

Psychothérapie ou cure d'âme : faux problème ou alternative ?

par Hans F. Bürki *

I. Prérésumé du rapport entre l'aide psychothérapeutique et la cure d'âme

La relation entre la cure d'âme et la psychothérapie a été envisagée, dans le temps relativement court de leur histoire commune (1), comme un faux problème. Les faux problèmes surgissent là où l'on ne pose pas les questions adéquates et où l'on n'établit pas de distinctions exactes, là où l'on confond les domaines qui ne vont pas ensemble. La psychothérapie paraît alors capable de remplacer « sans autre » la cure d'âme, ou la cure d'âme se considère simplement comme une psychothérapie.

En essayant d'éviter de tels faux-semblants, on risque de tomber dans l'extrême inverse : séparer de manière arbitraire ce qui est lié dans un sens global. La cure d'âme n'a, alors, plus rien à voir avec la psychothérapie et vice versa. C'est ainsi qu'un faux problème s'ajoute à une fausse alternative.

J'essaierai de développer mon sujet en évitant l'écueil du faux problème et celui de la fausse alternative. A la question concernant le degré de relation entre la cure d'âme et la psychothérapie, je répondrai par une vieille formule : « ni confondu ni séparé », dont le sens n'apparaît peut-être pas tout de suite significatif de notre pensée et de nos activités actuelles. Je veux dire, par cela, que séparer la psychothérapie et la cure d'âme ou les confondre ne correspondent ni l'un ni l'autre à la réalité de l'être humain.

* Ce texte a paru sous forme de brochure en allemand : *Psychotherapie oder Seelsorge, Scheinproblem oder Alternative?*, Gesamtverband für Suchtkrankenhilfe 13, Kassel 1978. Il a été traduit en français par Michèle Kammermann.

(1) La relation préscientifique entre psychothérapie et cure d'âme s'étend sur des millénaires, cf. W. Schmidbauer *Psychotherapie, ihr Weg von der Magie zur Wissenschaft*, München 1971, 1975 in DTV.

La double déclaration «ni confondu ni séparé» provient de la confession de foi de Chalcédoine, de 451. A l'aide de cette formule, les chrétiens essayèrent alors d'expliquer comment le Dieu véritable, Jésus, pouvait être une personne vivante unique, sans que ni la réalité divine, ni la réalité humaine n'en soit diminuée.

Je n'ai pas choisi cet exemple par hasard car il propose une vision de la structure de la réalité humaine qui est encore valable aujourd'hui.

Dieu et l'homme sont réunis en une personne unique, Jésus, sans être confondus ni séparés. Ainsi une déclaration (non confondu) est contrée par une déclaration contraire (non séparé) et, par là, corrigée et complétée (2).

C'est ce que nous pouvons appeler une formulation paradoxale, car le paradoxe est une contradiction réelle ou apparente entre deux affirmations raisonnées.

Pour la foi chrétienne, la structure paradoxale de la réalité réside dans la personne du Dieu-Homme, Jésus-Christ: «Tout a été créé par lui et pour lui... et toutes choses subsistent en lui (3).»

Mais pour la pensée humaine, la structure paradoxale de la réalité a été conçue, dès l'origine, dans la pensée grecque, comme la connaissance dans la non-connaissance et l'expérience de l'infini dans le fini.

1. *La structure paradoxale de l'être humain*

L'exploration de l'âme humaine se heurte à des frontières infranchissables quand on reconnaît son caractère illimité. Au v^e siècle avant Jésus-Christ, Héraclite écrivait: «Tu ne peux pas atteindre les frontières de l'âme, même si tu en parcoures tous les chemins, si profond est son logos (4).» Toute approche, toute enquête méthodique – méthode signifie: le chemin qui va vers quelque chose – aboutit au non disponible et à l'insaisissable. Cette conscience de l'insondable profondeur du logos ne se perdra jamais complètement au cours de 2.500 ans d'histoire. Au xvii^e siècle, Pascal écrit que la tâche la plus noble de la raison est de reconnaître ses propres limites. En tant que mathématicien, naturaliste, philosophe et chrétien, il a expérimenté en sa propre personne la grandeur et la misère de l'homme, et il l'a exprimée en une phrase devenue classique: «Apprends que l'homme dépasse infiniment l'homme.» L'homme est par excellence l'être fini, et pourtant il est appelé, en tant

(2) Bien que les deux manifestations s'excluent, elles se complètent: on peut transcrire de cette manière la notion de complémentarité très employée dans la physique contemporaine.

(3) Voir l'hymne de Col 1,15-20.

(4) Fragment 45.

que tel, à une transcendance infinie. Le destin de l'homme sera précisément d'apprendre à connaître cet état de tension paradoxale entre le fini et l'infini, de l'appriivoiser, de l'accepter dans sa personne et de le réaliser dans son être spirituel. Pascal admet l'existence d'une autre contradiction dans la foi chrétienne : bien que l'homme ne soit pas capable de réconcilier par lui-même le fini et l'infini en sa propre personne, c'est justement à cela qu'il est appelé.

Pascal n'a pas trouvé la réponse dans l'idée abstraite du Dieu des philosophes mais dans le Dieu qui rencontre les hommes vivants. Pascal écrit, dans ce même fragment des *Pensées* (336) «Reconnais quel paradoxe tu es pour toi-même!»

C'est en reconnaissant ses propres tensions que l'homme apprend à s'interroger sur l'unité transcendante de toutes choses. En lui s'éveille l'aspiration au tout, qui domine la tension paradoxale entre la nature et l'esprit. Bien qu'il soit, en tant qu'être humain, aussi bien nature qu'esprit – non confondu non séparé – il n'est vraiment tout à fait chez lui ni dans la nature, ni dans l'esprit. Par la connaissance de sa patrie, il est apatride, il est devenu un étranger pour lui-même. Il n'est pas chez lui comme un tout dans le tout. Mais cela même pourrait être son salut. La foi chrétienne confesse que seul l'homme qui se sait aimé de Dieu peut prendre conscience de sa plénitude. Le devenir humain de l'homme est sa marche vers la plénitude. C'est dans la conception du sens même de cette marche que s'opère la distinction entre la psychothérapie et la cure d'âme. La cure d'âme ne conçoit de salut de l'homme que par Dieu, qui a dit à Abraham : «Marche devant ma face et sois intègre (5).»

Ce qui unit les deux chemins allant vers l'homme et la réalisation de sa plénitude, c'est l'assurance de la précédence du salut (réalisation de la plénitude). Je ne trouve pas très utile la distinction faite habituellement entre la guérison (médecine, psychothérapie) et le salut (cure d'âme) car toute forme de guérison annonce aussi le salut. Assurément, toute psychothérapie doit se demander jusqu'à quel point elle est à même de prendre en compte la conscience religieuse. Ce propos du philosophe marxiste Leszek Kolakowski peut donner à réfléchir :

«Pour moi, en tout cas, la conscience religieuse n'est en aucune manière une curiosité ou un objet d'intérêt historique, une survivance d'un monde passé, mais une partie de la culture de l'humanité : la seule tentative de l'homme de se considérer comme un tout, c'est-à-dire de se concevoir simultanément comme objet et comme sujet (6).»

(5) Gn. 17,1.

(6) Leszek Kolakowski écrit dans *Die Suche nach der verlorenen Gewissheit*, Stuttgart 1977, p. 95 : «Ce qui entre dans la sphère de la communication humaine est forcément incertain, toujours douteux, fragile, provisoire, éphémère. Et pourtant, il est improbable que la recherche de la certitude soit une fois abandonnée, et nous devons douter qu'il soit souhai-

Selon Kolakowski, la science n'est pas en mesure de nous fournir ce type de certitude, c'est-à-dire une prise de conscience de notre marche vers la plénitude dans le tout.

