

L'EXPERIENCE SPIRITUELLE ENTRE PSYCHOLOGIE ET THEOLOGIE

Père Dominique SALIN, s.j.
Professeur de théologie spirituelle

La presse s'est fait récemment l'écho, plus ou moins fidèle, de l'inquiétude des évêques de France devant les risques de dérive et de manipulation présentés par certains types de retraites, de sessions ou d'assemblées de prière proposant des thérapies « psycho-spirituelles ». Ces pratiques, venues le plus souvent d'outre-Atlantique, soulèvent des questions de fond : faut-il, ou non, reconnaître des frontières entre « le spirituel » et « le psychologique » ? Lesquelles ? Au nom de quoi ?

La perplexité ou le désarroi de beaucoup invitent à proposer des repères aussi clairs que possible sur un terrain complexe, où les controverses sont vives. On voudrait montrer ici que la distinction entre psychologie et spiritualité est une distinction récente, explicable par l'histoire mais sans fondement anthropologique ni théologique. Elle demeure cependant impérativement nécessaire sur le plan des pratiques, celui de la direction spirituelle et de la pastorale.

UNE DISTINCTION RECENTE

Un contemporain de saint Thomas d'Aquin n'aurait pas compris le titre de ces pages. En effet, le mot « psychologie », au sens où nous l'employons couramment, est d'apparition récente : c'est au XVIII^e siècle seulement qu'il a commencé à désigner l'étude des phénomènes de la vie mentale (Leibnitz et Wolff). Et la psychologie ne s'est constituée comme discipline à prétention scientifique, comme « science humaine », qu'à la fin du XIX^e siècle.

Le mot était d'abord apparu, mais marginalement, à la fin de la Renaissance, au moment où s'est manifestée la grande originalité de la culture occidentale : la naissance de la « modernité », avec les premiers symptômes du désenchantement du monde et de la laïcisation des esprits - naissance marquée par le traumatisme de la Réforme. C'est d'ailleurs dans les milieux humanistes et réformés qu'on a commencé à utiliser le mot « psychologie » (Marko Marulic et Melanchton) [1]. Il désignait ce que nous appellerions aujourd'hui l'expérience subjective de l'individu, à laquelle on a commencé à s'intéresser de plus en plus. Le mot « psychologie » est donc contemporain de l'émergence de la modernité : l'homme commence à s'affirmer, dans sa subjectivité, face à Dieu, et bientôt contre Lui ; en même temps, la distinction se creuse entre l'ordre de la nature (qui a de moins en moins besoin de Dieu pour fonctionner) et l'ordre du spirituel (le spirituel compris de plus en plus comme « surnaturel »).

Quant au mot «spiritualité», il est plus récent encore dans l'usage que nous en faisons aujourd'hui. Son usage s'est établi à l'époque de la première guerre mondiale. On parlait auparavant de « piété » ou de « dévotion » [2]. L'expression « théologie spirituelle » n'apparaît, pour la première fois dans un document du Saint-Siège [3], qu'en 1971.

L'évolution du vocabulaire est l'indice d'une évolution des mentalités. On peut considérer l'existence de trois époques dans la conception de ce que nous appelons la vie spirituelle, la spiritualité.

I. PREMIERE EPOQUE : UNITE HEUREUSE

Jusqu'à la fin du Moyen Âge, une unité heureuse a régné entre la vie spirituelle des individus et l'enseignement de la doctrine chrétienne. Il n'était pas question de consacrer à la vie spirituelle un enseignement spécial. Dans la continuité avec l'époque patristique, la vie spirituelle se nourrissait de l'enseignement de la théologie. Par ailleurs, le chrétien vivait dans un monde sacré, où Dieu avait l'évidence de l'azur et où ce que nous appelons le spirituel ou le surnaturel était d'une existence quasi palpable. Le monde était rempli d'âmes et d'« esprits » (appelés encore « anges » ou « démons »), bons ou mauvais, comme il en allait déjà dans l'Antiquité païenne (on connaît le « démon» de Socrate). Ces esprits avaient à peu près le même pouvoir et le même type d'existence que, pour nous, les microbes, les virus, les antibiotiques ou les psychotropes : ils étaient invisibles, mais ils avaient le pouvoir de pénétrer dans l'âme et dans le corps des humains, et de modifier, pour le meilleur ou pour le pire, le cours de leurs pensées aussi bien que leur vie physiologique. À cet égard, le chrétien du Moyen Âge était beaucoup plus proche de l'animiste africain que de nous. Ce que nous appelons aujourd'hui, par anachronisme, sa psychologie, c'est-à-dire sa vie spirituelle au sens large, était en pleine harmonie avec sa foi et sa raison, et cela ne posait pas de problème.

