

La « cure d'âme » entre sciences humaines et théologie

par Rainer Mayer *

« *Je ausschliesslicher, desto freier... Plus nous reconnaissons et confessions le Christ comme notre seul Seigneur, plus se révèle à nous l'étendue de son règne* » (Dietrich Bonhoeffer.)

« *L'église de l'avenir sera une église de la "cure d'âme" ou elle ne sera pas* » (Emil Brunner.)

La « cure d'âme » comme branche de la théologie pratique

Dans la tradition franciscaine et luthérienne, l'axiome suivant est courant : « *theologia est scientia eminens practica* ». C'est pour cela que la théologie pratique forme l'avant-garde et l'arrière-garde dans le convoi des disciplines théologiques. Elle est l'avant-garde dans la mesure où elle rappelle aux autres disciplines qu'elles ne seraient, sans mise en pratique, qu'un joli jeu de perles sans but. Elle est l'arrière-garde dans la mesure où elle examine les résultats des autres branches, les pèse et les teste pour la pratique de l'Eglise. Il incombe ainsi à la théologie pratique une tâche critique dans l'ensemble de la théologie. « Elle révisé le calcul établi par la théorie scientifique et interprète sa pertinence (1). »

C'est pour cela que la question brûlante, à laquelle la théologie dans son ensemble doit faire face, se pose d'une manière particulièrement aiguë pour la théologie pratique : quelle est la relation entre foi et rai-

* Version retravaillée d'une conférence donnée en février 1982 à la Faculté de Théologie de l'université d'Erlangen. Cet article a été originellement publié dans *Theologische Beiträge* (1983/1).

1. Rudolf Bohren, *Praktische Theologie*, dans l'ouvrage collectif : *Einführung in das Studium der evangelischen Theologie*. Munich, 1964, p. 10.

son, ou, autrement dit, la relation entre la théologie comme science se référant à la Révélation et la conception positiviste et empirique des sciences? A l'intérieur de la théologie pratique, la branche de la «cure d'âme» se trouve particulièrement exposée à ces tensions.

Commençons par quelques précisions quant au terme et à la signification du mot «cure d'âme». Le mot «cure d'âme» est un terme mal approprié, né de la traduction française de l'expression latine *cura animarum*, qui désigne dans le droit canon les obligations du *parochus* (curé), englobant service divin et enseignement (2).

«Ame» n'est pas à concevoir dans le sens de l'enseignement platonicien, mais dans le sens hébreu de *nephesh*. Ce mot, que les versions traditionnelles traduisent par «âme», mais d'une manière insatisfaisante, apparaît environ 750 fois dans l'Ancien Testament. Il désigne «l'homme dans le besoin (3)». Il signifie «gorge, cou, désir, âme, vie». Il indique la personne entière, indivise, «qui est dans le besoin». De quoi a-t-elle besoin? De biens matériels, de sens, de compassion et finalement de Dieu lui-même. Le Nouveau Testament ne connaît pas le terme «cure d'âme», pas plus que l'Ancien Testament.

Quand il traite de cette réalité, le Nouveau Testament utilise certains verbes caractéristiques:

a) *parakalein*, signifie: «inviter, appeler, demander de l'aide, encourager et consoler». La grande parénèse de l'épître aux Romains (chap. 12-15) commence par ce verbe. Il vise la vie chrétienne dans le monde, mais aussi dans la communauté. Il concerne également les charismes qui sont présentés dans Rm 12 et 1 Co 12. Visant ce champ sémantique, M. Seitz appelle sa conception de la cure d'âme une «cure d'âme paraclétique» (4).

b) *nouthetein*, peut signifier: «corriger, montrer le chemin, recommander». Ce terme se rapproche, particulièrement dans les épîtres pastorales, de *elengchein*: «convaincre d'un crime, réprimander». Ce champ sémantique fait allusion au rôle de ceux qui assurent la direction de la communauté, à la lutte contre le péché et à la discipline communautaire (cf. Mt 18,15-20; Rm 15,14; 1 Co 4,14; 2 Th 3,15; 1 Tm 5,20; 2 Tm 4,2; Tt 2,15). En mettant cette conception au centre

2. Cf. Friedrich Wintzer, «Einführung in die wissenschafts- und problemgeschichtlichen Fragen der Seelsorge» in *Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis des Seelsorge in der Neuzeit*, Munich, 1978, p. 14.

3. Cf. Hans Walter Wolff, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1974, pp. 20 ss.

Concernant «l'âme» dans le NT, cf. Gustav Stählin, «Von der Seelsorge im Neuen Testament» in *Theol. Beiträge* 5 (1974), pp. 101-123.

4. Cf. Manfred Seitz, «Ueberlegungen zum Verhältnis von Theologie und Psychologie» in *Mut zur Seelsorge, Grenzen der Fachleute und die Möglichkeiten der Gemeinde* (ouvrage collectif sous la direction de Friedhardt Gutsche, Wuppertal, 1974, pp.129 s. Voir aussi M. Seitz, *Praxis des Glaubens. Gottesdienst, Seelsorge und Spiritualität*, Göttingen, 1978, pp. 95 s.

de son enseignement sur la cure d'âme, J.L. Adams l'appelle «cure d'âme nouthétique» (5).

c) *luein* et *dein*, «déliier» et «lier», «pardonne et conserve». Il s'agit de l'acte du pardon des péchés (cf. Mt 16,19; 18,18; Jn 20,23). C'est dans un attachement unilatéral à cette conception que l'Eglise catholique a développé sa compréhension du ministère. Mais en réalité, les trois champs sémantiques que nous venons de parcourir ont trait au ministère du berger, qu'on peut qualifier selon le terme grec de «poiménique». La «poiménique» est utilisée comme terme technique et comme synonyme de «cure d'âme».

Nous constatons que la conception biblique de la «cure d'âme» est très large: elle englobe l'homme tout entier, la vie entière, ainsi que la tension entre charisme et institution (6).