Là où les frontières des démarches de la science envers l'homme ne sont ni fixées ni reconnues, toute tentative d'aide présente un danger de nuire. L'homme ne se laisse pas réduire à des principes de causalité purement biologiques et psychologiques sans que son âme en souffre quelque dommage. La tentation, cependant, en est particulièrement grande, chez le patient autant que chez celui qui veut le guérir.

2. *Le non-respect de la structure paradoxale de l'homme*

Même au cœur de la pire aliénation, l'homme reste un sujet souffrant et agissant. La conscience de son abandon * et de sa misère, bien que toujours cachée et distordue, reste aussi ineffaçable que sa connaissance de l'aide qui repose dans la plénitude. Cela révèle une nouvelle contradiction de l'homme: il soupire après la plénitude qui signifie son salut et, en même temps, il s'effraie en prenant conscience de sa tension paradoxale, car le rappel de la plénitude entraîne aussi le rappel de son abandon.

Balthasar Staehelin évoque deux réalités, la première étant subordonnée aux principes de causalité biologique et psychologique, alors que la deuxième, présente dans chaque être, introduit la dimension d'infini (7). Ainsi l'homme qui ne veut pas tolérer la tension de cette double réalité fuit, devant la souffrance et l'abandon, dans un monde d'«ersatz» psychique. En faisant cela, il renforce son «autoprotection ainsi que son autoperdite» comme l'appelle Alexandre Mitscherlich, qui décrit en ces termes la situation paradoxale de l'homme:

«Seule une réflexion sérieuse et pluraliste assure une compréhension suffisante de la personnalité. Il existe un être purement spirituel et une présence purement matérielle à laquelle touche la personnalité. Cette dernière est ouverte aux deux plans, et seule la reconnaissance de la différence de catégorie entre les deux plans assure la prise en compte de

table d'en finir avec elle. Cette recherche a peu à voir avec le progrès de la science ou de la technologie. Son fond est d'une nature plus religieuse qu'intellectuelle; elle est une... recherche du sens. Elle est le désir de vivre dans un monde d'où la contingence serait bannie, où à chaque chose, un sens (i.e. un but) serait donné. La science est incapable de nous fournir ce genre de certitude, et il est improbable que les hommes puissent jamais abandonner leurs tentatives de dépasser la rationalité scientifique.»

(7) Balthasar Staehelin, *Der finale Mensch. Therapie für Materialisten*, Zürich 1976.

* Hilfllosigkeit: terme exprimant un état de faiblesse, d'impuissance, un état de *pauvrete intérieure* pouvant être rendu par les termes d'abandon, de désarroi.

toute la problématique donnée de la personnalité, avec ses propres incompréhensions.

Chaque affirmation sur l'âme doit recourir à des façons différentes de s'exprimer. Comme pure subjectivité, l'âme ne supporte aucune représentation ni subjectivation. Pourtant nous parlons de "processus", de "fonction" et de "mécanisme" (8)».

Un homme peut ainsi se méprendre sur lui-même, en essayant de s'analyser comme un objet. On peut appeler «enfermement», «endurcissement» ou «psychose» cette fuite dans un monde psychique fictif, exempt de souffrance, qui est un premier pas vers l'aliénation et la dépersonnalisation. Le biais de la maladie physique est un pas de plus, une fixation du deuxième degré pourrait-on dire. Le malade souffre alors, de manière visible, de sa fuite devant la souffrance. Le praticien de la cure d'âme ou le psychothérapeute qui se trouve confronté à un malade souffrant d'un tel mal, tombe dans une certaine tentation : trompé par le désir d'aider, il peut lui-même renforcer le malade dans son processus de chosification au lieu de prendre avec lui le chemin de la plénitude. Tous les métiers de relation d'aide et les institutions de même ordre sont en danger permanent de transformer les êtres dont ils s'occupent, qu'ils soignent et enseignent (9), en objets d'un plan déterminé de guérison et d'enseignement. Et cela, c'est, en même temps, une définition de l'institution entière. L'individu doit être protégé de son empiètement. C'est la raison pour laquelle le premier article de la constitution (R.F.A.) stipule : «La dignité de l'homme est inaliénable.» La protection de l'individu contre l'État et les institutions est nécessaire, si ceux-ci considèrent l'homme et le traitent sans respecter sa dignité humaine.

L'inviolabilité et le non droit de disposer sont deux principes fondamentaux de l'anthropologie pédagogique (10), valables aussi pour la cure d'âme et la psychothérapie. La qualité d'homme ne se réduit pas à un conditionnement. Là où les actions destinées à apporter de l'aide ne sont pas fondées sur une connaissance vivante de l'intouchable et du non droit de disposer, celui qui soigne succombe vite à l'idée folle de croire que son aide est réalisable et qu'il en dispose comme n'importe quoi d'autre. Des organisations qui recevraient le droit de disposer des personnes, comme des institutions pédagogiques (écoles, université) des établissements hospitaliers (hôpitaux, cliniques) ou des institutions de

(8) Johannes Mitscherlich, *Vom Ursprung der Sucht. Eine pathogenetische Untersuchung des Vieltrinkens*, Stuttgart 1947, pp. 18-26.

(9) Echantillons tirés du *Wörterbuch des Unmenschen*.

(10) Johannes Fluge, *Das Unantastbare und das Unverfügbare, zwei Grundbegriffe pädagogischer Anthropologie* réimpression par la Schweizerischen Gesellschaft für Bildungs- und Erziehungsfragen, 4053 Basel, Blauensteint. 5 à partir de Ernest Benz, *Die Grenzen der machbaren Welt*, Festschrift der Klopstock-Stiftung Leiden 1975.

salut (Eglise) ne serviraient plus à conduire les hommes vers leur plénitude, mais beaucoup plus sûrement vers leur déshumanisation (11).

Résumons notre pensée: L'homme est à la fois objet et sujet, corps et esprit, fini et infini. C'est pourquoi les processus biologico-psychologiques, les fonctions, les mécanismes ne peuvent être étudiés que selon les critères humains; on peut en tenir compte en vue de la guérison ou du salut si l'on part du principe fondamental de l'intouchable et du non droit de disposer. Mais cela met en lumière le discernement et l'expérience de notre propre désarroi et de celui de l'autre. «Il est essentiel de constater ici le peu d'aide que nous pouvons finalement apporter (12).» Cela est valable tant pour la psychothérapie que pour la cure d'âme.

II. Portraits biographiques d'un pasteur thérapeute (J.Ch. Blumhardt) et d'un thérapeute chrétien (H. Trüb)

1. Johann Christoph Blumhardt (1805-1880)

Blumhardt était pasteur à Möttlingen et Bad Boll. Une paroissienne de Möttlingen, Gottlieb Dittus, commença à souffrir d'une maladie psychique, en 1840, et elle alla pour la première fois au presbytère en automne 1841. Elle était alors âgée de 26 ans. C'est dans les mois et les années qui suivirent, jusqu'à Noël 1884, que se déroula «le combat» – comme l'appelle Blumhardt – pour la guérison de la jeune femme.

Le psychiatre balois, Gaetano Benedetti, a entrepris, en 1960, la publication d'une étude sur ce combat: «La cure d'âme de Blumhardt

(11) «La remise du sujet à des mécanismes matériels, quand bien même il s'agirait de notions bien définies, et alors qu'il aurait besoin d'un vis-à-vis personnel, est bien la forme la plus subtile de manipulation.» Klaus Müller *Die Präparierte Zeit. Der Mensch in der Krise seiner eigenen Zielsetzungen*, Stuttgart 1972, p. 396. A. Mitscherlich rend attentif au fait que la notion d'Inconscient appartient aux «grandes images négatives» comme Infini, Immortalité, Impénétrabilité. Elles seraient «des signatures de difficulté d'accorder la capacité de connaissance humaine et le réel donné (p. 29)». L'Inviolabilité et non droit de disposer appartiennent aussi à ces signatures. Cf. aussi la paire Non-confondu/Non-séparé qui ne donne pas une explication mais désigne quelque chose d'incompréhensible.

