théologie de Neuchâtel et
Lausanne**

Dans les librairies, les rayons « psychologie » et « développement personnel » prennent de plus en plus de place ; dans les pages jaunes la liste des thérapeutes et consultants est à tel point longue et variée que le choix peut devenir, pour celui qui a besoin d'aide, une nouvelle source d'angoisse. Comment choisir, en effet, parmi la psychologie, la psychanalyse, la Gestalt-thérapie, la psychothérapie transpersonnelle, la biodynamique, la bioénergie, l'analyse psycho-organique, la psycho-biologie ou généalogie, l'hypnose ericksonienne, l'analyse transactionnelle, la programmation neurolinguistique (PNL), la psychothérapie corporelle, la thérapie primale, systémique ou cognitivo-comportementale ? Toutes promettent santé et bien-être. Comment savoir d'ailleurs si mon problème est le symptôme d'un trouble psychologique, comportemental ou existentiel ? Tout malaise est devenu motif à consultation et la consultation l'occasion d'un développement de soi, d'un changement de vie, et peut-être même celle de retrouver un sens à sa vie. Pour ce dernier point il existait quelque chose que l'on appelait la cure d'âme et qui était pratiquée par le pasteur, mais est-ce là une possibilité qui existe encore ?

Parmi les consultants auxquels on peut faire appel en cas de problème, s'ajoutent aujourd'hui aussi les *coachs* et les praticiens philosophes, qui proposent de nouvelles approches visant bien sûr la résolution du problème, mais aussi le développement de soi et la possibilité de redonner un sens à nos gestes quotidiens. Ce sont ces deux approches que nous tenterons de présenter ici, avant d'en faire une reprise critique et d'y confronter la cure d'âme. En effet, les deux se distinguent des thérapies et se retrouvent ainsi sur un terrain suffisamment voisin de la cure d'âme pour la questionner sur ses spécificités.

LE COACHING¹

Le *life-coaching* est ce qui nous intéresse tout particulièrement ici. Après que la « vague psy » ait fait son entrée dans les entreprises par le *business-coaching*, cette nouvelle approche, avec ses multiples outils psychologiques, d'animation et d'entretien, s'étend désormais aussi aux problèmes non-professionnels. Apanage des sportifs d'abord, des managers ensuite et puis des employés, c'est tout un chacun qui a maintenant droit à son *coach*. La seule condition : il faut avoir un problème précis.

Pour se faire une idée des besoins qui ont provoqué l'essor de cette pratique, nous pouvons mettre en évidence quelques traits caractéristiques du contexte dans lequel nous vivons. De manière générale, il devient de plus en plus compliqué de gérer sa vie. Les horaires de travail sont flexibles – le travail lui-même est très instable – et les pressions sont de plus en plus nombreuses et fortes : il faut être spécialiste et généraliste, soigneux et performant, responsable mais pas trop. Il est impératif d'être hyper-mobile, pour se maintenir dans sa place de travail délocalisée, mais également pour amener les enfants à leurs activités diverses et aller entre-temps soi-même dans un centre de santé. Il faut travailler beaucoup

¹ Cette description est faite, en particulier, à partir de ces deux ouvrages : Marie-Claire FAGIOLI, *Coaching, vous avez dit coaching ?* (la question), Grolley, Ed. de l'Hèbe, 2002 et Bernard BESSON, Vito VIGANO, Jean-Michel VUAGNIAUX, *L'Art du coach : une nouvelle maïeutique*, Lutry, Ed. Coaching Services, 2000 ; ainsi que des sites internet suivants : www.coachfederation.ch ; coachfederation.org ; ffcoaching.org ; scoach.org

pour avoir les moyens de profiter un maximum de toutes les possibilités qui nous sont offertes – biens matériels, culture, loisir – mais le temps manque et ce n'est pas en elles que réside la clef du bonheur ni le sens de notre vie. La religion comme organisatrice du temps et directrice de conduite a disparu. Même la foi en la toute-puissance de la science et de la médecine comme voie vers le bien-être est sérieusement remise en question !

D'après l'*International Coach Federation* le succès du *coaching* a trois explications principales. Tout d'abord, de nombreuses personnes sont fatiguées de ce qu'elles font : elles aimeraient faire quelque chose d'autre, qui ait un sens, mais elles ne savent pas quoi et comment. Deuxièmement, nombreux sont ceux qui se rendent compte que le projet qu'ils considéraient comme impossible ne l'est pas, mais il leur manque les outils pour le réaliser. Enfin, un grand nombre de personnes est attiré par la dimension « spirituelle » en tant que fondement de la relation avec soi-même et les autres, mais ne sait pas comment la gérer. Dans ces trois cas, le *coach* peut fournir un élan précieux.

Le *coaching* a existé de tout temps sous des noms divers, mais si l'on devait en désigner l'inventeur, ce serait assurément Socrate avec sa maïeutique. Il maîtrisait l'art du questionnement et ne se satisfaisait jamais des phrases toutes faites, il traquait les contradictions et poussait son interlocuteur à être cohérent et autonome en ce qui concernait la recherche de la vérité. Ces quelques principes visaient à ce que chacun applique de manière rigoureuse sa maxime « connais-toi toi-même ! »

Aujourd'hui, si tous les *coachs* se réfèrent à Socrate en tant que fondement, chacun a sa propre manière de mettre en pratique ses principes et il est impossible de trouver une définition du *coaching* qui fasse l'unanimité. Ce qu'illustrent bien les auteurs de *L'art du coach* : « C'est une approche d'aide qui est devenu un outil à la mode dans le domaine de la gestion des ressources humaines, du développement personnel et du management. La littérature est abondante – surtout en langue anglaise – et souvent confuse. Les définitions du *coaching* sont nombreuses et les pratiques encore plus variées. Chacun pense faire du *coaching* et pouvoir définir la

“bonne” manière de le mettre en actes. »² Parmi les nombreuses définitions, en voici deux qui permettront de mettre en lumière quelques caractéristiques du *coaching*.

« Le *coaching* est un style de relation, basé sur une mentalité qui reconnaît l'être humain et l'aide qu'il peut demander. Il ouvre une relation privilégiée de personne à personne dans laquelle la personne dans son fonctionnement est plus importante que le problème ou la situation. Le *coaching* vise une auto-transformation vers l'autonomie, permettant au *coaché* d'adopter des attitudes, des réactions et actions qui lui sont le plus favorable. Le *coaching* cherche la dynamisation de la performance, notamment professionnelle, en s'appuyant sur le présent pour aller vers le futur. Il contribue à la recherche d'un sens riche et dynamisant donné à ce qui est vécu. »³

« Le *coaching* professionnel est un partenariat continu qui aide le client à s'accomplir dans sa vie personnelle et professionnelle. A travers le processus de *coaching*, le client approfondit ses apprentissages, améliore ses performances et rehausse sa qualité de vie. Le *coach* est formé à écouter, à observer et à adapter son approche aux besoins individuels du client. Il le pousse à découvrir ses propres solutions et stratégies, parce qu'il croit que le client est naturellement créatif et plein de ressources. »⁴

Les trois notions qui apparaissent comme essentielles dans ces définitions sont l'autonomie du client, basée sur le principe que chacun possède en lui les ressources nécessaires pour affronter les problèmes, l'amélioration des performances et l'augmentation de la qualité de vie par le sens donné au vécu.

Les clients faisant appel à un *coach* peuvent être soit des entreprises, pour les cadres ou les employés, soit des individus. Pour Fagioli, chaque personne désirant mieux exploiter ses ressources personnelles est potentiellement candidate au *coaching*. De manière générale, on fait appel à un *coach* pour résoudre un

² *L'art du coach*, op. cit., p. 7.

³ Définition de B. Besson, V. Viganò et J.-M. Vuagniaux sur www.coaching-services.ch

⁴ Définition de l'*International Coach Federation* sur www.coachfederation.org traduite par M.-C. Fagioli.

problème, surmonter une difficulté ou affronter un changement. Le *coach* peut donc être confronté à des questions d'ordres très variés : la connaissance de soi, les relations interpersonnelles, l'organisation du travail et du temps, le management, les méthodes de résolution de problème et de gestion de projet, le bilan ou la réinsertion professionnelle, l'orientation de carrière ou encore l'éducation des adolescents, le bilan personnel, l'accompagnement en fin de vie, la réinsertion ou la réadaptation⁵.

Lorsque l'on commence à rencontrer un *coach*, l'objectif est un élément-clef : on vient pour une question précise et l'objectif sera de résoudre cette question. L'énoncé du problème est l'objet de la première étape du *coaching* et, si nécessaire, le *coach* peut, par son questionnement, aider à préciser le problème et l'objectif. Ensuite, il s'agit de faire l'inventaire des obstacles et des ressources. Le rôle du *coach* sera d'apporter à son client les éclairages nécessaires à la compréhension de la situation puis de le guider dans la prise de conscience de ses ressources et dans la planification des actions à entreprendre⁶.

« Un *coach* communique avec le client en tant que partenaire. Le *coach* ne communique pas avec le client à partir d'une position d'expert, d'autorité ou de guérisseur. »⁷

« Le *coach* croit et fait confiance aux possibilités de réussite du *coaché*, il soutient, fait prendre connaissance des améliorations possibles, valorise les progrès, stimule le souci d'atteindre les objectifs. Il reste à côté du *coaché*, juste un pas en arrière ; il suit le *coaché* prêt à l'aider à sa demande, par ses questions et ses *feed-backs*, pour qu'il franchisse plus aisément le passage qui l'attend. »⁸

Les lignes directrices de l'action du *coach* peuvent donc être définies comme suit : partir du vécu, aider la personne à progresser,

⁵ Cf. *L'art du coach*, op. cit., p. 105.

⁶ Cf. *Coaching, vous avez dit coaching ?*, op. cit., p. 46.

⁷ *International Coach Federation*, www.coachfederation.org (traduction personnelle).

⁸ www.coaching-services.ch, cf. aussi *L'art du coach*, op. cit., p. 125.

la stimuler et l'alerter, l'accompagner de manière discrète par l'écoute et le questionnement : le *coach* a des questions mais pas nécessairement des réponses.

Selon Fagioli, les techniques spécifiques du *coaching* sont toutes celles qui permettent de faire réfléchir le client sur lui-même et qui peuvent lui apporter de nouvelles clefs de compréhension des êtres et des situations. Elles vont des techniques d'entretien de Rogers, à une approche systémique, en passant par une bonne culture générale en ce qui concerne les sciences cognitives et des connaissances en psychologie, que ce soit une formation générale ou spécifique⁹. Les auteurs de *L'art du coach*, pensent, pour leur part, que l'essentiel réside dans les compétences du *coach*, à savoir : être lucide sur l'impact de son comportement, sur le pouvoir qu'il exerce et sur sa relation avec le *coaché* ; penser de manière systémique ; maîtriser l'art du questionnement, la maïeutique : le *coach* doit pouvoir poser les « bonnes » questions afin que le *coaché* trouve sa propre solution, mais il doit aussi savoir se remettre en question lui-même ; pouvoir donner et recevoir des *feed-backs* ; savoir utiliser des métaphores ; connaître quelques techniques de résolution de problèmes¹⁰.

Qu'est-ce qui fait la spécificité du *coaching*, en particulier par rapport aux psychothérapies ? La principale différence réside dans le type d'objectif : le *coaching* vise plutôt le développement de compétences et l'atteinte d'un objectif – qui peuvent entraîner un accroissement du bien-être –, alors que la psychothérapie tente d'éliminer une souffrance psychique. Pour Fagioli, certains problèmes peuvent amener à la consultation soit d'un *coach* soit d'un psychothérapeute, mais la nature du travail effectué sera très différente. Le *coach* considère l'état actuel et l'état désiré, et aide le *coaché* à trouver ses propres déclencheurs. Le psychothérapeute travaille en profondeur pour rechercher l'origine du problème dans le passé et le traiter à la racine¹¹. Le *coaching* se distingue donc en tant qu'approche non thérapeutique, centrée sur les solutions, qui assume la présence de certaines réactions émotionnelles mais qui ne

⁹ Cf. *Coaching, vous avez dit coaching ?*, op. cit., pp. 52s.

¹⁰ Cf. *L'art du coach*, op. cit., pp. 73s.

¹¹ Cf. *Coaching, vous avez dit coaching ?*, op. cit., pp. 55s.

se focalise pas sur elles et qui ne vise pas le soulagement des désordres affectifs.

Si l'on voulait dégager la philosophie du *coaching*, on pourrait dire qu'il se base sur deux constats. Premièrement, l'homme progresse mieux lorsqu'il dispose d'un interlocuteur qui l'écoute, l'observe, le questionne, l'aide à prendre de la distance par rapport à sa situation et à garder en tête son objectif¹². Deuxièmement, tout un chacun possède en lui ce dont il a besoin pour assurer sa réussite. La tâche du *coach* est de l'aider à découvrir, en lui-même, les moyens de trouver des solutions, de gagner en autonomie et en responsabilisation. On pourrait se demander si un ami ne pourrait pas jouer le même rôle. Dans certains cas c'est tout à fait possible, mais l'échange entre personnes proches risque de provoquer la perte de la distance nécessaire à l'autonomie et à une décision propre, qui ne soit pas influencée par un conseil.

Le dernier élément caractéristique du *coaching* réside dans l'importance donnée à l'éthique. La plupart des associations ou fédérations de *coachs* ont en effet leur code déontologique, qui définit les devoirs du *coach* envers la profession (respect de la diversité des conceptions, mise à jour des connaissances, supervision) et le *coaché* (confidentialité, transparence sur le prix et la durée du *coach*, honnêteté sur ses qualifications et ses limites, valorisation des ressources propres à chacun, encouragement à l'autonomie et responsabilisation du *coaché*). De nombreux *coachs* proposent de discuter de l'éthique pratiquée par le *coach* lors de la première rencontre, lorsqu'est établi le contrat, car cela permet de clarifier ce qu'est le *coaching*, de faire connaissance avec le *coach* et de se faire une idée de ses compétences. C'est aussi un des moyens, mais qui n'en est aucunement le garant, de distinguer le professionnel du « gourou ».

