NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

87 N° 8 1965

Révélation et psychothérapie

Thomas C. ODEN

p. 785 - 810

https://www.nrt.be/it/articoli/revelation-et-psychotherapie-1542

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

I. Révélation et psychothérapie

par Thomas C. ODEN

Professeur de Théologie et d'Ethique à l'Université Phillips (Oklahoma)

La question que nous soulevons peut se formuler très simplement : comment la prise de conscience * que l'on rencontre dans l'expérience d'une psychothérapie est-elle analogue à la manifestation ** que Dieu fait de lui-même ?

---

* Le mot *insight* sera traduit tantôt par *prise de conscience* tantôt par *intuition thérapeutique*. Ces deux expressions seront donc à considérer comme s'éclairant mutuellement au cours de cet article (Note du traducteur).

** Pour l'anglais *self-disclosure*, la traduction française emploiera *se manifester, se montrer, se dévoiler*. Ces expressions seront donc à considérer comme synonymes (N.d.tr.).

I. PROPOSITIONS DE RAPPROCHEMENT

De nombreux essais ont été faits pour engager entre psychothérapie et théologie un fructueux dialogue [1], mais dans les rares cas où ils ont abouti ce fut d'ordinaire au prix d'un regrettable appauvrissement de la notion même de révélation. Nous allons tenter une nouvelle forme de rapprochement en fournissant une analyse comparée de deux notions : celle d'intuition thérapeutique et celle de révélation. Notre propos est le suivant : l'intuition thérapeutique, quoique distincte de la révélation, entraîne implicitement un présupposé ontologique — *Deus pro nobis* — qui, devenu explicite dans le kérygme chrétien, est fort clair dans la réponse de foi à la révélation ; dès lors, il est possible de se servir de l'analogie de foi pour percevoir d'une façon christologique la situation profane du « counseling » en tant que champ de la manifestation de Dieu. Je commencerai par distinguer prise de conscience et révélation ; ensuite, après une analyse préalable des méthodologies comparées de la théologie et de la

1. En voici quelques-uns qui ont spécialement marqué la pensée américaine durant les vingt dernières années : K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, 1954 ; M. CHOISY, *Psychanalyse et catholicisme*, Paris, 1950 ; P. TILLICH, « The Relation of Religion and Health, » *Healing : Human and Divine*, Ed. S. Doniger, 1957 ; « The Theological Significance of Existentialism and Psychoanalysis, » *Theology of Culture*, Ed. R. C. Kimball, 1959 ; W. HULME, *Counseling and Theology*, Muhlenberg Press, 1956 ; C. G. JUNG, *Psychologische Betrachtungen*, Zurich, 1949 ; *Modern Man in Search of a Soul*, 1949 ; *Psychology and Religion*, 1950 ; K. JASPERS, *Wesen und Kritik der Psychotherapie*, 1955 ; I. KLUG, *Die Tiefen der Seele*, 1949 ; V. VON WEIZSAECKER & D. WYSS, *Zwischen Medizin und Philosophie*, Göttingen, 1957 ; H. HOFMANN, Ed., *The Ministry and Mental Health*, Associated Press, 1961 ; L. D. WEATHERHEAD, *Psychology, Religion and Healing*, 1952 ; *Psychology and Life ;* V. WHITE, *God and the Unconscious*, 1952 ; E. S. WATERHOUSE, *Psychology and Pastoral Work ;* O. J. HARTMANN, *Medizinisch-pastorale Psychologie*, Frankfurt, 1952 ; *What, Then, Is Man ? — A Symposium of Theology, Psychology and Psychiatry*, St. Louis, Concordia, 1958 ; H. JUNZ, *Ueber den Sinn u. die Grenzen des psychologischen Erkennens*, 1957 ; R. S. LEE, *Freud and Christianity ;* F. L. WHEELER, *A Primer of Pastoral Theology*, 1948 ; NIEDERMEYER, *Handbuch der speciellen Pastoralmedizin*, 1950-53, 6 volumes ; W. HELLPACH, *Grundriss der Religionspsychologie* (Glaubensseelenkunde), 1951 ; A. OUTLER, *Psychotherapy and the Christian Message, Harpers*, 1954 ; D. ROBERTS, *Psychotherapy and the Christian View of Man ;* O. WALTERS, « Metaphysics, Religion and Psychotherapy, » *Journal of Pastoral Care*, Summer, 1960, pp. 78-92 ; F. PADDOCK, « A Philosophical Investigation of the Relation between Psychoanalysis and Theology, » *Ibid.*, Spring, 1959, pp. 38-42 ; K. WOLFF, « Religion and Mental Health, » *Ibid.*, Spring, 1960, pp. 39-44 ; K. KREUTZER, « Approaches to a Theology of Psychotherapeutic Experience, » *Ibid.*, Winter, 1959, pp. 197-209 ; R. BONTHIUS, « What is 'Christian' Counseling ? » *Ibid.*, Summer, 1959, pp. 69-79 ; *Christian Paths to Self-Acceptance*, 1949 ; E. HARMS, « Religions, not Religion, Psychotherapies, not Psychotherapy, » *Ibid.*, Summer, 1959, pp. 88-92 ; A. OUTLER, « A Christian Context for Counseling, » *Ibid.*, Spring, 1948 ; G. WINTER, « A Counselor Within the Community of Faith, » *Pastoral Psychology*, November 1959, pp. 26-31 ; G. ZILBOORG, « Psychoanalysis and Religion, » *Ibid.*, November 1959, pp. 41-49.

psychothérapie, je passerai à la discussion des présuppositions ontologiques latentes dans la situation du « counseling » et de l'*analogia fidei* comme fondement d'un nouveau rapprochement entre l'intuition thérapeutique et une théologie de la révélation ; je conclurai par un examen critique des tentatives avortées que TILLICH, THURNEYSEN et HILTNER ont fournies dans ce domaine.

Avoir une intuition signifie voir à l'intérieur d'une chose en la pénétrant. Il s'agit d'une lucidité développée par le sujet. La révélation, d'autre part, est un dévoilement de Dieu par lui-même. Elle n'est pas un développement opéré par le sujet humain, mais implique l'idée de quelque chose qui est donné au sujet au-delà de ses propres ressources. Une orientation vers l'existence advient *au* sujet comme *gratia* (une grâce, un don). En développant une prise de conscience thérapeutique, on saisit, perçoit ou discerne la vision de quelque chose par sa propre initiative, tandis qu'on *est* saisi *par* une révélation. Avoir l'intuition d'une chose, c'est percevoir du dedans le caractère ou la vérité profonde de cette chose. Avoir la connaissance intuitive d'une personne, c'est apercevoir la signification intime de son histoire personnelle, discerner qui elle est, se rendre compte de son individualité dans l'existence.

L'intuition thérapeutique, c'est la visée même de la thérapie. Alors qu'une intuition suppose toujours qu'un sujet acquiert la vision pénétrante de quelque chose, une révélation suppose toujours que quelque chose soit dévoilé au sujet. Le mot « révélation » n'est pas exclusivement propre au langage de la religion. Dans son usage populaire, une révélation se dit pour n'importe quoi actuellement montré ou dévoilé [2]. En tout cas, une révélation diffère d'une intuition par le fait que l'initiative du dévoilement ne s'origine pas dans le sujet lui-même, mais plutôt qu'elle vient à lui comme un don à partir de l'initiative venue d'un autre.

La révélation dont la communauté chrétienne parle est un dévoilement de Dieu qui se montre lui-même dans cet événement historique qu'est la personne de Jésus-Christ [3]. Quand le terme de révélation sera employé dans cet article, il se référera non à l'usage général de ce mot, mais à ce cas unique d'expression de soi : celui d'un amour divin qui pardonne, tel que la communauté chrétienne comprend qu'il s'est manifesté dans l'histoire au cours des événements se déroulant durant le ministère de Jésus de Nazareth. C'est dans la perspective qu'elle prend à partir de cet événement-là que la communauté chrétienne en arrive à trouver la signification d'autres événements. Dans cet événement-là, vient à la lumière une signification qui éclaire toutes

2. R. BULTMANN, *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1929, pp. 1 et suiv.
3. *Theologisches Wörterbuch Zum Neuen Testament*, Volume III, p. 575.

les autres significations et, en ce sens, est révélation [4]. La communauté chrétienne n'a pas à justifier cet événement-là ; bien plutôt comprend-elle que sa propre raison d'être est de témoigner de cet événement et de sa signification pour le monde.

