

Pastorale et psychothérapie

Autor(en): **Leuenberger, Robert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **27 (1977)**

Heft 3

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381095>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

PASTORALE ET PSYCHOTHÉRAPIE*

On peut distinguer trois étapes dans l'évolution des relations entre la théologie et la psychologie telle qu'elle a été établie notamment par Freud et Jung. La première étape est caractérisée par l'indifférence sinon le mépris de la psychologie à l'égard de la théologie et, du côté de la théologie, par le refus d'une recherche scientifique qui, selon le jugement de Karl Barth, ne rend compte que de "la fange horrible du genre humain"¹. Certes, il y a des exceptions, comme le pasteur zurichois bien connu, Oscar Pfister, un ami de Freud – de cette amitié subsiste le beau témoignage d'une correspondance étendue – auteur d'une étude psychologique sur "le christianisme et la peur"². Mais, dans l'ensemble, la théologie des années vingt, trente et même quarante, était trop attachée, soit à la tradition de l'exégèse biblique, soit à la tradition de la pensée dogmatique et philosophique, bref, trop attachée à la tradition en général, pour avoir eu la possibilité d'apprécier une science expérimentale de l'homme.

Cependant, le succès de la nouvelle science fut tel que l'on ne pouvait l'ignorer plus longtemps. La discussion se révéla indispensable. Les vingt années qui suivent la deuxième guerre mondiale sont caractérisées par une certaine ouverture théologique. Face à un concurrent qui a définitivement pris place dans la société, l'église doit se défendre – et cela d'autant plus que la pensée incontestablement athée et irréligieuse de la psychologie, celle de Freud notamment, se répand dans les milieux de la bourgeoisie intellectuelle. Le témoin le plus marquant de cette étape est E. Thurneysen. Dans son traité sur la cure d'âme, publié en 1948, il fait preuve d'une connaissance approfondie de la psychologie contemporaine³. Il adopte même quelques résultats de la recherche psychanalytique qu'il estime indispensables à la connaissance du fonctionnement psychique de l'homme. Néanmoins, la distance entre la tâche spirituelle du pasteur et la tâche thérapeutique du psychologue reste infranchissable. Tandis que le pasteur est au service du salut éternel de l'homme, le psychothérapeute n'est responsable que de la guérison d'une maladie temporelle. Le salut considère l'homme dans sa totalité, la guérison thérapeutique ne porte que sur un

* Leçon d'ouverture des cours de la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne, le 1^{er} novembre 1976.

¹ K. BARTH: "Sechzehn Antworten an Herrn Prof. von Harnack", *Christliche Welt*, 37 (1923), 91.

² O. PFISTER: *Das Christentum und die Angst*, 1944; 2^e éd., Olten, 1975. – S. FREUD und O. PFISTER: *Briefe 1909-1939*, Francfort, 1963.

³ E. THURNEYSEN: *Die Lehre von der Seelsorge*, Zurich, 1948 (1957).

aspect particulier de l'homme. Certes, la découverte du domaine de l'inconscient et de la puissance incalculable des pulsions refoulées signifie, selon Thurneysen, le rejet d'une anthropologie purement rationaliste⁴. Que le théologien s'en félicite ! Thurneysen est parfaitement conscient de la portée théologique des découvertes spectaculaires de la psychologie moderne. Il sait que cette science touche au mystère de l'existence humaine. Et, dans cette optique, Thurneysen préfère de beaucoup la psychologie de Jung à celle de Freud. Selon lui, Freud est attaché à une philosophie matérialiste et mécaniste, qui est dépassée, tandis que Jung a compris que l'homme est un mystère inaccessible pour une science matérialiste et, par conséquent, aveugle⁵. Mais — et c'est ce qui le rend plus dangereux — Jung cède à la tentation d'interpréter des faits psychologiques non en psychologue mais en philosophe attaché à une doctrine quasi panthéiste. En transformant la psychologie en une philosophie panthéiste et mystique, Jung transgresse les limites de son métier de médecin. La philosophie mystique de Jung, bien qu'elle ne soit pas irrégulière, s'oppose strictement à la foi chrétienne, qui place l'homme non pas en face du mystère de l'inconscient mais en face de la parole de Dieu⁶.