De ce point de vue, la «cure d'âme» est la racine et la source de la théologie pratique. Cette conception se retrouve également chez les Réformateurs, pour lesquels «fonction pastorale» (*Pastoralamt*), «ministère de berger» (*Hirtendienst*) et «cure d'âme» (*Seelsorge*) étaient des formules quasiment équivalentes. Ils les ont données pour titres à leurs livres (Wicleff, Zwingli, Bucer) (7).

«Pour les Réformés d'antan, la *theologia practica* était pour la plus grande part la science de la *vita spiritualis* (vie spirituelle) de la communauté... Il s'agit en effet de la base spirituelle de l'existence ecclésiale et temporelle du chrétien et, pour cette raison, de la base de toutes les autres disciplines (8).»

Qu'est-ce à dire, sinon que la «cure d'âme» devrait être la base de la théologie pratique, avec pour branches principales l'homilétique, la liturgique et la catéchèse, et cela dans le cadre de la conception large donnée par la Bible et la Réforme, comme nous l'avons esquissé ci-dessus.

De plus, la poiménique protestante se caractérise par le fait qu'elle refuse des procédés directifs et parte de l'idée du sacerdoce universel de tous les chrétiens, ce qui présuppose ou suggère une priorité dans la relation de chaque personne avec Dieu. C'est pourquoi la cure d'âme cherche à développer une piété personnelle qui favorise la liberté et la maturité.

5. Jay E. Adams, *Seelsorge mit der Bibel. Eine praktische Anleitung*. Giessen/Bâle, 1978.

6. Cf. Hansjörg Braüner, «Pneumatische Seelsorge» in H. Reller et A. Sperl, *Seelsorge im Spannungsfeld. Bibelorientierung-Gruppensdynamik?*, Hambourg, 1979.

7. Cf. entre autres l'écrit de Bucer, *Von der wahren Seelsorge und vom wahren Hirtendienst* (1513).

8. R. Bohren, *Praktische Theologie*, p. 25.

Dans le même sens, M. Seitz affirme: «La théologie pratique doit s'atteler à la tâche de retrouver la branche perdue de la théologie ascétique, dont la perte a été le début de son histoire (*deren Verlust die Geschichte ihrer Entstehung war*)». Manfred Seitz, *Die Aufgabe der Praktischen Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis*, Munich, 1968, p. 80.

Les causes du « tournant empirique »

La naissance d'une discipline particulière nommée « cure d'âme » à l'intérieur de la théologie pratique est liée à la séparation entre l'activité de cure d'âme et la théorie des ministères dans l'Eglise (9). Il s'agissait de réagir face à la situation moderne dans laquelle les problèmes devenaient sans cesse plus compliqués. Pour cela il importait de prendre en considération des points de vue empiriques (10).

Dès que la méthode de Freud se fut répandue, la cure d'âme protestante ne pouvait plus l'ignorer, d'autant plus qu'elle promettait la prise en charge de l'existence par une approche non directive. L'histoire des relations entre la théologie et la psychologie, riche en tensions, est déterminée par les changements de l'image que les deux sciences se font d'elles-mêmes.

Otto Pfister développa le premier, en 1927, une théorie de la cure d'âme en relation avec la psychanalyse. Etant donné que sa « cure d'âme analytique » (11) se référait au stade initial de la psychanalyse, quand on l'entendait encore comme une *méthode* purement curative (12), on ne voyait pas encore de tension entre la conception théologique de la guérison de l'âme et celle des sciences humaines. Il s'agissait de l'homme *entier* et c'est pour cela que la méthode psychanalytique appartenait, sans aucun doute selon Pfister, aux tâches d'un pasteur chrétien.

Quand Eduard Thurneysen (13) et Hans Asmussen (14) écrivirent leurs traités sur la cure d'âme, la psychanalyse avait fondamentalement changé sa conception d'elle-même. La deuxième époque de la psychanalyse a été marquée non seulement par une prise en charge du passé, mais aussi par celle des situations de conflit actuelles. Des conseils pas-

9. Cf. F. Wintzer, « *Einführung...* », p. 15.

10. Cf. M. Seitz, *Praxis des Glaubens*, p. 99. « Par conséquent toute la cure d'âme est remise en question ; à commencer par les praticiens : s'agit-il de laïcs, de pasteurs, de médecins ou de psychologues ? Quels en sont les destinataires : des paroissiens, des chrétiens, des non-chrétiens, des individus, des groupes ou la société dans son ensemble ? Quel est le but de la cure d'âme : la guérison, l'intégration dans l'Eglise ou dans la société, l'émancipation, l'autonomie, le bonheur ? Quelles sont les méthodes appropriées : la méthode psychologique, psychosomatique ou kérymatique ? »

11. Cf. Oskar Pfister, *Analytische Seelsorge*, Göttingen, 1927.

12. Cette subdivision de l'évolution de la psychanalyse en trois phases est reprise de Dietrich Rössler, « Die Tiefenpsychologie als theologisches Problem », *Evangelische Theologie*, 1961, p. 171. Il reste à discuter si elle est appropriée. Une recherche spécifique s'imposerait ici.

13. Eduard Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, Munich, 1948 ; tr. fr. : *Doctrine de la Cure d'Âme*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958.

14. Hans Asmussen, *Die Seelsorge. Ein praktisches Handbuch über Seelsorge und Seelenführung*, Munich, 1934.

toraux pouvaient être dispensés autant au niveau théologique qu'au niveau psychologique ; se posait alors la question de la relation entre ces deux niveaux et il s'agissait de savoir ce qui était spécifique à la théologie. Au seuil de la troisième phase, la psychanalyse se scinda en différentes écoles, pour lesquelles les noms d'Adler et de Jung sont significatifs. La psychanalyse changea sous l'influence du personnalisme et de la philosophie existentialiste ; elle se transforma en un enseignement complet porteur d'une vision du monde, prétendant contribuer à une définition anthropologique. Dès lors des disputes sur la *Weltanschauung* de la théologie et de la psychanalyse devinrent possibles.