(12) Wolfgang Schmidbauer, *Die hilflosen Helfer. Über die seelische Problematik der Helferberufe*. Hamburg 1977, p. 103, Allen Bergin (1971) a étudié 200 travaux scientifiques sous l'angle des succès thérapeutiques et arrive à la conclusion que très peu de succès sont rapportés. Cité par Thomas C. Oden *Wer sagt: du bist okay?* Berlin, Freiburg, Stein 1977, p. 48, «L'interpellation théologique de l'analyse transactionnelle par Oden est un essai opportun d'analyse objective et de clarification».

dans la perspective des connaissances psychothérapeutiques (13).» Benedetti considère l'œuvre de Blumhardt comme «un résumé unique de religiosité et de psychothérapie». Il diagnostique la maladie comme étant vraisemblablement une grave «psychose hystérique». Ce n'est pas ici le lieu de discuter la question complexe de la psychothérapie et de la démonologie. Benedetti mentionne quelque part «le rayonnement démoniaque de la patiente». En dehors de cela, il n'aborde pas les questions fondamentales qui surgissent ici (14).

Ce qui nous importe ici est la structure de l'aide thérapeutique et de la cure d'âme. J'insisterai sur trois éléments qui ressortent clairement de l'étude de Benedetti: la culpabilité, l'expérience transcendante et l'impuissance.

a) *La culpabilité*

Blumhardt voit dans la jeune femme une créature proche de Dieu. Il ne permet à personne de l'accuser d'être une sorcière, une pécheresse, une psychopathe et il ne reprend pas pour lui-même de telles accusations. Il a un regard pour l'enchevêtrement de la faute et de l'innocence, pour le caractère tragique de la vie. Il connaît le labyrinthe de culpabilité de cette malheureuse créature. Benetti aussi le reconnaît, disant que «de la frustration de la faim émotionnelle primitive naît, lors de la maladie, la convoitise, qui n'est qu'un enfant du besoin, lié lui-même à la culpabilité». Pourrait-on alors donner à la question de la culpabilité, telle qu'elle se place entre la psychologie et la cure d'âme, un premier éclairage, à savoir que la tentation du praticien de la cure d'âme est une culpabilisation fausse et précipitée, alors que la tentation du thérapeute est une déculpabilisation tout aussi irréaliste. Ces deux positions sont très superficielles et ne visent qu'à une compréhension morale de la culpabilité. Le praticien de la cure d'âme y succombe, lui qui connaît le péché et la culpabilité mais pas «le noyau sain de la personnalité» (14 bis). Le thérapeute, lui, connaît «le noyau sain», mais peut ignorer la profondeur abyssale du labyrinthe de la culpabilité et prendre les signes de la guérison pour la guérison elle-même. Il s'agira alors d'appliquer, dans la cure d'âme et la psychothérapie, la vision globale de l'être humain en tant que créature, pécheur et racheté, dans leur simultanéité et leur paradoxe.

(13) Dans *Refomatio*, Zeitschrift für evangelische Kultur und Politik. IX 1960, pp. 474-539.

(14) Introduction à ce thème avec Otto Michel/Agnes Fischer in *Gestaltwandel des Bösen, eine biblische Besinnung* Wuppertal 1975. H. Barth *Theologisches zur Deutung des Bösen*, München 1974. L'histoire de la maladie vue par Blumhardt se trouve dans sa biographie par Friedrich Zündel: *J.Ch.B.* Zürich 1881, pp. 117-159.

(14 bis) Benedetti écrit que Blumhardt n'aurait jamais permis à personne «de mettre en doute le noyau sain de la personnalité de Gottlieb», (p. 536).

b) *L'expérience de la transcendance*

C'est l'expérience du tout dans lequel sont compris à la fois celui qui aide et celui qui est aidé. La prière est, pour le praticien de la cure d'âme, l'expression constante de la relation avec Dieu dans sa rencontre avec celui qui souffre.

«Le mot prière semble traverser toute l'histoire des malades. Le jeûne et la prière sont alors l'expression de la relation essentielle du thérapeute à la fois avec le malade et avec la transcendance qui les porte tous les deux. La prière, expression de cette relation, agit aussi à distance, comme l'amour agit par des voies invisibles, et transcende un comportement thérapeutique réductible à une simple technique» (p. 539).

Le thérapeute aussi, pour autant qu'il ne se prenne pas pour un simple technicien de l'âme, ne pourra pas se passer de l'expérience de transcendance dans sa relation avec les personnes qui se confient à lui. Il la rencontre nécessairement dans la nature de la personne qui lui demande de l'aide.

c) *L'impuissance*

L'exigence qui surgit chez la personne souffrante n'est pas seulement d'origine biologique et psychique. L'homme est un «invalidé de ses forces supérieures» (J.G. Herder). Il souffre de «la nostalgie de l'absolu, en éprouvant l'abandon primitif» (G. Benedetti). Un appel à une mission toujours présente, qui reste impossible à accomplir, accompagne chaque vie dans laquelle un être humain aspire à trouver un sens et s'assume lui-même (A. Mitscherlich).

Cet appel et cette exigence proviennent, pourrait-on dire avec Benedetti, du noyau sain de la personnalité ou, dans la terminologie chrétienne, de la création à l'image de Dieu. Cette exigence devient tellement puissante et indéniable qu'elle précipite celui qui aide et celui qui est aidé dans le même désarroi. Essayer d'échapper à ce désarroi par le savoir-faire thérapeutique ou par un recours à l'autorité divine est une tentation commune à tous ceux qui aident. Blumhardt pourtant n'a pas succombé à ce danger. Il passe l'épreuve de la patience et ne fuit pas devant le désarroi en cherchant précipitamment un remède. Le «combat» dure plus de deux ans. En effet, il n'y a pas de processus accéléré dans la cure d'âme. C'est seulement à partir de la perception de la faiblesse que les forces de salut vont se développer.

«Blumhardt ne se fie pas à sa force intérieure, de capacité limitée. C'est seulement dans sa relation avec le transcendant – “dans la confiance au Seigneur” – qui ne permet pas qu'on se moque des faibles, que l'homme peut expérimenter, dans ses limites, la force qui lui fait défaut» (p. 481).

Par amour, imperturbable, Blumhardt tient ferme devant la «créature proche de Dieu, Gottlieb» jusqu'à l'heure où elle dit elle-même : «me voici» ou plutôt le crie avec les mots célèbres : «Jésus est vainqueur!» que Blumhardt a mis, plus tard, dans un chant. La persévérance de Blumhardt signifie une entrée dans la réciprocité, en se faisant faible avec les faibles. Ils sont portés, lui et cette femme souffrante, par sa prière comprise comme une relation permanente avec le transcendant, «la confiance dans le Seigneur».

En observant les combats de Blumhardt, Benedetti constate «la similitude de ses expériences avec celles de nos actes médicaux». Blumhardt personnifié, dans sa vie et dans ses œuvres, la cure d'âme psychothérapeutique.