Vers la fin du Moyen Âge, une faille s'est progressivement fait jour dans cette belle unité. L'enseignement de la doctrine chrétienne (la « théologie scolastique ») a commencé à paraître de plus en plus abstrait, formel, coupé de la vie réelle, et d'abord de la vie spirituelle. La philosophie s'est mise à se distinguer de la théologie, à prendre son autonomie, préparant le moment où la raison allait pouvoir penser le monde en menant Dieu entre parenthèses. Vers la même époque, la science de la vie spirituelle, qu'on appelait depuis le VI^e siècle la «théologie mystique», a pris elle aussi son autonomie, en se développant en dehors des facultés de théologie, dans les monastères et dans des cercles fervents, parallèlement à l'enseignement de la théologie et, de plus en plus souvent, en conflit avec cet enseignement théologique (antagonisme préfiguré au XII^e siècle par le conflit entre saint Bernard et Abélard, le moine et le professeur).

Amorce d'un divorce, donc, à la fin du Moyen Âge, non seulement entre la raison et la foi, mais aussi entre la théologie et la vie, entre la théologie et « l'expérience spirituelle ». La théologie ne parvenait plus à rendre compte de l'expérience spirituelle dans son «vécu psychologique» (anachronisme, encore une fois !).

Une deuxième époque s'annonçait, qui ne serait plus celle de l'unité heureuse des savoirs, de la vision du monde et de la conception de l'homme.

II. DIFFÉRENCIATION ET ANTAGONISMES

Cette faille entre la manière de vivre sa foi et la manière de la penser, entre l'expérience spirituelle et la théologie, est devenue béante à l'époque de la Renaissance. Elle est une des composantes de la crise qui a marqué la naissance des temps modernes, et dont la Réforme est un symptôme. Cette faille n'a cessé de s'élargir, aux XVIII^e et XIX^e siècles. Elle a donné naissance aux sociétés et aux mentalités « laïcisées » qui sont aujourd'hui les nôtres. Laïcisation de la raison, laïcisation des mentalités, qui inclut évidemment, une laïcisation de la vie spirituelle : une vie spirituelle sans « surnaturel », « horizontale » (celle dont traitent aujourd'hui par exemple André Comte-Sponville ou Luc Ferry). En même temps, la vision religieuse du monde et la spiritualité chrétienne étaient de plus en plus considérées comme incompatibles avec la pensée moderne.

Dans ce cadre, le développement de la psychologie, c'est-à-dire de l'étude de la vie mentale, va se faire selon un double mouvement, du point de vue qui nous intéresse.

- En premier lieu, la psychologie, qui était née dans le monde religieux, va se développer en se laïcisant. Les psychologues, en effet, ont pris la relève des grands analystes de la vie spirituelle et du cœur humain qu'avaient été les Évangélistes, Augustin, Bernard, Denys le Chartreux, Ignace de Loyola, Jean de la Croix, François de Sales ; puis, au XVII^e siècle, les écrivains moralistes, grands explorateurs du cœur humain et des ruses de « l'amour propre » (*amor sui*, l'amour de soi selon Augustin) : Racine, Pascal, La Bruyère, La Rochefoucauld ou Madame de Lafayette (*La Princesse de Clèves* est un cas de conscience, un cas de discernement moral et spirituel : « *Dois-je avouer à mon mari que je suis follement amoureuse du duc de Nemours ?* »).

Les psychologues laïcs (non clercs) ont pris la relève des directeurs spirituels, en s'affranchissant de plus en plus des cadres de la pensée religieuse. La psychologie en est venue à se construire contre la religion, ou du moins dans une perspective qui dissout le spirituel dans le psychologique (point de vue de Freud) : laïcisation de la conscience humaine.