¹² Cf. *Coaching, vous avez dit coaching ?*, op. cit., p. 56.

LA PRATIQUE PHILOSOPHIQUE¹³

Gerd Achenbach, philosophe allemand, fut l'initiateur de la pratique philosophique en 1981 à Cologne en recevant des visiteurs dans son bureau pour des conversations philosophiques. Un an plus tard, il fondait la *Gesellschaft für Philosophische Praxis* qui regroupe des chercheurs de plusieurs disciplines et qui devient en 1997 l'*Internationale Gesellschaft für Philosophische Praxis* (IGPP)¹⁴. Celle-ci regroupe à présent les nombreuses sociétés nationales qui se sont créées en Europe. Après ses débuts en Allemagne, c'est surtout en Hollande et dans les pays anglo-saxons que la pratique philosophique a reçu un accueil favorable, les Etats-Unis ayant rapidement créé leur propre association, l'*American Philosophical Practitioners Association* (APPA)¹⁵. En France, la pratique philosophique a rejoint le mouvement des Cafés Philo¹⁶ dont Marc Sautet était le fondateur et qui visait également à extraire la philosophie du milieu académique, pour qu'on ne se limite plus simplement à en faire l'histoire mais qu'elle redevienne une pratique.

Pour son fondateur Achenbach, l'assistance philosophique dans le cabinet d'un philosophe est aujourd'hui une alternative aux psychothérapies. C'est une institution pour toutes les personnes torturées par un chagrin ou des problèmes, qui ne peuvent faire face à leur situation ou qui pensent qu'elles sont bloquées, qui ont des questions qu'elles ne peuvent résoudre ou dont elles ne peuvent se débarrasser, qui sont embarquées dans leur vie quotidienne mais ont le sentiment de ne pas être vraiment stimulées. Les personnes qui entreprennent une consultation philosophique ne se contentent

¹³ Nous nous basons pour cette présentation sur deux ouvrages. Le premier est celui de Lou MARINOFF, *Platon, pas Prozac. La philosophie comme remède*, Montréal, Ed. Logiques, 2000 (1999). Cette traduction est épuisée mais une autre lui a succédé : *Plus de Platon, moins de Prozac*, Neuilly-sur-Seine, Ed. Michel Lafon, 2002, c'est la version utilisée ici. Le deuxième est celui de Shlomit SCHUSTER, *Philosophy practice : an alternative to counseling and psychotherapy*, Westport, Praeger, 1999.

¹⁴ www.igpp.org ; site de l'association suisse : www.philopraxis.ch

¹⁵ www.appa.edu

¹⁶ www.philos.org

pas de vivre mais ont le désir de rendre compte de leur vie. En cela elles se rallient à la maxime de Socrate qui pensait que seule une vie examinée vaut la peine d'être vécue. Pour celui qui a réalisé qu'une vie simplement vécue n'est pas réellement vécue, la philosophie apparaît comme une promesse. L'attitude philosophique, en effet, donne du poids à nos vies, de l'importance à notre être et un sens à notre présence¹⁷.

Lou Marinoff est un consultant philosophique américain et l'auteur du best-seller traduit en de nombreuses langues *Plus de Platon, moins de Prozac !*, qui présente sa manière de concevoir l'assistance philosophique en des termes tout à fait abordables, voire parfois simplistes. Pour lui l'assistance philosophique offre une option différente aux gens insatisfaits d'une thérapie psychologique. Elle leur propose un dialogue – et non un diagnostic – qui leur permet, à l'aide de grands penseurs du passé, de se forger leur propre philosophie de la vie pour aller de l'avant mieux ancrés sur le plan spirituel ou philosophique. Dans cette perspective, le conseiller philosophique sert de guide aux visiteurs pour tenter de comprendre la situation et cerner la meilleure solution « [...] grâce à une démarche philosophique compatible avec leurs convictions, mais qui s'accorde avec des principes de sagesse ancienne. [Il] leur apprend à identifier leurs convictions (ou à remplacer celles qui leur nuisent) »¹⁸. Marinoff est convaincu que l'on peut recourir à la philosophie pour toute sorte de problèmes : dilemme moral, conflits professionnels sur le plan éthique, décalage entre la situation et les convictions ou le cœur et la raison, remise en cause de valeurs ou de buts, recherche d'identité, élaboration de stratégies parentales, angoisse face à un tournant professionnel, incapacité à atteindre des buts, problèmes relationnels, mort d'un proche ou mort propre¹⁹.

Les quelques principes de la pratique philosophique qui suivent sont tirés du livre de la consultante israélienne Shlomit Schuster, *Philosophy practice : an alternative to counseling and*

¹⁷ Gerd B. ACHENBACH, « A short answer to the question : What is Philosophical Practice? » sur : www.igpp.org

¹⁸ *Plus de Platon, moins de Prozac !*, op. cit., p. 24.

¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 28.

psychotherapy. Pour cette disciple d'Achenbach, le questionnement et la recherche de réponses ont une valeur intrinsèque indépendamment de la réponse trouvée. La pratique philosophique crée un espace pour ce questionnement, pour examiner le soi, la vie, le monde et restaurer ainsi un émerveillement enfantin envers notre existence. De manière générale, la pratique philosophique vise donc le maintien de l'émerveillement et de la culture de l'intellect pour que philosopher devienne un art de vivre. La philosophie retrouve ainsi un sens plus large et universel²⁰.

La pratique philosophique a de nombreux prédécesseurs, mais en tant que tentative contemporaine d'unir la pensée philosophique avec les activités de la vie, elle est un phénomène nouveau pour la discipline. Le but de la pratique philosophique est donc de rendre la philosophie accessible à un large public et pertinente pour des situations concrètes, des questions individuelles ou de groupe.

Comme pour le *coaching*, la figure de référence est Socrate avec sa maxime « connais-toi toi-même » et sa maïeutique. Pour Socrate, l'examen philosophique de sa propre vie rendait l'homme vertueux et influençait directement son action. Avec la pratique philosophique on effectue donc un retour à l'ancien idéal de sagesse qui voulait que la philosophie soit vécue. Pour Achenbach, les discours socratiques révèlent certaines caractéristiques essentielles pour la pratique philosophique : l'important n'est pas la connaissance théorique mais pratique ; le conseiller et le visiteur sont tous deux des philosophes ; l'efficacité du conseiller réside dans sa profonde compréhension des processus de connaissance de soi ; pendant les consultations le processus est commun, les deux praticiens développent leur connaissance de soi²¹.

Pour Schuster la pratique philosophique est un événement herméneutique. En effet, le praticien est relié au problème dans un processus dialectique : il n'impose pas sa propre compréhension du problème, mais à partir du problème il donne au visiteur de nouvelles impulsions pour qu'il en développe sa compréhension à

²⁰ Cf. *Philosophy practice, op. cit.*, p. 5.

²¹ Cf. *ibid.*, p. 38.

lui²². Le type de relation qui s'instaure lors d'une consultation philosophique garantit donc l'indépendance et la liberté du visiteur.

Comme le dit Achenbach lui-même sur le site de l'IGPP, la pensée philosophique ne se meut pas à l'intérieur de chemins prédéfinis, mais elle cherche toujours et à nouveau le bon chemin. Elle n'utilise pas des idées toutes faites, mais les sabote pour les éclairer. Elle ne montre pas au visiteur une voie déterminée, mais l'aide à avancer sur sa propre voie. Dans la pratique philosophique, il ne s'agit donc aucunement d'appliquer une philosophie donnée au problème. Sur ce point réside peut-être une divergence entre la pratique philosophique d'Achenbach et de son « école » et celle qui est prônée par Marinoff.

La pratique philosophique représente-t-elle une nouvelle forme de psychothérapie ? Pour la plupart des conseillers philosophiques ce n'est absolument pas le cas. Le praticien philosophe n'est pas un thérapeute – même si ce qu'il offre peut être une alternative à la psychothérapie – et celui qui lui demande conseil n'est pas un patient. Son but, en consultant un philosophe, ne doit pas être de guérir mais de se développer par la discussion. Ce qui n'empêche pas que le récit de soi et un dialogue authentique puissent avoir des effets thérapeutiques²³. S'il arrive malgré tout que la consultation philosophique soit considérée comme une thérapie, c'est parce qu'aujourd'hui il n'est pas un problème ou une affliction qui ne soit compris comme le symptôme d'une maladie, nécessitant un diagnostic et un traitement en accord avec le diagnostic posé. Au lieu de classer la situation problématique du visiteur comme déviante, le conseiller philosophique la considère comme une situation unique qui ne peut pas être comprise par des généralisations ou des déductions, mais qui nécessite une réflexion et une compréhension philosophiques²⁴.

Marinoff est également d'avis que la psychologie et la psychiatrie ne peuvent résoudre tous les problèmes et que les pilules n'aident en aucun cas à se comprendre, à atteindre ses objectifs ou à agir avec

²² Cf. *Philosophy practice, op. cit.*, p. 38.

²³ Cf. *ibid.*, p. 39.

²⁴ Cf. *ibid.*, p. 35.

intégrité. Pour lui, la tendance aujourd'hui est de favoriser ces prétextes qui déresponsabilisent l'individu : quoi de mieux que de se libérer de lourds fardeaux en considérant un malheur ou une inconduite comme une maladie dont l'origine est génétique, biologique ou environnementale, donc hors de notre portée²⁵ ?

La pratique philosophique serait-elle dès lors une nouvelle forme d'accompagnement spirituel ? Nous pensons en effet qu'elle se situe sur le même terrain, mais cela dépend de la manière dont on le définit et le pratique. Il en sera question dans la prochaine partie. De son côté, Schuster pense que les personnes qui, avant, parlaient de leurs questions philosophiques et existentielles avec un homme d'Eglise, vont aujourd'hui voir un psychothérapeute, qui souvent leur dit que leur recherche de sens est un symptôme et qui leur suggère de commencer à travailler sur le désordre émotionnel dans lequel ils sont pris²⁶. Ces personnes devraient pouvoir être dirigées vers un consultant philosophique.

« [Le choix d'un conseiller philosophique] me semble préférable à celui d'un théologien pour des discussions philosophiques, puisque au XXème siècle la cure d'âme, tant du côté chrétien que du côté juif (et peut-être dans d'autres religions aussi) a des relations étroites avec certaines formes de psychothérapies. [...] Aujourd'hui la plupart des formations pour pasteurs proposent de la psychologie pastorale pour l'accompagnement spirituel. [...] Le rôle du conseiller spirituel est devenu celui du thérapeute, à tel point qu'il y a eu des plaintes à propos de conseillers spirituels qui ne savaient plus entendre les questions théologiques ou philosophiques des gens parce qu'elles étaient interprétées comme des questions psychologiques. »²⁷

Ainsi, non seulement la psychologisation de la cure d'âme lui a fait perdre une partie de sa spécificité car elle n'a pas toujours été faite de manière lucide, mais elle a laissé un vide que la pratique philosophique prétend désormais combler.

²⁵ Cf. *Plus de Platon, moins de Prozac !*, op. cit., p. 60.

²⁶ Cf. *Philosophy practice*, op. cit., p. 37.

²⁷ *Ibid.*, p. 73 (traduction personnelle).

Pour terminer cette brève présentation, il est intéressant de remarquer que l'APPA, comme la plupart des associations de *coachs*, s'est donné un code éthique dont font partie le devoir de respecter la dignité et l'autonomie du client, d'éviter de dicter des réponses « correctes » aux questions ou problèmes du client mais de l'encourager dans ses propres capacités à réfléchir, d'éviter de créer des relations de dépendance, d'agencer des rencontres inutiles, de manipuler ou d'exercer un pouvoir sur le client.

UNE CONCURRENCE POUR LA CURE D'ÂME ?

Commençons par dégager quelques points forts que le *coaching* et la pratique philosophique ont en commun.

Tout d'abord, ils répondent à un nouveau type de besoin, celui d'un accompagnement « neutre ». Que cela soit dans le domaine du travail, du bénévolat, des divertissements, des hobbies ou des modes de vie, l'éventail des possibilités s'agrandit de jour en jour et, la mobilité facilitant les changements, il n'est plus question de se contenter de suivre les rails sur lesquels on s'est engagé si l'on n'en est plus satisfait. Mais si le changement est souhaité, il n'est pas toujours facile à mettre en oeuvre et il est souvent accompagné de moments d'angoisse et de remise en question du sens, des valeurs, de soi. D'où le besoin d'un partenaire qui puisse accompagner la personne dans ce cheminement spirituel²⁸ et garantir la cohérence de ses choix. Partenaire donc, mais partenaire « neutre », qui ne soit pas impliqué affectivement dans la situation, qui ne considère pas la personne comme psychiquement affectée ou comme une potentielle ouaille pour sa communauté.

Deuxièmement, le retour en force de Socrate et de ses principes (le « connais-toi toi-même » et la maïeutique) définit un type de relation basé sur l'écoute, le questionnement et la stimulation ; il garantit l'égalité, la liberté et l'autonomie des interlocuteurs et il valorise l'individu en faisant appel à ses propres ressources.

²⁸ Cf. définition de la vie spirituelle et du cheminement qu'elle implique dans : Pierre-André STUCKI, *La vie spirituelle de l'individu et le langage doctrinal*, Neuchâtel, La Baconnière, 1973.

Un autre point fort de ces deux types de consultations réside dans leur approche systémique de la situation. Elles engendrent ainsi des effets qui dépassent la simple résolution du problème et fournissent toujours l'occasion d'un développement personnel.

La volonté de transparence quant aux buts, aux méthodes, au rapport entre le consultant et le visiteur, explicités en particulier par les codes déontologiques, est également un élément très attirant. En effet, même si ce n'est pas une garantie contre les charlatans, c'est un point de départ rassurant qui permet de connaître un minimum ce dans quoi on s'engage.

Enfin, le fait de considérer de nombreux problèmes simplement comme faisant partie de la vie – et non pas comme des symptômes d'une maladie – et le positionnement par rapport aux approches psychologiques sont un atout majeur, qui permet d'atteindre tous les réfractaires à la psychologie, les déçus et ceux qui ne se sentent pas affectés par des troubles psychologiques.