La prise de conscience qui se développe en psychothérapie n'est pas une révélation divine. Mais l'intuition thérapeutique est, de façon très constructive, analogique par rapport à la révélation divine. Il est de l'intérêt du thérapeute aussi bien que du théologien de les distinguer, et de ne les laisser ni se confondre ni s'identifier. Le psychothérapeute sérieux ne revendique pour son travail aucune équivalence extravagante au regard du salut offert par Dieu, pas plus que le théologien perspicace ne voit aucun avantage à mettre sur le même plan l'adaptation psychologique, que réalise un homme, et sa justification en Jésus-Christ [5]. Disons clairement que thérapie et théologie sont des disciplines très différentes : le théologien averti ne désire pas enfermer la tâche du « counseling » dans les limites du message chrétien, pas plus que le thérapeute ne désire enfermer la divinité à l'intérieur de la psychanalyse. Notre but est donc d'élucider en quel sens intuition thérapeutique et révélation ne sont pas synonymes, tout en étant analogues par quelques aspects et positivement utiles l'une à l'autre [6].

II. LA METHODE EN THEOLOGIE

La tâche de la théologie chrétienne est d'éclairer la signification de la foi chrétienne, celle-ci étant comprise comme la réponse de l'homme à la manifestation que Dieu fait de lui-même en Jésus-Christ. Dieu lui-même n'est pas objet d'une recherche théologique en ce sens que Dieu n'est pas une « chose » qui soit objet d'investigation. Au

4. H. R. NIEBUHR, *The Meaning of Revelation*, New York, Macmillan, 1952 : « Lorsque nous parlons de révélation, nous voulons dire que quelque chose nous est arrivé, dans notre histoire, qui conditionne toute notre pensée, et qu'à travers cet événement nous sommes rendus capables de percevoir ce que nous sommes, ce que nous souffrons et ce que nous faisons, et quelles sont nos possibilités » (p. 138).

5. Voyez spécialement E. FROMM, *Psychoanalysis and Religion, Escape from Freedom, Man for Himself* ; A. OUTLER, *Psychotherapy and the Christian Message* ; D. ROBERTS, *Psychotherapy and the Christian View of Man*.

6. Sans aucun doute la position la plus nette sur le rapprochement entre psychothérapie et théologie se trouve dans l'étude de A. OUTLER, *Psychotherapy and the Christian Message*, New York, Harper, 1954. L'ampleur remarquable, avec laquelle OUTLER saisit une large littérature en psychothérapie, et la profondeur de son enracinement dans une chrétienté historique et oecuménique font de lui un homme bien qualifié pour discuter les termes d'une alliance entre ces deux perspectives. On se rendra compte certainement qu'une bonne part de ce que nous allons exposer présuppose la discussion déjà faite par OUTLER avec pénétration.

contraire, la théologie cherche à rendre intelligible la réponse de l'homme à cette puissante action de Dieu : le salut. Alors que la psychothérapie est un art de guérir, la théologie est une science humaine dont la tâche est d'analyser et d'élaborer la réponse de la foi à la manifestation que Dieu fait de lui-même. La foi ne peut être comprise qu'à partir de son centre, puisqu'elle est une réponse à un événement dont la signification n'est pleinement accessible qu'à ceux qui y répondent [7]. La théologie diffère de la psychologie de la religion ; celle-ci s'occupe d'observer et d'étudier son objet propre : les dispositions religieuses et l'expérience religieuse. La théologie cherche plutôt à comprendre et à éclairer la vision que la foi prend de son objet, cette idée particulière de Dieu qui est spéciale à la foi chrétienne — l'idée de Dieu en tant que révélé en Jésus-Christ.

Du moment que la foi a le caractère d'une *réponse* à la manifestation que Dieu fait de lui-même, la révélation et la foi sont en corrélation logique, en ce sens qu'on ne peut pas comprendre l'une mise à part de l'autre [8]. La foi est la réponse affirmative de l'homme à la Parole judicative et affirmative de Dieu, et la Parole de Dieu n'est captée que par celui qui a des oreilles pour entendre [9]. Selon le témoignage que la foi se rend à elle-même, elle est une réponse à une révélation et elle ne peut pas se mettre en branle elle-même par sa propre initiative. La psychologie de la religion peut bien être capable d'observer des émotions religieuses, en traitant la religiosité comme son objet propre, mais elle ne peut pas voir la révélation divine. C'est la foi qui ouvre nos yeux à la divine révélation ; au témoignage de la foi elle-même, la possibilité et la force motivante de la foi sont données seulement dans et avec la révélation, jamais en dehors de celle-ci.

A partir de la perspective qu'elle prend sur l'action de Dieu en Jésus-Christ, la foi voit la révélation et dans la nature et dans l'histoire, bien qu'elle ne considère ni la nature ni l'histoire comme synonyme de la révélation [10]. Dans la perspective qu'elle prend sur l'action de Dieu

---

7. W. HERMANN, *Der Begriff der Offenbarung*, 1887. Cfr G. AULEN, *The Faith of the Christian Church* et l'article de W. M. HORTON sur « Revelation » dans le *Handbook of Christian Theology*, Ed. M. Halverson, pp. 327-29.

8. La théologie catholique et la théologie protestante sont d'accord sur ce point. Cfr S. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, IV, chapitre 1 ; Martin LUTHER, *Treatise on Christian Liberty*.

9. La foi est fondée sur la révélation et la révélation est perçue seulement par les yeux de la foi. Comme Luther le dit : « Dieu et la foi sont dans un lien étroit », et parler de l'un mène nécessairement à parler de l'autre. Naturellement, puisque la foi a le caractère d'une réponse, il y a une priorité ontologique et logique de la révélation sur la foi (bien que, dans un autre sens, il y ait une priorité psychologique et épistémologique du connaissant sur le connu, du croyant sur l'objet de sa dévotion, et par là une priorité de la foi sur la révélation).

10. Cfr W. TEMPLE, *Nature, Man and God* ; R. BULTMANN, *Jesus Christ and Mythology*.

en Jésus-Christ, la foi saisit l'activité de Dieu présente dans un entretien psychiatrique, bien qu'elle n'identifie pas et ne ramène pas l'activité de Dieu à cet entretien psychiatrique. L'entretien psychiatrique n'est pas une expression de la révélation divine dépourvue d'ambiguïté, pas plus que la nature ou l'histoire ne sont elles-mêmes des dévoilements dépourvus d'ambiguïté sur la volonté d'amour de Dieu : mais la foi chrétienne percevra le jugement et la grâce de Dieu dans cette activité dite « profane » [11]. Il s'agit du même Dieu qui rencontre l'homme de façon décisive en Jésus-Christ en qui l'acte volontaire d'amour divin s'incarne et devient victorieux. La foi chrétienne ne connaît pas d'autre Dieu que Celui qui nous rencontre en Jésus-Christ.

L'*autorité* voulue pour parler de la révélation dans la communauté chrétienne a quatre branches : vérité scripturaire, devenue expérience de vie, éclairée par la raison et par la tradition. Ces quatre critères portent tous la marque d'une réponse à l'attestation de Dieu. Aucun des quatre ne peut être séparé des autres, ni de la révélation qui les suscite. Aucun des quatre ne peut réclamer pour lui-même une priorité exclusive. La foi reçoit cette Parole à l'intérieur d'une communauté (tradition) qui vit tout le long de l'histoire et témoigne du témoignage que la communauté apostolique rendait à cette Parole (écriture) ; cette Parole devient intelligible seulement à celui qui saisit la portée symbolique par laquelle elle devient significative pour lui-même et pour les autres (raison) en même temps qu'elle acquiert un sens pertinent pour sa propre situation existentielle (expérience). Nous ne pouvons pas fonder nos affirmations relatives à la manifestation de Dieu sur la base d'un littéralisme scripturaire (fondamentalisme), ni exclusivement sur une tradition d'église qui revendique une interprétation sans erreur (catholicisme) [12], ni au sens strict sur son caractère

---

11. Cfr R. BULTMANN, « Die Frage der naturlichen Offenbarung », dans *Offenbarung und Heilsgeschehen : Beiträge für Evangelische Theologie, VII* (1941), 3-26. Réédité aux pages 79-104 dans *Glauben und Verstehen, II*.