Mais entre-temps, la théologie avait elle aussi changé. Sous l'influence de la théologie dialectique, Thurneysen définissait la cure d'âme comme « annonce de la Parole de Dieu », la comprenant comme un « cas particulier de la prédication (15) ». Pour Asmussen, « la cure d'âme est annonce de la Parole de Dieu à l'individu. La cure d'âme se fait entre quatre yeux (16) ». Il estime que l'accueil de la Parole de Dieu ne peut être obtenu par aucune méthode, mais comme un don de l'Esprit Saint (17). C'est pour cela que Thurneysen souligne la distance entre poiménique et psychanalyse (18). Pour la clarté de la Parole de Dieu, la tâche la plus importante est d'éviter les violations des frontières respectives. L'importance de la psychanalyse n'est pas remise en cause mais, par rapport à la théologie, la psychanalyse doit se limiter aux travaux préliminaires et à la tâche de *science auxiliaire*. Il s'agit d'acquérir une « nouvelle psychologie » qui parte de la foi : « considérer l'homme placé sous le jugement et la grâce de Dieu est fondamentalement différent de l'optique que prend la psychanalyse (19) ». Nous voyons la querelle de la *Weltanschauung* poindre à l'arrière-plan.

Paul Tillich, l'homme des grandes synthèses, voulait voir quant à lui la contribution de la psychanalyse d'une manière positive. La psychanalyse enseigne que l'homme et sa conscience de soi ne sont pas identiques. Elle a redécouvert « la vérité, déjà présente chez Augustin et les Réformateurs, que l'homme est perdu » et elle empêche ainsi toutes les formes « ouvertes ou cachées d'un pélagianisme (20) ». Ainsi, elle met en évidence ce que signifie la « justification par la grâce au moyen de la foi » ; elle fait ainsi éclater le rationalisme de la piété protestante et montre que les symboles religieux « plongent leurs racines dans

15. Ed. Thurneysen, « Rechtfertigung und Seelsorge », in : *Zwischen den Zeiten* 6 (1928), p. 210.

16. H. Asmussen, *Die Seelsorge*, p. 15. Asmussen distingue entre la cure d'âme (Evangile) et la direction spirituelle (Loi).

17. Thurneysen, *Doctrine de la Cure d'Âme*, ch. 9.

18. Thurneysen, « Rechtfertigung und Seelsorge », p. 211.

19. *Ibid.*, p. 217.

20. Paul Tillich, « Der Einfluss der Pastoralpsychologie auf die Theologie » in *Gesammelte Werke*, vol. 8, Stuttgart, 1969, p. 235 s.

l'inconscient individuel et collectif (21)». Tillich ne veut pas délimiter, mais rétablir une juste relation entre théologie et psychanalyse. Il impose ainsi une tâche à la théologie: «L'Esprit de Dieu, où qu'il agisse, est en relation avec les fonctions spirituelles et psychiques comme avec les procédés physiologiques. Il agit sur l'expression du visage, sur la manière de se souvenir du passé, sur l'attente de l'avenir, sur l'attitude éthique et sur la productivité culturelle, et avant tout sur la procédure de l'auto-transcendance dans la religion.» Le théologien doit montrer au psychologue qui l'interroge «comment la constitution d'un moi centré, par l'expérience qui nous concerne ultimement, fait surgir des forces de guérison dans toutes les dimensions de la personne (22)».

Voilà qui est dit d'une manière bien générale; mais dans cette généralité se trouve sans doute quelque chose de vrai: la foi se répercute aussi sur la psyché, jusqu'à ses expressions corporelles, l'expression du visage par exemple. Malheureusement, en parlant ainsi, Tillich s'approche de la confusion entre spirituel et psychologique. Si l'on respecte cette distinction, la synthèse n'est plus aussi facile à faire que Tillich veut nous le faire croire. C'est peut-être la raison pour laquelle la synthèse de Tillich ne s'est pas imposée. La connaissance systématique n'a pas été transposée en théologie pratique. Elle reste simple postulat. Pour cette raison, l'idée de Tillich ne fut retenue, dans la poiménique, qu'au niveau de l'intention et non au niveau du contenu. On peut, dès 1950, constater la recherche d'une «cure d'âme» dite «globale» qui remonte non seulement à Tillich mais aussi à *Wolfgang Trillhaas* et à *Alfredo Dedo Mueller* par exemple (23). De son côté, la psychanalyse, au moins par certains de ses représentants, a renoncé à sa prétention totalisante et reconnaît la dimension religieuse comme un domaine distinct (24).

Depuis 1968 environ, on assiste à un «tournant empirique» en psychologie pastorale. Cela coïncide avec une forte réaction contre la théologie dialectique, et également avec l'exigence que tout énoncé théologique ait une pertinence empirique.

En 1969, *Joachim Scharfenberg* examinait dans des catégories psychothérapeutiques l'histoire de la maladie de Gottlieb Dittus et sa guérison par la cure d'âme de J. Ch. Blumhardt. Il pensait pouvoir constater que, dans cette cure d'âme, rien ne s'est passé qui ne soit également explicable par les moyens de la psychanalyse. Il s'attaquait à la

21. *Ibid.*, p. 330.

22. *Ibid.* p. 334. Tillich poursuit en disant: «Il doit le démontrer pour les différentes dimensions humaines: celle de l'esprit, du psychisme, des fonctions corporelles, des relations sociales comme de la réalisation de soi dans l'histoire.»

23. Cf. F. Wintzer, «Einführung...», p. 37.

24. Cf. Johanna Herzog-Dürck, «Die religiöse Problematik der Neurose» in *Wege zum Menschen*, 1963, p. 405.

«division fatale entre le profane et le sacré (25)» et demandait que la cure d'âme se pratique sans «arrière-pensées secrètes», comme un dialogue thérapeutique (26). Scharfenberg se dressait contre la confession comme centre de la cure d'âme et contre la culture du remords (*Schuldkultur*) qui, d'après lui, y était liée (27).