En ce qui concerne les quelques remarques critiques qui suivent, elles ne résultent pas d'une analyse minutieuse des procédés du *coaching* et de la pratique philosophique, mais d'un regard général sur ces deux approches et sur les problèmes qu'elles soulèvent ou font apparaître.

Tout d'abord une remarque sur ce besoin, qui fait notamment le succès du *coaching*, de faire appel à un « professionnel » lors du moindre problème. S'il est positif de voir que de plus en plus de personnes prennent le temps de réfléchir à ce qui leur arrive, et s'il est vrai que la distance d'une personne externe peut débloquer une réflexion sans issue, le recours systématique au « professionnel » n'est-il pas révélateur d'un problème de communication entre proches ? Est-ce dû au manque de confiance ou de personnes de confiance, à la peur de déranger, à la gêne de dévoiler son intimité, à la honte d'avouer que l'on a un sérieux problème ou simplement à l'idée que n'est efficace que la discussion qui se monnaie ?

En ce qui concerne l'essor que connaissent les diverses approches de développement personnel, on peut se demander si elles ne recèlent pas un certain paradoxe. A savoir que l'accomplissement de soi nécessaire pour mieux appréhender sa vie,

s'il est érigé en obligation, peut devenir à son tour une exigence problématique, parce qu'oppressante, nécessitant un accompagnement pour la relativiser quelque peu et pour retrouver son côté stimulant.

Dans le même ordre d'idée, l'insistance, par le *coaching* en particulier, sur l'amélioration des performances comme clef du bien-être, que cela soit dans le domaine professionnel ou de la gestion de soi, ne contribue-t-elle pas au contraire à une insatisfaction perpétuelle, voire à un certain mal-être ? Qui pourra jamais prétendre être suffisamment performant et avoir atteint cet idéal de soi prôné par la mode du développement de soi ? Tout en n'abandonnant pas son cheminement, comment accepter certaines limites qui nous sont renvoyées par la réalité de la vie quotidienne ?

Enfin, une remarque qui concerne particulièrement la pratique philosophique, mais également les autres approches qui visent la reconquête d'un sens. Si l'examen de notre propre vie contribue certainement à lui donner une certaine profondeur, lui donne-t-il pour autant un sens ? La connaissance de soi est-elle une condition suffisante pour avoir le sentiment que la vie vaille la peine d'être vécue ? Ne peut-elle pas aboutir à la constatation opposée ?

C'est peut-être sur ces deux derniers points que la cure d'âme protestante se distingue le plus de ces deux autres approches d'accompagnement. Sans entrer dans les détails de ce qu'est ou devrait être la cure d'âme, il est évident qu'elle n'est aujourd'hui plus la seule à proposer un accompagnement pour affronter les moments difficiles de la vie et qu'elle doit clairement énoncer ses spécificités, si elle veut encore pouvoir prétendre avoir une place dans une société qui a presque déjà oublié que le christianisme existe encore.

La première pourrait être la prise au sérieux des limites de l'homme. Ainsi, dans une perspective chrétienne, le travail sur soi permettant d'atteindre certains buts est indispensable, mais le fait de ne pas toujours pouvoir atteindre les buts que l'on s'est fixés n'affecte en rien l'estime que l'on a de soi. Sans tomber dans le « tu es comme tu es, toi-même et les autres n'ont qu'à faire avec », la cure d'âme reconnaît l'homme avec ses faiblesses et l'aide à accepter ses échecs, de sorte qu'il puisse persévérer dans son cheminement. Une de ses devises pourrait s'énoncer ainsi : « tes échecs ne font pas

de toi un sous-homme, ils montrent simplement que tu es un homme toujours en chemin ! ».

La deuxième spécificité de la cure d'âme réside dans cette autre instance toujours présente lors de l'entretien. C'est elle qui permet à l'homme de s'accepter malgré ses échecs, c'est à partir d'elle qu'un sens est proposé. Ainsi, dans le dialogue ce ne sont pas simplement deux personnes qui se font face, mais une autre dimension est présente qui ouvre la porte à l'inconnu et nous permet de garder espoir.

Pour conclure, face aux deux concurrents de taille présentés ici, la théologie pratique se doit, premièrement, de réfléchir à la cure d'âme non seulement dans son rapport avec la psychologie mais également avec la philosophie et, deuxièmement, de communiquer clairement sa démarche et ses spécificités. Les préjugés ont en effet la vie dure !

UNE « PHILOSOPHIE CONCRETE » : GABRIEL MARCEL

Annick KOCHER
Assistante à la Faculté de théologie de Neuchâtel

INTRODUCTION

Le philosophe, dramaturge et musicien Gabriel Marcel (1889-1973) a marqué son époque. Agrégé de philosophie à vingt-et-un ans, professeur de lycée par intermittences puis critique littéraire et musical (notamment à la *Nouvelle Revue française*), Gabriel Marcel décide assez rapidement de se consacrer à l'écriture philosophique et théâtrale. Suite à sa conversion au christianisme et à son entrée dans l'Eglise catholique en 1929, il est considéré comme le principal représentant de l'existentialisme chrétien et comme l'un des chefs de file du personnalisme¹.

¹ Rattaché à la personne d'Emmanuel Mounier et au comité de la revue *Esprit*, le personnalisme désigne une philosophie qui prend pour principe l'homme en tant que *personne* – c'est-à-dire comme un être inobjectivable et non catégorisable –, et son insertion dans le monde et dans la société. A ce sujet, cf. notamment Emmanuel MOUNIER, *Le Personnalisme* (Que sais-je ? 395), Vendôme, PUF, 1978.

Lui-même pourtant ne se reconnaissait pas dans ces titres. Ayant horreur des étiquettes et des termes en *-ismes*, il estimait que ces désignations trahissaient l'intention fondamentale de sa philosophie en la circonscrivant à une doctrine ou à un système dont il n'avait de cesse de se déprendre. Il préférait à ces désignations des dénominations telles que celles de « néo-socratisme » ou encore de « socratisme chrétien », qui mettaient davantage en lumière le rôle que jouent l'étonnement et l'interrogation dans son œuvre.

Comme Socrate en effet, Gabriel Marcel s'est assigné la tâche d'éveiller l'homme à lui-même. Par une attention renouvelée au concret, il invite l'homme à s'étonner de toute chose comme le fait l'enfant², et à s'engager inconditionnellement dans son existence. Ses recherches l'amènent peu à peu à développer une « philosophie concrète », c'est-à-dire une philosophie qui prenne en compte l'incarnation de l'homme et qui réhabilite son expérience : pour Gabriel Marcel, la vie elle-même suscite les problèmes et renouvelle les interrogations.

En quoi consiste cette « philosophie concrète » ? Comment éclaire-t-elle la situation de l'homme ? Quelle teneur donne-t-elle à son existence ?

EN QUETE D'UNE « PHILOSOPHIE CONCRETE »

Pour être mieux à même de saisir ce que recouvre et ce que signifie la « philosophie concrète » de Gabriel Marcel, commençons par examiner contre quels courants elle s'élève.

L'œuvre et la philosophie de Gabriel Marcel s'érigent en réaction contre l'hégémonie de l'idéalisme et du rationalisme qui fleurissent dans les universités après la Première Guerre Mondiale : « *Croire ou vérifier*, déclare Gabriel Marcel en rapportant une expression du *Progrès de la conscience* de Léon Brunschvicg, l'alternative est

² Gabriel MARCEL, « Ebauche d'une philosophie concrète », in : *Essai de philosophie concrète* (Folio essais 350), Paris, Gallimard, 1999, p. 97 : « Celui qui philosophe *hic et nunc* est, pourrait-on dire, en proie au réel ; il ne s'habitue jamais complètement au fait d'exister ; l'existence n'est pas séparable d'un certain étonnement. Par là il est près de l'enfant ».

inéluctable. [...] Je ne pense pas me tromper en disant que l'espèce de réaction vitale que provoqua jadis en moi cette prétention a été à l'origine de tout le développement de ma pensée. Réaction globale – refus – rejet, dont il n'est pas facile de préciser la nature. [...] C'est à partir de ce refus que l'idéalisme tout entier m'est apparu petit à petit comme une doctrine qui ne "colle" pas »³.

Tentant d'expliquer l'homme à partir de la seule raison, l'idéalisme et le rationalisme s'avèrent non seulement insuffisants mais inadéquats pour servir une telle ambition. Ne retenant pas l'incarnation comme donnée préalable à son discours, la philosophie rationnelle et idéaliste manque ce qu'elle cherchait précisément à rejoindre : l'existence ne se laisse pas plus déduire d'une suite d'axiomes et de propositions logiques qu'une longue et fastidieuse dialectique ne permet de la retrouver⁴.

Estimant que toute philosophie qui cherche à « éluder » ou à « escamoter » la mort, le suicide ou la trahison « se rend elle-même coupable de la pire trahison qui soit »⁵, Gabriel Marcel cherche à développer une philosophie qui les envisage et qui s'interroge sur la manière dont l'homme éprouve son incarnation⁶. Loin de s'identifier à une élucubration savante réservée aux seuls cercles d'initiés, la philosophie concerne tout un chacun : trouvant son point d'ancrage dans l'expérience quotidienne, dans ce qu'elle présente de plus banal et de plus dramatique, elle offre à l'homme la possibilité d'une

³ Gabriel MARCEL, Introduction à l'ouvrage *Essai de philosophie concrète* (nouvelle publication de *Du refus à l'invocation*), *op. cit.*, p. 14.

⁴ Nous trouvons par exemple une illustration de ce refus dans la forme que prennent les œuvres de Gabriel Marcel : journal (*Journal Métaphysique, Etre et Avoir*), méditations (*Essai de Philosophie concrète*), pièces de théâtre, etc., qui traduisent bien ses résistances à adopter une argumentation analytique et déductive propre à la philosophie rationnelle idéaliste.

⁵ Gabriel MARCEL, « Ebauche d'une philosophie concrète », in : *Essai de philosophie concrète*, *op. cit.*

⁶ Gabriel Marcel qualifie ainsi le mouvement de sa philosophie : « remonter de la vie vers la pensée et ultérieurement [...] redescendre de la pensée vers la vie pour éclairer celle-ci. » (Gabriel MARCEL, *Le Mystère de l'Etre*, Paris, Association Présence de Gabriel Marcel, 1997, p. 49).

réflexion sur la teneur et les enjeux de ce qu'il vit, sur ce qui motive et ce qui sous-tend secrètement son action.

Avec Gabriel Marcel, la philosophie retrouve ainsi son sens étymologique, comme « amour de la sagesse » : quête ininterrompue, la philosophie se révèle inséparable de la vie ; elle fait corps avec la méditation de l'homme, et se déploie, à l'instar de son existence, comme un *itinéraire*. « Etre itinérant », l'homme est en marche vers une espérance qui se situe au-delà de ses espoirs empiriques. Il est habité par une « exigence ontologique » qui l'invite à considérer la « perspective de l'être ». La philosophie de Gabriel Marcel ouvre sur une métaphysique : l'existence est le lieu d'une expérience de l'« être » et du « mystère de l'être »⁷. Qu'est-ce que cet « être » ? Comment se définit son « mystère » ?

Engagé dans un monde en soi absurde et inextricable, soumis au mal, à la souffrance et à la mort, l'homme est animé d'une « soif d'être », d'une « aspiration ontologique », qui l'enjoint à donner sens, valeur et orientation à sa vie. Bien que marqué par les « épreuves concrètes d'exister » que constituent le désespoir, la trahison et la solitude, l'homme est invité à entendre l'appel qui lui est adressé et à considérer l'existence d'un autre point de vue, à savoir celui de l'« être » : du fond de sa misère et de sa détresse, l'homme reconnaît qu'il a la capacité de se relever du désespoir, des trahisons et de la solitude en assumant sa liberté d'une part et en s'appuyant sur les expériences de transcendance que représentent l'espérance, la fidélité et l'amour d'autre part. Ces expériences de transcendance permettent à l'homme de s'engager dans l'existence avec le meilleur de lui-même et de se dépasser, en communion avec les autres et avec Dieu.

« Rentrant en lui-même » dans une attitude de « recueillement », l'homme découvre qu'il ne vit pas seul, mais que la présence des autres traverse son être⁸. Constituant comme la toile de fond sur laquelle l'homme s'appréhende, la présence des autres invite

⁷ Cf. l'ouvrage de Gabriel Marcel du même nom : Gabriel MARCEL, *Le Mystère de l'Être*, *op. cit.*

⁸ Le chemin qui mène l'homme de lui-même à lui-même passe donc par l'autre : l'homme ne se définit que par un *co-esse*, ou un « être-avec », qui précède et fonde la relation à soi.

l'homme à reconnaître qu'il a besoin d'eux pour répondre à l'« exigence ontologique » qui l'anime, que seul, il ne peut pas « être ». L'espérance, la fidélité et l'amour, « approches concrètes du mystère ontologique »⁹, ont besoin de la présence et de l'action des autres pour pouvoir s'exercer. L'espérance par exemple, qui consiste à croire que tout est possible même dans les situations les plus désespérées¹⁰, ne s'envisage que sous la forme d'un « *J'espère en toi pour nous* »¹¹.

Ces expériences de transcendance que l'homme est à même d'éprouver avec les autres l'ouvrent à une expérience de Transcendance plus haute, qui surpasse et fonde toutes les autres transcendencies. Même si Gabriel Marcel ne développe pas une théologie au sens strict du terme, il essaie de montrer comment et en quoi une « philosophie concrète » peut mener à une expérience spirituelle, expérience du « mystère ontologique » qui se fait connaître à l'homme sous les traits d'un « Toi absolu ».

« Toi absolu », Dieu suscite les consciences et les éveille à la liberté. Si les rapports interpersonnels peuvent conduire à une relation à Dieu, celle-ci ne s'y réduit toutefois pas. Dieu garde toujours l'initiative de sa manifestation. Conformément au mouvement de sa philosophie, Gabriel Marcel développe la compréhension selon laquelle l'expérience de Dieu s'enracine au cœur de l'« épreuve concrète d'exister » de l'homme¹². Cette

⁹ Cf. le remarquable essai de Gabriel Marcel, « Positions et approches concrètes du Mystère ontologique », in : Gabriel MARCEL, *Le Monde cassé* (Les Iles), Paris, Desclée de Brouwer, 1933, p. 255-301.