12. A. PLÉ, dans un article du *Supplément de la Vie spirituelle* (15 nov. 1951) intitulé « S. Thomas et la psychologie des profondeurs », considère le dialogue entre psychologie et théologie comme assez décevant, en dépit de la bonne volonté des parties en présence : « ... un dialogue de sourds ». Le Père PLÉ aperçoit l'échec de ce dialogue essentiellement comme l'échec d'une structure culturelle (*pattern of civilization*), celle de la période médiévale, à entrer en communication avec la période moderne. Il écrit : « Il nous est donné de constater aujourd'hui à quel point, privé de Dieu, l'homme se déshumanise ». A l'origine, la source fondamentale des difficultés fut la victoire du nominalisme sur le réalisme, à la faveur de laquelle s'est établie une rupture de contact entre la réalité humaine et la vie divine. L'échec du dialogue, il en met la responsabilité sur le nominalisme, le volontarisme, le rationalisme et l'individualisme. En passant de la période médiévale à la période moderne, l'homme a souffert d'un processus de désintégration. La théologie s'est unie au nominalisme et il en est sorti un grand vide, tandis que la morale dégénérait en volontarisme et en légalisme. Sa réponse se formule très simplement : « Il s'agit de nous purifier de la mentalité qui a marqué les six derniers siècles et de retrouver... cette conception de l'homme, si riche et équilibrée, qui fut celle des premiers siècles

raisonnable après analyse rationnelle possible (libéralisme), ni sur le fait que nous en éprouvons les bienfaits dans notre expérience (piétisme). Toute insistance exclusive sur un de ces critères sans le soutien des autres entraîne une méthode théologique fragile et inadéquate.

III. LA METHODE EN PSYCHOTHERAPIE

Une prise de conscience sur soi-même : tel est le but de la psychothérapie — et non pas la foi en une manifestation de Dieu. On met le sujet dans un climat de sécurité, d'acceptation tolérante, encourageante, grâce auquel il peut explorer ses sentiments et élaborer les incohérences dont il a l'expérience dans ses comportements. Une prise de conscience sur soi-même implique une vision de ses propres sentiments et un discernement de leur signification en termes clairs pour le sujet lui-même. La conception thérapeutique qui s'est avérée la plus utile au pasteur — la « thérapie centrée sur le client » — présuppose une attitude fondamentale selon laquelle le sujet a en lui-même les ressources permettant la prise en main de sa propre conduite pourvu que lui soit donnée l'occasion de s'explorer lui-même en toute sécurité [13]. Selon cette conception, la thérapie efficace ne résulte pas d'une méthode par laquelle on apprend à manipuler les autres, mais d'une relation et d'une attitude où, fondamentalement, on prend en charge la valeur du sujet en faisant levier sur sa propre capacité de se ré-orienter [14].

---

de l'église, des Pères et de S. Thomas d'Aquin ». Le Père PLÉ affirme que « la psychologie thomiste véritable a en elle tout ce qu'il faut pour donner à la psychologie des profondeurs l'arrière-plan métaphysique qu'il lui faut bien avoir ». Quelles que soient les différences entre la psychologie des profondeurs et la théologie, elles doivent se connaître mutuellement puisque l'homme est un et que ce fait ne peut être ignoré ni par la science ni par la théologie. Le P. PLÉ pense aussi qu'il y a une relation analogique entre psychologie des profondeurs et théologie. Il considère la psychologie comme science « subalterne » par rapport à la théologie : « Elle doit se situer dans une perspective d'ensemble, qu'elle reçoit de la théologie ». A mon avis, quel que soit le besoin que la psychothérapie puisse avoir d'une métaphysique formelle, notre tâche la plus urgente serait d'indiquer quelle ontologie est déjà à l'œuvre existentiellement dans le processus thérapeutique. Une fois cette tâche accomplie, s'éclairera mieux la nature du dialogue qui est possible avec le thomiste, le disciple de Whitehead ou d'autres options métaphysiques.

13. C. ROGERS, *Client-Centered Therapy*, Boston, Houghton Mifflin, 1951.

14. Cependant le théologien ajoute que l'homme, en tout choix de valeurs qu'il fait pour lui-même, est soumis au jugement et à la grâce du Dieu qui demeure avant comme après toutes ses valeurs. Ce Dieu a choisi de se déclarer pour nous en Jésus-Christ. Cette connaissance de révélation, le thérapeute n'en a pas nécessairement conscience. La communauté chrétienne, elle, connaît cette divine élection (le choix que Dieu a fait d'être notre partenaire par alliance en Jésus-Christ) selon laquelle toute fausse élection de l'homme est vue comme déjà et perpétuellement justifiée par la grâce de Dieu, que l'homme le sache ou non. Cette présupposition sur la dignité de tout individu humain est partagée

Carl ROGERS est le clinicien qui a détaillé, de la façon la plus significative, une conception thérapeutique, applicable par le pasteur en tant que conseiller psychologique. Au lieu de mettre l'accent sur le diagnostic, ROGERS a fixé la tâche du thérapeute comme une entrée dans le propre système de références du sujet, une participation avec lui à sa propre lutte pour se comprendre lui-même, clarifier ses sentiments et élucider les options qu'il envisage pour lui-même. Seward HILTNER et d'autres auteurs importants dans le domaine de la consultation pastorale ont transposé la conception thérapeutique de ROGERS dans la situation pastorale sans y apporter de changements fondamentaux. Nous leur devons beaucoup. Toutefois, leur œuvre a besoin de la lucidité que peut leur apporter une christologie plus sérieuse et une doctrine de la révélation. Rares, en Amérique, sont les chefs de file en psychologie de la consultation pastorale qui ont basé leur action sur des présuppositions authentiques, postérieures à celle d'une théologie libérale, concernant l'homme, la grâce et le salut. Leur compréhension de la thérapie a été plus défendable, plus mûre et plus cohérente que leur théologie.

La question qui s'impose à nous est la suivante : comment une thérapie qui suppose que l'homme trouve en lui-même la capacité de se diriger correctement (pourvu qu'il rencontre un climat de sécurité pour explorer ses sentiments) peut-elle se trouver en accord avec une théologie qui suppose que la possibilité d'une existence authentique vient à l'homme comme un don attesté par la manifestation que Dieu fait de lui-même en Jésus-Christ ?

IV. BARTH ET ROGERS

Pour peu qu'un thérapeute soit vaguement au courant de ce que représente le nom de Karl BARTH, il lui semblera souvent futile de juxtaposer les vues de celui-ci avec celles de Carl ROGERS. Parallèlement, le théologien postérieur au libéralisme théologique, s'il connaît un peu l'œuvre de Carl ROGERS, trouvera sûrement baroque la suggestion que l'œuvre de ROGERS puisse éclairer la doctrine christologique de BARTH sur l'homme et la révélation [15]. Aucun auteur, à ma connaissance, n'a jamais insisté autant que ROGERS sur cette affir-

---

par la communauté chrétienne et par la psychothérapie, mais elle est aperçue dans une perspective différente à la lumière de l'action aimante de Dieu. La dignité de la personne n'est pas envisagée à partir de son être, comme animal raisonnable, mais à partir de son caractère de créature de Dieu et de destinataire de l'amour divin dans sa création et sa rédemption. La dignité que la communauté chrétienne met dans le sujet est la dignité que Dieu a mise en lui par le fait qu'Il entre dans l'histoire humaine, qu'Il souffre pour lui et s'offre lui-même comme un juge qui est jugé à notre place.