Cette laïcisation était déjà perceptible chez Montaigne, à la fin de la Renaissance. Les Essais sont la première grande exploration d'une conscience humaine, après saint Augustin et à peu près à la même époque que l'autobiographie de Thérèse d'Avila. Mais l'« intérieur » de Montaigne, c'est-à-dire sa vie spirituelle au sens large du mot, est entièrement laïque. Montaigne, certes, est bon catholique romain, mais Dieu et le Saint-Esprit n'interviennent jamais dans sa vie spirituelle, y compris dans le chapitre intitulé « Des prières ». Laïcisation de la vie de l'esprit, donc.

En second lieu, corrélativement à cette laïcisation, on observe une « psychologisation » de la vie spirituelle.

- D'abord dans l'anthropologie spirituelle, dans la représentation de la structure de l'âme et de l'union à Dieu. Pour les grands spirituels du Moyen Âge (Eckhart, Tauler, Ruysbroeck et leurs disciples), l'union à Dieu ne se faisait pas au niveau des trois facultés de l'âme - la mémoire, l'intellect et la volonté (selon Aristote, repris par saint Thomas d'Aquin) – mais au-delà de ces trois facultés, au-delà de ce que nous appelons la « conscience psychologique », au-delà de ce que l'âme peut connaître, éprouver ou ressentir, dans ce qu'ils appelaient « l'essence » de l'âme ou le « centre » de l'âme ou le « château » de l'âme, une sorte de sanctuaire qui échappait au regard intérieur. Elle se faisait dans la foi pure, mais elle allait de soi.

Les choses changent avec François de Sales, au début du XVII^e siècle. L'union à Dieu se fait, dit François de Sales, dans «la pointe de l'esprit», dans «la fine pointe de l'âme». Or cette « pointe de l'âme » n'est plus vraiment l'équivalent de l'essence de l'âme chez les spirituels médiévaux. Elle est quasiment devenue une faculté de l'âme, une « super faculté ». À ce titre, elle relève désormais, plus ou moins - ce n'est pas clair sous la plume et dans la pensée de François de Sales -, de ce que nous appelons la « conscience psychologique ». L'âme parvient à savoir, plus ou moins, ce qui se passe dans sa « pointe », au moment de sa plus haute union à Dieu. Ce qu'il faut retenir ici, c'est qu'à partir du XVII^e siècle, on va chercher à cerner et à analyser, avec une curiosité de plus en plus passionnée et affinée, l'impact de la grâce dans la vie psychologique : à quel moment Dieu a-t-il agi en moi, et comment ? En quoi ma psychologie a-t-elle été affectée par la grâce ? À ce titre, on va se passionner de plus en plus pour les phénomènes dits surnaturels, spectaculaires ou non.

- Cette psychologisation de la vie spirituelle s'observe aussi bien, également, dans le champ social. Devant les phénomènes spectaculaires, comme les cas de possession, de vision, de stigmates, de glossolalie, d'inédie (anorexie), le pouvoir et l'Église feront de plus en plus appel aux médecins et aux magistrats. Ceux-ci seront chargés de trancher : s'agit-il d'une expérience spirituelle authentique, d'une maladie mentale, d'une possession diabolique ou d'une imposture ? On voit cela au XVII^e siècle, avec l'affaire de la possession de Loudun (1634), le cas du mystique jésuite Jean-Joseph Surin (cas fort bien documenté) et bien d'autres affaires [4]. La psychiatrisation de la vie spirituelle est en route. Elle sera bien établie à la fin du XIX^e siècle (travaux de Charcot sur l'hystérie à La Salpêtrière, en présence du jeune docteur Freud) [5].

À l'horizon de cette psychologisation et de cette laïcisation de la vie spirituelle, on entrevoit deux attitudes possibles, qui se sont effectivement développées au XIX^e et au XX^e siècles.

D'abord, tout un courant laïque, voire athée et antichrétien, représenté par beaucoup de psychiatres et de psychanalystes, a considéré, à la suite de Freud, que le « spirituel » était soluble dans la psychologie.

Un autre courant, symétrique et en réaction, a considéré que le spirituel n'avait rien à voir avec la psychologie. La grâce se moque de la nature, elle agit comme bon lui semble. Il n'y a donc rien d'intéressant à apprendre chez les psychologues, il faut même se méfier d'eux comme de la peste : ils vous feront perdre la foi ! C'était le point de vue officiel, dans l'Église catholique, à la veille du concile Vatican II. On voit bien ce qui motivait ce point de vue : en proclamant que le spirituel n'avait rien à voir avec le psychologique, on croyait naïvement mettre celui-ci à l'abri de la critique psychologique et de son action dissolvante.