¹⁰ Gabriel MARCEL, *Le Mystère de l'Être*, op. cit., p. 161 : « Espérer, c'est porter en moi l'assurance intime, que, quelles que puissent être les apparences, la situation intolérable qui est présentement la mienne ne peut pas être définitive, elle doit comporter une issue. »

¹¹ Expression de Gabriel Marcel relevée par Paul Ricœur dans leurs entretiens : Paul RICŒUR et Gabriel MARCEL, *Entretiens*, Paris, Association Présence de Gabriel Marcel, 1998, p. 127.

¹² Gabriel MARCEL, « Situations chez Karl Jaspers », in : *Essai de philosophie concrète*, op. cit., p. 331 : « Notons enfin dès à présent que c'est dans les situations limites, en présence par exemple de la mort, de la souffrance, du péché, que nous verrons s'opérer le mystérieux passage de l'existence au transcendant. »

inscription fondamentale fera dire à Gabriel Marcel qu'il faut aimer Dieu non *contre*, mais à *travers* le créé. La disponibilité et l'amour que l'homme peut témoigner à ce ou ceux qui l'entourent l'engagent dans un dialogue sans relâche avec l'être qui comporte toujours un mystère. Ce mystère est rendu manifeste par l'amour : l'amour entraîne l'homme vers l'absolu et l'enjoint d'adopter la perspective de l'être.

Aux heures sombres et désespérées de l'existence humaine, en ces instants où nous sommes sur le point de baisser les bras et de sombrer, la philosophie de Gabriel Marcel nous encourage à croire toujours et encore en l'existence, à rechercher inlassablement la perspective de l'être. Croire que tout est possible, avoir confiance, reconnaître que tout ne nous appartient pas, que nous vivons d'un certain « lâcher-prise » et que nous avons besoin des autres, voilà ce que signifie la foi pour Gabriel Marcel : une fidélité sans relâche envers l'être qui illumine l'existence, envers Celui en qui cet être se fonde.

CONCLUSION

La réflexion de Gabriel Marcel part de l'incarnation de l'homme. L'incarnation se donne comme antérieure à toute réflexion ; elle constitue le repère central de la métaphysique. L'incarnation est le lieu non seulement de l'expérience personnelle de son être, mais aussi de la découverte de celui des autres et de Dieu. L'incarnation forme le terrain à partir duquel se développe une « philosophie concrète », synonyme d'une « philosophie de l'être ».

En résumé, chercher à développer une philosophie concrète, revient à :

1. inscrire la philosophie dans l'existence concrète de l'homme : la philosophie non seulement s'ancre dans la vie de l'homme, mais porte sur des problèmes que l'homme rencontre dans son existence en tenant compte des difficultés et des épreuves auxquelles il se confronte ;
2. procéder non par séparation ou par distinction nettes entre une sphère réservée à la réflexion (sphère intellectuelle ou rationnelle) et une autre à l'incarnation, mais chercher à réunir

ces deux pôles de l'existence de l'homme, en admettant qu'ils entretiennent une étroite relation ;

3. être en prise sur l'expérience concrète d'exister : la philosophie concrète part de la prise en compte du mal et de la souffrance, des épreuves que l'homme traverse sous toutes leurs formes : maladie, mort, disparition, perte d'un être cher, ... ;
4. s'appuyer sur des expériences concrètes pour tenter de mener l'homme au-delà, de lui faire entendre l'appel de l'être dans son existence : la philosophie concrète plaide en faveur d'une restauration du « mystère de l'être », qui peut être approché par l'espérance, la fidélité et l'amour ; ces expériences offrent un signe de la présence agissante de Dieu pour l'homme au sein de son existence ;
5. redonner l'espoir à une personne qui a perdu cette dimension de l'être à tel point qu'elle ne discerne plus de sens à sa vie (ce qui peut la conduire jusqu'au suicide), tenter de lui faire retrouver le goût de l'existence, en lui montrant que l'impasse de la situation provient de l'obturation d'une dimension de son être, de la perte de la « perspective de l'être » ; par un retour sur soi (dans le « recueillement ») et par une prise de conscience sincère de cette occlusion, l'homme peut retrouver le goût de la vie, réveiller ses « puissances d'émerveillement » et retrouver le « mystère de l'être ».

Si Gabriel Marcel n'a pas développé de « cabinet de philosophie pratique », il accordait toutefois aux autres une importance décisive. Cela se retrouve dans sa philosophie, aussi bien dans son contenu que dans son élaboration. Durant de nombreuses années en effet, Gabriel Marcel a organisé chez lui des réunions philosophiques, nommées les « soirées du vendredi » – auxquelles a notamment participé Paul Ricœur¹³ –, qui avaient pour ambition de réfléchir philosophiquement à un thème sans recourir aux doctrines.

¹³ Cf. Paul RICŒUR et Gabriel MARCEL, *Entretiens*, op. cit., p. 5.

A l'image de l'existence de l'homme, Gabriel Marcel concevait la philosophie comme un chemin et comme une quête : chemin au milieu des autres, quête de l'être qui donne sens et orientation à l'existence. Si Gabriel Marcel n'use pas d'un vocabulaire spécifiquement théologique dans son œuvre, cette quête se révèle toutefois hautement spirituelle : elle ouvre à l'homme un chemin, une voie vers Celui qu'il peut regarder comme son Créateur. La philosophie de Gabriel Marcel est une philosophie itinérante, qui s'exerce en communion avec les autres, en route vers l'être et son mystère : « Une telle philosophie se porte ainsi d'un mouvement irrésistible à la rencontre d'une lumière qu'elle pressent et dont elle subit au fond de soi la stimulation secrète et comme la brûlure prévenante. »¹⁴

¹⁴ Gabriel MARCEL, « Positions et approches concrètes du Mystère ontologique », *art. cit.*, p. 301.

LES FORMATIONS DE *SPIRITUAL DIRECTION* : UNE VOIE POUR REPENSER L'ACCOMPAGNEMENT PASTORAL ?

Muriel SCHMID

Maître-assistante à la Faculté de théologie de Neuchâtel

La pratique philosophique constitue tout à la fois une réponse aux limites de la psychothérapie et de la cure d'âme. D'un côté, elle établit une distance claire à l'égard de la fonction médicale de l'écoute en basant sa pratique non pas sur l'idée du symptôme à déchiffrer ou d'une pathologie à soigner, mais bien plutôt sur le principe d'un dialogue philosophique où chaque partenaire est compris dans sa démarche réflexive. D'un autre côté, elle refuse une référence dogmatique pour résoudre les problèmes existentiels de l'individu en insistant davantage sur une notion de cheminement et de sagesse universelle.

Ce faisant, elle interroge indirectement la pratique pastorale sur deux points. Premièrement, une trop grande psychologisation de la cure d'âme l'a conduite à perdre sa spécificité et à se confondre avec la multitude des offres psychothérapeutiques. Deuxièmement, en réaction à une certaine perte de vitesse du christianisme et du religieux en général, une attitude purement doctrinale ne peut en aucun cas représenter le propre d'une cure d'âme qui cherche à se redéfinir.

La réflexion sur la direction spirituelle qui se mène actuellement aux USA, tout particulièrement dans les centres de formation catholiques, me paraît offrir quelques pistes pour repenser la pratique de la cure d'âme dans ce contexte. La direction spirituelle se situe, elle aussi, face aux deux fronts esquissés plus haut. D'une part, elle se pose comme une possible alternative aux démarches psychothérapeutiques ; d'autre part, elle tente de repenser la pratique d'une cure d'âme en manque de repères. Je propose cette brève présentation à l'appréciation de chacune et de chacun,

laissant aux uns et autres le soin de se documenter plus avant, si l'intérêt et la curiosité sont éveillés.

UNE VIEILLE TRADITION

La direction spirituelle souhaite remonter aux origines de la cure d'âme. Selon la thèse de Thomas Bonhoeffer¹, il est possible d'y déceler l'influence de certains courants philosophiques de l'Antiquité déjà. Le dialogue socratique est alors l'un des modèles privilégiés, comme cela est le cas pour la pratique philosophique. La pratique proprement chrétienne de la cure d'âme émerge au temps des Pères du Désert et s'associe très vite, dans le cadre monastique, au sacrement de pénitence. Grégoire le Grand (540-604), dans sa *Regula Pastoralis* (écrite en 590), définit la cure d'âme comme l'art des arts : « ars est artium regimen animarum »². A sa suite, cette expression deviendra populaire et influencera fortement la compréhension chrétienne de l'accompagnement spirituel. Grégoire le Grand, lui-même, reprend une tradition qui le précède. En effet, il est généralement admis qu'il s'inspire de Grégoire de Nazianze (env. 330-390) qui, dans un texte intitulé *Discours*³, utilise déjà ce concept dans le cadre de la définition du ministère et de ses responsabilités. S'appuyant sur l'idée d'un art des arts, l'un comme l'autre définissent ce qu'ils considèrent être la plus importante tâche des pasteurs : diriger les âmes. Grégoire le Grand insiste tout particulièrement sur la nécessité d'une formation qui puisse légitimer cette tâche d'accompagnement : pour soigner efficacement les âmes, le pasteur doit être formé à la direction spirituelle, tout comme le médecin doit être formé à la médecine pour soigner les corps. En ce sens, la pratique que prône Grégoire le Grand met implicitement en évidence une certaine dimension thérapeutique de

¹ Thomas BONHOEFFER, *Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge*, München, Kaiser Verlag, 1985. L'auteur en a publié une présentation en français dans les *Cahiers de l'IRP* no 7/Nov. 1990, pp. 4-15.

² Grégoire LE GRAND, *Règle Pastorale* (Sources Chrétiennes no 381), Paris, Cerf, 1992, 1,1.

³ Grégoire DE NAZIANZE, *Discours* (Sources Chrétiennes no 247), Paris, Cerf, 1978, 2,16. Ce texte a été écrit en 362 en grec et traduit en latin à la fin du IV^e siècle par le moine Rufin (345-410). Les deux textes, celui de Grégoire le Grand et celui de Grégoire de Nazianze, traitent des conditions nécessaires à l'exercice du ministère pastoral.

l'écoute pastorale. Cette dimension thérapeutique n'est cependant pas conçue dans son sens médical, associé à une idée de guérison, mais bien plutôt dans le sens du souci pour l'autre et pour soi.

Les principes invoqués aujourd'hui pour un retour à une pratique renouvelée de la direction spirituelle s'appuient sur cette notion du souci. Le directeur spirituel, tout comme celui ou celle qui le consulte, partagent ce souci de soi, de l'autre et de sa relation à Dieu. De plus, la question de la formation est essentielle : les programmes offerts pour ceux et celles qui voudraient devenir directeur spirituel sont relativement exigeants et impliquent également une démarche personnelle de direction spirituelle.

LE RITUEL ET LA PRIERE

La direction spirituelle cherche à réintroduire dans l'accompagnement pastoral les gestes et la prière. L'entretien n'est jamais un simple face à face entre le directeur et son visiteur, mais la présence de Dieu est, elle aussi, part intégrante de cette rencontre. Revenir à des gestes d'ordre liturgique – la prière, la méditation, le silence, la lecture de la Bible, allumer une bougie – favorise la mise en écoute de chacun des partenaires de la rencontre. La démarche se fait devant Dieu : le souci dernier porte sur sa relation à Dieu et sa vie vécue *coram Deo*.

La gêne souvent ressentie aujourd'hui dans la cure d'âme, protestante en particulier, face aux gestes et au rituel, signale peut-être une forme d'absence de Dieu dans l'entretien pastoral. La lecture du texte, la mise en place d'une atmosphère de recueillement pourrait parfois servir à clarifier la teneur de l'accompagnement pastoral. Il ne faut bien entendu pas en faire une règle absolue. La direction spirituelle insiste, tout comme le *coaching* et la pratique philosophique, sur la négociation⁴ et la nécessité d'exprimer les attentes et les possibles.

⁴ La rémunération fait également l'objet d'une négociation entre le directeur spirituel et son visiteur. Même si la direction spirituelle est avant tout basée sur un principe de gratuité, une forme de rémunération est encouragée afin de permettre aux directeurs spirituels de pouvoir subvenir à leurs besoins. Le salaire demandé est donc discuté et diverses solutions peuvent être envisagées (argent, nourriture, cadeaux).

CHERCHER DIEU

Dans son ensemble, la direction spirituelle se conçoit comme un lieu où l'individu contemporain peut chercher Dieu, retrouver sa présence dans sa vie et ses pensées, (re)découvrir sa foi et sa pratique cultuelle, exprimer ses doutes et ses hésitations. Il ne s'agit en aucun cas d'inculquer une série de dogmes : l'accent, à nouveau, est mis sur la pratique, le dialogue, la vie quotidienne et ses problèmes, le cheminement à deux ou en groupe. La direction spirituelle offre la possibilité de faire explicitement cette démarche en présence de Dieu ou dans l'attente de Dieu. Les options prises dans la direction spirituelle sont issues, et donc fortement empreintes, de la tradition catholique⁵. Ne pourraient-elles pas cependant être l'occasion pour les protestants de retrouver une certaine sensibilité au geste de la prière et à l'accompagnement proprement spirituel de l'individu contemporain ? Du côté juif, nombreux sont ceux et celles qui ont déjà rejoint cette réflexion.

Pour en savoir plus

Cette brève présentation pourrait susciter l'envie d'en savoir davantage. Je donne donc quelques indications pour prolonger une recherche personnelle sur cette question. Il s'agit là d'une sélection : une recherche approfondie sur internet fournit d'innombrables références.

Livres et sites internet

- Carolyn GRATTON, *The Art of Spiritual Guidance*, New York : Crossroad, 1992.
- Gerald MAY, *Care of the Mind, Care of the Spirit*, New York : Harper & Row, 1982.
- www.shalem.org
- www.newadvent.org/cathen (site de l'Encyclopédie catholique, cf. article « Spiritual Direction »)
- www.sdiworld.org

⁵ De nombreuses universités catholiques des Etats-Unis offrent un programme de formation en *spiritual direction*.