Certes, à cette époque, il y a d'autres théologiens qui, à côté de Thurneysen, font face à la psychologie moderne. Otto Haendler, par exemple, professeur de théologie pratique à Berlin-Est, a accepté sans réserve la pensée de Freud et l'a transformée en une homilétique, plus individuelle, il est vrai, que convaincante. Il y a, d'autre part, le psychologue bâlois, Gaetano Benedetti, auteur d'un excellent livre : *Der psychisch Leidende und seine Welt*⁷. Dans ce livre, Benedetti (d'origine sicilienne, immigré en Suisse et devenu protestant) ne cache pas qu'il est chrétien et donne une interprétation tant analytique que religieuse de la maladie psychique.

Mais au total, jusqu'à la fin des années soixante, le dialogue entre la théologie et la psychologie reste figé sur des positions dogmatiques. Une orthodoxie théologique fait face à une orthodoxie psychologique, inspirée soit de Freud soit de Jung. Quant à la psychologie, sûre d'elle et victorieuse sur tous les plans, elle ne tient guère compte de la théologie ou de la pratique pastorale de l'Eglise. Pour Freud, toute pratique religieuse représente un processus régressif qu'il faut surmonter. Pour sa part, Jung se déclare partisan d'une pensée chrétienne extrêmement libérale, mais il se méfie beaucoup de la pratique pastorale, de celle des pasteurs protestants notamment, manifestant ainsi le ressentiment typique d'un fils de pasteur⁸.

⁴ *Op. cit.*, p. 190.

⁵ *Op. cit.*, p. 190.

⁶ *Op. cit.*, p. 191. Cf. W. BERNET: "C. G. Jung in der Theologie seiner Zeit. Bemerkungen zu einer Mésalliance", dans *Neue Zürcher Zeitung*, 195, 1976, p. 46.

⁷ G. BENEDETTI: *Der psychisch Leidende und seine Welt*, Stuttgart, 1964.

⁸ C. G. JUNG: *Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge*, Zurich, 1932.

II

Telle est la situation jusqu'au milieu des années soixante. Intervient alors un changement inopiné et, à certains égards, bouleversant. En 1962, deux Hollandais, Heie Faber et Ebel van de Schoot, publient un ouvrage sur la psychologie pastorale⁹. En 1968, l'ouvrage est traduit en allemand : *Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs*¹⁰. L'année suivante, deux publications du théologien allemand Dietrich Stollberg paraissent sur le même sujet¹¹. C'est là le début de la troisième étape qui dure jusqu'à nos jours. Qu'y a-t-il de révolutionnaire dans ces livres? Faber et Stollberg, lors d'un séjour aux Etats-Unis, ont fait connaissance de la pratique pastorale de nombreux pasteurs américains. Aux Etats-Unis, la relation entre la théologie pratique et la psychologie moderne a toujours été différente de celle existant en Europe. Sans trop de scrupules dogmatiques, les théologiens, les pasteurs, et même les prêtres catholiques, ont l'habitude d'adopter les résultats de toutes les sciences empiriques: au lieu d'une attitude de défense, le désir d'apprendre.

Heie Faber, lui, se fonde sur la méthode dite non directive du dialogue, mise au point par le psychologue américain Carl R. Rogers¹². Nous ne pouvons ici exposer dans le détail cette méthode non directive; disons qu'elle a pour but d'accepter le partenaire tel qu'il est, sans a priori religieux ou moral et sans lui imposer la confession du péché. Pour l'essentiel, il s'agit d'une méthode et non d'une doctrine dogmatique. Quelle que soit l'arrière-pensée théologique du pasteur, il lui faut connaître les lois du fonctionnement psychique qui régissent toute interaction humaine. Le pasteur a besoin de connaître non pas tant la psychologie en général que lui-même, ses préjugés dogmatiques, ses réactions irréfléchies, tout ce qui en lui fait inconsciemment obstacle au contact avec l'autre. Bref, il lui faut une méthode de réflexion sur lui-même. Car dans un dialogue non réglé par cette méthode, ce n'est pas l'amour de l'Évangile qui domine mais bien l'amour aveugle ou plutôt le règne de l'arbitraire qui, même évangélique, fait violence à l'autre.