La percée définitive fut faite par les travaux de *Dietrich Stollberg*. Stollberg a fait connaître en Allemagne la pratique de la cure d'âme nord-américaine, avec sa «cure d'âme empirique» et sa conception de la cure d'âme comme «counseling» (*Lebensberatung*) (28). Guidé par le motif de l'incarnation, Stollberg voit une analogie entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain. On ne peut pas identifier Dieu et le prochain mais les processus de communication interpersonnelle sont à interpréter comme «l'incarnation concrète du Christ» (*konkrete Gestaltwerdung*) (29). Pour Stollberg il faut que «la foi déterminée par l'eschatologie d'une part et l'existence empirique et naturelle de l'homme d'autre part *se rencontrent* (30)». Plus tard (en 1972), Stollberg exprime l'hypothèse suivante : «la cure d'âme est – vue sous l'angle phénoménologique – une psychothérapie dans le contexte de l'Eglise... La cure d'âme est – vue sous l'angle théologique – le sacrement de la communication authentique, que les partenaires se dispensent mutuellement (en agissant selon leur sacerdoce universel) par leur “solidarité dans la détresse”, exigence liée à leur existence humaine (31).» On peut se demander si cette interprétation théologique des phénomènes psychologiques représente encore autre chose qu'un exercice de style où l'on joue avec des mots et si «contexte ecclésiastique» veut encore dire autre chose que «budget financé par l'Eglise». Stollberg n'arrive en tout cas pas à clarifier la spécificité d'une thérapie chrétienne. Bref, il faut se demander, si l'accueil des méthodes des sciences humaines dans la théorie et la pratique de la cure d'âme ne s'est pas soldée par un déficit théologique considérable.

La discussion sur la cure d'âme se trouve donc, après une phase orageuse où elle s'est ouverte aux phénomènes empiriques et psychologi-

25. Cf. Joachim Scharfenberg, «Zur Lehre von der Seelsorge. Bewusstwerdung und Heilung bei Johann Christoph Blumhardt» in *Theologia Practica*, 1969, p. 153.

26. *Ibid.* p. 155. Voir aussi J. Scharfenberg, *Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung*, Göttingen, 1972.

27. Cf. Scharfenberg, «Zur Lehre...», p. 141 s.

28. Cf. Dietrich Stollberg, *Therapeutische Seelsorge. Die amerikanische Seelsorgebewegung. Darstellung und Kritik*, Munich, 1969. C'est à peu près à la même époque que l'école hollandaise a gagné de l'audience en Allemagne.

29. *Ibid.* p. 380.

30. *Ibid.* p. 158. C'est nous qui soulignons.

31. Dietrich Stollberg, *Mein Auftrag-Deine Freiheit. Thesen zur Seelsorge*, Munich, 1972.

ques, devant la question suivante: comment faire correspondre faits empiriques et théologie? L'exigence d'une conception théologique claire de la cure d'âme ne peut plus être ignorée (32).

Les questions ouvertes après le « tournant empirique »

Helmut Tacke a constaté avec raison, que ce qu'on peut appeler la « cure d'âme-conseil » (*counselling*) qui est actuellement en vogue, se caractérise par une confiance insouciance en elle-même (33). Il lui manque une réflexion critique sur sa propre position. Le contre-courant, provoqué par une telle insouciance, refuse par principe, globalement et sans guère de fondement, l'importance de la psychologie pour la cure d'âme. Il s'agit maintenant d'aborder les questions en jeu.

A. LA RELATION GÉNÉRALE ENTRE LA THÉOLOGIE ET LES SCIENCES EMPIRIQUES (FOI ET RAISON)

Thomas d'Aquin cite une lettre de Jérôme pour illustrer la relation entre théologie et philosophie: « Si tu aimes une femme, prisonnière de guerre, c'est-à-dire la science profane, et que tu es ravi par sa beauté, coupe-lui les boucles de ses cheveux, l'ornement des mots, et ses griffes tranchantes; lave-la avec de la lessive prophétique et alors tu pourras te reposer auprès d'elle et te dire: "Sa gauche est sous ma tête et sa droite m'êtreindra". Elle te donnera beaucoup d'enfants et, d'une Moabite, elle deviendra une Israélite (34). » Eberhard Jüngel a repris cet exemple: « Une image séduisante! Mais les boucles des cheveux et les ongles tranchants repoussent. La lessive prophétique ne purifie pas pour toujours... Si l'on a un secret à garder, il est préférable de ne pas être un vainqueur qui convertit une Moabite en Israélite. L'ornement des mots, c'est-à-dire la "science", pourrait trop facilement arracher le secret gardé et mettre l'Israélite, comme Samson, dans les chaînes des Philistins, pour enfin s'anéantir avec eux (35). » La théologie ne peut

32. Cf. Gerhard Hennig, *Stärkt die Seelen. Grundlinien evangelischer Seelsorge und Seel-sorgeausbildung*. Stuttgart, 1981, p. 41.

33. Cf. Helmut Tacke, *Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge*. Neukirchen 1972², p. 37.

34. Hieronymus, Ep. ad Pamachium de dormitione Paulae. ML 22,44 – CSEL 54,58 – *Bibl. des Kirchenväter* XV, 158; Thomas d'Aquin, In Boëth. de trinit. 2,3.

35. Eberhard Jüngel, « Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander » in *Die Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis*. Munich, 1968. pp. 22 s.

pas se soustraire aux querelles des sciences. Elle aura... à combattre et pour son propre caractère scientifique et pour son caractère de théologie (36). Pour cette raison, le pasteur-thérapeute n'a pas encore accompli sa tâche lorsqu'il applique un vocabulaire théologique aux expériences et aux relations humaines résultant d'un dialogue ou d'un processus de dynamique de groupe. Il n'y réussit qu'au moment où, à travers cette rencontre, il amène l'homme à une foi chrétienne qui fait ses preuves dans la vie. Lorsqu'on appelle «jugement dernier» le fait d'être exclu d'un groupe, «émotion sainte» des contacts qui suscitent le plaisir et, dans des cas extrêmes, «plénitude du Saint Esprit» les contacts sexuels (37), on se trouve dans le contexte des religions extatico-mythiques de la nature et on perd le contact avec le Dieu de la foi chrétienne, actif et maître de l'histoire. Il est nécessaire de se rendre compte des tensions entre la spécificité de la théologie et celle des sciences humaines, d'affronter ces tensions et de ne pas camoufler des faits profanes en les «baptisant». Si le théologien n'est pas sur ses gardes, la «femme captive», la science humaine, montrera bientôt ses griffes. Mélange et confusion ne profitent ni à la théologie ni aux sciences humaines.