2. Hans Trüb (1889-1949)

Le médecin Hans Trüb s'intéressa très tôt à C.G. Jung; il devint son élève et finalement son ami. Jung lui envoya des patients au début de sa pratique de psychothérapeute, qu'il exerça pendant trente ans. Trüb se sépara de Jung par un long processus de distanciation. Il rechercha la réconciliation et se retrouva à nouveau en opposition; cette relation rappelle celle de S. Freud et C.G. Jung. Ainsi la progression nécessaire des clarifications scientifico-pratiques se trouve entremêlée de conflits personnels. Trüb considère que sa vision de l'anthropologie psychologique est complémentaire de la psychologie anthropologique de Jung: Jung n'ayant vu, dans le Soi, qu'une grandeur psychologique, un but à la guérison et à l'individualisation. Trüb, en revanche, voit dans le Soi la personne qui est destinée à la rencontre (15).

«Dans le conflit entre le point de vue personnel et le point de vue psychologique, c'est le premier qui a la priorité. C'est donc toujours à partir de la relation personnelle qu'il me faut décider jusqu'à quel point je peux et dois pousser le travail psychologique avec l'homme auquel je suis confronté (16).»

Trüb établit une distinction entre «le chemin vers la plénitude de l'âme» (Jung) et la pleine réalisation de son humanité. Le but global est «la relation personnelle au monde».

Trüb veut sortir l'âme de son narcissisme car il discerne une double origine à la névrose «à la fois dans la vie spirituelle de l'individu et dans l'organisation psychique de son environnement. La souffrance de celui qui cherche de l'aide consiste en la prédominance de son âme sur

(15) H. Trüb, *Heilung aus der Begegnung*, Zürich 1949.

(16) Le même, *Von Selbst zur Welt*, Zürich 1947, p. 110.

l'ordre "de son monde" devenu fragile» (17). Par cette distinction, Trüb a opéré un tournant et un élargissement de la psychologie des profon-
deurs (18) qui réussit de nos jours seulement à percer (19).

Nul doute que Trüb a une compréhension plus globalisante de la «relation au monde que celle qui semble dominer actuellement la discussion thérapeutique comme sa pratique. Il constate que la clé d'une pleine compréhension de l'homme est à trouver dans sa relation avec son vis-à-vis. En deux mots, l'homme ne vient à lui-même et ne devient lui-même que dans la mesure où il est interpellé par le transcendant et y répond. Dans l'interpellation et la réponse, le centre de la personne... est actualisé et c'est seulement dans cette actualité du soi que l'être humain réalise son individuation» (20).

Le soi est pour Trüb l'essence de l'homme, le centre de l'âme créée par Dieu et sans cesse interpellée par Lui.

En ce sens, il comprend chaque être humain comme «profondément déterminé religieusement» (21).

Il est important, pour notre sujet, de connaître la position de Trüb dans sa relation au christianisme. Un élève de Jung dirait, selon lui: «Dieu rencontre l'homme dans son âme» alors que Trüb dit: «Dieu rencontre l'homme avec son âme (22).» «Suis-je un psychothérapeute trop peu chrétien?» se demande-t-il, reprenant peut-être à son compte une critique qu'on lui a faite. Au lieu de provoquer simplement l'aide du Christ comme psychothérapeute, je me tiens en face du patient dans la foi. Apporter de l'aide, c'est-à-dire avoir la prétention de pouvoir le faire et s'y risquer, voilà la tentation de tous ceux qui aident. La foi ne signifie pas, pour Trüb, intervenir de sa propre autorité mais être présent, attentif, conscient que «cet homme qui vient à moi est déjà conduit par le Christ qui sait de quoi il souffre. Alors il est de la plus grande importance de mettre en évidence pour le "je" cette direction du Christ». «La relation personnelle entre le patient et le médecin est décisive dans l'action thérapeutique.» «Comment Christ peut-il devenir manifeste dans une telle relation? La réponse est peut-être que toute interpellation aimante de la part d'un autre peut rapprocher l'homme enfermé en lui-même de l'ouverture à la parole de Dieu (23).»

(17) *Id.* p. 8 s.

(18) H. Trüb n'est pas seul ici, il se rattache entre autres à Victor Frankl, un ancien élève de Freud qui a fondé la logopédie, ainsi qu'à Victor von Weizsäcker, Ludwig Binswanger.

(19) Par ex. *L'Analyse Transactionnelle* d'Eric Bern (1961) et en général les différents courants de ce que l'on appelle la Psychologie humaniste.

(20) P. 39.

(21) P. 54.

(22) *Heilung aus der Begegnung*, pp. 107 s.

(23) *Id.* p. 102.

Sous cet aspect, je vois, en Trüb, comme un thérapeute qui s'occupe de l'âme. Proche de Blumhardt de manière surprenante, il expérimente, dans sa pratique, l'enchevêtrement de la culpabilité, du désarroi et de la transcendance qui le porte. Je citerai, maintenant, un passage d'un écrit de Trüb, légèrement résumé, que je considère comme un témoignage biographique significatif, et qui apporte une contribution à notre essai de clarification des rapports entre la cure d'âme et la psychothérapie (24).

« Je viens de lire l'histoire de la maladie de Gottliebin Dittus – que je ne connaissais, jusque-là, que par oui-dire – dans la biographie de J.Ch. Blumhardt par Zundelschen. Un passage a attiré mon attention et ne m'a plus lâché. Blumhardt parle des moyens de guérison superstitieux en relation avec la magie, auxquels on a recours dans toutes sortes de détresses, comme si c'était des choses inoffensives. Si ces moyens superstitieux échouent, ils sont ridicules – c'est, du moins, ce qu'on devrait penser – mais si ils aident, ils sont inquiétants. »

Ce passage me rappelle vivement des déclarations semblables sur la magie de Martin Buber, à l'issue d'une conférence à Amersfort, en été 1925 :

« C'est une présomption de vouloir aider l'autre sans entrer dans la réciprocité. Toute action sur l'autre, sans cette réciprocité, est magie. »

...L'humanité est abattue comme autrefois et l'immense question de savoir où se situe l'aide réelle frappe toujours à nouveau notre cœur puissamment et le rend tremblant. C'est notre vocation de répondre.

Répondre en tremblant ? Ces deux choses ne s'excluent-elles pas l'une l'autre ? La réponse véritable ne vient-elle pas d'un pas sûr, avec un visage réfléchi ? Ne sommes-nous pas nous-mêmes des hommes qui posent des questions et qui attendent, des hommes qui doivent recevoir de quelque part la réponse qui délivre ? De quelque part ! Oui, à ce point, l'homme qui porte en lui cette question en tremblant regarde autour de lui, s'interroge, prie et supplie.

Et voici que de toutes parts surgissent les esprits qui sont prêts à l'aider, à lui apporter ce qu'il cherche : des réponses, des réponses à sa question. Question qui s'est précisée entre-temps et peut se formuler ainsi : Comment, dans cette détresse qui est la mienne, peut-on venir à mon secours ? Les réponses affluent et n'importe laquelle le satisfait, lui donne un soutien, une sécurité. Il respire, le sentiment d'étouffer et l'insécurité ont disparu. Que s'est-il passé ? Il y a eu l'intervention d'une aide que Blumhardt qualifie d'inquiétante, une aide qui n'a pas nécessité la rencontre dans la réciprocité de celui qui aide et de celui qui souffre, une aide dont Buber parle comme possédant une qualité magique.

(24) H. Trüb, « J.-Ch. Blumhardt über unheimliche Hilfe » in *Aus unbekanntem Schriften*. Festgabe für Martin Buber zum 50. Geburtstag, Berlin 1928, pp. 157-161.

En faisant cela, on a ôté à l'autre ce qu'il était destiné à porter. Cette question qui le concernait, à laquelle lui seul aurait dû trouver un sens et une réponse, on l'en a dépossédé, on y a répondu à sa place. Celui qui aidait n'a pas pénétré jusqu'au fond la question non résolue, il ne s'est pas donné à l'autre, il n'a pas accueilli avec lui la question qui lui était posée. Il ne s'est occupé que de ce Mal qu'il connaissait déjà par d'autres cas et pour lequel il avait tel ou tel remède. L'accent est alors mis sur le mal et le remède au lieu d'être mis sur l'homme, cet homme qu'il rencontre précisément là où il est confronté à l'heure de la décision... On n'a pas reconnu le partiel dans sa relation avec le tout; au contraire, on s'est saisi de cette part et on l'a éliminée.