Au milieu du XX^e siècle, entre psychologie et spiritualité, c'était donc le clivage, voire l'antagonisme. Mais une évolution s'est alors esquissée, ouvrant la voie à ce qui peut être considéré comme une troisième époque.

III. A LA RECHERCHE D'UNE ARTICULATION

Il y eut d'abord l'intuition de quelques pionniers, lesquels ne pouvaient se résoudre à accepter un tel clivage entre psychologie et spiritualité. Ils étaient encouragés par les travaux publiés, à partir de 1936, par le P. Bruno de Jésus-Marie dans la revue *Études carmélitaines*. Ils faisaient, d'abord et surtout, une constatation de bon sens : dans l'expérience personnelle du chrétien, le spirituel et le psychologique sont inextricablement mêlés. Dieu me parle, me touche, m'appelle à travers le prisme de mon «

tempérament », de mon caractère, de ma personnalité, et donc de tout ce qui a contribué à former ma personnalité : mes parents, l'éducation reçue, les rencontres, etc.

Ensuite, ces pionniers ont estimé que les formateurs spirituels, dans les séminaires et les noviciats, avaient tout de même des choses à apprendre auprès des psychologues. Ceux-ci ont permis à bien des gens de survivre à leur névrose ; ils peuvent aider des chrétiens à vivre leur foi de manière moins infantile et permettre aux séminaristes d'être plus lucides sur les motivations secondaires de leur vocation. Ces éclaireurs, tel l'abbé Marc Oraison, furent d'abord désapprouvés par la hiérarchie. Il est vrai que certains jouèrent les apprentis-sorciers avec la psychanalyse, comme Bernard Besret au monastère de Boquen, ou Ivan Illich à Cuemavaca. Mais leur cohorte et leurs compétences grandirent très vite à partir des années 1960. Rappelons quelques noms bien connus : Louis Beimaert et Albert Plé, d'abord. En 1961, le jésuite Louis Beimaert, proche de Lacan, fonda, avec le dominicain Albert Plé notamment, l'AMAR (Association médico-psychologique d'aide aux religieux). Dans un premier temps, il s'agissait d'aider les candidats à la vie religieuse à vérifier leurs aptitudes psychologiques. Très vite, l'AMAR s'est souciée de donner une formation psychologique aux formateurs spirituels. Il faut citer aussi Maurice Bellet, Antoine Vergote, Denis Vasse, Gérard Sévérin, pour ne parler que de quelques prêtres psychanalystes ; il faudrait mentionner également Françoise Dolto, Marie Balmay, autant de croyants qui ne jugeaient pas la psychanalyse incompatible avec la foi, bien au contraire.

Aujourd'hui, les autorités catholiques ont perdu beaucoup de leurs préventions à l'égard de la psychologie et de la psychanalyse. Entreprendre une psychothérapie ou même une analyse est devenu banal. Il faut dire aussi que les sciences humaines - la psychanalyse comme les autres - ont perdu beaucoup de leur arrogance des années 1960 et 1970. Elles n'ont plus la prétention de détenir les clés de la connaissance de l'homme. Il en va d'elles comme, aujourd'hui, des sciences dures : plus elles progressent, plus elles découvrent de l'inconnu. « L'homme passe l'homme ».

À la génération des pionniers a succédé une nouvelle génération, qui essaie d'articuler théoriquement le psychologique et le spirituel : Jacques Arènes, François Balmès, Jean-François Noël, Laurent Lemoine, Jean-Baptiste Lecuit, Bernard Forthomme, pour ne citer que quelques noms. Leurs recherches prennent des allures différentes, mais la plupart se réfèrent à Freud (le plus souvent via Lacan) plutôt qu'à Jung (qui, en un premier temps, effarouchait moins les croyants). Il n'y a pas lieu de décrire la variété de leurs orientations. Plusieurs ont entrepris de réfléchir sur la notion de sublimation, que Freud lui-même n'a guère élaborée, et qui leur semble ouvrir un champ fécond. On soulignera aussi que tous, notamment Antoine Vergote, insistent sur la distinction entre la démarche spirituelle et la démarche analytique [6]. Il y a homologie profonde, mais elles ne se recouvrent pas vraiment. Certains, tel Jacques Arènes, tout en maintenant cette distinction, préfèrent envisager une « mise en tension » de ces deux champs, considérant que le spirituel doit aujourd'hui être pris en compte par les psychanalystes à titre de composante du processus de subjectivation - sans que pour autant soit remise en question la neutralité idéologique et religieuse de la cure analytique [7].