CURE D'ÂME EN CONFRONTATION

Pierre-Luigi DUBIED
Professeur à la Faculté de théologie de Neuchâtel

Nous avons aujourd'hui un problème considérable avec la spécificité de la cure d'âme chrétienne. Aucune doctrine de la cure d'âme ne peut prétendre faire aujourd'hui référence. Certes, le marché est rempli, peut-être encombré, de propositions. Mais, à prendre connaissance des essais théologiques universitaires sur la question, on peut douter qu'ils répondent clairement au besoin de spécificité. On les voit souvent fascinés par diverses psychologies thérapeutiques, leurs concurrentes, auxquelles ils empruntent beaucoup.

Quant aux propositions fondamentalistes ou « évangéliques », elles se réduisent souvent à des sortes de casuistiques de versets bibliques dont on doute qu'elles soient à même d'apporter une compréhension satisfaisante de ce qui se passe réellement dans l'entretien.

DAHM¹ a bien décrit l'état des choses. Le pasteur qui annonce dans le bulletin paroissial sa disponibilité à l'entretien de cure d'âme n'a aucun succès. Le psychologue ou le pasteur spécialisé qui attendent le client dans leur cabinet signalé par une plaque au bas de l'immeuble anonyme d'une rue passante sont submergés. Et BOURDIEU² s'efforce d'expliquer les effets de la perte de monopole des agents ecclésiastiques dans le conseil de vie en évaluant la diversité (et la concurrence) des spécialistes dans le champ de la « manipulation symbolique ». Dans l'esprit du public, les psychologues, sociologues et autres spécialistes s'appuient, d'une manière ou d'une autre, sur la science. Les pasteurs généralistes n'ont, au fond, que la morale. Les premiers paraissent neutres alors que les seconds sont tout sauf neutres.

La cure d'âme est donc en crise. Et cette crise touche la spécificité en même temps que la compétence supposée par le public. Il est assez frappant que même la différence des mouvements joue en défaveur de la cure d'âme : le pasteur est toujours prêt à se rendre chez la personne qui demande à le rencontrer ; dans le cas du conseil professionnel, c'est le contraire : il faut se rendre chez le psychothérapeute. Enfin, l'aspect pécuniaire renforce l'étonnement : le service du pasteur n'implique aucune dépense particulière, alors que celui du spécialiste se paie toujours !

La psychologisation de notre culture est bien en marche, sinon achevée. Pas une catastrophe ne peut s'épargner le concours de psychologues qui accompagnent les sauveteurs auprès des victimes. On en vient à se demander si l'idéal implicite qui nous inspire n'est pas dans l'idée que chacun devrait, pour l'entier de sa vie, pouvoir être accompagné et soutenu par son psychologue. Pourquoi donc si peu de place pour la cure d'âme ? Et cette cure d'âme pastorale ne pourrait-elle pas retrouver une spécificité théologique et pratique ?

¹ Karl-Wilhelm DAHM, « L'identité professionnelle du pasteur par rapport au conseiller social », in Centre de sociologie du protestantisme (Strasbourg), *Les nouveaux clercs. Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé* (Histoire et société no 6), Genève, Labor et Fides, 1985, pp. 209-223.

² Pierre BOURDIEU, « Le champ religieux dans le champ de la manipulation symbolique », in : *ibid.*, pp. 255-261.

Afin d'ouvrir un chemin vers une réponse à ces questions, je me propose d'opérer quatre confrontations de propositions de cure d'âme avec des doctrines psychothérapeutiques ou psychiatriques pour en mesurer les bénéfices et les déficits.

Cet exercice nous permettra de constater que, d'un côté comme de l'autre, une extrême diversité marque les théories comme, vraisemblablement, les pratiques. Cette observation ne sera pas sans nous créer quelques perplexités, principalement du côté des psychothérapies et psychiatries. La prétention scientifique des théories est largement remise en cause lorsqu'on constate que sur des prémisses anthropologiques différentes et, parfois contradictoires, les pratiques prétendent aux mêmes pourcentages de résultats³. On concèdera peut-être que toutes les doctrines ne conviennent pas à chacun et à chaque cas. Mais tout de même !

QUATRE CONFRONTATIONS

Avant d'entrer dans la joute avec la Réforme protestante, nous devons noter que la cure d'âme chrétienne ne commence pas là, mais bien avant, et qu'elle est elle-même précédée. Les racines de la cure d'âme mises en évidence par Thomas BONHOEFFER⁴ sont celle-là même qui font éclore les formes modernes du conseil philosophique et du coaching⁵. La cure d'âme chrétienne est donc aussi redevable d'une tradition qui la précède. À l'époque de la Réforme, cette concurrence n'existe plus, comme est absent des possibilités le conseil psychologique. La cure d'âme détient alors le monopole. En quoi consiste-t-elle ?

³ Voir à ce sujet les considérations de Jay HALEY à propos de l'exercice des psychothérapies aux Etats-Unis: *Tacticiens du Pouvoir*, traduction de J.-B. Benoît et D. Roume, Paris, ESF, 1984.

⁴ Cf. Thomas BONHOEFFER, *Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge* (Beiträge zur evangelischen Theologie, Band 95), München, Chr. Kaiser Verlag, 1985, ainsi que l'article qui résume la démarche et les résultats du livre: Thomas BONHOEFFER, « L'essence de la cure d'âme chrétienne », in *Cahiers de l'IRP* no 7/Nov. 1990, pp. 4-15.

⁵ Thèmes de l'article de Gaetane VALAZZA dans ce numéro.

1. BUCER et ZWINGLI par rapport à la psychiatrie de BARUK

La cure d'âme décrite par BUCER⁶ et ZWINGLI⁷ constitue une première tendance de la cure d'âme protestante qui laissera de nombreuses traces jusqu'à notre temps. On peut la caractériser de disciplinaire, directive et morale. Elle vise à rétablir dans la communauté chrétienne la conformité d'un comportement individuel déviant. Elle s'intéresse donc prioritairement à l'extériorité des personnes qu'elle mesure au modèle de ce que chacun devrait être et, surtout, faire. BUCER veut mettre de l'ordre dans la société chrétienne et dans la vie des croyants. Afin d'aider les responsables des communautés dans cette tâche, il dénombre des catégories de fidèles dans lesquelles chacun pourra et devra être rangé, et il prescrit le traitement qu'il faudra leur appliquer. ZWINGLI insiste particulièrement sur les caractéristiques du conducteur des chrétiens qui apparaît comme un modèle dont le prototype est le Christ. Dans cette cure d'âme, les rapports sont clairement de subordination avec des responsables qui disposent du savoir et qui se l'appliquent à eux-mêmes en même temps qu'ils l'imposent à ceux dont ils ont la charge.

BUCER et ZWINGLI ont écrit et agi en situation d'urgence et l'on peut leur accorder cela comme circonstance atténuante. On ne peut certes pas en concéder autant à ceux qui ont suivi et pratiqué le même modèle : Jean-Frédéric OSTERVALD (1663-1747) veut imposer l'ordre à la société civile neuchâteloise selon des directives qui paraissent directement inspirées d'eux. Et au XXe siècle, Jean-Daniel BENOIT⁸ développe une théorie de la cure d'âme qui suit la même structure tout en s'adaptant à une autre réalité sociologique : il continue même de distinguer des catégories de croyants pour mieux exposer le rôle du Directeur à leur égard.

C'est cette ligne de fond de la cure d'âme protestante qui est vraisemblablement responsable des accusations d'autoritarisme et

⁶ Martin BUCER, *Von der wahren Seelsorge*. in J. COURVOISIER, *La notion d'Eglise chez Bucer*, Paris, Alcan, 1933.

⁷ Huldrych ZWINGLI, *Le Berger*, traduction française du traité *Der Hirt* par Jaques Courvoisier, Paris, Beauchesne, 1984.

⁸ Jean-Daniel BENOIT, *Direction spirituelle et protestantisme. Étude sur la légitimité d'une direction protestante*, Paris, Alcan, 1940.

de moralisme qu'on porte sur la cure d'âme pastorale et ecclésiale. D'où cette tendance contemporaine, dans les Eglises, à éviter le thème moral.

Il est alors intéressant de placer en entrecroisement de cette ligne une psychiatrie entièrement centrée sur la conscience morale. Mis à part ce thème, elle n'a rien à voir avec la cure d'âme, aucun lien, aucun contact. Henri BARUK⁹ est un médecin, neuropsychiatre, qui soigne donc des malades gravement atteints, en particulier à la Maison Nationale de Charenton au milieu du XXe siècle. La pratique implique à son avis aussi d'autres connaissances que médicales pour rendre compte du trouble mental. D'où sa théorie de la conscience morale, de la *Tsedek*, de la justice, mélange et articulation de cœur et de raison¹⁰, capable de conduire les hommes dans leurs vies et dans leurs rapports aux autres. Il constate d'importantes et durables déformations de cette conscience morale chez ses patients, soit qu'ils aient été eux-mêmes victimes d'injustices graves qu'ils n'ont pas pu surmonter, soit qu'ils se soient fait auteurs d'actes injustes dont ils ont refoulé le souvenir qui, aujourd'hui, les perturbe. À l'évidence, BARUK va chercher dans la culture juive l'arrière-fond théorique dont il a besoin pour comprendre ses malades et leurs troubles. Ce faisant, il touche un problème universel et son souci paraît être en même temps celui de la santé mentale et celui de l'authenticité spirituelle, de ce qu'on appelle l'âme.

La différence des époques et des situations suffit-elle à justifier l'écartement des discours et des pratiques ? BUCER et ZWINGLI auraient pu trouver dans leur propre tradition ce que BARUK y a puisé. Ils ne l'ont pas fait et ceux qui sont venus après eux, et qui ont

⁹ Voir en particulier: Henri BARUK, *Des hommes comme nous. Mémoires d'un neuropsychiatre*, recueillis par Jean Laborde (Opera Mundi), Paris, Robert Laffont, 1976 ; Henri BARUK et Maurice BACHET, *Le test «Tsedek». Le jugement moral et la délinquance*, Paris, PUF, 1950 ; Henri BARUK, *Névroses et psychoses (Que Sais-Je ?)*, Paris, PUF, 1970 [1946] ; *Psychiatrie morale expérimentale, individuelle et sociale. Haines et réactions de culpabilité* (Bibliothèque de psychiatrie), Paris, PUF, 1945.

¹⁰ On trouve quelque chose d'assez proche et analogue chez Bruno Bettelheim, autre psychiatre d'origine juive, dans le concept d'autonomie qu'il développe dans : *Le cœur conscient*, Paris, Laffont, 1977.

voulu rester dans leur ligne, pas plus. Il est possible de parler de sentiment de justice et de conscience morale autrement que d'un point de vue purement disciplinaire, directif, autoritaire. Ceux qui, aujourd'hui, voudraient ne pas renoncer à parler aussi de morale en cure d'âme auraient intérêt à s'inspirer plutôt du psychiatre BARUK que des réformateurs BUCER et ZWINGLI. Et ils se retrouveraient plus proches ainsi de certaines thématiques de LUTHER et de CALVIN. En plus, on pourrait leur conseiller de relire l'article de Gerhard EBELING¹¹ qui propose un point de vue fort proche de celui de BARUK. Qui nous assure donc qu'il n'y a pas des occasions de cure d'âme qui tournent autour de problèmes de justice et de conscience morale : n'avons-nous plus rien à dire quant à la culpabilité et quant aux effets de l'injustice, sinon qu'il faut éviter les vilains mots et les mauvais sentiments ?

La confrontation tourne ici à l'avantage du psychiatre : le théologien pourrait s'en inspirer, un peu au moins. Nous prétendons, par conséquent, qu'une cure d'âme de la conscience morale dans le sens où BARUK en a développé le concept est possible et pourrait se révéler fort utile. La doctrine de BARUK ne se limite pas aux malades psychiatriques : elle prétend mettre en évidence une constante humaine. La perspective théologique devrait la réorienter sur le rapport à Dieu et à la justice de Dieu. À l'évidence, sur ce thème, le rapport à Dieu soulève bien des questions difficiles. La théologie existe afin de les élaborer et la théologie pratique devrait trouver sa compétence à montrer comment on peut les aborder, en particulier dans le rapport interpersonnel et dans la communication entre existants.

¹¹ Gerhard EBELING, « Die Evidenz des Ethischen », in *Wort und Glaube II Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott*, Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1969, pp. 1-41.

2. BINSWANGER¹² et FRANKL¹³ face à la cure d'âme de THURNEUSEN¹⁴

THURNEUSEN ne veut pas user du thème de la justification par la foi, tellement il redoute la moindre concession à une éventuelle prestation humaine. Il préfère donc centrer toute sa doctrine de la cure d'âme autour de l'annonce du pardon des péchés : dans l'ambiance d'une théologie barthienne très stricte, la cure d'âme devient l'acte de prédication individuelle du pardon des péchés. La Parole de Dieu s'exprime en annonce du Jugement et de la Grâce, et le Saint-Esprit œuvre pour leur réalisation auprès des croyants, déjà touchés par la Parole, baptisés et insérés dans la communauté. La cure d'âme de THURNEUSEN apparaît théologiquement très pure. Pratiquement, elle semble avoir posé plus de problèmes qu'elle n'en a réellement résolus. La position théorique est très rigide, très orientée sur un rapport de complémentarité dans lequel le ministre de la Parole occupe toujours la position haute, peu favorable à accorder, par conséquent, une pleine attention à la réalité de ce que vit la personne qu'il rencontre¹⁵. Tout se trouve condensé sur le péché, même la démarcation d'avec la psychologie : à cause du péché, l'homme est incapable, seul, d'accéder à une adéquate

¹² Ludwig BINSWANGER, *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Ed. Minuit, 1971, pp. 259-260 ; *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1973⁵ ; *Discours, parcours et Freud. Analyse existentielle, psychiatrie clinique et psychanalyse*, traduction et avant-propos de Roger Lewinter, préface de Pierre Fédida (Connaissance de l'inconscient), Paris, Gallimard, 1970.