15. C. ROGERS, *On Becoming a Person*, Boston, Houghton Mifflin, 1961.

mation fondamentale que le moi humain, s'il se développe en plénitude, doit le faire à partir de ressources qu'il puise en lui-même [16]. Et personne n'a jamais insisté autant que BARTH sur cette affirmation de base selon laquelle c'est en Jésus-Christ que l'homme rejoint son authentique humanité [17]. Ces deux penseurs semblent ainsi tenir des discours qui les situent dans un monde différent et irréconciliable. C'est pourtant mon propos, dans cet article, de soulever la question : ces deux points de vue, dont les protagonistes sont BARTH et ROGERS, ne sont-ils pas susceptibles d'entrer en convergence dans un dialogue et, s'il en était bien ainsi, à quelle sorte de conclusions arriverait-on ? Une thérapie à base d'humanisme et une théologie à base de révélation peuvent-elles trouver un sens dans une convergence qui, respectueuse de leur caractère propre, aboutirait à les joindre dans l'unité d'un ministère unique : la prédication et la consultation [18] ?

Cette question complexe, loin d'apparaître abstraite ou académique, devient de plus en plus existentielle par le sérieux dilemme dont les ministres et les enseignants ont l'expérience lorsque, instruits dans une théologie de la révélation, ils acquièrent en même temps la conviction que telle ou telle approche « religieuse » de la consultation pastorale demeure inefficace. En tant que professeur de théologie

---

16. C. ROGERS, *Client-Centered Therapy*, o.c.
17. K. BARTH, *Church Dogmatics*, Volume III/2, et IV/1.
18. Cfr D. EVANS, *Scottish Journal of Theology*, June 1958, « Pastoral Counseling and Traditional Theology ». Il pose la question d'un conflit possible entre les principes de la consultation psychologique et la théologie chrétienne, en prenant comme point de départ le livre de C. WISE, *Pastoral Counseling* (New York, Harper, 1951). Dans la psychologie pastorale récente, on décrit la prise de conscience comme l'expérience par laquelle nous saisissons dans notre propre personnalité certains processus qui agissent en nous-mêmes ; d'autre part, selon EVANS, la position traditionnelle en chrétienté parle d'une révélation dont l'initiative est divine et à laquelle il peut y avoir une réponse humaine. Appuyé sur cette théologie traditionnelle, EVANS affirme que l'évangile chrétien n'est pas seulement vrai, mais aussi puissamment efficace pour provoquer une prise de conscience et un changement dans la personnalité. Alors qu'il voit les psychothérapeutes comme portés à déprécier le rôle dynamique de la théologie chrétienne, EVANS insiste pour que les pasteurs utilisent la psychologie « centrée sur le consultant » (qu'il appelle « non-directive ») comme une partie de leur fonction curative en des cas particuliers ; mais, lorsqu'un certain stade est atteint, il pense qu'il y a place pour une discussion rationnelle et pour un élément de persuasion relatif à la doctrine. Il affirme que le « kérygme » traditionnel peut aider une personne, même très peu mûre, à effectuer une importante prise de conscience. Il suggère donc qu'on devrait utiliser le travail de la psychologie « centrée sur le client » jusqu'à un certain point et passer ensuite à un effort de persuasion morale. EVANS estime que de très nombreux thérapeutes ont tendance à considérer toutes les demandes de présentation doctrinale par voie d'autorité comme des expressions de névrose, alors qu'il y voit un moyen important de conserver la préoccupation d'une pensée correcte sur la vérité. Mais son idée de base est que la consultation non-directive est non seulement conciliable avec la théologie traditionnelle, mais encore tout à fait valable à cet égard, encore que certains dangers doivent être écartés, spécialement celui de négliger que le *kérygme* puisse être capable de transformer la personnalité.

et de psychologie pastorale, je suis quotidiennement forcé d'affronter ce problème. Dans mes cours de théologie, je m'engage de plus en plus dans la ligne d'une forme démythologisante de la théologie classique du protestantisme, à propos de la compréhension de la peccabilité foncière de l'homme, aliéné de sa vie humaine authentique, soumis à une fausse compréhension de l'existence à un point tel qu'il en devient aveugle à sa propre condition d'être aveugle et inconscient de sa propre aliénation, ainsi qu'à propos de ce don de la grâce divine en Jésus-Christ qui lui donne une possibilité nouvelle de se comprendre adéquatement lui-même. Dans mes cours de psychologie pastorale, par ailleurs, et dans mes consultations avec des étudiants, je me trouve tout aussi profondément engagé par les présuppositions de la prise de conscience résultant d'une thérapie « centrée sur le client », qui se base exclusivement sur les ressources déjà à l'œuvre dans le moi pour obtenir un renouveau [19]. Les thérapeutes n'ont pas réussi à prendre au sérieux la révélation, et les théologiens ont échoué à saisir le processus de la thérapie. Mais comment apparaîtrait la relation entre ces deux perspectives si elles étaient comprises en profondeur ?

Commençons par rejeter la position qui réclamerait une « thérapie chrétienne », une conception de la consultation qui devrait devenir spécifiquement informée par la foi [20]. Dans l'expérience évidente

19. Je suppose que la situation que je viens de décrire, où je me trouve dans une double relation avec mes étudiants du fait de ma double fonction — celle de professeur et celle de conseiller psychologique —, n'est pas essentiellement différente de la situation qui est celle du pasteur ordinaire. Lui aussi est appelé à se relier à ses paroissiens à la fois comme annonciateur de la Parole et comme conseiller. Sans doute, il serait beaucoup plus aisé pour lui d'être uniquement prédicateur, ou uniquement conseiller, mais il est, en fait, les deux et il ne peut pas moralement fuir une de ces deux tâches. La façon dont je ressens cette tension est tout à fait comparable. Quand j'accepte de remplir ma fonction d'enseignant de la théologie, je suis amené à prendre une position nettement personnelle vis-à-vis de mes étudiants, et à la maintenir aussi soigneusement et logiquement que possible. S'il m'arrive ainsi de heurter l'étudiant, cela fait partie de ma vocation puisqu'une des responsabilités délicates, qui s'impose à moi de façon pressante, c'est de *détruire* ce qui est faible et idolâtrique dans les positions, d'opérer les présuppositions d'un type cancéreux qui orienteraient la théologie et le ministère de l'étudiant dans des voies erronées. Je suis appelé à tirer au clair cette possibilité nouvelle de vie authentique en Jésus-Christ à laquelle l'Eglise rend témoignage comme à un don de Dieu. Par ailleurs, je me trouve aussi en train de conseiller psychologiquement cet étudiant auquel j'enseigne la théologie. Une consultation, ce n'est pas un enseignement, encore moins une proclamation. Là, je ne suis pas appelé à lui clarifier ou à lui proclamer une Parole. La parole libérante, qui vient de lui, doit lui venir du dedans et non de moi. A ce propos, même si certaines questions ne sont pas pleinement clarifiées, mon esprit voit de façon très claire que la tâche du conseiller ne peut pas être confondue avec celle d'enseigner ou de prêcher. Je suis ainsi amené à inviter mes étudiants à établir avec moi une double relation en rapport avec mes deux fonctions entièrement différentes. Naturellement ces deux fonctions s'éclairent l'une l'autre et, à mon avis, peuvent être assumées ensemble de façon cohérente. Notre propos, ici, est de nous demander *comment*.