Cette recherche d'une articulation théorique entre la pensée du spirituel et celle du psychologique sera-t-elle un jour couronnée d'un succès qui s'imposerait à tous les esprits ? On peut en douter : le mystère qu'est l'homme risque de demeurer longtemps au moins aussi épais que le mystère qu'est Dieu. Il s'agit probablement du même mystère. Mais ce qu'il faut retenir ici, c'est le refus, justifié, de tout clivage, de tout dualisme qui séparerait radicalement le spirituel et le psychologique.

IV. UNE DISTINCTION NON FONDÉE

Il est plus que jamais impératif de penser l'homme, et l'homme chrétien, dans son unité, et de mettre un terme à la schizophrénie qui a trop longtemps régné dans l'Église et qui continue à faire des ravages. Telle est la conviction non seulement des psychanalystes chrétiens (ou des chrétiens psychanalystes) mais aussi de théologiens comme Jean-Baptiste Lecuit et Bernard Forthomme pour ne citer qu'eux ^[8]. Schizophrénie et clivage sont observables à plusieurs niveaux.

Par exemple, l'Église a trop longtemps distingué la santé et le salut. C'est le salut des âmes qui la préoccupait avant tout. Le souci du corps, de la santé du corps et de l'esprit a été trop souvent escamoté. Le corps et la sexualité ont été souvent dévalorisés ou ignorés, au XIX^e siècle surtout, dans la direction de conscience comme dans l'éducation de la jeunesse (pas seulement dans l'Église d'ailleurs). De la sorte, on a encouragé des névroses et des conduites masochistes. On donnait dans le spirituel pur, et on faisait parfois des ravages. La littérature en a fait ses choux gras.

Aujourd'hui, se manifeste la tentation inverse : beaucoup de gens d'Église sont prêts à exploiter naïvement la requête contemporaine de santé parfaite. Tout le monde constate, en effet, l'impératif qui règne sur nos contemporains : il faut être en forme, en bonne santé, physique et psychique, à tout prix. On n'a pas le droit de se sentir mal. On ne supporte plus une image de soi (ou d'autrui) « dégradée », comme on dit. C'est sur ce fond que s'est développé, avec plus ou moins de naïveté, l'impératif de guérison. Le psychothérapeute doit me guérir, ma foi religieuse peut me guérir. Ainsi s'explique la formidable requête de guérison qui pousse les gens à se ruer dans les sessions ou assemblées de guérison, dans les Églises évangéliques, catholique et autres.

Il existe, aujourd'hui, des gens qui sont doublement malades : malades de maladie, et malades de ne pas guérir. Mais, comme font remarquer Lecuit et Forthomme, il y a aussi des guérisons dont il faut apprendre à guérir, parce qu'elles sont l'œuvre d'une idole ou d'un Dieu magicien plus que du Dieu de Jésus-Christ. Et elles peuvent ancrer dans un besoin religieux aliénant, qui n'a plus grand-chose à voir avec le désir de salut et de la liberté spirituelle qu'apporte le Christ.

Le Dieu de Jésus-Christ ne prend pas le relais d'Esculape-Asclepios. Il peut y avoir, dans la demande religieuse de guérison, une instrumentalisation de Dieu qui justifie en partie l'athéisme moderne. Certes, il ne faut pas mépriser la « religion populaire », mais tout n'y est pas à encourager.