¹³ Viktor E. FRANKL, *La Psychothérapie et son image de l'homme*, Traduction de J. Feisthauer, Paris, Resma, 1970 ; *Le Dieu inconscient*, traduction française avec la collaboration de Marcel Neusch et Joseph Feisthauer, Paris, Centurion, 1975 [1948 et 1974] ; *Un psychiatre déporté témoigne*, traduit de l'allemand par Edith Mora et Françoise Grunwald, Lyon, Ed. du Chalet, 1973.

¹⁴ Eduard THURNEUSEN, *Doctrine de la cure d'âme*, traduit de l'allemand par Georges Casalis, Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé, 1958 [1946].

¹⁵ La pratique de la cure d'âme par E. THURNEUSEN semble refléter plus de souplesse que sa théorie, selon le témoignage de Rudolf BOHREN, *Prophetie und Seelsorge. Eduard Thurneysen*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1982, pp. 199ss. Voir aussi: Eduard THURNEUSEN, *Praktische Seelsorge*, Zürich, EVZ Verlag, 1968.

compréhension de lui-même. Cette constatation théologique devrait elle-même, selon notre auteur, limiter les prétentions des psychologies. La notion de péché elle-même n'est pas comprise chez THURNEYSEN d'abord comme un concept moral. Le péché désigne la relation perturbée à Dieu, le déchirement subséquent de l'homme et sa perte de réelle liberté. La cure d'âme a ainsi une visée thérapeutique : elle vise la guérison véritable que seule la théologie est en mesure de désigner.

Il faut accorder à l'œuvre de THURNEYSEN le mérite, devenu rare dans le domaine, de la netteté théologique. Simultanément, il faut déplorer qu'elle joue à ce point dans la confusion de l'objectivité et de la subjectivité. THURNEYSEN traite le péché comme s'il s'agissait d'une catégorie objective. Cette position est difficilement défendable. Le péché n'a de sens que sur le mode du langage de l'aveu. Or il n'est pas donné d'avance que toute situation humaine confessée devant le témoin de l'Évangile revienne à ce thème et s'exprime sur ce mode. D'abord, les entretiens pastoraux se déroulent fréquemment avec des personnes qui n'appartiennent pas à la communauté des croyants engagés et qui attendent cependant que le pasteur fasse l'effort de les comprendre là où ils sont. Ensuite, le concept de péché est, aujourd'hui, un des plus mal compris. Cela ne signifie pas qu'il faille toujours éviter de l'employer mais qu'il faut en user avec prudence. Ainsi, on ne peut pas postuler sans forcer les choses que tous les problèmes humains se ramènent de la même manière au péché et au pardon. Christophe SENFT¹⁶ a bien montré la restriction abusive et la déviation qu'implique la réduction du Christianisme au thème du pardon des péchés. Au fond, dans la perspective de THURNEYSEN, le vécu humain est non pertinent, l'expérience insignifiante pour l'essentiel.

À l'époque où THURNEYSEN écrit s'élaborent deux œuvres de grands psychiatres avec lesquels nous pouvons opérer la confrontation. BINSWANGER est le chef d'un hôpital psychiatrique universitaire à Zürich en même temps que philosophe. FRANKL, ancien déporté dans un camp de concentration et d'extermination nazi, est devenu aux États-Unis le fondateur de la logothérapie. Tous les deux s'efforcent de tenir compte du vécu et de l'expérience

¹⁶ Christophe SENFT, *Jésus de Nazareth et Paul de Tarse* (Essais bibliques No 11), Genève, Labor et Fides, 1985, pp. 71ss.

des patients dont ils ont à s'occuper (et non seulement de leurs symptômes). Chez BINSWANGER, le concept central est celui d'« histoire intérieure de la vie ». Une vie humaine ne se résume pas à sa fonction vitale ni même aux faits qui l'ont ponctuée. L'essentiel tient dans la perspective que l'individu reconnaît à son parcours, la manière dont il se situe lui-même par rapport aux événements qui lui adviennent et aux actions qu'il entreprend et réalise, sa capacité à mettre en évidence le « thème » qui la caractérise. Et le travail du psychiatre consiste non seulement dans le diagnostic et la thérapie médicaux mais aussi dans l'aide qu'il peut apporter à son patient pour qu'il puisse travailler à la conquête et la reconquête de l'histoire intérieure de sa vie. Car s'il ne comprend pas sa vie en tant que son bien propre, il ne comprend pas non plus sa maladie et il ne parviendra pas à en guérir. Autrement dit, chaque être humain est appelé à chercher un sens à sa vie. Et c'est là aussi la conviction de FRANKL. Les principales malaises des êtres humains sont liés à l'oubli ou à la négligence de la question du sens, ce qui ressort de la prépondérance de l'ennui de fond dans lequel se déroulent la plupart des vies de nos contemporains, même les plus agitées. FRANKL est l'un de ceux (avec BETTELHEIM et WATZLAWICK) qui se réfère volontiers au fameux adage de NIETZSCHE : « Peu importe à l'homme de savoir comment il vit quand il sait pourquoi il vit. » Cela ne signifie pas que le psychiatre ait un quelconque avantage sur son patient à propos de la question du sens. Le psychiatre ne se prononce ni sur un sens général de la vie humaine ni sur le sens de la vie du patient individuel qu'il a en face de lui. Il sait seulement qu'un être humain ne vit pas authentiquement s'il ne poursuit pas la quête d'un sens et qu'un pareil abandon peut retentir aussi sur sa santé psychique. Il va donc aider son patient à retrouver la force et le courage de se mettre en quête du sens propre de sa vie, étant entendu que cette recherche sera toujours à recommencer.

Et c'est à ce point que peut intervenir la cure d'âme. Elle n'a pas pour but l'hygiène psychique mais la présentation de la proposition chrétienne de sens. Le pasteur ne détient pas plus que les psychiatres la réponse à la question du sens de chaque vie particulière. Mais il propose de penser que ce sens nécessaire n'est pas à trouver en-dehors de la référence au Dieu de la tradition chrétienne. La cure d'âme pourra alors créer un nouveau problème, une difficulté supplémentaire qui ravivera certaines tensions psychiques.

De cette confrontation, nous pouvons tirer l'idée d'une articulation possible entre deux pensées de psychologie thérapeutique et une possible théorie de cure d'âme qui maintient la spécificité de cette dernière. Mais pour cela, il nous faut abandonner quelques positions si fortement affirmées par THURNEYSSEN. Contrairement à ce qu'il prétend, il faut reconnaître la pertinence du vécu et de l'expérience humains du point de vue de la quête du sens. Il faut renoncer à prendre pour point de départ l'annonce du pardon des péchés sans exclure qu'au bout sa thématique revienne dans la bouche même du paroissien ou de la personne qui a interpellé le pasteur. Il y a donc certainement beaucoup à apprendre de la confrontation avec des psychiatres de cette envergure.

3. Les essais de FABER et van der SCHOOT, de van der GEEST¹⁷ et la psychologie de ROGERS

L'influence de la psychologie de ROGERS sur le corps pastoral et sur la pratique de l'entretien pastoral a été, chez nous, énorme. La présente confrontation est directe : ROGERS a directement inspiré ces transformations de la cure d'âme. Les ouvrages de FABER-van der SCHOOT et de van der GEEST en témoignent sur le plan théorique. Ils sont des tentatives de prendre en compte dans une perspective d'entretiens personnels les éléments principaux mis en évidence par ROGERS. La pratique et la théorie illustrent la réaction contre les formes autoritaires de la cure d'âme antérieure, en un moment où l'autorité institutionnelle du christianisme et de ses agents professionnels, chez nous, se perd. Dès lors, il n'est évidemment plus question d'infliger au « consultant » la moindre vérité chrétienne, la plus courte formulation dogmatique. L'idée même d'une proclamation quelconque est bannie et à plus forte raison encore la perspective d'un recours à la notion de péché, sinon, à la grande rigueur, pour faire reconnaître au consultant qu'il ne se laisse pas assez aimer par Dieu, tel qu'il est. Le but de l'entretien est que le consultant retrouve sa positivité qu'il a oubliée ou niée, accablé qu'il se trouve par sa négativité. À son égard, il faut

¹⁷ Heije FABER, Ebel van der SCHOOT, *La pratique du dialogue pastoral, éléments de psychologie pour le ministère*, Paris, Centurion, 1973 [1962]; et Hans van der GEEST, *Entretiens en tête-à-tête* (Pratiques no 2), Genève, Labor et Fides, 1989.

donc être en état de complète et favorable réceptivité. Le prêtre ou le pasteur sont des hommes de Dieu, et cela suffit en tant que témoignage, en tant que spécificité chrétienne : pour le reste ils ont à écouter. Et ce à quoi il faudra être attentif dans l'écoute n'est pas d'abord le contenu verbal du discours du consultant mais l'affectivité et les sentiments qu'il exprime. Nous sommes là en pleine anthropologie rogérienne : les sentiments et l'émotion constituent l'authenticité de chaque être humain ; l'intellectualité et la rationalité ne sont que superficielles, trompeuses et étouffantes à l'égard de cette authenticité. On pourrait ainsi résumer la thèse anthropologique : le fond de chacun, sentiments et émotions, constitue son moi véritable et, par le fait même, il est bon ; c'est la raison et l'intellect qui le corrompent.

Que cette orientation empathique à l'égard des autres ait pu séduire, on le comprend bien de la part de gens habités par l'amour inconditionnel du prochain. Cependant, qu'on ait été si peu sensible aux problèmes d'anthropologie, que la théorie de ROGERS posait à une théologie chrétienne, paraît sidérant. Car son anthropologie est très loin d'être neutre. Et la théologie qu'on y raccroche dans les essais de cure d'âme paraît singulièrement réduite à une sorte d'idéologie de l'amour immédiat de Dieu. Les raisons pour lesquelles la tradition théologique a véhiculé quelque chose de moins simple ne sont peut-être pas seulement des motifs de pouvoir et d'autoritarisme qui avaient besoin de l'arme de la culpabilité pour s'imposer et se maintenir. Le Dieu proche et lointain à la fois est le Dieu de Jésus. La faute est une expérience humaine. Le désespoir n'a pas toujours que de mauvaises raisons.

Au contact de la psychologie de ROGERS, la cure d'âme est exhortée à l'écoute. Ce n'est pas si mal. Mais est-ce suffisant ? Au fond, l'idéologie de l'amour immédiat de Dieu est-elle spécifique ou se réduit-elle à une sorte d'appel à la gentillesse foncière de l'Un et des autres ?

4. Le freudisme (FREUD et LACAN) et GODIN¹⁸, THILO¹⁹ et ANSALDI²⁰

Ici, la confrontation se fonde à nouveau sur une dépendance directe. Les trois essais théologiques de cure d'âme que nous prenons pour exemples se rattachent explicitement à la psychanalyse et, principalement, au freudisme.

Le père A. GODIN veut mettre à jour les mécanismes à l'œuvre dans le dialogue pastoral afin d'apprendre au prêtre à utiliser positivement les interférences qui obèrent son rapport à son consultant. Les images et les besoins affectifs encombrant habituellement la relation. L'image de Dieu du consultant agit symboliquement sur le rôle conféré au prêtre et structure ainsi la relation dès le départ. Il convient de savoir utiliser cette relation de départ pour la faire évoluer de sorte à modifier la relation à Dieu et à soi-même du consultant. Le but est donc de contrôler pastoralement l'aspect transférentiel de la relation pastorale, et le prêtre doit se situer dans son rôle de médiateur. La psychanalyse est mise au service d'une théologie déjà définie.

Pour THILO, la cure d'âme se caractérise par son annonce de la joie et de la grâce qui n'est pas toujours explicite et qui peut se réaliser en-dehors de l'Eglise. La spécificité n'est donc pas dans le contenu, mais dans le fait, pour le pasteur, de s'exprimer en chrétien responsable devant Dieu. Il n'est plus un berger, mais un frère susceptible d'accompagner tout homme. Mis à part le fait que le psychothérapeute reçoit le patient dans son cabinet et que le consultant en cure d'âme va trouver ses paroissiens, les buts des deux démarches sont les mêmes : la guérison, c'est-à-dire permettre à l'homme de retrouver sa place dans le monde. Le conseiller en cure d'âme doit donc être attentif, comme le psychothérapeute, aux

¹⁸ André GODIN, *La relation humaine dans le dialogue pastoral* (Bibliothèque d'études psycho-religieuses), Bruges, Desclée de Brouwer, 1963.

¹⁹ Hans-Joachim THILO, *Beratende Seelsorge, Tiefenpsychologische Methodik dargestellt am Kasualgespräch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975².

²⁰ Jean ANSALDI, *Le dialogue pastoral. De l'anthropologie à la pratique*, Genève, Labor et Fides, 1986.

phénomènes intervenant dans le dialogue : régressions, transferts et contre-transferts, mécanismes de défense, etc. On le voit, la cure d'âme emprunte à la psychanalyse certains de ses thèmes et procédés. Quant à la spécificité de son but, elle n'est pas distincte du but général d'une thérapie, même si elle prétend être évangéliquement fondée. La relation fait passer le contenu à l'arrière-plan.

L'essai d'ANSALDI est plus ambitieux et plus intéressant du point de vue de la confrontation. Sur le fond de la reprise lacanienne de la psychanalyse, il développe une théologie de la cure d'âme centrée sur l'opposition du Père-Radicalement-Autre et de l'idole. La spécificité de la cure d'âme apparaît donc d'emblée, dans le contenu et dans le but : il s'agit pour le pasteur d'identifier l'idole et de permettre, par une prédication ultrapersonnalisée de l'Évangile, qu'augmente la part de Dieu et que diminue celle de l'idole. La cure d'âme est une thérapie de la foi. ANSALDI négocie donc une anthropologie entre LUTHER et LACAN, et y articule une forte affirmation théologique, alors que nos deux précédents exemples empruntaient à la psychanalyse certains éléments et les intégraient à une conception théologique minimale. Si l'essai d'ANSALDI paraît nettement plus satisfaisant au plan théorique et doctrinal, il laisse ouvertes un certain nombre de questions sur le plan pratique. Ainsi : tous les cas rencontrés de cure d'âme peuvent-ils se réduire à une question d'idole ? Si l'on répond affirmativement, est-ce le pasteur qui est le mieux placé pour l'identifier ? Une thérapie authentique n'impliquerait-elle pas que la personne elle-même soit amenée à découvrir ce en quoi elle met toute sa confiance de base ?