La question de la culpabilité en offre un bon exemple. Pour nombre de théologiens, en effet, cette question représente la pièce de résistance contre toutes les tendances psychologiques qui transforment le problème du mal en un problème de maladie psychique, ce qui équivaut à renoncer à la responsabilité éthique de l'homme. De ce fait, le pasteur ou le prêtre pense

⁹ *Het pastorale gesprek, een pastoraal- psychologische Studie*, Utrecht, 1962.

¹⁰ Göttingen, 1968.

¹¹ D. STOLLBERG: *Therapeutische Seelsorge*, Munich, 1969; *Seelsorge praktisch*, Göttingen, 1969.

¹² Carl R. ROGERS: *Counselling and Psychotherapy*, Boston, 1942.

qu'il est obligé d'accorder l'absolution au fidèle tout en l'exhortant, à condition que celui-ci confesse ses erreurs et s'en repente. Voilà la pastorale classique. Il est indéniable que, sur le plan théologique, la question de la culpabilité est d'une portée primordiale pour la discussion entre théologie et psychologie. Relevons l'importante contribution au débat apportée par G. Ebeling¹³. Distinguons toutefois le problème théologique proprement dit du problème psychologique de l'interaction entre le pasteur et le fidèle. Ni la pensée théologique ni la sincérité religieuse ne peuvent compenser la méconnaissance de la vraie nature d'une erreur. Une confession sincère mais essentiellement émotionnelle n'est très souvent qu'un acte prématuré, et par conséquent l'absolution elle aussi risque de n'être qu'un acte prématuré. Pour libérer le fidèle, il faut rechercher le lien de causalité où s'enracine l'erreur. Sinon, on risque de bloquer et d'empêcher un travail psychique indispensable. L'objectif théologique, à savoir la rémission des péchés, provoque alors le refoulement d'un conflit intérieur et cache ainsi la vraie nature de l'erreur.

Mais revenons à la pastorale non directive. Quels sont les résultats de la théologie pastorale américaine et hollandaise? Tout d'abord, la pastorale a acquis une méthode de dialogue, ou mieux, elle a acquis le goût de la méthode. Ceci dit, il faut tout de même admettre que la pastorale classique relevant du confessionnal n'est pas dépourvue de méthode.

La confession traditionnelle est conduite de façon méthodique. Le déroulement en est réglementé et il obéit non seulement à la logique d'une certaine théologie, mais aussi à la logique d'une certaine psychologie. A titre de rappel, voici quelles sont les phases de la confession: Interrogatio – Confessio – Contritio/Attritio – Absolutio – Satisfactio. Ou, sous une forme simplifiée: Analysis – Katharsis – Paradosis. Le schéma de base du dialogue de la confession présente donc une analogie profonde avec le dialogue psychothérapeutique, qui comporte les trois mêmes phases: analyse, katharsis, réparation. Mais la différence est la suivante: un tout autre laps de temps est prévu pour le déroulement de l'entretien; de plus, sur un point important la relation du médecin et du patient est différente de celle du prêtre et du pénitent: le prêtre se présente en effet au pénitent comme un médecin mais aussi comme un juge. *Le Rituale Romanum* de 1614 précise que "le directeur de conscience doit savoir qu'il réunit en lui le juge et le médecin"¹⁴. La manière d'agir du prêtre se fonde sur une méthode qu'il a

¹³ G. EBELING: "Lebensangst und Glaubenserfahrung. Erwägungen zum Verhältnis von Psychotherapie und Theologie", dans *Wort und Glaube*, t. 3, p. 362 ss., notamment p. 377 ss.

¹⁴ "In primis meminerit Confessarius, se iudicis pariter et medici personam sustinere, ac divinae justitiae simul et misericordiae ministrum a Deo constitutum esse...", in *Rituale Romanum*, etc., Ratisbonae, 1929, p. 67.

apprise et qui s'apprend. La question est de savoir si la tâche thérapeutique du prêtre-médecin a pénétré méthodiquement la méthode de l'interrogatoire du prêtre-juge.