20. R. Bonthius, l'auteur d'un livre sur *The Christian Paths of Self-Acceptance*, a publié un bel article dans le *Journal of Pastoral Care*, Summer 1959 :

de la pratique clinique, il est clair qu'un thérapeute incroyant peut être tout aussi efficace qu'un thérapeute consciemment chrétien pour procurer à un sujet la possibilité d'une authentique intuition thérapeutique sur lui-même. La Bonne Nouvelle, dont la prédication rend témoignage, vient à l'homme comme une faveur, la faveur d'un amour divin qui pardonne et provoque l'homme à une nouvelle compréhension de lui-même. La proclamation chrétienne doit annoncer ce don de Dieu sans se justifier de le faire, et en appeler à l'auditeur pour qu'il réponde de sa propre décision [21]. La thérapie n'est pas une proclamation. En tant qu'elle chercherait à imposer à l'individu une « réponse » qui n'est pas sa propre réponse, elle travaillerait déjà en sortant du système de références qui correspond à son monde propre et, par là, deviendrait facilement inefficace. La tâche du thérapeute n'est pas de donner des conseils ou de faire la morale, mais de permettre une clarification dans un climat d'acceptation. Celui qui prendrait sérieusement sur lui la tâche de proclamer l'évangile du Christ, devrait bien accepter de se situer dans une relation judicative à l'égard de son auditeur, puisque l'évangile se dresse comme une instance de jugement à l'égard de toute compréhension fausse de soi-même. Pourtant celui qui prend sérieusement sur lui la tâche d'une consultation pastorale doit vouloir s'interdire toute attitude judicative à l'égard de son

---

« What is Christian Counseling ? » (pp. 69-79). Il soulève la question de savoir si la consultation pastorale est différente de la consultation psychologique ou de la thérapie non-chrétienne. BONTHIUS pense que l'amour divin peut trouver une excellente médiation dans une consultation poursuivie sur une base profane, humaniste. Une croissance spirituelle se produit, selon la pensée chrétienne, lorsqu'un homme se trouve devant un amour divin venant à sa rencontre. C'est un amour de cette sorte que l'homme rencontre dans la situation thérapeutique, à condition de tenir selon BONTHIUS que l'activité de consultation n'est pas un moyen *suffisant* d'indiquer pour l'homme la vérité de Dieu. La consultation offre, en mettant les choses au mieux, une expérience partielle et implicite de l'amour de Dieu et du besoin de l'homme. BONTHIUS tient à dire clairement qu'il n'essaie pas d'identifier la consultation avec la proclamation chrétienne. Il estime que dans la relation de consultation s'exprime non seulement l'amour divin, mais *aussi* le péché. La consultation, en effet, peut augmenter la prise de conscience de la propre responsabilité de l'homme à l'égard d'un mal qu'il expérimente et qu'il déplore. La consultation peut aider le sujet à confesser son péché, à s'en repentir, même s'il ne pense pas en termes ou catégories propres au langage de l'église. BONTHIUS estime que tout essai pour christianiser la consultation en suggérant des formulations spécifiquement théologiques, où on cesserait de s'intéresser au sujet comme tel pour commencer à lui parler ou lui prêcher en langage d'église, serait une défaite radicale parce que cet effort pour christianiser la relation par une proclamation changerait la qualité même de cette relation dans sa totalité. Au maximum, la séance de consultation psychologique constitue une *preparatio evangelica*. La consultation pastorale peut prendre le relais et interpréter l'expérience en tant que chrétienne, mais BONTHIUS, à bon droit, maintient que nous devons laisser l'interprétation *suivre* l'expérience, plutôt que d'essayer de susciter l'expérience à partir d'une interprétation.

21. Excellent article de F. PADDOCK, dans le *Journal of Pastoral Care*, Spring 1959 : « A Philosophical Investigation of the Relation Between Psychoanalysis and Theology » (pp. 38-42).

paroissien, dès lors que la visée unique de son action est de susciter une ambiance et une relation dans lesquelles le sujet cesse d'être effrayé par le jugement d'autrui qui l'empêche d'explorer ses sentiments et de les partager en sorte d'arriver à se clarifier lui-même.

La *communauté chrétienne repose sur le présupposé selon lequel* Dieu a parlé à l'homme en Jésus-Christ. Elle n'a pas à se justifier sur cette présupposition ; bien plutôt doit-elle incessamment témoigner de ce fait comme du fondement de toute compréhension adéquate d'elle-même. Une thérapie efficace ne partage pas nécessairement ce présupposé (encore qu'elle le puisse). Elle ne dépend d'aucun témoignage explicite concernant l'action de Dieu. Elle est un art de guérir dont le but est une prise de conscience plus claire de soi-même. Elle n'est pas une proclamation. Elle est une relation dans laquelle une intuition thérapeutique est partagée et clarifiée. Mais quels sont alors les présupposés qui sont latents dans une telle relation ?

V. PRESUPPOSITION ONTOLOGIQUE LATENTE DANS L'ACTION DU CONSEILLER

Nous pouvons d'abord observer en toute sûreté que la plupart des catégories dont se sert la théologie protestante sont récapitulées de façon analogique dans l'expérience thérapeutique. Culpabilité, idolâtrie, pardon, sanctification, foi, amour : toutes ces notions théologiques et beaucoup d'autres ont leurs parallèles en thérapie. Ceci n'est pas nouveau et a été traité par de nombreux théologiens et un petit nombre de thérapeutes durant la dernière génération. Dans les deux camps, on semble être clairement en présence d'une analogie. Il ne serait même pas faux de dire que des centaines de tentatives ont été faites pour dégager la structure propre de ce rapprochement. La principale difficulté que rencontre le théologien protestant pour discerner la valeur de ces nombreuses tentatives, c'est la facilité avec laquelle on y abandonne, dissimule, néglige ou rend simplement allégorique la révélation de Dieu en Jésus-Christ, cette divine manifestation qui n'est pas seulement la base de toute théologie chrétienne mais la *raison d'être* de la communauté chrétienne. Le rapprochement de la théologie et de la thérapie ne peut pas être fondé sur la capitulation que ferait la théologie en adoptant les limites d'un langage et d'une vision des choses dans l'optique de la science du 19^{me} siècle, pas plus que sur une compréhension erronée de la fonction du thérapeute.

Le raffinement croissant qui stimule actuellement ce dialogue ne provient pas simplement de l'élaboration incessante de l'analogie, ni uniquement de l'effort pour se comprendre dans les différences elles-mêmes, bien que ceci soit une œuvre à poursuivre. Mais le nouveau

terrain, où il faut s'avancer, implique une recherche des présupposés ontologiques du thérapeute dans son action thérapeutique [22]. Lorsque nous sommes honnêtes avec nous-mêmes, comme pasteurs et comme conseillers protestants, nous nous sentons tiraillés dans une antinomie. Nous prêchons en supposant que le salut est un don de Dieu et nous donnons des consultations en supposant que le salut résulte d'une sorte d'intuition du type socratique. Ces présupposés semblent, à dire vrai, extrêmement incohérents. Notre tâche serait justement d'essayer de mettre au clair en quel sens ils seraient cohérents dans leur relation mutuelle. La proposition que nous voudrions avancer comme une solution possible à ce dilemme est la suivante : il y a un présupposé ontologique latent dans toute thérapie efficace, à savoir que ce n'est pas seulement le conseiller qui accepte le consultant, mais que c'est le consultant qui est pleinement acceptable, comme être humain, par le simple fait d'être lui-même, et que de cette manière la réalité ultime devant laquelle la vie nous place est exactement un *Deus pro nobis*.

Du moment que toute action humaine est fondée sur une certaine compréhension de soi qui implique des considérations métaphysiques, ontologiques et cosmologiques, quel que soit le degré d'explicitation ou d'exactitude que cette compréhension puisse atteindre, nous devons dire que toute action humaine a des présupposés philosophiques et théologiques. La tâche de la philosophie et de la théologie est précisément de chercher à ce que ces présuppositions soient adéquates. L'action du thérapeute n'est pas différente d'une autre action humaine à ce point de vue : elles supposent toutes une certaine conception de l'existence. De toute évidence, la conception de l'existence qui, à elle seule, fournit une signification à l'activité du psychothérapeute suppose que l'homme ne doit pas être névrotiquement marqué de culpabilité, d'angoisse, d'hostilité, ni sous le coup de compulsions destructives. Le thérapeute accepte le client avec ses poussées de culpabilité et ses compulsions, non pas sur cette base trop étroite qu'il serait acceptable, à titre privé, par le thérapeute en tant qu'il est un être humain, mais sur la base beaucoup plus large et fondamentale qu'il est acceptable comme un être humain par le cosmos ou par l'univers, et que, en étant lui-même, il est destiné à une vie authentique. Le conseiller n'est pas la source d'où sort l'acceptation ; il est seulement celui qui dirige une acceptation dont la source est au-delà de lui-même. Il prend en charge une acceptation qui est *déjà là*. Il suppose que ce n'est pas par nécessité ontologique que cet individu est dans la culpabilité et l'effroi. Ceci revient à dire que la menace existentielle n'est pas le dernier mot de la vie, mais que la vie est faite pour être reçue avec joie, confiance dans le futur, amour pour le prochain,

22. R. MAY, « Toward the Ontological Basis of Psychotherapy », dans *Existential Inquiries*, September 1959 (pp. 5-7), et P. TILLICH, *The Courage to Be*.

libération de la névrose paralysante. Tout en comprenant qu'il y a des raisons pour lesquelles le client est coupable, anxieux et hostile, le thérapeute refuse d'admettre qu'il y ait un fondement ontologique ou une base quelconque à se déclarer, dans son être même, pour la culpabilité, l'anxiété et l'hostilité. Il voit le comportement névrotique comme un comportement qui a un sens, mais dépourvu de justification ontologique. Il suppose que l'homme ne se connaît pas lui-même authentiquement lorsqu'il est névrotiquement coupable, effrayé et agressif. Il suppose qu'il est écrit quelque part dans l'univers que cet homme *est* acceptable [23]. Cette présupposition ontologique est peut-être plus profonde que ne le soupçonne ordinairement le thérapeute. Mais, en réalité, comme thérapeute il prend en charge cet impératif : le sujet doit accepter qu'il est lui-même acceptable.