Nous pouvons nous protéger de ce dérapage dans la magie en entrant dans la réciprocité. Mais comment devons-nous la comprendre?

Par expérience, je sais que je ne peux pas produire cette réciprocité, elle ne provient pas de moi; et je ne m'approche vraiment d'elle que lorsque, confessant tristement mon échec, je vois que j'ai les mains vides et que j'ai moi-même besoin d'elle.

Que l'autre ne puisse pas le croire, qu'il ne veuille pas le comprendre et le tenir pour vrai, qu'il me repousse dans ces lieux où l'on est exempt de souffrance et d'où il attend de l'aide. Tout cela fait partie de mon échec. Si je voulais comprendre sa situation comme « sienne » et la traiter en conséquence, je me déroberais de nouveau à la réciprocité et ne resterais que le remède qui agit de l'extérieur, par le savoir et le savoir-faire, c'est-à-dire de nouveau la magie.

C'est pourquoi je dois, et je veux, le reconnaître comme mon propre échec absolu, auquel je suis confronté inexorablement. Dans cette perspective, je me trouve en un lieu où il n'y a plus ni conseils ni moyens dans lesquels je puisse mettre mon espérance, mais seulement nous, l'autre et moi, entourés de ténèbres impénétrables, au milieu d'un silence accablant.

Ces ténèbres sont la réalité dont nous nous détournions sans cesse pour suivre les séductions des esprits qui promettaient d'apporter la lumière.

Nous sommes maintenant fatigués et enfin prêts à nous retrouver dans le lieu qui nous est donné. Il est alors possible qu'un acte de l'homme lui-même se produise. Dans un dernier sursaut, nous pouvons percevoir l'obstination et l'impatience, les espérances déçues et les superstitions. Issu d'elles, et se détachant d'elles, s'avance l'homme, qui reconnaît sa faute et trouve sa réponse: « Me voici! » Il a enfin perçu l'appel, l'appel à la conversion.

Je devais pénétrer dans cette obscurité, dans ce silence où l'âme est emprisonnée. Réduit au silence, je devais, de tout mon être, souffrir sa souffrance. Je ne pouvais y parvenir qu'en me dépossédant de mon

savoir et de mon savoir-faire. Et je ne l'ai pas fait volontairement. J'ai dû le laisser se produire, sinon j'aurais perdu le contact avec l'âme.

Blumhardt nous donne, avec son récit de la maladie de Gottlieb Dittus, un aperçu clair de la réalité que je voulais décrire. En suivant ses traces, nous apprenons comment celui qui aide reste fidèle et ferme dans son refus, jusqu'à ce qu'il trouve son âme. Et nous pouvons mesurer, par sa vie, où cela aurait conduit si, suivant les avertissements inquiets de ses amis, il n'avait pas pris le risque du chemin dans la nuit.

Je résume : Celui qui cherche de l'aide souffre de son état de faiblesse. Pourtant, c'est là que réside sa dignité inaltérable. C'est par là qu'il souffre en communion avec la faiblesse et la perte du monde. Si je l'aide par mon savoir et mon savoir-faire, sans souffrir moi-même à nouveau de mon état de faiblesse et de ma perplexité, je dispose de lui avec ce que j'imagine avoir à ma disposition. Je crée un remède, mais pas une aide. Plus encore, je porte la main sur ce dont je n'ai pas le droit de disposer. Je manipule magiquement au lieu de partager son désarroi. Si nous expérimentons ensemble notre incapacité à disposer l'un de l'autre, l'heure de grâce pourrait enfin venir ; alors pourraient arriver la compréhension, la réponse, la conversion et le retour, et l'homme serait prêt à donner lui-même la réponse : « Me voici ! »

III. Conséquences pour la situation de réciprocité de celui qui aide et de celui qui cherche de l'aide dans la cure d'âme et dans la psychothérapie

1. Structure de l'aide

Si nous comparons le point de vue et la façon de procéder des deux thérapeutes : J.Ch. Blumhardt et H. Trüb, nous remarquons des similitudes entre le comportement de ceux qui aident et la manière d'aider. La compréhension du don d'aide fondamental (l'empathie, une chaleur non possessive et d'authenticité thérapeutique) est essentiellement approfondie par Blumhardt et Trüb.

a) *L'empathie* naît chez la personne qui aide lorsque, dans une ouverture sans barrière, elle laisse celui qui souffre pénétrer jusqu'à son cœur. La compassion – c'est peut-être par ce mot biblique que l'on pourrait traduire « empathie » – devient véritable lorsqu'elle conduit à la réciprocité « jusqu'à ce que celui qui aide éprouve à nouveau, à tra-

vers le désarroi de l'autre, sa propre faiblesse humaine et « caritative ». Alors on peut passer d'un « souffrir avec quelqu'un » à un « aider » ou plutôt à une participation à l'aide expérimentée en commun, provenant de la transcendance.

Pour la foi chrétienne, la transcendance se situe sans confusion possible dans la personne et le visage du Christ. En Jésus, Dieu pénètre dans le dessein, la détresse et la culpabilité de l'homme. Cette profession de foi en un salut transcendant, mais personnalisé par Jésus-Christ et actualisé par le Saint-Esprit, constitue en substance la distinction entre la cure d'âme et la psychothérapie. Cette profession de foi n'est pas nécessairement, ni constamment exprimée verbalement. Elle est efficace dans la présence personnelle du thérapeute, comme nous l'avons vu chez Hans Trüb. Mais le thérapeute qui sait qu'il n'est pas lié à une foi confessante butera également sur la transcendance dans sa rencontre avec celui qui cherche de l'aide.

Gaetano Benedetti en témoigne de manière impressionnante dans sa pratique thérapeutique (25). La thérapie aimante et le dévouement thérapeutique ne peuvent provenir, d'après lui, que « d'une prise en compte d'une dimension transcendante de la personne humaine » p. 26. Mais cette prise en considération semble étroitement liée au manque d'espoir que ressentent douloureusement le thérapeute et le patient. Benedetti ne craint pas de parler de « désespoir thérapeutique ». Paradoxalement, le désespoir laisse le champ libre à l'aide qui provient de la dimension transcendante de la personne.

« Il faut dépasser un paradoxe humain. Le tournant, à supposer qu'il soit possible, ne se présente qu'au moment où la relation psychothérapeutique est sans issue. En d'autres termes, il doit engranger le manque d'espoir du patient afin que l'expérience de ce dernier se dualise, se complète par le désespoir thérapeutique, se reflète et se transcende en lui (p. 42). »

b) *La chaleur*, qui se dégage de celui qui aide ne doit pas être confondue avec de l'exubérance ; elle est plutôt une réponse du cœur qui s'est ouvert à la détresse de l'autre pour sympathiser avec lui. La sympathie devient un « vivre avec quelqu'un ». Dans le partage de ce vécu, la faiblesse de celui qui est dans la détresse se transforme. Benedetti donne une définition brève et précise de ce mot « chaleur » : « aimer le malade » (p. 44). L'amour découle de la compassion, un amour qui ne cherche pas à agir sur l'autre, à le posséder. Il va au-delà de tout ce qui est utilitaire et ce dont on se croit en droit de disposer, parce qu'il est prêt à souffrir. Il est facile de dire que l'amour et la souffrance vont de pair, mais encore devons-nous le comprendre dans un sens beaucoup plus profond. La souffrance de l'amour n'est pas une souffrance mala-

(25) Gaetano Benedetti, *Der Geistes-krankte als Mitmensch*. Göttingen 1976.

dive, ce n'est pas une faible jérémiade et moins encore une désillusion après un soi-disant amour. La souffrance de l'amour est l'expression vécue la plus pleine et la plus consciente du paradoxe humain. Cet homme appelé à la royauté, apparaissant dans les songes comme « un mur de cathédrale, chaud et coloré, qui se dresse vers le ciel » se trouve maintenant réduit à un « tas de cendres » devant le thérapeute (26). Il convient alors de poser la question : « Pourquoi aimons-nous les malades mentaux ? » (27). La thérapie doit être accompagnée d'un amour prêt à souffrir. Cet amour c'est :

« Être prêt à vivre la détresse du patient comme si elle était nôtre, à porter ensemble une situation sans issue, le désespoir et la faiblesse. Ce soutien mutuel donne au patient le sentiment que son désarroi est transformé par le ferment de la "solidarité". Les seuls discernement et entendement ne suffisent pas » (p. 46).