CONCLUSION

On peut tirer de ces quelques confrontations des lignes directrices pour la cure d'âme chrétienne.

1. D'authentiques confrontations ne sont possibles et fructueuses qu'à condition que la théologie considère la psychologie dans ses expressions thérapeutiques comme une partenaire égale et non comme une servante, ou, à l'inverse comme la maîtresse à laquelle elle ne peut que se soumettre.

2. Le problème anthropologique est crucial. Lorsque les essais de cure d'âme empruntent des éléments de psychothérapie, ils doivent poser la question de la compatibilité de l'anthropologie sous-jacente avec l'anthropologie chrétienne.

3. Les anthropologies sous-jacentes à la pratique psychothérapeutique ne sont pas toutes neutres et les pratiques elles-mêmes fondées sur des théories divergentes et, parfois contradictoires, aboutissent à des résultats étrangement semblables²¹. Il ne faut pas se laisser obnubiler par le prestige scientifique des théories psychothérapeutiques.

4. La tentation protestante à poser *a priori*, à cause du dogme du péché, des prémisses anthropologiques négatives doit, certes, être combattue. L'homme n'est pas mauvais intrinsèquement – ni bon! –, il le devient. L'anthropologie théologique est intellectuellement respectable et elle peut dialoguer sans complexe avec les propositions anthropologiques des sciences humaines.

5. La cure d'âme ne peut se laisser réduire à ne proposer qu'un peu moins de la même chose que les psychothérapies. Elle a et garde une spécificité dont elle n'a pas à avoir honte : la relation à Dieu comme rapport fondateur du rapport à la vie, aux autres et à soi-même.

²¹ Voir à ce sujet les travaux de Jay HALEY.

MALADIE SPIRITUELLE ET RECIT DE SOI

Pierre-Luigi DUBIED
Professeur à la Faculté de théologie de Neuchâtel

Nous l'avons, croyons-nous, établi : il n'existe plus de doctrine de la cure d'âme qui puisse aujourd'hui servir de référence. Celle de Thurneysen fait partie de notre héritage, mais on doit constater qu'elle a été dépassée et falsifiée par la pratique : on ne peut plus concevoir la cure d'âme comme un dérivé de la Proclamation visant à annoncer le pardon des péchés dans la relation interindividuelle, sans tenir compte prioritairement de l'expérience de celui auquel on prétend s'adresser. Les grands travaux subséquents ont tenté d'y remédier en adaptant la cure d'âme à diverses perspectives et écoles psychologiques et surtout psychothérapeutiques. Dès lors, sont apparues les difficultés liées à la pertinence théologique des propositions nouvelles ainsi offertes. À bien lire ces travaux, on ne peut se défaire de l'impression qu'il s'agit, dans la nouvelle cure d'âme (qu'on n'appelle presque plus de ce nom), de pratiquer une sorte de psychologie ou de psychothérapie douce, amateur, spiritualisée et gratuite, ou bien d'exiger du praticien de l'entretien pastoral qu'il devienne un psychologue ou psychothérapeute formé à l'analyse, dont la référence à l'Évangile pourra demeurer implicite dans la pratique de son cabinet. La situation actuelle nous paraît refléter aussi le désarroi de la théologie pratique dans ce domaine : le prestige des psychologies a profondément ébranlé la sûreté de soi

doctrinale qui, par le passé, s'était souvent conjointe au moralisme et à l'autorité disciplinaire. Aujourd'hui, il semble que ni le public ni les pasteurs soient en mesure de décrire clairement la spécificité théologique de l'entretien de cure d'âme, au point que le pasteur généraliste – celui qui n'a pas reçu de formation spécialisée en psychologie et en psychothérapie – hésite à exercer son ministère sur ce champ pourtant traditionnel. Ainsi, certains pasteurs s'essaient-ils, en amateurs, de s'adapter à la mode psychologique : ils lisent un ou deux ouvrages d'un psychothérapeute, participent à une ou quelques sessions de formation et, rassurés, entreprennent de développer une *praxis* personnelle dans laquelle, le plus souvent, ils opèrent, sans en avoir véritablement conscience, une confusion du spirituel et du psychique. Outre le fait qu'un tel comportement puisse être porteur de quelque danger pour le pasteur et pour son paroissien, il convient de déplorer cette confusion qui implique l'acceptation de fait d'un abandon de la spécificité théologique de la cure d'âme, donc de toute doctrine autonome à ce propos. L'illusion que la psychologie ou la psychothérapie puissent seulement servir d'instrument doit être abandonnée : on ne peut plus travailler dans le mirage où les sciences humaines seraient les servantes utiles et soumises d'une doctrine demeurée intouchée.

Dans le domaine qui nous intéresse ici, il faut convenir d'abord que les psychologies et psychothérapies contemporaines sont diverses et parfois assez contradictoires sur des points essentiels : les prémisses anthropologiques des écoles issues de Rogers ne sont pas aisément compatibles avec celles de la psychanalyse d'inspiration freudienne. Un tel exemple – il y en aurait d'autres – doit nous faire suspecter les prétentions à la neutralité scientifique dans ce domaine. Les psychologies et les psychothérapies comportent vraisemblablement toujours, à un degré variable, des éléments doctrinaux. Il n'y a pas lieu de le leur reprocher, à moins qu'elles ne cherchent à le taire ou à le cacher. La théologie développe un discours doctrinal qui affecte aussi les pratiques. Dès lors, le point de rencontre entre la théologie et la psychologie doit être conçu plutôt comme un lieu de débat que comme l'occasion d'une adaptation de l'une à l'autre. C'est ce que nous avons voulu illustrer par nos confrontations. À présent, nous pensons que le récit de soi peut servir d'objet à ce débat, dans lequel la spécificité théologique de la cure d'âme réapparaîtra au plan purement spirituel, au moins pour les cas les plus nombreux dont le pasteur

généraliste a à s'occuper. Cela ne veut pas dire que d'autres cas ne puissent pas relever d'une compétence psychologique ou psychothéologique avant tout : ils impliqueront alors les formations correspondantes qui ne seront plus celles de tout pasteur. De même, face à l'émergence du *coaching* et de la pratique philosophique, l'observation du récit de soi prononcé, dans l'entretien pastoral, devant un témoin qui renvoie au Tiers de la relation situera aussitôt l'originalité et la spécificité de la situation de cure d'âme.

IMPORTANCE DU RECIT DE SOI

Nous prétendons ici développer le point de vue de la vie spirituelle¹ sur le récit de soi, en tant que perspective théologique la plus pertinente. Nous donnons de la vie spirituelle une définition assez large qui exclut tout monopole religieux : la vie spirituelle est faite du rapport que l'homme entretient avec lui-même par la médiation des autres, du monde, de Dieu, etc. La vie spirituelle est donc une vie consciente qui s'exprime de manière privilégiée dans le langage. Le récit de soi est un échantillon particulièrement intéressant de la vie spirituelle : par lui, un homme, devant un témoin, tente d'entrer en rapport clair avec lui-même, dans un présent déterminé par les expériences antérieures et face à un avenir dont il convient de mesurer l'ouverture. La présence du témoin pasteur ou visiteur mandaté par une paroisse implique que le récit a lieu « devant Dieu » : cette dimension est essentielle à divers titres ; en particulier, elle introduit un Tiers dans l'ensemble relationnel, que ce tiers soit reconnu existant ou non ; elle souligne l'autonomie indépassable de chacun, le témoin n'étant que l'occasion du récit de soi, le moyen de la mise à distance nécessaire. Pareille autonomie peut dès lors être désignée comme le but de la cure d'âme.

À travers le récit de soi, nous nous proposons donc de reconquérir les moyens d'une doctrine de la cure d'âme. Une telle doctrine ne s'intéressera pas d'abord et avant tout à répertorier les déficiences qui pourraient apparaître derrière le discours du récit de soi ; elle invite à s'en tenir à ce discours pour en comprendre les

¹ Pour la suite, je m'appuie sur Pierre-André STUCKI, *La vie spirituelle de l'individu et le langage doctrinal*, Neuchâtel, La Baconnière, 1974.

fonctions et les caractères ; elle permet de comprendre alors l'état de la vie spirituelle qu'il reflète, indice du degré de santé ou de maladie de la vie spirituelle. Car le fait de se dire et de se raconter soi-même n'est pas à retenir comme le signe d'une maladie spirituelle, même si le récit de soi advient dans un climat de tension, même si son locuteur avoue qu'il ne sait plus où il en est au moment où il parle.

Se dire soi-même est une nécessité de la vie spirituelle, à laquelle aucun homme n'échappe. En lui se joue de façon privilégiée la quête du sens, la conquête continue de l'identité propre, en une formule : la compréhension de soi². Le récit de soi peut, parfois, révéler des carences et des distorsions qui sont l'indice d'un trouble spirituel durable qu'on qualifiera de maladie. La difficulté est ici de distinguer le trouble spirituel du trouble psychique, et de préciser par conséquent les compétences respectives du pasteur généraliste et du spécialiste psychologue ou psychothérapeute. Théoriquement, cette difficulté peut être levée de manière assez simple. Le récit de soi peut être révélateur de carences de la vie spirituelle, mais il peut aussi être moyen de surmonter ces carences : il a, quand il réussit, des vertus thérapeutiques. Lorsque son effectuation unique ou reprise et répétée conduit son locuteur à un changement positif, à une reconquête de son autonomie, on pourra juger que la maladie spirituelle a été surmontée. Quand, au contraire, son effectuation et sa répétition conduisent à la stagnation ou à l'aggravation, on supposera que le trouble spirituel est lié à un trouble d'ordre psychique. Cela ne signifie pas que l'ordre spirituel est superficiel et dérivé de l'ordre psychique, ni l'inverse. Il s'agit bien de deux ordres qui peuvent interférer l'un sur l'autre : la tâche est de découvrir ces interférences et de les interpréter. Il n'est donc pas exclu qu'une personne atteinte de troubles psychiques puisse manifester, dans le

² J'ai déjà abordé le récit de soi par divers côtés dans : « Le rôle du récit de soi dans l'entretien pastoral », in Pierre BÜHLER et Jean-François HABERMACHER, *La Narration. Quand le récit devient communication* (Lieux Théologiques no 12), Postface de Paul RICOEUR, Genève, Labor et Fides, 1988, pp. 191-200 ; « Raconter sa vie = "se répandre" ? », *Cahiers Protestants* 1986/4 ; « La narration de soi », in Jean-Marc CHAPPUIS éd., *Se dire en vérité ?* (Séminaire de « 3e cycle » en théologie pratique, Faculté de théologie de Suisse romande), Genève, Labor et Fides, 1988, pp. 13-22.

récit qu'elle en fait, par exemple, une vie spirituelle saine et satisfaisante. Il n'est pas exclu, non plus, que pour atteindre à la santé spirituelle on doive supporter des tensions psychiques douloureuses³. En maintenant la distinction de ces deux ordres, nous pouvons tenter d'approcher la réalité de la maladie spirituelle en définissant ses types de manifestation dans le récit de soi.

PATHOLOGIES DU RECIT DE SOI

Selon Pierre-André STUCKI, la maladie spirituelle se manifeste dans une déficience de la compréhension de soi. Comment le récit de soi donne-t-il à voir de telles déficiences ? Lorsqu'il lui manque une ou plusieurs qualités de la compréhension de soi : transcendance, autonomie, ouverture à l'expérience et au dialogue⁴. Les types de manifestation de la maladie spirituelle qu'il en déduit correspondent bien à certains travers du récit de soi.

a) **L'affaissement** « qui consiste à être prisonnier de la réalité immédiate présente ». Dans le récit de soi, l'affaissement se donne dans l'incapacité à sortir de la plus plate chronologie. Les récits de cette sorte procèdent par séquences rapportées au moyen de formules répétées : « et puis... ensuite... et puis... », etc. Ils ne sont qu'une accumulation de faits et d'épisodes, dans lesquels l'intrigue est réduite au cours du temps abstrait. Cette déficience de la configuration provoque une banalisation de l'histoire cependant propre et personnelle du locuteur, et révèle une absence de conscience du sens qui se joue là.

Face à une telle maladie spirituelle, le témoin ne peut pas demeurer passif ni vouloir imposer lui-même un sens extérieur au locuteur. Il ne peut donc intervenir qu'en incitant à la configuration, en mettant en panne le flux du récit : il peut inviter au retour en arrière à partir d'un épisode plus récent, il peut encourager à l'établissement de liens entre épisodes, il peut encore renforcer l'intensité du présent du récit en demandant comment son

³ Ce que notait déjà Viktor E. FRANKL dans *La psychothérapie et son image de l'homme*, traduction de J. Feisthauer, Paris, Le Centurion : Resma, 1970, p. 69.