Entre ces deux écueils (le spiritualisme éthéré et la guérison à tout prix), la tâche du théologien est de penser à frais nouveaux l'unité du salut, qui inclut évidemment la santé. Or, il semble que cette « anthropologie » de l'homme sauvé ne puisse se penser qu'à la lumière de l'Homme sauveur, le Christ, plus qu'à celle d'une théologie de l'Esprit ; une christologie plus qu'une pneumatologie. C'est l'incarnation, Dieu dans la chair, « l'encharnement de Dieu », qui est au cœur de la foi chrétienne. La spiritualité chrétienne est une mystique de Dieu dans la chair (c'est la foi en l'incarnation qui la distingue des autres mystiques). Or, la théologie contemporaine pourrait être tentée de survaloriser l'Esprit Saint. Tendances compréhensibles, réaction à la « jésulogie » qui régnait encore dans la première moitié du XX^e siècle. À cette époque, en effet, la piété s'investissait volontiers dans le Jésus doloriste d'une certaine dévotion au Sacré-Cœur par exemple, alors que, parallèlement, l'intelligence s'investissait dans le Christ cérébralisé de Bultmann et de l'exégèse historico-critique. Il était temps de rendre sa place à l'Esprit Saint. Mais l'Esprit Saint peut devenir facilement une force anonyme qui risque de méconnaître « la chair », au sens que donne à ce mot la phénoménologie contemporaine depuis Merleau-Ponty (toutes ces adhérences de l'individu au monde qui le précède, le baigne, l'informe et le forme - la chair, c'est-à-dire le paquet de relations qui me constitue) ; l'Esprit peut

devenir une force qui abstrait l'individu de son terreau, de ses relations, notamment familiales. Au nom de l'opposition chair/esprit, les gens peuvent croire qu'il leur faut couper avec leurs racines, avec le terreau relationnel qui les a nourris - et qui font partie de ce que nous appelons, positivement, la chair (le *New Age*, la nébuleuse des « sectes » qui le composent, repose sur ce dualisme chair/esprit, qui est typique de la gnose, non du christianisme) [9]. Trop de sessions de guérisons invitent, au nom de l'Esprit, et de façon très naïve et primaire, à revisiter les relations familiales par exemple, et à identifier donc implicitement, à diaboliser, tel père ou telle mère comme étant responsable du mal-être dont je souffre, pour pouvoir lui « pardonner ». Or, jamais le Christ ne diabolise qui que ce soit avant d'opérer une guérison (« *Ce n'est ni lui ni ses parents qui ont péché...* » [10]). Il faut revenir au Verbe incarné, le Christ, homme dans la chair de l'homme, enraciné dans la race humaine avec tout ce que ses racines entraînent de boue et de limon (pensons à la généalogie du Christ chez Matthieu et à ce qu'elle charrie d'adultères, d'incestes et de meurtres... Quel roman familial !). C'est le Christ qui guérit ; c'est l'Esprit du Christ, Dieu selon la chair, qui guérit les psychismes et les corps. *Christus medicus*, le Christ médecin. C'est un thème fondamental de la pensée de saint Augustin. Celui-ci considérait en effet qu'il avait vraiment été guéri, converti, retourné par le Christ. *Christus medicus, non Spiritus medicus !* C'est le Christ qui guérit, non l'Esprit. Le Christ, qui a eu un père, une mère, une famille, un inconscient, un moi et un surmoi ; le Christ qui a été tenté par la volonté de puissance. C'est le Christ qui est le Fils du Père. L'Esprit n'a pas de famille, l'Esprit n'a pas été tenté, l'Esprit n'a ni inconscient ni racines : « *Tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient, ni où il va* » (Jn 3, 8). Le Christ, lui, on sait d'où il vient, et on sait où il conduit.

Il ne s'agit pas de minimiser le rôle de l'Esprit mais de rappeler que l'Esprit est Esprit du Père et du Fils, Esprit d'une relation de filiation. L'Esprit fait de nous des fils adoptifs, comme dit saint Paul ; il nous ancre dans une relation de filiation.

C'est le Christ qui guérit, c'est le Christ qui convertit. Et il guérit même de l'obsession de la santé ! Il guérit de la mauvaise conscience de ne pas être en bonne santé, de ne pas être « pétant » de vitalité et de gaieté comme les gens dans l'imagerie publicitaire. Le Christ guérit même de la guérison, comme l'explique Bernard Forthomme. Au possédé de Gérasa qui, délivré, veut s'attacher à Jésus, celui-ci répond, pourrait-on « traduire » : « *Lâche-moi les baskets ! Sois toi-même et va plutôt retrouver les tiens pour leur raconter ton histoire.* » Par ailleurs, la vraie santé est compatible avec la maladie du corps et de l'esprit. On peut être dépressif inguérissable et bon disciple de Jésus ; psychologiquement délabré et vrai ami de Jésus et des hommes.