B. IMAGE DE L'HOMME ET ASPECTS EMPIRIQUES DANS LA DYNAMIQUE DE GROUPE

Au cours des années passées une discussion animée s'est développée en théologie pastorale, se cristallisant autour du pour et du contre de la dynamique de groupe, appliquée avant tout dans le cadre de la «cure d'âme-conseil». Un flot d'expertises et de prises de position, pour, contre ou intermédiaires, a été publié (38).

36. *Ibid.* p. 22.

37. Cf. Warnung vor undifferenzierter Anwendung der Gruppendynamik im kirchlichen Bereich. Gutachten des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen, In *ibw-Journal*, 1977, pp. 2-15.

38. Parmi les adversaires:

- Zur Aufnahme gruppenspezifischer Methoden in die Rüstzeiten- und Ausbildungspraxis. Wort der Konferenz der Bekennenden Gemeinschaften in den Ev. Kirchen in Deutschland an die Kirchenleitungen der EKD, Frankfurt, le 15 mai 1976
- Gutachten des Deutschen Instituts (voir note 37)
- Horst-Klaus Hokman, *Psychonautik-Stop. Kritik an der «Gruppendynamik» in Kirche und Gemeinde*, Wuppertal, 1977.
- Horst W. Beck, *Gruppen-Psychotechnik. Von der Hoffnung, sich selbst und andere zu befreien*, Wuppertal, 1978.

Parmi les défenseurs:

- Zur Situation der Pastoralpsychologie in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Stellungnahme der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie, Tübingen, 1978.

Parmi les «neutres»:

- Christliche Seelsorge heute. Leitlinien zur Aufnahme human-wissenschaftlicher Erkenntnisse und gruppenspezifischer Arbeitsweisen in der Seelsorge. Aufgrund von Gesprächen mit Vertretern der Bekennenden Gemeinschaften vorgelegt vom Ausschuss für Seelsorgefragen der VELKD vom 29.5.78.

Dynamique de groupe est un terme général pour désigner la réunion d'un groupe sous la direction d'un « animateur » (*trainer*) dans le but de développer un processus de groupe. Il s'agit, entre autres, d'un entraînement à la communication, à la confrontation, à la sensibilisation, aux relations de partenaires, au management, aux interactions et à la coopération qui vise des buts thérapeutiques d'ordre individuel ou social. Les méthodes appliquées sont multiformes et vont d'un feed-back simple, à l'aide d'une vidéo, jusqu'au « monde parallèle » (*Gegenwelt*) de la dynamique de groupe (la « société miniature ») (39). L'intérêt s'étend des buts psychothérapeutiques aux buts anarchistes. Par la dynamique de groupe, on modifie et intensifie des méthodes en usage dans la psychologie des profondeurs. Le processus qui se déroule est beaucoup plus complexe que celui d'un entretien individuel.

Les prises de positions négatives, avant tout de la part des Eglises confessantes, ne se dirigent pas d'abord contre la psychothérapie et son application dans les cas de maladies psychiques, mais contre le libre événement de groupe présenté comme substitut par excellence du dialogue dirigé de la cure d'âme. Ces Eglises ont aussi été choquées par le fait que des processus de dynamique de groupe ont reçu des noms théologiques: l'amour dans le groupe comme amour du Christ, etc. Elles rejettent surtout l'idée que « les techniques psychologiques se substituent à la rédemption par Jésus-Christ, notre Seigneur (40) ».

Ceux qui favorisent la dynamique de groupe dans la psychologie pastorale soulignent l'importance de la communication non verbale des vérités de foi par le biais de l'expérience.

Les deux argumentations ont leurs raisons et leurs limites. Il faut demander aux Eglises confessantes quel rôle elles attribuent positivement aux méthodes et résultats des sciences humaines dans la théologie. Il ne suffit pas de s'en démarquer. Aux représentants de la « cure d'âme-conseil », il faut demander si leur théologie de l'expérience ne liquéfie et ne dissout pas le contenu théologique, comme on peut le montrer avec l'exemple de l'actualisme de Stollberg: « Croire ne veut cependant pas dire croire "en" quelque chose, mais croire comme *fiducia*: des contenus de la foi peuvent être des expressions de la problématique du client, ils sont des symptômes. Ce qui importe, c'est le processus de la foi, la relation dynamique à ce qui nous concerne profondément (41). »

39. D'après le rapport de l'Institut Allemand (note 37), on peut distinguer 12 formes d'intensité croissante en dynamique de groupe: 1) Enregistreur vidéo; 2) Ici et maintenant: sensitivity training; 3) Interaction centrée sur un thème; 4) Gestaltthérapie; entraînement à la créativité; 5) Synanon-gruppen; 6) Psychodrame/sociodrame; 7) Encounter; 8) Open Staff; 9) Laboratoire; 10) Marathon; 11) Bioénergie; 12) Société miniature.

40. Cf. Wort der Konferenz der Bekennenden Gemeinschaften.

41. D. Stollberg, *Mein Auftrag-Deine Freiheit*, p. 54.

Il y a unanimité sur le fait que chaque exercice de dynamique de groupe est influencé fondamentalement par la *Weltanschauung* et par les intentions de « l'animateur ». Les intentions peuvent varier entre un décodage d'une profonde reconnaissance du péché jusqu'à la révolution anarchiste. Ainsi le contexte théologique et idéologique dans lequel a lieu la dynamique de groupe devient essentiel. C'est ce qui a été oublié par la psychologie pastorale dans sa joie de découvrir une nouvelle méthode.