La chaleur, comprise dans ce sens profond de l'amour souffrant, n'est pas seulement une idée ou une image, c'est une réalité psychosomatique. Celui qui aide en aimant ainsi sent la chaleur monter en lui, les paroles et les regards deviennent vivants, éveillés par la chaleur du cœur (28).

c) *L'authenticité thérapeutique* est ressentie avec acuité par celui qui souffre et, à chaque stade, il la remet en question. Pénétrer cette authenticité n'est possible que si celui qui aide ne se camoufle pas derrière sa connaissance et son savoir-faire.

Benedetti écrit, à propos d'une thérapeute : « Elle ressent dans une sorte d'embarras la faiblesse due à son manque de savoir. C'est seulement dans l'expérience de cet embarras (signe d'authenticité, H.F.B.) et jamais en essayant de dominer la situation par un jeu psychodramatique (ce serait l'inauthenticité, H.F.B.) que la thérapeute « impuissante » peut dire à la patiente des mots qui sont réellement entendus et qui font progresser. »

L'Apôtre Paul décrit ainsi le paradoxe de l'aide : « Comme des pauvres qui rendent beaucoup riches, qui sont là, les mains vides et qui, néanmoins, possèdent tout... C'est pourquoi je me plais dans mes faiblesses... en effet, quand je suis faible, c'est alors que je suis fort. La puissance s'accomplit dans la faiblesse (29). »

(26) La structure de ce qu'écrit Benedetti sur un malade schizophrène vaut pour l'homme en général, un peu dans le sens où le décrit Pascal : « Quelle chimère est-ce donc que l'homme ? quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige ! Juge de toute chose, imbécile ver de terre ; dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur ; gloire et rebut de l'univers. » Brunschvicg, p. 434.

(27) Titre du ch. 8, G.B.

(28) Cf. l'énoncé de Mt 24,12 « l'amour se refroidira dans la multitude » et aussi Ap 2,4 ; 3,15 ; Lc 24,32.

(29) 2 Co 12,9-10 (U. Wilkens).

Il relève aussi du domaine de l'authenticité thérapeutique et de la cure d'âme que celui qui aide reconnaisse ses motivations inappropriées et qu'il en soit délivré. C'est en cela qu'il peut vivre authentiquement son état de faiblesse. Wolfgang Schmidbauer constate qu'il est particulièrement difficile d'aider ceux qui aident (30). Ils se mettent sur la défensive pour que l'on ne pénètre pas dans leur propre désarroi. Leur volonté d'aider est le plus souvent mêlée à un syndrome de celui qui aide, restreignant ainsi une aide authentique ou portant préjudice à l'authenticité de la cure d'âme ou de la thérapie (31). Aider peut être une manière de camoufler et de protéger ses peurs de son vide interne, de ses propres désirs et besoins, comme cela peut être une activité créatrice et libératrice, riche en stimulation et en possibilité d'épanouissement (p. 211). C'est en réalisant douloureusement son propre besoin d'aide que l'on peut passer d'un désir contraint d'aide à une aide libre. Mais elle surgit plus généralement dans la rencontre avec le désarroi de celui qui est dans la détresse. C'est par cette entrée dans la réciprocité que l'authenticité de celui qui aide est mise au jour.

d) *Ouverture à la transcendance.* Dans toute activité d'aide, le transcendant agit. Des forces de guérison et de croissance apparaissent et laissent deviner une réalité qui supporte et dépasse l'homme. Sans les forces de l'homme que l'on ne peut jamais saisir définitivement (le transcendant apparaît ici comme ce dont on ne peut pas disposer) celui qui aide serait impuissant, il ne pourrait pas aider ceux qui souffrent d'un manque ou sont dans la détresse.

«C'est seulement lorsque le thérapeute a trouvé, derrière la surface de la confiance préexistante (qui n'est pas suffisante) les forces de croissance de l'homme que l'on ne peut jamais saisir définitivement, qu'il peut vraiment aider celui qui est victime d'un syndrome d'aide, pour entrer avec lui dans une nouvelle réalité (32).»

Ce que Benedetti dit du patient peut s'appliquer, en un sens, au thérapeute, car ce dernier n'est, finalement, qu'un guérisseur malade, un médecin blessé, un «directeur de conscience» qui a besoin du salut (33), un homme qui aide et qui a besoin d'être aidé. Lui aussi peut, en éprouvant l'abandon primitif, développer la nostalgie d'un absolu, en relation avec nous (p. 54).

«La nostalgie du tout autre» (Horkheimer) peut être aussi, dans les

(30) W.S. *Die hilflosen Helfer.*

(31) W. Schmidbauer souligne cinq domaines de conflit dans la personnalité du soignant: La blessure narcissique de l'enfant repoussé, l'identification rigide au sur-moi parental, l'insatiabilité narcissique cachée, l'évitement de la relation de réciprocité donnant-recevant avec celui qui n'a pas besoin d'aide, l'agression indirecte contre celui qui n'a pas besoin d'aide.

(32) *Id.* p. 181 s.

(33) Voir à ce sujet Adolf Guggenbühl-Craig, *Macht als Gefahr beim Helfer.* Basel 1971.

faits, enfouie en celui qui aide. Elle peut être délogée par des désirs superficiels qui ne relèvent finalement pas d'une volonté d'aider.

Cependant la transcendance n'est pas directement saisissable par une quelconque mainmise intentionnelle. Elle ne se laisse pas (automatiquement) saisir lors d'un processus de formation ou utiliser comme un moyen propre à améliorer et rendre plus efficace une cure d'âme ou une thérapie. Face au transcendant, il ne subsiste que l'ouverture à nous-mêmes et à ceux qui sont dans le désarroi, en reconnaissant notre propre désarroi et notre propre impuissance. Qui et où sont ceux en communion avec lesquels nous pouvons développer, souffrir et vivre notre quête? Par qui sont aidés ceux qui aident, dans cette question centrale dont le sens dépasse toute formation?

Les possibilités d'aider que Schmidbauer présente dans son livre peuvent assurément servir de premier secours, mais on est obligatoirement conduit, en un second temps, à recourir à une «aide différente de toutes les aides de ce monde». Karl Jaspers, qui était thérapeute à l'origine, la nomme «aide transcendante».

«L'homme, en tant qu'être libre n'a pas pu se créer lui-même. Il n'est pas originellement lui-même par lui-même. De même qu'il n'a pas choisi sa place dans le monde par sa propre volonté, c'est à la transcendance qu'il doit d'être sujet libre. Il faut qu'il soit pour lui-même un don sans cesse renouvelé, sous peine de se faire défaut.