En tout état de cause, il faut résister au clivage, à la séparation entre le psychologique et le spirituel. Le retour à une saine christologie peut éviter les écueils du spiritualisme comme du psychologisme, en appelant à s'ancre dans l'humanité christiquement assumée, comme Péguy ne cessait d'y inviter. Le grand principe de vie spirituelle que Thérèse d'Avila a toujours défendu, bec et ongles, contre les « spirituels » qui invitaient à faire le vide en soi et à dépasser toutes les images, y compris celle du Christ, était bien celui-là : ne perdez jamais de vue l'humanité du Christ, la « sainte humanité » [11] !

Nous devons donc veiller à ne jamais séparer la pensée du psychologique et la pensée du spirituel, au nom de l'unité de l'homme. Mais, dans la pratique de la thérapie psychologique et de la direction spirituelle, nous devons également être très attentifs à ne jamais les mélanger [12].

V. UNE DISTINCTION NECESSAIRE DANS LA PRATIQUE

Il est inutile d'insister sur les risques que fait courir le mélange des genres, lorsque le guide spirituel s'improvise psychothérapeute ou que le thérapeute s'improvise gourou. La grande presse et nombre de publications récentes décrivent à l'envi les ravages que peut provoquer ce genre de tentative : au minimum, aggravation des symptômes et plongée dans le désespoir [13]. On ne joue pas avec le transfert, et la cure psychique ne se réduit pas à quelques slogans ou quelques trucs.

Il faut respecter la spécificité des démarches. Si l'on vient me voir comme interlocuteur spirituel, c'est sur le terrain de la foi, si fragile soit-elle, que se situeront nos échanges : la foi en l'Esprit de Jésus le Christ qui nous travaille tous deux. Certes, j'ai intérêt à être le plus averti possible sur le plan psychologique. Mais si nous constatons ensemble que la personne se heurte à une énigme en elle qui la perturbe ou qu'elle souffre de symptômes qui sont de vrais handicaps, je l'orienterai vers un homme ou une femme de l'art. Deux dialogues différents peuvent ainsi se dérouler, sur deux plans différents. Schizophrénie ? Non, mais parallaxe binoculaire pour une vision en relief d'une même réalité : la personne. C'est à la personne en cause de faire l'unité des deux points de vue. Accommodation parfois difficile, c'est vrai. Le plus souvent, le dialogue avec le thérapeute occupera longtemps beaucoup plus de place que l'autre. On fait confiance à l'Esprit du Christ. Mais, en aucun cas, je ne chercherai à singer le psychologue clinicien.

De même, je dissuaderai la personne de participer à des sessions, réunions de prière et autres démarches spirituelles collectives ou individuelles à portée psychothérapeutique, si je ne connais pas personnellement les organisateurs. Les risques de dérive sont trop grands. Les manipulateurs ne sont pas nécessairement des individus cyniques. Ce peuvent être des personnes parfaitement sincères mais grandement naïves.

Dans l'Église, il est plus que jamais impératif que tout accompagnateur spirituel, tout responsable de communauté chrétienne, s'interroge - impitoyablement - sur les motivations secondaires qui l'ont poussé à accepter, voire à rechercher, la posture de maître spirituel. Comme le psychothérapeute, d'ailleurs.

Qu'est-ce qui peut se cacher derrière ce désir de la position de surplomb ? Quelle somme de tendances voyeuristes, de frustrations à compenser, de volonté de puissance ? Incroyable, la naïveté de tant de gens d'Église quand ils adoucent des accompagnateurs spirituels ou lorsqu'ils s'instituent eux-mêmes accompagnateurs ! On dirait qu'ils ne se sont jamais posé les questions les plus évidentes. Tant de gens jouissent visiblement (malgré tous les efforts qu'ils font pour tenter de le dissimuler) d'occuper cette position-là, tellement gratifiante ! Mais ce métier-là, il faudrait pouvoir ne l'accepter qu'à reculons, à contrecœur, quand la vie l'impose ou qu'on ne peut vraiment pas faire autrement. C'est tellement difficile, d'occuper sainement cette place ! Cela demande tant de qualités, de savoir-faire, de travail sur soi et de souffrances traversées ! Et il est si facile de détruire des gens, ou de les laisser macérer dans leur jus, au lieu de les aider à se laisser libérer, à apprendre à respirer !