Or cette présupposition implicite est précisément ce qui devient explicite lorsque Dieu lui-même se manifeste en Jésus-Christ. Le kérygme chrétien essaye d'expliciter cette Parole-d'en-haut selon laquelle la créature est acceptable dans l'univers et Celui qui lui donne la vie est réellement *pour* lui. Cette Parole de Dieu n'est pas exprimée dans une idée, mais dans un événement. Le ministère de Jésus de Nazareth est cet événement originel qui met en branle le témoignage de l'Eglise en faveur de cette Parole d'en haut. Le conseiller donne au sujet la possibilité de s'accepter authentiquement lui-même à partir du fait qu'il l'accepte, lui, comme il est. Mais, en acceptant le sujet, le conseiller n'est pas en train d'exprimer une opinion seulement personnelle, selon laquelle le sujet serait acceptable pour lui ; bien plutôt est-il en train d'opérer un ministère très significatif pour le sujet, lui communiquant implicitement qu'il est acceptable au sein même de sa culpabilité, par la relation qu'il établit avec lui. Le voilà donc accepté par qui, ou par quoi ?... Il est clair que ce n'est pas seulement à l'intérieur d'un ordre moral ou culturel, mais par la création elle-même ou par quelque principe faisant partie de la création elle-même. Il peut dès lors laisser émerger tous ses sentiments progressivement à la conscience. Pour user d'un mot chrétien, il est pardonné de son péché.

Tel est le présupposé théologique qui sous-tend toute thérapie efficace. Ce n'est pas seulement un présupposé anthropologique, puisqu'il déclenche une acceptation qui va au-delà d'une acceptation par l'homme et qui tient, en fait, en dépit de tout rejet par l'homme. A la question de savoir comment le thérapeute en arrive à ce présupposé, on peut seulement répondre qu'il n'y arrive pas : il le suppose dès le début.

---

23. P. TILLICH exprime une conviction similaire dans *The Courage to Be*, pp. 165-166. Sur ce point, son idée est parallèle à la mienne. S'il ne présupposait pas une christologie différente, nos idées seraient même identiques.

La théologie, de son côté, n'a aucunement à faire son apologie lorsqu'elle base son témoignage non sur une prise de conscience humaine, mais sur la révélation divine. L'amour de Dieu n'est connu que par la manifestation que Dieu fait de lui-même. L'événement auquel l'Eglise rend témoignage est un événement qui, selon ce que la communauté chrétienne croit, vient rendre explicite ce que le développement d'une consultation présuppose : une puissance qui, au sein de la vie, joue en notre faveur, et le fait que nous sommes pardonnés et acceptables. L'événement du Christ rend claire cette présupposition. Que nous soyons prodigues, aliénés, hors de nous-mêmes, frustrés, coupables ou agressifs, nous découvrons que nous sommes encore aimés par le Père et accueillis à nouveau comme des fils. Cet amour divin n'est pas une réalité que nous découvrons, mais une réalité qui nous découvre. Nous ne gagnons pas Dieu ; c'est Dieu qui nous gagne.

De même qu'on ne peut pas connaître une autre personne tant qu'elle ne parle pas ou ne se révèle pas elle-même aux autres, exactement nous ne pouvons pas connaître Dieu, avec nos limitations étroites et historiques, tant qu'Il ne se met pas à parler et à se manifester à nous. Nous pouvons bien apercevoir l'hypothèse selon laquelle nous serions acceptés par quelque réalité ultime, au fond de notre incapacité à nous réaliser nous-mêmes, mais nous ne pouvons comprendre pleinement le pardon divin aussi longtemps qu'il ne nous atteint pas par la médiation claire et explicite du Christ-événement. Là nous connaissons Dieu, non parce que nous avons pu Le trouver, mais parce qu'Il nous a trouvés.

Dans cette perspective, une théologie de la révélation et une thérapie par la prise de conscience sont parfaitement cohérentes : une thérapie par la prise de conscience présuppose déjà implicitement cette Parole de grâce qui devient explicite dans la révélation. La raison pour laquelle on a supposé parfois qu'il n'y avait pas de vrai dialogue entre une théologie de la révélation et une thérapie par prise de conscience était simplement une incapacité de comprendre cette présupposition christologique implicite à la thérapie. Notre réflexion a une portée très concrète : découvrir si la prédication protestante et la consultation pastorale du type « centrée sur le client » peuvent être pratiquées par la même personne de façon cohérente. La clarification de la présupposition le rend parfaitement possible. La bonne nouvelle « Emmanuel », c.-à-d. que Dieu est avec nous et pour nous, qui est la base implicite de toute consultation psychologique, est le fondement explicite de toute prédication. Chacun est accepté non en conséquence d'un choix qu'il fait, mais chacun — qu'il l'accepte ou non — est appelé à accepter le fait qu'il est acceptable. Vous êtes élu par l'amour divin, que vous acceptiez ou non votre élection, que vous l'affirmiez ou non. Vous êtes le fils du Père : la mesure

avec laquelle vous avez pris votre héritage ou l'éloignement du pays où vous avez fui n'y changent rien. Le témoignage de l'Eglise à la manifestation de Dieu n'est pas vrai *parce qu'*il est authentifié dans l'expérience clinique du thérapeute, mais il trouve plus pleinement sa signification, sa cohérence et sa valeur constructive quand nous l'apercevons à l'œuvre dans le cas d'une thérapie efficace[24]. Lorsque le pasteur accomplit sa fonction en tant que conseiller psychologique, sa foi devient activement elle-même dans l'amour. Proclamation et thérapie se soutiennent ici mutuellement dans un ministère total, participant du témoignage et de la mission. La consultation psychologique est une façon pour la foi de devenir active dans une relation concrète[25]. L'amour de Dieu, auquel il rend témoignage en prêchant, le conseiller psychologique le récapitule de façon analogique dans la relation « empathique » de sa consultation.

Pratiquer la consultation psychologique enrichit la prédication, car la participation aux anxiétés, conflits et perplexités du paroissien rend le ministre capable de mieux comprendre la profondeur de la nature humaine. De plus il est clair que la proclamation chrétienne, en renforçant la compréhension de soi-même, renforce aussi les activités de consultation. Nous pouvons nous méfier à juste titre de certaine prétention à faire une thérapie qui soit spécifiquement religieuse. Celle-ci peut être un dangereux moyen d'esquiver nos responsabilités. Mais si le témoignage chrétien est un témoignage à la vérité et si Dieu, en se manifestant lui-même, nous procure une authentique connaissance de nous-mêmes, dans ce cas, le conseiller qui présuppose le témoignage explicite de la communauté chrétienne comme source d'acceptation de nous-mêmes pourrait fort bien avoir sur le processus de la consultation une vue plus claire que le psychothérapeute qui ne

---

24. Faut-il encore répéter clairement que nous ne voulons pas indiquer qu'il y a similarité entre la santé psychologique et le salut. Ce point a été exploré par de nombreux auteurs avec des fortunes diverses. Au contraire, nous suggérons que le noyau même du 'kérygme' chrétien constitue un présupposé non reconnu dans l'efficacité d'une prise de conscience thérapeutique.