Lorsqu'il s'affirme intérieurement dans le malheur, lorsqu'il résiste jusque dans la mort, ce n'est pas par ses propres ressources. Mais l'aide qu'il reçoit est d'une autre sorte que toute espèce de secours de ce monde. Cette aide transcendante ne se manifeste à lui que par la possibilité qu'il a d'être lui-même, d'être libre. Cela, il le doit à une main insaisissable, tendue par la transcendance à sa seule liberté (34).»

A la différence de la croyance philosophique, la foi chrétienne confesse que cette action du transcendant ne demeure pas insaisissable, mais qu'elle est devenue accessible par la foi en Jésus-Christ.

Résumons: Une empathie concernée, une chaleur aimante, une authenticité thérapeutique, une ouverture à la transcendance, voilà les structures fondamentales de toute aide; en effet, toute aide signifie un événement dans sa totalité qui englobe autant la guérison que le salut de l'être humain.

(34) Karl Jaspers, *Die philosophische Glaube*, München 1948, p. 50.

2. L'aide comme événement global

a) L'aide comme plénitude de la guérison et du salut

Dans sa traduction des psaumes, Martin Luther a rendu le mot hébreu qui signifie «secours et salut» par le mot «aide». Il met ainsi clairement en évidence que l'aide est un tout qui englobe l'instant et l'éternité, l'ici et l'au-delà, l'esprit et la nature. Dans les psaumes, les hommes qui gémissent, crient et louent sont à la fois ceux qui aident et ceux qui sont dans la détresse (35). Ils ressentent l'aide reçue dans le désert, au travers de la maladie et de la persécution, comme secours et salut. Classique est devenue cette compréhension de l'aide par Luther, qui s'exprime ainsi dans son commentaire du Psaume 68, au verset 21 : «Nous avons un Dieu qui nous aide ici, un Seigneur qui nous sauve de la mort.» «Maintenant notre vie est une vie au milieu de la mort et, bien qu'au milieu de la mort, elle reste pourtant l'espérance de la vie.» Cela est l'expérience fondamentale de l'aide intégrale, même dans un temps où se sont développées de nombreuses organisations d'aide séculières. C'est pour cela que la séparation entre la guérison (par la thérapie) et le salut (par la cure d'âme) ne me semblent vraiment correspondre ni à la réalité de l'homme, ni à celle de l'aide. Toute aide véritable – ne serait-ce qu'un verre d'eau offert (36) – est signe d'un salut qui nous dépasse, et toute expérience réelle du salut apporte aussi, avec elle, la guérison du corps et de l'âme, des relations humaines et sociales (37). Dans le Nouveau Testament, la guérison et le pardon des péchés sont justement des événements indissociables (38).

b) L'aide dans la cure d'âme

Je suis frappé de la prétention avec laquelle on parle de la cure d'âme dans de nombreux essais de clarification des rapports entre la psychothérapie et la cure d'âme, prétention qui jette un doute sur l'authenticité de la cure d'âme. Hans Trüb avait décrit comment la détresse de ceux qui cherchent de l'aide entrait en contradiction avec les thérapeutes spécialisés (qui «répondaient» du haut de leur savoir et de leur savoir-faire). De la même façon, de nombreuses personnes, parmi celles qui aident et celles qui souffrent, reçoivent de la part des théologiens (ou des

(35) Par ex. Ps 33, Ps 12.6.

(36) Mt 25,35-36.40.

(37) Immédiatement après la guérison de Gottlieb Dittus, un réveil éclata à Möttlingen. Il y eut plusieurs guérisons. Blumhardt consentit à la réciprocité aussi dans ses prédications : «Mes prédications ont pu entrer dans les cœurs en partie parce que je considérais tous mes auditeurs comme des sympathisants et les traitait comme tels.»

(38) Mc 2,9-11.

milieux d'aide chrétiens) des conseils et des réponses toutes faites qui ne les atteignent ni ne les rejoignent vraiment là où ils se trouvent. Ils n'y retrouvent pas l'ouverture à la réciprocité, c'est-à-dire le désarroi partagé. Ils sentent une sécurité et une supériorité de surface qui ne font que les repousser dans leur propre incapacité ou non-vouloir. Ils rencontrent des semblants d'aide «psychologique» au lieu d'une volonté de les accompagner dans une «réalité nouvelle».

On a presque l'impression que celui qui pratique la cure d'âme n'a pas le droit de reconnaître son impuissance et son désarroi sans trahir sa foi dans le salut. Nous recevons un meilleur enseignement de l'expérience de cure d'âme de Blumhardt. L'expérience de sa propre faiblesse n'exclut pas la foi dans la puissance du Salut, mais bien au contraire, comme dans l'aide thérapeutique, les deux éléments vont de pair.

Le théologien Carl H. Ratschow fait profession de l'état de faiblesse du chrétien et de son témoignage de cure d'âme. Sous le titre: «Le christianisme parmi les religions du monde» (39), il étudie les points communs et divergents entre le christianisme et les autres religions. Ici aussi, comme dans la relation paradoxale de la psychothérapie et de la cure d'âme, on pourrait appliquer la formule «non-confondu et non-séparé». Pour Ratschow, le christianisme a deux points communs avec toutes les religions: la mise en évidence d'un sens profond ou divin de la vie (ou l'apparition du transcendant) et la nature humaine qui y répond de manière diverse. Il énumère ensuite huit points qui distinguent le christianisme des autres religions (40).

Je ne citerai que sa conclusion:

«Tout ceci (ce qui distingue le christianisme) ne représente quelque chose que profondément enraciné dans la franchise (nous retrouvons ici l'authenticité thérapeutique, H.F.B.). Nous ne sommes pas en mesure de représenter la vérité de Dieu et le salut du monde, nous ne pouvons pas nous faire une image de cette vérité de Dieu» (p. 79).

«Non seulement nous n'avons pas le pouvoir de représenter la vérité de Dieu dans son essence, mais encore nous emprisonnons religieusement cette vérité.

(39) Ratschow dans: *Absolutheit des Christentum*, pp. 57-87, Edit. Helmut Burkhardt PGB 3551 Wehrdra 1974.

(40) En abrégé, les huit points sont les suivants: 1) La foi est fondée sur le Jésus historique, elle en rend témoignage et prie Dieu comme le père de l'amour. 2) A la différence d'autres incarnations, l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ n'est pas légitimable pour celui qui y croit. 3) Chaque énoncé chrétien est trinitaire. 4) Etre chrétien signifie être membre du corps du Christ. 5) Jésus est profane d'une manière provocante. Cette «profanité» correspond à l'universalité de Dieu. 6) La loi de la relativité réciproque du religieux et du moral n'est pas valable dans le Christianisme. Ici, le salut est acquis et gagné, et parce qu'il en est ainsi, je puis produire des œuvres. 7) La reconnaissance de l'homme comme homme dans le monde. 8) Le salut eschatologique est dans le Christ, en cela, il est assuré.

Prier signifie, en dernier lieu et au plus profond, l'ignorance de ce que nous avons à prier et la persévérance devant Dieu qui nous accepte en esprit; c'est par là que notre solidarité avec le monde devient vraie» (p. 81).

Nous retrouvons ici la structure fondamentale que nous avons déjà rencontrée dans la foi et l'aide chrétienne, nous rencontrons aussi une réalité insaisissable, relevant du non droit de disposer et nous entrons solidairement, en souffrant, dans le désarroi de «ne pas savoir» et de «ne pas pouvoir». Nous expérimentons aussi la grâce devant Dieu et la persévérance compatissante d'un amour qui se donne sans conditions, de la clarification du désir d'aide et d'une ouverture à Dieu qui nous prépare ainsi au service de la cure d'âme.

c) *L'aide dans la détresse*

L'expérience de l'impuissance ne devrait précisément pas être inconnue à celui qui exerce un ministère de cure d'âme s'il confesse que, sous la forme d'un échec, le salut de Dieu s'est accompli sur la croix.