POUR CONCLURE

La banalisation de la psychologie et de la psychanalyse, leur éclatement en multiples écoles et courants ont fortement contribué à relativiser leur prestige, voire la crainte révérencielle qu'elles inspiraient

naguère. Toute une doxa vaguement freudienne est à la disposition d'apprentis-sorciers, qui sévissent aussi bien dans le champ des thérapies psychiques que dans les Églises. L'État fait ce qu'il peut pour contrôler les premières. Les responsables d'Église ont les coudées plus franches. Ils peuvent se permettre d'être exigeants sur la personnalité, l'expérience et les compétences de ceux qui assument la responsabilité de guides. À condition, bien sûr, de leur donner les moyens de se former et de se faire sérieusement superviser.



[1] MARULIC (*Marcus Marulus*), né vers 1450 à Split, en Croatie, est l'auteur d'un ouvrage intitulé *Psychologia de rationibus animas humanae* (*Psychologie de l'esprit humain*), en 1524. PHILIPPE MELANCHTON (1497-1560), fut collaborateur de Luther.

[2] Le monumental *Dictionnaire de Spiritualité*, sous-titré *Ascétique et Mystique*, a commencé à paraître en 1932.

[3] Dans la Ratio d'application du décret conciliaire *Optatam totius* sur la formation des prêtres, il est dit que l'on doit dispenser un enseignement de « théologie spirituelle », comme « complément de la théologie morale ». Auparavant, dans la Constitution de Pie XI en 1931, il s'agissait d'enseigner « l'ascétique » comme « discipline auxiliaire » et la « mystique » comme « discipline spéciale ».

[4] La possession de Marthe Brossier, par exemple. Le *Traité des énergomènes* [possédés], publié à cette occasion par le jeune PIERRE DE BÉRULLE en 1599, proteste de manière significative contre le pouvoir croissant des médecins et des juges : Bérulle rappelle que c'est à l'Église (à l'évêque) qu'il revient ultimement de trancher [*Œuvres complètes* 6, éd. Cerf, 1997, p. 71-155 ; voir surtout pp. 153-155).

[5] Sur cette médicalisation de la vie spirituelle, voir l'étude magistrale de BERNARD FORTHOMME, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, éd. Synthélabo, 2002.

[6] JEAN-BAPTISTE LECUIT, *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychologie. La contribution majeure. d'Antoine Vergote*, éd. Cerf, 2007.

[7] JACQUES ARÈNES, *La quête spirituelle hier et aujourd'hui. Un point de vue psychanalytique*, Cerf, 2011. *Croire au temps du Dieu fragile. Psychanalyse, du deuil de Dieu*, éd. Cerf, 2012.

[8] BERNARD FORTHOMME, *L'expérience de la guérison*, éd. Seuil, 2002. « Croisements du psychique et du spirituel », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 267, décembre 2011, pp. 71-110. JEAN-BAPTISTE LECUIT, « Enjeux actuels de la spiritualisation », dans Laurent Lemoine (éd.), *Vérité et désir. Expérience spirituelle et expérience psychanalytique*, éd. Cerf, 2010, pp. 55-83.

[9] Tous les groupes sectaires commencent par couper l'individu de sa famille et du monde extérieur pour mieux l'attirer à « l'arche du salut » que représente la secte : « *Tu dois rompre avec ta famille, c'est ta famille qui est la cause de tous tes maux !* »

[10] Jean 9,3.

[11] Voir sa Vie par elle-même, notamment le ch. 22.

[12] « La logique de la création et de l'incarnation, loin de favoriser le dualisme du spirituel et du psychique qui peut séduire le croyant - notamment parce qu'il semble offrir une parade à la critique psychologique de la religion - pousse à considérer la réalité psychique en tant qu'elle est voulue par Dieu, sollicitée par sa révélation et impliquée dans son accueil » (J.-B. Lecuit, "Enjeux actuels de la spiritualisation", op. cit., p. 56). L'auteur a précisé auparavant que « d'un côté, la psychanalyse peut scruter ce qui, dans les discours et les phénomènes de la vie spirituelle du croyant, relève de sa méthode propre ; de l'autre, la façon dont la foi chrétienne met en œuvre et présente le développement spirituel de l'être humain, l'invite à la prise en compte de la psychanalyse » (id.).

[13] Voir par exemple le Livre noir de l'emprise psycho-spirituelle, CCMM (Centre contre les manipulations mentales) - Centre Roger Ikor,

4 septembre 2012. Le témoignage pp. 124-144 résume tous les autres.