Par conséquent se pose la question décisive qui, à notre connaissance, n'a pas encore été formulée avec la clarté nécessaire: toutes les méthodes de dynamique de groupe ont été développées sur une toile de fond idéologique déterminée. Est-ce qu'on peut détacher ces méthodes de leur toile de fond idéologique et les transposer, en tant que pure forme, dans un autre contexte, par exemple l'Eglise? Ou bien faut-il éviter de transférer sans précaution ces méthodes dans un autre contexte, parce qu'on ne peut pas écarter leurs fondements idéologiques?

La réponse devrait être donnée, *autant que possible*, par une recherche-empirique. A notre avis, on peut adopter, par exemple, dans un contexte ecclésiastique, la méthode de dialogue mise au point par Rogers, méthode non directive et centrée sur le client (*client-centered-therapy*). Il est bien entendu qu'elle peut, elle aussi, être source d'abus, mais ce n'est pas forcément le cas. Pour ce qui est des «groupes de rencontre» imputables à Rogers, la question reste ouverte. On sait que Rogers a une image optimiste de l'homme. D'après lui reposent en l'homme des forces innées de libération de soi-même. Il s'agit d'une sorte d'auto-rédemption assistée par le thérapeute qui a une fonction d'accoucheur (42). Or, il est très difficile d'appliquer des méthodes de psychologie empirique à la recherche sur des processus de groupe, à cause de leur complexité. La dynamique de groupe est en soi ennemie des théories (43). Le mélange de la foi et de l'humain est cependant bel et bien au programme de la «cure d'âme» dite «thérapeutique» (44). Il faut donc poursuivre, malgré ses réticences, la réflexion méthodologique concernant la «cure d'âme thérapeutique», et ceci au niveau théologique et scientifique. Il n'existe pas de pratique sans théorie!

42. Cf. H. Tacke, *Glaubenshilfe als Lebenshilfe*, p. 43. Tacke se réfère à F.G. Alexander et S.T. Selesnick, *Geschichte der Psychiatrie*, Zurich, 1969, p. 416.

Moreno (1892-1973), l'inventeur de la dynamique de groupe, la propageait non seulement comme une révolution mais comme une religion mondiale (cf. le rapport de l'Institut Allemand, p. 6).

43. Concernant le refus de la théologie dans le cadre de la cure d'âme thérapeutique, cf. D. Stollberg, *Seelsorge durch die Gruppe. Einführung in die gruppenspezifisch-therapeutische Arbeitsweise*, Göttingen, 1971, p. 191: la théologie a «une fonction protectrice de rationalisation».

44. Cf. J. Scharfenberg, «Nachwort», in W. Becker, *Klinische Seelsorge-ausbildung*, Francfort, 1972, p. 165: «Mes amis, devenez plus conscients des théories sous-jacentes!»

C. LA RELATION ENTRE LES MOTIVATIONS, LES MOYENS ET LES BUTS

D'après sa propre conception, la cure d'âme-conseil ne se distingue extérieurement en rien de la thérapie psychologique habituelle. Ce n'est pas le contenu, mais seulement les motivations qui en sont la spécificité chrétienne (45). Le pasteur ou le *counselor* est motivé et soutenu par la foi pour être actif et pour aider, mais la foi n'est pas mentionnée. On ne veut rien imposer au client. La théologie «se perd» dans la solidarité complète avec l'humain en général.

Des idées semblables ont été fréquemment émises dans les discussions théologico-éthiques. Lorsqu'on ne se réfère qu'à la motivation de l'éthique en déclarant que les normes et les structures de comportement ne peuvent pas être fixées, voire qu'elles sont sans pertinence, on parle d'éthique de situation, ou d'éthique contextuelle. On a suffisamment débattu le fait qu'une éthique de situation ne peut pas caractériser l'éthique chrétienne de manière satisfaisante.

La problématique s'applique aussi à la cure d'âme: «Non seulement le «conseiller», mais la cure d'âme elle-même, la forme de la rencontre, la structure de l'entretien, la thématique dans son développement et dans son exécution, les résultats obtenus et l'aide apportée, tout cela devrait être qualifié théologiquement, pour que cela mérite le nom de cure d'âme chrétienne et ecclésiale (46).» Cette spécificité n'est pas très présente dans la cure d'âme-conseil. Le but de la cure d'âme ne peut pas se limiter à la seule résolution de conflits et au renforcement du moi. Il faut aussi savoir *comment* résoudre ces conflits; le renforcement du moi devrait être une aide pour la foi, laquelle donne de l'aide pour la vie (47).

Retrouver toutes les dimensions de la cure d'âme protestante par la redécouverte du centre de la foi

Il peut paraître surprenant qu'on critique ici la cure d'âme-conseil ou «thérapeutique» non pas à cause de son ouverture libérale, mais à cause de l'étroitesse de sa théorie et de sa pratique, ce qu'on peut voir dans:

- la situation de laboratoire du groupe. La paroisse chrétienne tangible est réduite au petit groupe,
- la mise à l'écart du contexte de la société; le contexte de la réalité est réduit au processus du groupe,

45. Cf. Zur Situation der Pastoraltheologie (*op. cit.* note 38), p. 5.

46. H. Tacke, *Glaubenshilfe als Lebenshilfe*, p. 21.

47. *Ibid. passim.*

- l'importance éminente de l'animateur spécialement formé; l'étendue du sacerdoce de tous les chrétiens se perd, la cure d'âme se professionnalise et conduit à un nouveau type de cléricisme,
- l'intérêt particulier pour les situations de détresse, pour les dérangements psychiques et pour les déficiences humaines, mais non pour la responsabilité.