Il est bien connu que la Réforme de Luther a pris son point de départ dans cette question précisément. Luther a développé sa doctrine de la justification face aux thèses théologiques qui sont à la base du sacrement de pénitence. En principe, Luther a inversé le schéma traditionnel de la confession : interrogation — aveu — punition — réhabilitation. Connaître son péché, l'avouer et faire pénitence ne sont pas les conditions du don de la grâce, mais au contraire il faut d'abord avoir reçu la grâce pour pouvoir reconnaître son péché et se repentir.

Manifestement, les églises de la Réforme n'ont pas tiré les conséquences de ce qu'elles savaient ou auraient dû savoir au point de vue théologique, et surtout n'en ont pas tenu compte dans la pastorale. Ni les réformateurs ni les théologiens protestants jusqu'à Thurneysen n'ont réfléchi sur les conséquences méthodologiques, dans la pastorale, de la primauté de la grâce. Pour eux, la question de la méthode est devenue à peu près quantité négligeable. C'est là la vraie raison pour laquelle la pastorale de Faber a écarté en peu de temps et de façon déconcertante celle de Thurneysen.

Accepter le partenaire sans préjugé moral ou dogmatique, comme le veut la méthode non directive du dialogue, équivaut, sur le plan de la méthode psychologique, à la primauté de la grâce. Par la méthode de Faber, un principe de la théologie des réformateurs s'est concrétisé dans la pratique pastorale. Alors que, dans la psychanalyse, l'acceptation de l'autre sert à révéler méthodiquement son inconscient, selon Faber, l'acceptation de l'autre est comme telle une valeur religieuse. C'est en renonçant à poursuivre un but strictement religieux que le pasteur accomplit la loi de Jésus. Car Jésus, lui, n'a fait rien d'autre qu'accueillir tous les hommes tels qu'ils sont, sans autre condition qu'ils acceptent eux-mêmes d'être accueillis. Dans le dialogue pastoral, l'amour doit systématiquement prévaloir sur la loi. C'est ainsi que Faber, comme la pastorale catholique, a doté le pasteur d'un appui "artisanal" grâce à une méthode qui s'apprend, tandis que Thurneysen lui a donné un appui doctrinal.

L'influence américaine et hollandaise s'est fait encore sentir dans la décrispation du dialogue entre la théologie et la psychologie. Une coopération de fait a écarté les querelles apologétiques d'autrefois. Aujourd'hui, de nombreux cercles de pasteurs et même de prêtres catholiques, "supervisés" par un psychologue, discutent selon la "méthode Balint" leurs expériences pastorales. De plus des cours de formation au dialogue pastoral ont été organisés dans toutes les églises régionales ("Clinical Pastoral Training").

En bref, la situation est donc favorable au partage pragmatique entre la pastorale et la psychothérapie. Il va sans dire que la première est limitée

par la tâche médicale psychiatrique proprement dite. On a toujours considéré comme acquis que la maladie mentale appartenait à la stricte compétence du psychiatre. Mais, abstraction faite d'une psychose manifeste telle que la schizophrénie, la limite entre une maladie psychique proprement dite et la simple souffrance psychique d'un homme, considéré par ailleurs comme sain, n'est pas claire. Le théologien aussi bien que le psychologue savent que l'homme absolument sain n'existe pas. Au fond, tout homme est souffrant, tout homme, sans exception, a une hérédité chargée, est victime d'une situation familiale ou sociale qu'il ne sait pas maîtriser.

Mais s'il en est bien ainsi, jamais le service psychothérapeutique ne sera en mesure de guérir les souffrances d'une société entière. Jusqu'à nos jours, la psychothérapie n'a été accessible qu'à une élite bourgeoise et plus ou moins intellectuelle. Comment secourir alors la multitude des hommes menacés de tant de pressions familiales, professionnelles, sociales? Il y a incontestablement des tâches qui incombent à l'Eglise, dont les services restent irremplaçables. Quant à la possibilité d'agir auprès des hommes de toutes les couches sociales, le pasteur — ou le prêtre — est encore un privilégié par rapport au psychologue. Dans sa paroisse, il peut s'approcher de chaque homme qui souffre. La visite des malades, les funérailles, tout acte accompli dans l'exercice de ses fonctions le met face aux souffrances et aux conflits dont le petit monde de sa paroisse est rempli. Son rôle, marqué par une disponibilité presque illimitée, est donc fort différent du rôle du psychothérapeute, rivé à son cabinet de consultation.