Les premiers chrétiens nous ont rapporté que Jésus, à l'heure de la mort, poussa le cri de détresse suivant: «Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? (je pleure, mais mon secours est loin) (41).» Est-ce dans cet état de faiblesse extrême et dernier que devait transparaître le secours de Dieu pour le monde? A ce propos, Luther écrit:

«Qui est capable de comprendre que ces deux choses puissent aller de pair, à savoir que le salut de Dieu soit proche et pourtant très lointain en nous?... C'est pourquoi lorsque nous souffrons, nous sommes loin du salut, mais en même temps Dieu est proche en ce qu'il nous aide. Notre éloignement provient de notre faiblesse, de notre sensation de telle douleur et de telle peur.»

C'est un raccourci abusif que de parler d'un point de vue soi-disant psychologique du mécanisme du bouc émissaire à propos de l'événement de la croix. Dans le domaine des relations humaines déjà, le thérapeute reconnaît, chez le malade «la dimension d'un substitut de la souffrance humaine» ainsi que «la dimension transcendante de la personne» (42).

Dieu, le premier thérapeute et le premier praticien de la cure d'âme, devait-il entrer dans la réciprocité autrement que sous la forme d'un substitut de la souffrance humaine?

Le théologien japonais Kazo Kitamori, voit transparaître, dans l'évé-

(41) Ps 22,1 dans la traduction zurichoise.

(42) Benedetti, *Der Geistkranke als Mitmensch*, p. 46.

nement de la crucifixion, la douleur du Dieu qui aime. «L'essence de l'amour sur la croix est qu'il aime ceux qui se révoltent contre l'amour de Dieu (43).»

A la question du prophète: «Où est ton zèle et ta puissance, le frémissement de tes entrailles et ta compassion (44)?» les évangélistes du Nouveau Testament répondent en désignant le crucifié qui ôte les péchés du monde. Kitamori traduit le terme hébreu «hamah» par «le bouillonnement du cœur» et le commente ainsi: «Que le mot hamah désigne à la fois la douleur et l'amour n'est pas un mystère de la langue mais celui de l'événement de la Grâce: Le Christ crucifié est le Christ ressuscité (45)...»

Tout événement d'aide authentique peut devenir, par sa structure, un signe du secours de Dieu à travers le crucifié, pour autant que la douleur et l'amour puissent transparaître, même sous forme limitée et passagère.

Pourtant la croix ne représente pas seulement le Sauveur Divin dans la détresse ou le Sauveur mortellement blessé, mais elle est aussi le signe de la lumière, de la vie, du tout, de la plénitude, de l'accomplissement. «Dans la croix, l'homme et le monde sont amenés à leur plénitude car la croix est la matrice de la réalisation de la plénitude (46).» Il est important, pour la compréhension de l'aide selon la Croix qu'elle ne soit pas perçue dans le sens de la mystique moyenâgeuse de la croix et de la souffrance. Kitamori évite consciemment l'expression «souffrance» pour ne pas favoriser une telle compréhension de la douleur de Dieu. La croix ne doit pas briser l'homme mais le relever et l'établir dans sa plénitude (47). Les Pères de l'Eglise comprenaient les mains et les bras tendus de celui qui se tenait debout en prière comme la représentation corporelle de la foi et de l'espérance d'être non seulement crucifié avec le Christ mais encore accompli en lui (48).

Ce même Christ qui a poussé le cri de détresse de l'abandon s'écrie sur la croix: «Tout est accompli!» (p. 44). Un écho de cette aide libératrice née du désarroi résonne au travers des paroles de Gottlieb Dittus guérisseur: «Jésus est vainqueur!» Toute action d'aide traverse l'expérience de la mort qu'amène le désarroi, mais elle n'y reste pas captive.

(43) Kazo Kitamori, *Die Theologie vom Schmerze Gottes*, 1946.

(44) Es 63,15.

(45) Cité dans: Keiji Ogawa, *Die Aufgabe der neuen japanischen Theologie in Japan*, Basel 1965, p. 39.

(46) Alfons Rosenberg, *Kreuzmeditation, Meditation des ganzen Menschen*, München 1976, p. 119.

(47) *Ibid.* p. 21.

(48) *Ibid.* p. 119.

Par l'expérience de l'abandon primitif, il peut non seulement se développer une nostalgie d'un absolu en relation avec nous mais aussi apparaître une marche vers l'humanisation de l'homme et son salut. Cela ne se produit jamais sous la forme d'une possession définitive, à notre disposition, mais toujours comme un don nouveau qui nous surprend.

d) *Résumé*

Je résume ici ma tentative de déterminer les rapports de la psychothérapie et de la cure d'âme à l'aide d'un psaume :

« J'avais mis en l'Eternel mon espérance ;
Il s'est incliné vers moi, Il a écouté mon cri.
Il m'a retiré de la fosse de destruction,
du fond de la boue ;
Il a mis dans ma bouche un cantique nouveau,
une louange à notre Dieu ;
Beaucoup le verront et auront de la crainte ;
Ils se confieront en l'Eternel » (49).

C'est dans ces brèves phrases qu'apparaissent au grand jour les structures fondamentales d'une aide envisagée comme une totalité.

- L'expérience de la délivrance d'une complexité dangereuse, du désarroi et de l'immersion dans la boue.

- Savoir, au fond de notre abandon, que l'aide existe, l'attendre, l'appeler en gémissant. Depuis combien de temps déjà ?

- Eprouver l'attention du Divin Sauveur, alors qu'on est encore retenu prisonnier au fond d'un trou qui paraît sans issue, c'est alors sentir la présence de son oreille attentive.

- Etre relevé par la « main perceptible de la transcendance » qui nous arrache à la dépression et nous conduit sur un rocher, donnant ainsi à nos pieds un point d'appui solide au-dessus de la boue.

- De ce point d'appui solide, faire ses premiers pas indépendants. Avancer sur les chemins et vers les buts qui nous sont demandés.

- Les cris deviennent des chants, ce qui est nouveau devient possible et réel, l'isolement est vaincu par des chants de louange à notre Dieu.

- Celui qui marche en avant devient lui-même un chant ; en lui, la « main perceptible de la transcendance » se révèle à beaucoup ; en frissonnant, ils accordent leur confiance à celui qui nous aide à sortir de la corruption. Celui qui a été ramené sur le chemin est une aide pour les autres, grâce à sa marche plus confiante vers l'avenir.

(49) Ps 40,1-3.

La cure d'âme et la psychothérapie, lorsqu'elles sont pleinement réalisées, montrent les mêmes structures. Le labyrinthe de la culpabilité, le désarroi et l'expérience du Transcendant sont vécus douloureusement et de manière inévitable dans les deux types d'aide. Le «savoir» et le «pouvoir», dans les deux cas, ne sont une aide utile que par leur passage à travers l'ignorance et l'impuissance.

Le praticien de la cure d'âme sait qu'il n'a pas de prise sur son «pouvoir»: Le témoignage du saint amour de Dieu, du Rédempteur crucifié et ressuscité, la grâce de la conversion et du pardon, la parole de Dieu qui montre le chemin.

Le psychothérapeute sait aussi qu'il n'a pas de prise sur son «pouvoir»: La perception de la complexité de l'être humain, le patient «démêlage» de toutes les culpabilités (fausses culpabilités, innocence, péché originel, auto-culpabilité) la position de confiance face aux fuites et aux résistances vers une transcendance qui s'ouvre.

Le praticien de la cure d'âme et le psychothérapeute se distinguent peut-être par leurs «pouvoirs», mais ils sont unis dans leur impuissance.