Là où les méthodes deviennent le centre de la cure d'âme, on constate toujours étroitesse et dogmatisme. Joachim Scharfenberg a constaté que «la cure d'âme se montre efficace chaque fois qu'elle est portée par une théologie qui sait expliciter d'un même mouvement ses propres sources et la réalité des hommes avec lesquels elle a affaire (48)».

Si l'on cherche aujourd'hui une nouvelle conception claire, évangélique et théologique de la cure d'âme, on ne peut commencer que par le centre de la foi, c'est-à-dire par le message de la justification. Dans la justification, et par conséquent dans la cure d'âme, nous trouvons une triple dimension : la relation de l'homme avec lui-même, avec Dieu et avec son prochain (49). Dans cette triple dimension sont contenues les catégories du Moi, du Ça et du Sur-Moi de la psychologie des profondeurs : mais elles sont élargies, approfondies et transcendées dans la relation avec Dieu. Ainsi on peut, dans un sens limité, dire avec Stollberg que le groupe est «le lieu de la naissance du Moi (50)». Mais c'est le Dieu trinitaire qui est et reste le créateur de l'ancien Moi et du Moi nouveau, né de la justification.

Pour réorienter la cure d'âme protestante, il faut commencer par vivre la spiritualité protestante. Contrairement à une conception qui favorise unilatéralement une piété orientée par des valeurs, des actes ou des émotions, la spiritualité signifie un ensemble comprenant foi, exercice de piété et manière de vivre. La justification forme le centre de la spiritualité protestante. Le renouvellement de la pratique de la cure d'âme à partir de la spiritualité évangélique signifie la redécouverte de l'étendue de la vie à partir du centre de la justification.

Enumérons maintenant les conséquences pratiques et théologiques de cette réorientation :

L'importance de la confession individuelle des chrétiens

Manfred Seitz constate : «Dans l'église évangélique se dessine, depuis quelque temps, une tendance à la confession des péchés. On a l'impression qu'elle se déroule de plus en plus dans des discussions théologiques

48. J. Scharfenberg, «Nachwort» in *Klinische Seelsorgeausbildung*, p. 165.

49. Cf. 1 Co 4,3-5; commenté par Rainer Mayer, *Moral und christliche Ethik*, Stuttgart, 1976, p. 62.

50. D. Stollberg, «Selbsterkenntnis für andere» in *Lutherische Monatshefte*, 1973, p. 19.

et de moins en moins dans la vie des pasteurs et des paroissiens. On se souvient qu'on peut se confesser dans des cas particuliers devant un pasteur, mais on pense que c'est seulement dans le cas d'un crime (51).» On veut montrer par là que la *pratique* de la confession évangélique dépend en fait plus du légalisme que de la justification des pécheurs. On reproche à la confession d'avoir favorisé le développement d'une culture culpabilisante (*Schuldkultur*) qui, au nom de la chrétienté, a rendu l'homme triste, désécurisé et tendu. Il s'est même trouvé des théologiens pour affirmer que la confession enlève la liberté (52).

A cette opinion on peut opposer ce que dit Hermann Dietzfelbinger: «Pardoner, cette besogne d'enlever les ordures et la culpabilité entre les hommes de Dieu, est comparable au travail sale, mais indispensable, de la voirie dans les villes. Il est dangereux pour une société de ne pas assurer sa voirie: elle étouffe dans ses ordures et dans les odeurs nauséabondes... Et au lieu de nous plaindre que Dieu est loin de nous, nous devrions entendre: «Pensez-vous que le Seigneur n'ait pas le bras assez long pour vous sauver ou qu'il ait l'oreille trop dure pour vous entendre? En réalité ce sont vos torts qui dressent une barrière entre vous et votre Dieu; ce sont vos propres fautes, qui le poussent à tourner la tête pour ne pas vous écouter (Es 59,1 ss.) (53).» Il n'est pas vrai que l'homme moderne soit devenu insensible à la justification. Bien que la relation entre l'homme et Dieu soit grandement perturbée, il est vrai que «leurs pensées les accusent parfois et les défendent d'autres fois (Rm 2,15)». «Il suffit de gratter un peu la surface de la vie sociale pour que la culpabilité et le désir de la surmonter surgissent avec vigueur de tous côtés, malgré les efforts de les nier (54).» «Plus la confession perd du terrain dans la chrétienté, plus nombreux sont les substituts qui la remplacent dans le monde (55).»

La confession ne restera à l'abri du malentendu légaliste que si elle est placée dans le cadre de l'éthique, c'est-à-dire de l'action responsable envers les autres. Dietrich Bonhoeffer a, lui aussi, mis le doigt sur ce point: «L'Eglise protestante a perdu prise sur l'éthique concrète depuis que le pasteur n'a plus affronté de façon continue les questions et les responsabilités de la confession. Il s'est soustrait, sous prétexte de liberté chrétienne, à l'annonce concrète du commandement divin. Ainsi l'Eglise protestante ne retrouvera cette éthique concrète qu'elle possédait au temps de la Réforme qu'en redécouvrant la tâche divine de la

51. M. Seitz, *Praxis des Glaubens*, p. 194.

52. Scharfenberg, voir ci-dessus n° 27.

53. Hermann Dietzfelbinger, «Ermutigung zur Beichte und Seelsorge» in *Theologische Beiträge*, 198, p. 156.

54. *Ibid.* p. 154.

55. *Ibid.*

confession (56).» De la redécouverte de la confession dans le cadre d'une éthique de la responsabilité il faut déduire ce qui suit :

Séparation de la cure d'âme de ses liens unilatéraux avec la psychologie et avec la psychothérapie et par conséquent de ses liens unilatéraux avec la méthode de l'entretien.

La confession individuelle est bien entendu intégrée dans un entretien de cure d'âme, mais elle se distingue d'un simple dialogue par :

- une confession claire des manquements concrets reconnus comme péchés ;
- l'annonce explicite du pardon au nom de Jésus-Christ (57).