Décelons encore une différence non plus seulement pragmatique mais de principe entre la psychothérapie et la pastorale de l'Eglise: tandis que la psychothérapie se limite, en principe, au dialogue entre deux individus, la pastorale est fondée sur la vie communautaire de l'église. Le fait que le Nouveau Testament ne connaisse pas de terme correspondant à "pastorale" ou *Seelsorge* est révélateur¹⁵. Ce qui fait la *Seelsorge* du temps des auteurs du Nouveau Testament, c'est la vie de la communauté dans sa totalité. Par la communauté, l'homme indigent ou isolé est intégré dans la vie commune des frères et des sœurs. Voilà ce qu'est la pastorale de l'Eglise primitive. Cette expérience n'est pas propre à l'église primitive, c'est une expérience véritablement fondamentale. La guérison de l'homme qui souffre par suite de son isolement — et c'est la raison de toute souffrance psychique — ne se fait que par l'intégration dans une société constituée par la loi de l'amour. C'est pourquoi l'Eglise, dans son histoire, a fait tant d'expériences fécondes de la vie communautaire, expériences redécouvertes

¹⁵ Quant à l'étymologie des termes "cure pastorale" et "Seelsorge", cf. R. LEUENBERGER: "Seelsorge und Erziehung", dans *Wörterbuch zum Religionsunterricht*, Fribourg (Brisgau), 1976.

aujourd'hui par la psychothérapie de groupe¹⁶. La sainte cène en est le paradigme constitutif. Elle est le levain qui s'est répandu dans les multiples formes de la vie monastique, dans les assemblées des piétistes et partout où il y a une vie communautaire au nom de Jésus-Christ. La pastorale individuelle, originellement liée au confessionnal, cesserait d'être une pastorale chrétienne dès le moment où elle ne ferait plus partie de la vie communautaire universelle de l'Eglise.

III

Notre sujet, il est vrai, nous oblige à envisager la pastorale d'abord comme un dialogue entre le pasteur et un individu. Comme nous l'avons dit plus haut, il y a aujourd'hui, sur le plan de ce dialogue, une coopération de fait, même si c'est involontaire, entre le pasteur et le psychothérapeute. Une telle coopération est-elle légitime ?

Pour répondre, il faut en revenir au problème de la méthode ou, plutôt, au problème de la connexion entre la méthode et la théologie. Pour mieux nous faire comprendre, reprenons le problème de la culpabilité. Nous avons constaté plus haut qu'en maintenant l'absolution du péché le pasteur court le risque de bloquer un processus psychique chez son interlocuteur par suite d'un préjugé théologique. Mais en vérité, le psychologue court un danger analogue ; comme le pasteur, il a sa foi, ou plutôt son préjugé superstitieux : la foi en une méthode de caractère scientifique. Cette foi se transmet nécessairement au patient. Le patient croit que tous les événements de sa vie se sont développés d'une manière conséquente et quasi objective. L'anamnèse psychothérapeutique lui en donne la preuve. Ainsi il se sent personnellement déchargé de toute responsabilité éthique. L'objectivité de la méthode lui fait comprendre les causes de ses difficultés mais elle le dispense de la catharsis personnelle. Cela signifie que la méthode de la psychothérapie s'enracine dans une anthropologie, autrement dit qu'elle est étroitement liée à des prémisses philosophiques, que celles-ci soient conscientes ou non.