25. Le seul auteur qui ait suivi cette voie d'approche est F. HOUSE, dans *The Student World*, 1er trimestre 1954 : « The Pastoral Care of Christ Through His Church » (pp. 23-28). HOUSE n'est pas tant préoccupé des méthodes en psychologie ou en consultation pastorale que des motivations, croyances et convictions qui poussent le chrétien à prendre soin de son prochain. Il insiste sur le fait que *le travail pastoral est fondamentalement l'activité même du Christ dans son église*. Sa position peut être résumée en trois phrases : « D'abord, il nous est impossible de considérer authentiquement le domaine pastoral sans une référence constante à l'œuvre du Christ ; ensuite, l'activité pastorale est avant tout la façon privilégiée par laquelle nous pouvons nous-mêmes pénétrer dans le travail rédempteur du Christ par la prière et le sacrifice ; enfin, nous pratiquons le travail pastoral non pas uniquement comme individus, mais essentiellement comme membres de l'église ». Un article comme celui-là constitue une remarquable exception à notre affirmation selon laquelle la plupart des efforts de rapprochement ont entraîné un affaiblissement de la christologie.

fait que vivre implicitement de ce présupposé sans l'examiner réellement.

VI. ANALOGIA FIDEI

Cette section de notre essai est consacrée à l'examen de l'*analogie entre intuition thérapeutique et révélation* dans la perspective de la présupposition ontologique de toute thérapie, dont nous avons parlé.

Karl BARTH a apporté une révolution dans la conception de l'analogie par sa notion d'une analogie de foi (*analogia fidei*). Celle-ci diffère de l'analogie de l'être dans la théologie naturelle (*analogia entis*) qui prend son départ dans une entité naturelle et découvre tel ou tel attribut de Dieu avec lequel celle-ci correspond (par exemple, nous savons que le bon *père* aime son enfant ; or Dieu nous aime ; donc l'amour de Dieu est semblable à celui d'un bon père). L'*analogia fidei*, au contraire, part de la Parole divine ou de l'activité divine, telle qu'elle est reçue et comprise dans la foi, et aperçoit l'entité naturelle ou la relation naturelle dans la perspective de l'activité divine (par exemple, Dieu nous a *d'abord* rencontrés en Jésus-Christ — en se livrant avec un amour infini au sein de notre péché, comme un père aime un fils prodigue, et par là nous savons ce qu'est un authentique amour paternel, maintenant, parce que nous avons été aimés) [26]. Seuls les yeux de la foi peuvent voir l'analogie de foi, tandis que l'analogie de l'être est visible à l'œil naturel de l'analyse par la raison. L'*analogia fidei* englobe l'analogie naturelle ; sa lecture va de cet événement qui est le Christ vers les événements humains, de la relation de grâce établie par Dieu à l'interprétation humaine, dans un mouvement de compréhension des mots humains opérée sous la pénétrante lumière de la Parole divine. Tel est aussi le cheminement méthodique que nous voulons appliquer pour chercher à comprendre à nouveau la relation de la théologie et de la thérapie.

Nous examinerons l'analogie sous trois différents aspects : d'abord l'analogie entre l'incarnation divine et l'empathie ; — puis l'analogie entre le pardon divin et l'acceptation humaine ; — enfin l'analogie entre la grâce divine et l'accueil compréhensif *.

1. *Incarnation et empathie.*

La foi chrétienne rend témoignage à un Dieu qui prend sur lui notre système de références dans l'incarnation. C'est dans cette

26. K. BARTH, *Fides Quaerens Intellectum.* Anselms Beweis der Existenz Gottes. München, Chr. Kaiser, 1931 ; et *Die Kirchliche Dogmatik*, Vol. II/1 et 2.

* Nous avons traduit par « accueil compréhensif » le mot anglais *permissiveness* (N.d.tr.).

perspective que la théologie considère et comprend la tâche du conseiller en tant qu'il assume lui aussi le système de références de chaque consultant. Il y a ainsi une analogie remarquable entre l'empathie du conseiller à l'égard du patient et l'action de Dieu à l'égard de l'histoire. La tâche du conseiller est de percevoir le monde comme chaque consultant le perçoit lui-même, de comprendre le monde intime de chaque personne et de lui communiquer la compréhension qu'il en a. L'empathie signifie justement cette participation *dans* la souffrance ou l'émotion d'autrui ; elle est bien différente de la sympathie, où l'on éprouve *avec* autrui. Le conseiller psychologique essaie de se mettre dans la peau du prochain et de participer par empathie à sa manière de voir le monde.

La thérapie freudienne, en insistant sur le diagnostic, offre une analogie de l'incarnation qui est moins poussée que celle de la thérapie « centrée sur le client », dans laquelle le conseiller cherche activement le système de références de chaque consultant. Dans la thérapie psychanalytique, le psychologue essaie souvent d'amener le patient à l'intérieur de son système de références, en lui proposant un schéma diagnostique qui tombe sur lui de façon étrangère à son monde intérieur. Le psychanalyste essaie d'expliquer le patient à lui-même, en supposant qu'il connaît mieux ce dont le patient a besoin que le patient lui-même, manifestant ainsi une participation limitée à la situation du patient. Dans la thérapie « centrée sur le client », le psychologue se dépouille de son propre point de vue et par une procédure de « kénose », où il se vide de lui-même, il entre pleinement dans le monde subjectif et intime de son consultant. Ceci, pour un théologien, rappelle la structure de l'incarnation d'une façon plus vive que ne le fait l'analyse freudienne.

L'analogie s'effondre, évidemment, à certains points cruciaux. L'amour du thérapeute n'est pas l'amour divin. Le thérapeute n'est pas Dieu. Sa participation à la situation de chaque consultant est toujours limitée.

Le conseiller psychologique peut être totalement inconscient du kérygme chrétien dont son travail fournit une analogie. Il est lui-même, néanmoins, impliqué existentiellement dans une procédure qui rend témoignage à cette Parole-là.

2. *Pardon et acceptation de soi.*

Dieu nous accepte fondamentalement : telle est la signification du fait du pardon. Dans son amour très saint, il s'oppose à notre péché, mais par son jugement sur le péché il ne cesse pas d'aimer [27]. Son

27. Dans son livre *Psychotherapy and the Christian View of Man* (New York, Scribner's, 1950), D. Roberts a soutenu que la psychothérapie et la foi chrétienne peuvent collaborer, sans abandonner ni l'une ni l'autre leurs présupposés

jugement, opposé à notre inauthenticité, est Sa manière de nous aimer. De la même façon, le thérapeute ne confirme pas la névrose. Il n'aime pas la maladie. Il confirme la *personne* qui est en train de lutter avec son conflit névrotique et l'accepte au sein même de sa maladie afin qu'il puisse se comprendre lui-même plus clairement et amener davantage son expérience à la prise de conscience. Dieu ne nous pardonne pas parce que nous sommes bons, mais parce qu'Il nous aime. L'acceptation de Dieu nous arrive comme un don non gagné. Le patient, de même, reçoit un don similaire par la médiation de l'acceptation de son conseiller [28]. De même que l'amour divin reconnaît et pardonne les inconséquences, l'égoïsme et la révolte délibérée de l'homme, en offrant à l'homme une nouvelle possibilité de compréhension de lui-même, pareillement les séances de consultation provoquent l'arrivée à la conscience des inconséquences à l'œuvre dans le sujet, avec l'espoir qu'elles peuvent être comprises, acceptées et résolues. L'analogie croule cependant en ceci que le pardon divin est une confirmation totale et positive du pécheur par Dieu tandis que l'acceptation du psychologue est la confirmation partielle reçue d'un frère psychologiquement limité. Mais jusqu'à ce point-là l'analogie pouvait se poursuivre de façon significative.

---

fondamentaux, sur la base d'un rapport entre leurs vues doctrinales sur l'homme, indépendamment de toute relation avec une doctrine sur Dieu. Sa préoccupation centrale, théologique, n'est pas une christologie, mais une anthropologie : l'image divine, la chute, la situation humaine et les possibilités humaines. Il a beaucoup moins bien réussi qu'A. OUTLER (dans *Psychotherapy and the Christian Message*) à protéger la compréhension chrétienne de la révélation contre un engloutissement dans une thérapie de type humaniste, en même temps qu'il échouait à établir le dialogue avec les thérapeutes sur la question de la révélation, si précieuse qu'aient pu être certaines de ses autres contributions.