⁴ Cf. Pierre-André STUCKI, *op. cit.*, pp. 57-105.

interlocuteur voit les choses maintenant. Il peut inviter à la mise en intrigue⁵.

b) **L'obsession**, « qui consiste à être braqué sur une réalité déterminée, laquelle exerce un pouvoir de séduction exclusive dans la vie de l'individu (...) ». Le récit de soi connaît dans certains cas le cercle vicieux de « l'horrible scénario » constamment répété. Enfermé dans son cercle, le locuteur est dans l'incapacité de prendre aucune distance à l'endroit d'un fait ou d'un événement, de sorte qu'il y revient sans cesse. Le présent s'engloutit dans un passé qui tend à devenir immobile : le récit de soi se concentre tout entier sur ce point précis qui agit comme une *pars pro toto* de l'ensemble de l'histoire du locuteur. C'est par exemple le cas dans le récit de certains endeuillés pour qui la vie a cessé en même temps que disparaissait l'être cher. Il n'est évidemment pas juste de laisser le récit de soi se dérouler et se reprendre, ni de l'encourager. Il faut, au contraire, aider à créer la distance à l'égard du récit et de l'événement : un contre-récit peut ici avoir la vertu d'amener à une confrontation des intrigues qui créera cette distance. Un tel contre-récit pourra consister dans un exemple biblique, dans une fiction ou dans le récit emprunté à un autre humain victime de circonstances comparables. Il ne faut pas s'attendre à ce qu'il provoque sur-le-champ un résultat positif : au contraire, la mise à distance peut faire l'effet d'une spoliation pour ce locuteur dont l'horrible scénario avait l'avantage d'être sien, sa chose en quelque sorte. Dans certains cas, plus rares, l'obsession se fixe sur un scénario magnifique dont on ne parvient plus à sortir pour apprécier de façon mesurée le présent et les possibilités de l'avenir. Dans les deux cas se manifeste la difficulté à s'accepter soi-même tel qu'on est, et à accepter la vie dans sa relativité et ses nuances.

c) **Le flottement** « qui revient à la soumission au règne de l'opinion publique ». Dans ce cas, le récit a peine à s'embrayer sur un « Je » ; on se raconte comme il convient de se raconter, sans originalité, avec des commentaires de circonstance : « Vous voyez bien qu'il y a des gens plus malheureux que moi ! » Le récit paraît alors sans prises sur la réalité : il flotte sur un présent effacé qui ne

⁵ La référence aux travaux de Paul RICOEUR est ici obligée, en particulier à *Temps et récit* (Points 227. Essais), t. 1, Paris, Seuil, 1983, p. 202.

correspond à aucune individualité mais seulement à des êtres interchangeables.

L'intervention doit ici viser un évitement des généralisations. Cela pourra se faire par l'usage de paradoxes et d'injonctions paradoxales visant à replacer l'individu dans son « Je ».

d) **Le désordre** qui revient à l'incohérence dans les propos ou entre les propos et le comportement. Certains de ces récits ne s'embarrassent guère de leurs contradictions et se déroulent comme de mauvais feuilletons sans début et sans fin nécessaires. Le passé et le présent sont confondus et brouillés : le locuteur ne paraît pas lui-même savoir s'il fabule et paraît incapable de faire la part des faits et des interprétations. En pareil cas, le témoin doit contribuer à remettre l'attention sur le présent et à faire lire le passé à partir de lui, c'est au locuteur que revient la tâche de mettre de l'ordre dans son récit et cette tâche est celle du présent de la rencontre.

e) **L'hétéronomie** consiste à imputer la cohérence de la pensée et de la vie « [...] à l'autorité ou au pouvoir d'une personne ou d'une instance étrangère ». Le récit de soi est victime de ce travers lorsque son locuteur lit son existence comme étant soumise pour l'essentiel à une autre volonté que la sienne : que ce soit celle de son prochain le plus proche auquel, pour tout acte d'importance, il est fait référence, que ce soit celle des astres dont l'influence explique chaque anecdote ou même celle de Dieu dont la Providence spéciale devrait avoir accompagné ou même provoqué les faits les plus anodins. Un tel récit révèle en réalité un profond refus de responsabilité personnelle : il s'objective dans un temps parallèle au temps réellement vécu et vide le présent comme temps de la décision et du choix. En pareil cas, il faut à nouveau redonner au présent son caractère décisif : c'est en lui que s'ouvre le possible, peut-être l'inattendu et l'imprévisible.

f) **Le délire et la sclérose** caractérisent la certitude d'avoir raison contre toute mise en question et toute interprétation divergente. On connaît ces situations où le récit de soi se donne figé, rigide, sans relativisation possible : lorsque le locuteur se condamne de manière absolue ou bien lorsqu'il se vante d'une innocence ou d'une impunité de façon pareillement radicale. Dans les deux cas, l'individu se juge comme s'il était hors du temps, hors de l'histoire, et qu'il en possédait la clef ultime. On ne peut bien sûr pas accepter

un tel point de vue d'un homme sur sa propre histoire : il convient donc de favoriser la prise de distance, au besoin de manifester le refus d'entrer dans un tel jeu, au risque de bloquer l'entretien.

Nous avons ainsi décrit six figures de la maladie spirituelle telle qu'elle peut apparaître aussi dans le récit : certaines paraissent correspondre à des symptômes de maladies psychiques, d'autres moins. Dans un premier temps, et en fonction de la perspective qui est la nôtre, nous les retiendrons pour caractéristiques de la maladie spirituelle. Nous proposons donc de penser que le travail du récit de soi encouragé par le témoin qu'est le pasteur (ou le visiteur laïc mandaté) peut venir à bout de ces distorsions, car même lorsqu'elles rappellent des symptômes de maladies psychiques, elles n'en sont pas forcément l'expression. Mis en face de lui-même dans l'instant de la rencontre, l'individu peut conquérir par le récit une compréhension de lui-même plus saine. C'est au témoin de l'y aider et encourager.

LES INTERVENTIONS DU TEMOIN

Le récit de soi devant le témoin-pasteur n'a pas lieu qu'une fois, lorsqu'il s'est agi de se présenter l'un à l'autre. Par la suite, le récit reprend là où on l'avait laissé ou bien il se refait en entier à partir de la situation présente nouvelle, ou bien il reprend un épisode déjà narré pour le remettre en perspective. Même fragmentaire, il fonctionne comme *pars pro toto* : il totalise l'entier de l'histoire personnelle, il focalise en un point la compréhension de soi présente. Le témoin doit aider au travail du récit de soi et pour cela, il doit être avant tout attentif à la manière dont il se donne. Le fait qu'il se présente comme pasteur ou comme mandaté d'une paroisse introduit une dimension particulière dans la relation et ouvre le récit à cette dimension. Il doit ainsi apprendre à repérer le type d'illocution qui sous-tend le récit pour comprendre dans quelle intention celui-ci lui est transmis : car derrière les apparences et les manifestations éventuelles de la maladie spirituelle peut poindre une intention qui indique ce que le locuteur lui-même attend du dialogue dans lequel il insère son récit. Nous avons montré brièvement le sens dans lequel devait aller l'intervention du témoin selon chaque type de maladie. Il faut garder à l'esprit que le récit pur est presque impossible : la narration s'entrecoupe de descriptions et de commentaires qui lui servent de métalangage ; ceux-ci sont

l'occasion de l'intervention du témoin qui peut poser une question, demander une précision, etc. En tant que témoin, il n'a pas à intervenir pour dire le sens de l'histoire qu'on lui conte ou pour se prononcer quant à la vérité de ce qui lui est dit. Le témoin n'est que l'occasion du récit de soi : ses interventions ne doivent viser qu'à aider le locuteur à se placer devant Dieu et à comprendre lui-même la signification de son récit à cet endroit. Ses interventions auront donc plutôt la fonction de suggestions, d'hypothèses destinées à éclairer la situation et à favoriser une narration de soi libératrice. Il n'a donc pas à proclamer généralement le pardon des péchés ou la justification par la foi dans tous les cas de récit de soi : c'est le locuteur lui-même qui doit être conduit à comprendre maintenant ce que le rapport à Dieu signifie pour sa propre histoire. Quant à Dieu, la communication du témoin se doit d'être indirecte : le locuteur est seul à pouvoir s'appropriier sa propre histoire devant Dieu et toute communication directe d'un contenu de doctrine ne pourrait que rendre plus difficile voire impossible cette appropriation. Le témoin n'est donc en aucune manière maître de l'essentiel en ces matières : ça n'est même pas lui, par le recours à une technique ou à tout autre moyen, qui peut apporter la guérison de la maladie spirituelle. Il ne peut que contribuer à une mise en position plus favorable de son locuteur et laisser agir le récit de soi en aidant à sa formulation adéquate. Pour cela, il doit s'exercer à la communication indirecte dont le contre-récit, nous l'avons noté, pourrait être un canal efficace dans certains cas.

VERS UNE DOCTRINE DE LA CURE D'ÂME : CONCLUSION

Par ces quelques pages, nous avons indiqué un chemin qui nous paraît propre à l'élaboration d'une nouvelle doctrine de la cure d'âme. Celle-ci devrait reconnaître l'existence de maladies spirituelles qui se manifestent parfois dans le récit de soi et ailleurs aussi. La cure d'âme viserait d'abord ces manifestations pathologiques, mais aurait aussi pour tâche d'entretenir la vie spirituelle saine et normale dans les moments où elle se trouve en état de tension ou même de menace par les circonstances de la vie. Elle serait alors prête à reconnaître les limites de ses compétences généralistes : en cas de persistance des troubles, en cas de blocage durable, elle devrait remettre son mandat sans mauvaise conscience en faveur d'une cure d'âme spécialisée ou d'une psychothérapie. Le but de la cure d'âme est l'autonomie de l'homme qui se confie au

témoin ainsi que la préservation de l'autonomie du témoin lui-même. En bonne doctrine, seul Dieu peut être le garant dernier de cette autonomie. Le témoin n'est donc pas investi d'une autorité particulière dans la relation de cure d'âme : et s'il est conduit à manifester une autorité dans le but de l'autonomie de son interlocuteur, il ne pourra lui donner qu'un caractère paradoxal propre à renvoyer l'interlocuteur à Dieu. Une doctrine de la cure d'âme telle que nous la concevons devra donc développer, sans ménager sa peine, l'idée et la pratique de la communication indirecte, seule véritable garante d'une cure d'âme authentique. Le récit de soi a l'avantage d'être l'exemple d'une telle situation de communication indirecte. C'est donc à partir de lui que nous avons esquissé ces quelques traits : en lui l'homme se définit lui-même par rapport à son passé, dans un présent fermé ou ouvert sur l'avenir ; il essaie de trouver un sens à ce fragile parcours dans lequel il se trouve encore ; il tente de se comprendre lui-même au point de sa vie où il se trouve. Ce vers quoi tend son récit c'est peut-être cet aveu du Psalmiste qu'il devra faire sien, peut-être après bien des méandres et des péripéties, dans la peine et la douleur souvent : « Seigneur, mes instants sont dans ta main ! » (Psaume 31,16). Pareil aveu pourrait ne pas être signe d'hétéronomie si celui qui le fait indique par là simplement que le sens de ce qu'il vit lui échappe mais qu'il en fait récit pour le remettre sereinement et en pleine confiance à la liberté de Dieu.

Cahiers de l'IRP encore disponibles :

- N° 7 : Cure d'âme et supervision.
N° 8 : Le système de nos croyances.
N° 10 : Varia (Ancien Testament / Mariage / Théologie pratique allemande)
N° 11 : Flashes sur le pastorat.
N° 12-13 : La théologie protestante d'expression française : où en est-elle ?
N° 14 : Formes et structures.
N° 15 : Pasteur / Pasteure - Un profil professionnel.
N° 16 : Ecclésiologie et architecture.
N° 17 : Les cultes pour fatigués et chargés.
N° 18 : Modèles homilétiques.
N° 19 : Tissu social et lien ecclésial.
N° 20 : Pédagogie et didactique du catéchisme.
N° 21 : Le rêve.
N° 22 : Musique et liturgie.
N° 23 : Église et imaginaire.
N° 24 : Perspectives américaines en théologie pratique.
N° 25 : Homilétique, Internet et vie quotidienne.
N° 26-27 : Crise financière, gratuité des services et rétribution des ministres.
N° 28 : L'homilétique d'Alexandre Vinet et la nôtre.
N° 29 : La ritualité. Dimensions anthropologiques.
N° 30 : Flashes théologiques d'outre-mer.
N° 31 : Histoire et pratique des services funèbres.
N° 32 : Théologie pratique et théologie pastorale.
N° 33 : Identité théologique des pasteur(e)s ? Un débat.
N° 34 : Les cultes pour divorcés.
N° 35 : Faut-il toujours baptiser les nourrissons ?
N° 36 : Enseignement et religion
N° 37 : Pasteurs allemands contre l'antisémitisme nazi : une résistance exemplaire
N° 38 : Herméneutique et sacrements
N° 39 : Pentecôtismes
N° 40 : Ministres à consacrer ou à reconnaître ?
N° 41 : Éducation pastorale clinique
N° 42 : Parler de Dieu
N° 43 : Culte et sabbat
N° 44 : Nouveaux (?) rites pour nouveaux (?) couples
N° 45 : Le salut en Jésus-Christ : exclusif ou inclusif ?
N° 46 : Se déplacer pour être déplacé
N° 47 : Hommage à Klauspeter Blaser

1 numéro : CHF 6.- / Euro 4.-

5 numéros : CHF 20.- / Euro 13.-

Suppléments aux Cahiers de l'IRP

- N° 1 : B. REYMOND et J.-L. ROJAS (éd.), « Comment enseigner l'homilétique ? », 1996.
CHF 12.- / Euro 8.-
N° 2 : H. MOTTU et O. BAUER (éd.), « Le culte protestant », 2000.
CHF 15.- / Euro 9.-
N° 3 : O. BAUER et F. MOSER (éd.), « Les Églises au risque de la visibilité », 2001.
CHF 14.95 / Euro 9.99

Vous pouvez passer votre commande par lettre, télécopie ou courrier électronique :

Institut Romand de Pastorale UNIL - BFSH 2 - 1015 Lausanne - Suisse

Téléphone : ++ 41 (0)21 692 27 39

Courriel : Gaetane.Valazza@irp.unil.ch ou Simon.Butticaz@irp.unil.ch

Pour s'abonner aux

Institut Romand de Pastorale
Cahiers de l'IRP

s'adresser à :

*Institut Romand de Pastorale
UNIL, BFSH 2
1015 Lausanne
Suisse*

Téléphone : ++ 41 (0)21 692 27 39

*Courriel :
gaetane.valazza@irp.unil.ch
simon.butticaz@irp.unil.ch*

*L'Institut Romand de Pastorale
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.*

Prix de ce cahier : CHF 6.- / Euro 4.-

*Prix de l'abonnement (3 numéros par an)
CHF 15.- / Euro 9.-*

Abonnement de soutien : CHF 50.- / Euro 30.-

ISSN : 1015-3063