C'est là qu'il faut poser une question qui concerne la pastorale moderne, telle qu'elle se fonde sur l'expérience américaine. La théorie de Rogers se base sur la méthode freudienne de l'anamnèse, et Faber, à l'exemple des théologiens américains, a donné à la théorie de Rogers une interprétation théologique. Mais la question est de savoir si la méthode non directive de Rogers ne fonctionne pas tout aussi bien sans cette charpente théologique

¹⁶ Pour la pastorale de la psychothérapie en groupe, cf. D. STOLLBERG : *Seelsorge durch die Gruppe*, Göttingen, 1971.

sous-jacente. En tout état de cause, on doit poser à nouveau la question théologique. Et la poser, c'est poser la question de la recherche de la vérité. C'est vrai que la question de la vérité peut être refoulée momentanément, mais elle risque alors de ressurgir avec d'autant plus de force. Preuve en est la perte de l'identité théologique dont viennent d'être victimes tant de jeunes théologiens, admirateurs de telle ou telle méthode psychologique.

N'oublions pas que la psychothérapie freudienne est indissolublement liée à la théorie de l'inconscient, théorie qui, dans l'optique de Freud, est obligatoirement un athéisme. L'agressivité de Freud à l'égard de la religion judaïque et chrétienne est partie constitutive de la pensée psychanalytique telle que Freud l'a conçue. Il ne suffit pas au théologien, qui veut échapper à la logique étroite de Freud, d'user d'une pragmatique irréfléchie — et c'est Freud et non pas Jung qui domine incontestablement la psychothérapie contemporaine.

Peu de théologiens, en effet, ont interprété, en tant que théologiens, la pensée et l'expérience de Freud d'une façon aussi radicale que Freud, en tant que psychologue, l'a fait dans sa critique du monothéisme biblique. A côté de J. Scharfenberg, auteur d'une œuvre très remarquable sur la critique freudienne de la religion, mentionnons, d'abord, Paul Ricœur. Dans *Herméneutique et Psychanalyse*¹⁷, Ricœur a relevé non seulement la contradiction profonde sinon absolue qu'il y a entre la pensée biblique et la pensée freudienne, mais aussi leur analogie étonnante. C'est Paul Ricœur qui a mis en évidence le parallèle entre la loi biblique, telle qu'elle a été interprétée par Paul, Augustin et Luther, et la conscience collective telle qu'elle a été révélée par Freud. La loi, dit Paul, fait naître le péché, puisque l'homme n'a pas compris ce qu'est véritablement la loi. L'homme doit être libéré de la puissance incompréhensible d'une loi qui tue. Selon Freud, d'autre part, le "complexe d'Œdipe" engendre une morale aveugle et autoritaire, incarnée dans la conscience collective; elle provoque un constant refoulement des pulsions humaines et, par conséquent, fait naître la maladie psychique. La maladie, au sens de Freud, et le péché, au sens biblique, sont tous deux des tares héréditaires et il est indispensable que l'individu soit libéré de l'une et de l'autre, à l'aide d'une tierce personne qui représente la force libératrice. Etre compris, c'est accepter d'être pardonné. Voilà pourquoi on peut aussi établir un parallèle entre le processus de la pénitence chrétienne et le processus psychanalytique de l'anamnèse. Dans les deux cas, l'homme doit recevoir une force libératrice pour pouvoir avouer enfin tout ce qui le rend malade, malheureux, coupable. Se reconnaître soi-même en acceptant la libération — ou la grâce — c'est être transformé dans les fondements mêmes de son existence. La psychanalyse,

¹⁷ Dans *Le Conflit des Interprétations*, Paris, 1969, p. 100 ss.

comme le processus de la pénitence et de la grâce, signifie la mortification du vieil homme et la naissance de l'homme nouveau.

Revenons maintenant à l'interprétation, donnée par Faber, de la méthode non directive de Rogers. Il semble que l'interprétation théologique de l'"acceptation" — qui est au cœur de cette méthode — soit justifiée par tous les éléments parallèles existant entre la pensée freudienne et la pensée théologique. Cependant, la psychologie freudienne ne se contente pas de l'"acceptation" du partenaire; elle déchiffre méthodiquement ses pensées, ses jugements, et ses sentiments. Le but de la psychothérapie n'est pas l'"acceptation" — bien que celle-ci soit la condition indispensable de toute interaction — son but c'est la révélation de tout ce qui est caché et refoulé dans la vie du partenaire. Le dialogue a pour but la reconnaissance de la maladie et la guérison, c'est-à-dire la libération du "mal". C'est pourquoi le psychothérapeute joue un rôle plus actif que le psychologue non directif. C'est toujours un véritable drame qui se déroule entre les deux partenaires du dialogue, aussi toute libération est un acte dangereux. Dans la libération psychothérapeutique, il y a quelque chose qui rappelle l'exorcisation des démons. C'est là un aspect théologique qui, dans la psychologie non directive, n'est pas toujours suffisamment approfondi. La "théologie" de la psychothérapie freudienne est plus radicale, plus profonde que celle de la psychologie non directive; à la différence de celle-ci, elle connaît la radicalité du mal.