Ainsi la méthode de l'entretien est à la fois dépassée et intégrée. Contrairement à cela, l'enseignement de la cure d'âme depuis Thurneyssen pose sans exception l'idée de l'entretien comme la forme authentique de la cure d'âme. A notre connaissance, c'est Hans Asmussen qui a été le dernier à mettre la confession individuelle au centre de la cure d'âme (58). En se liant unilatéralement au dialogue, méthode de la psychologie et de la psychothérapie, on pose une relation unilatérale avec les sciences humaines. D'après Freud la culpabilité n'est rien d'autre qu'un sentiment et l'on peut guérir les *sentiments* de culpabilité dans un entretien. Mais si l'on admet la culpabilité comme une réalité, la méthode de dialogue ne suffit pas. Quelques psychologues sont aujourd'hui d'accord de mettre ces limites à leur science (59). La culpabilité concerne la relation de l'homme avec lui-même, avec Dieu et son prochain. Ces relations ne se modifient pas en premier lieu par un dialogue, mais par la parole créatrice de Dieu et par l'action comme «fruit» de la foi.

De la séparation de la cure d'âme d'avec ses relations unilatérales avec la psychologie, la psychothérapie et la méthode de l'entretien, il découle ce qui suit :

L'extension du domaine de la cure d'âme de la sphère strictement interpersonnelle à l'ensemble des responsabilités sociales par la redécouverte de la plénitude des charismes du Nouveau Testament.

On entend par charisme tout talent donné par Dieu, dans la mesure où ce talent est arraché par l'Esprit Saint à l'égoïsme et revendiqué pour

56. D. Bonhoeffer, *Ethik*, Munich, 1963*, pp. 309 s.; trad. fr. *Ethique*, Genève, Labor et Fides, 1965.

57. Cf. Luther, *Petit Catéchisme*.

58. Cf. H. Asmussen, *Die Seelsorge*, p. 226.

59. Cf. M. Seitz. «Aufgaben und Möglichkeiten kirchlicher Seelsorge heute. Situationen – Theologie – Praxis» in H. Reller et A. Sperl, *Seelsorge im Spannungsfeld*, Hambourg, 1979, p. 69; cf. H. Dietzfelbinger, «Ermutigung zur Beichte und Seelsorge», p. 155.

le service de Dieu (60). Parmi les charismes il faut aussi compter ceux qui touchent à la critique de la société (61). Les facultés de théologie protestante ont été les premières à découvrir, au cours de leur travail, l'importance de la cure d'âme pour la société et ont réagi en conséquence. Des constellations éthiques naissent du fait que l'homme moderne est imbriqué dans des structures qui sont souvent plus contraignantes que les relations au niveau interpersonnel ; il suffit de penser par exemple aux groupements d'intérêts (62). Si cela est admis, il faut en conclure que les sciences économiques, la sociologie, la politologie, etc. sont des sciences de référence pour la poiménique évangélique au même titre que la psychologie ou la psychothérapie. La cure d'âme protestante ne sera globale et orientée par l'Évangile que dans la mesure où le commandement revient au *centre* de la vie ; ce n'est pas la Loi en marge, mais le commandement au centre de la vie qui ouvre la plénitude de la vie et révèle toute l'étendue de la seigneurie de Dieu (63). Ce n'est qu'à partir du centre que la cure d'âme peut voir l'homme *tout entier*, y compris ses interdépendances sociales et sa relation avec Dieu. La cure d'âme n'a pas à se concentrer sur les faiblesses des hommes, mais elle doit l'appeler à la liberté et le fortifier pour qu'il prenne ses responsabilités (64).

Nous pouvons donc conclure que la cure d'âme s'intéresse aux relations spirituelles, mentales, corporelles, sociales, économiques et politiques. C'est là où l'on vit la justification du pécheur en y croyant que ces relations sont intégrées. Si la pointe du compas est mise sur la justification, on peut faire un grand cercle. Ainsi les sciences profanes conservent leur droit propre mais, par rapport à la foi, elles reçoivent une nouvelle place parce que leur prétention intrinsèque à la totalité est contestée. Car ce n'est pas la nature qui révèle Dieu, mais Dieu qui dévoile ce qui est naturel. C'est ici une logique irréversible. « C'est pour cela que les méthodes des sciences humaines ne doivent pas devenir l'instance supérieure pour expliquer la spiritualité, ni la clef herméneutique de la réalité tout court (65). »

60. Cf. Wolfram Kopfermann, *Charismatische Gemeinde-Erneuerung. Eine Zwischenbilanz*, 1981, p. 13.

61. Cf. Heribert Mühlen, *Einübung in die christliche Grunderfahrung*, vol. 1 : *Lehre und Zuspruch*, Mainz, 1981^o, p. 158.

62. Cf. *Seelsorge in der modernen Gesellschaft. Erfahrungen und Perspektiven*, par E. Müller, O. Basse *et al.*

63. Voir ce concept du « centre » (*Mitte*) chez Bonhoeffer ; cf. aussi Rainer Mayer, *Christuswirklichkeit, Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Stuttgart, 1980², pp. 158-160.

64. Cf. la distinction entre péchés « forts » et péchés « faibles » chez Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Munich, 1964, p. 235 ; trad. fr. *Résistance et Soumission*.

65. *Evangelische Spiritualität*, p. 26.

Ainsi, la théologie pratique est orientée empiriquement dans la mesure où elle s'occupe de la pratique empiriquement vérifiable de l'Eglise dans le monde; elle est orientée théologiquement dans la mesure où la Parole de Dieu veut intervenir dans cette pratique pour la structurer, la réformer et la renouveler. Aujourd'hui plus que jamais, il importe d'en montrer le centre (66). Dans la cure d'âme, c'est d'une *nouvelle création*, des hommes et du monde, qu'il s'agit. D'où notre prière: «Veni Crator Spiritus; renouvelle-nous; renouvelle ton Eglise.»

66. «Nous assistons à un raz de marée; les fondements de la foi apparaissent à nouveau au grand jour», Paul Schütz, *Warum ich noch ein Christ bin*, Moers, 1981, p. 235.