Mais si frappants que soient ces parallèles, ils ne portent que sur des structures anthropologiques. Par contre, le centre du litige est sans aucun doute le problème de Dieu. Selon Freud, l'idée d'un Dieu, Seigneur de la conscience humaine, n'est point une hypothèse négligeable avec laquelle on pourrait s'arranger à l'amiable. Selon Freud, Dieu est une construction de l'homme qui essaie d'expliquer la vraie raison de sa souffrance. Construction inévitable, c'est vrai, puisqu'elle est le symbole du conflit insoluble, représenté par le mythe d'Œdipe, entre l'autorité paternelle humaine et l'individu qui ne sait pas se libérer. Pour que l'homme guérisse, il lui faut détruire toute projection mythologique et théologique. Il faut qu'il sache comment cette autorité paternelle archaïque s'est instaurée dans son inconscient.

La pensée de Freud a un caractère paradoxal: d'une part, elle a les qualités d'une recherche expérimentale et scientifique. Comme les découvertes de Galilée ou celles d'Einstein et de Planck, les découvertes de Freud marquent les étapes de la marche irréversible de l'humanité. Toute tentative de réfuter les résultats de la recherche freudienne serait dérisoire. Le théologien y est confronté comme il a été confronté aux découvertes des sciences naturelles qui ont mis fin à l'image médiévale du monde ou aux découvertes de la philologie critique et à leurs conséquences quant à

l'interprétation de la Bible. D'autre part, la recherche freudienne a, comme Paul Ricœur le disait très justement, un caractère essentiellement herméneutique. En tant que telle, elle reste ouverte. Tout comme la théologie, elle suppose une constante réinterprétation. Elle doit être continuellement transcrite en d'autres langues, en d'autres expériences humaines. L'image de Dieu détruite par Freud a été élaborée sous l'influence de la tradition chrétienne et platonicienne. Ce que Freud ne savait pas ou plutôt ce qu'il n'a jamais compris, c'est que la tradition chrétienne ne dépend pas seulement de normes religieuses et morales, mais encore de transformations aussi radicales et douloureuses que libératrices. Le chrétien, en tant que chrétien, passe par l'expérience de la mort et de la résurrection. Cette expérience manifeste aussi bien la mort d'un Dieu de la morale et de la loi, que la vie d'un Dieu qui n'est plus qu'amour. L'attaque de Freud contre le Dieu-projection de la crainte humaine, touche la foi chrétienne au point le plus sensible. Freud a mis fin à un christianisme qui s'était attaché à un Dieu de la morale, à un Dieu mort. Mais il n'a pas mis fin à la question de Dieu en tant que telle. Tout au contraire. Par un iconoclasme nécessaire et fécond, il force la théologie à une nouvelle interprétation de l'expérience aussi douloureuse que novatrice que l'humanité a faite de la croyance en Dieu. Une telle réinterprétation est nécessaire non seulement pour renouveler la pensée théologique, mais pour que la recherche psychologique, elle aussi, reste ouverte: pour qu'elle reste dans l'inquiétude. Dans la mesure où la théologie sera ouverte à la critique de la psychologie, elle aura le droit de critiquer tout ce qui aboutit, dans la psychologie, à une orthodoxie stérile. La question est donc de savoir si la théologie est en mesure, non pas de réfuter la psychologie moderne ni de s'y soumettre, mais de la pénétrer par une pensée libérée et, par conséquent, libératrice.

ROBERT LEUENBERGER.