28. Le docteur M. ORAISON, dans un article intitulé « The Psychoanalyst and the Confessor », publié dans *Cross Currents*, soulève la question suivante : à quoi sert la psychanalyse quand on a la confession ? ORAISON est docteur en théologie et en médecine. La plupart de ses écrits sur la psychiatrie et la théologie ont été publiés en français. Il proteste vigoureusement contre ceux qui pensent que l'homme qui vient soulager son âme auprès d'un prêtre n'a pas besoin d'un psychiatre. Il relève que la psychanalyse a été accueillie dans les pays protestants, où la confession n'existe pas, plus largement que dans les pays catholiques où elle existe. Il ne parvient pas à apercevoir que la psychiatrie fait partie, dans les pays à prédominance catholique, d'une structure de pensée lente et désuète. C'est avec raison qu'ORAISON nous met en garde contre une confusion entre psychanalyse et confession — entre un acte médical et un acte religieux. Il regarde la psychanalyse et la confession comme des méthodes pour se comprendre, toutes deux bien que d'un ordre radicalement différent. ORAISON considère l'inconscient et la vie de la grâce comme deux pôles opposés. L'inconscient est ce monde trop chaotique pour devenir conscient et trop primitif pour passer dans la conscience claire et rationnelle. La vie de la grâce, par contre, est « la force toute-puissante de l'amitié divine qui, dans la foi, mobilise, assume et unifie toutes les forces de la lucidité consciente bien au-delà de leurs limites naturelles ». La plupart des théologiens protestants ne pourraient pas accepter cette croisée des chemins entre nature et grâce. (Texte original français dans : *Problèmes de psychanalyse*, Paris, Fayard, 1957, pp. 153-172).

La relation du conseiller à son consultant est d'une nature assez différente des autres relations humaines. Elle ne comporte aucun élément menaçant ou judicatif. Tout jugement doit venir du sujet lui-même. De même, la Parole que Dieu adresse à l'homme est très différente de toutes les autres paroles que nous pouvons entendre. C'est une parole de compréhension et de grâce. L'évangile n'est pas une exigence de plus mise sur nous, ou une loi que nous devons accomplir ; il est la bonne nouvelle que le pardon de Dieu nous est accordé. En thérapie, d'une façon pareille au pardon divin, la personne en vient à la fois à se sentir plus en sécurité avec elle-même et à percevoir son aliénation par rapport à elle-même selon une nouvelle dimension. Elle en arrive à être plus objective, plus réaliste, à l'égard de ce qu'elle est et des possibilités de se dépasser. Elle en arrive à voir avec plus de clarté qui elle est, à faire l'expérience d'elle-même avec plus de spontanéité et à être plus complètement elle-même. D'une façon paradoxale, plus ses idoles s'écroulent, plus ses dieux se révèlent avoir des pieds d'argile, et plus elle en vient à se valoriser elle-même. Dans le langage de la communauté chrétienne, la création d'après la chute est rachetée dans sa peccabilité elle-même — *simul justus et peccator*.

Antérieurement à la thérapie, comme antérieurement à la foi, le moi est souvent emprisonné dans un perfectionnisme moral où existe une grande distance entre ce qu'il est et ce qu'il devrait être. Au cours d'une thérapie, les deux se rapprochent l'un de l'autre. L'idéal pour le moi est ramené dans une direction plus réaliste. La capacité de parvenir à cet idéal se développe. De la même manière, dans l'existence chrétienne, le perfectionnisme est réduit par la Parole de Dieu, celle-ci étant à la fois jugement et pardon.

3. *Grâce et accueil compréhensif.*

Si la révélation a le caractère d'un *don*, celui d'une compréhension neuve de lui-même qui est présentée à l'homme du dehors, nous pouvons aussi dire que l'intuition thérapeutique survient chez le sujet comme une grâce, puisque cette intuition thérapeutique il ne peut pas l'effectuer par lui-même. En tout discours où le thérapeute parle de la capacité du sujet à se diriger lui-même, il est nécessaire qu'il soit justement là comme un conseiller qui s'acquitte de sa fonction. Le sujet ne peut pas produire seul son *insight* thérapeutique. Il doit recevoir l'aide d'un autre qui a la capacité d'agir comme une sage-femme à l'égard de cette connaissance qu'il a déjà en lui-même. Sans l'aide d'un autre, le névrosé demeure perdu, aliéné, hors de lui-même. Aussi est-il vrai de dire que, même en thérapie, la possibilité d'une prise de conscience à effectuer sur soi-même est un don et, en ce sens, assez semblable à ce que la communauté chrétienne

appelle une grâce. Mais le chrétien parle du don de Dieu dans la révélation, tandis que la thérapie parle de don seulement à propos d'une empathie humaine, d'un amour humain et d'une intuition humaine.

L'hypothèse d'une thérapie — selon laquelle la base pour accepter quelqu'un d'autre doit consister à s'accepter soi-même — est cohérente avec la compréhension chrétienne du fait que « nous aimons parce que nous avons été aimés ». La compréhension chrétienne de ce fait est cependant enrichie d'une nouvelle dimension dès lors que l'homme, selon la foi chrétienne, peut s'affirmer lui-même plus profondément parce que Dieu l'a confirmé en Jésus-Christ. L'homme se valorise d'une façon nouvelle à la lumière de cette étonnante valorisation qu'il se découvre en Jésus-Christ (être aimé comme pécheur). Le fondement de l'acceptation de soi est la divine acceptation, par le ministère du Christ, de ce moi mis en morceaux par la culpabilité, le désespoir et l'hostilité. Tel est l'humanisme chrétien : une affirmation de l'homme bien plus profonde que celle de cet humanisme souvent caduc qui enveloppe beaucoup de psychothérapies.

Mais la théologie protestante est-elle en position d'affirmer que l'homme exilé de lui-même en sa faillibilité possède encore de quoi se réorienter lui-même dans une visée adéquate ? Oui et non. Notons que c'est le sceau typique de la faillibilité humaine qu'elle empêche l'homme de se connaître comme déchu. Mais la situation thérapeutique, justement, aide l'homme à découvrir cette brisure en lui-même. En un sens, c'est une école du repentir — une sorte de confessionnal désacralisé [29]. Toutefois, la possibilité d'un repentir (à savoir la connaissance de soi-même comme anxieux, coupable, séparé de la vie

---

29. Cfr une dissertation doctorale, écrite à Chicago par R. ELLIOTT, actuellement professeur de psychologie pastorale à la Perkins School of Theology, et intitulée *Sin and Neurosis*. ELLIOTT examine le problème de la « brisure » (*brokenness*) humaine en tant que faisant le pont entre les notions de péché et de névrose — ces deux termes étant les symboles d'une envahissante « distorsion ou brisure dans la vie humaine ». Dans les traditions, dont ces deux langages sont l'expression, on relève une profonde rupture, dans la relation du moi à la vie, en même temps qu'une interpénétration mystérieuse entre la liberté et la servitude dans la vie humaine qui entraîne une question sur la bonté ou la malice primitive, l'optimisme ou le pessimisme fondamental, en ce qui regarde l'homme. ELLIOTT suggère que, dans ces deux traditions, la brisure ne peut apparaître avec clarté que dans un plus large contexte qui inclut, justement, la guérison. Les intuitions valables en pathologie du psychisme apparaissent dans le contexte des préoccupations thérapeutiques — non pas dans la recherche pure, mais dans l'expérience clinique, vécue, de l'acte de guérir. Avoir une connaissance réelle d'une personne suppose qu'on exerce une fonction réelle à son égard, qu'on la soigne ou qu'on l'aide ; une observation détachée n'y suffirait pas. On retrouve en thérapie un parallèle de la compréhension chrétienne en ceci que la compréhension authentique du péché ne peut s'atteindre que dans le contexte d'une compréhension de la grâce et du pardon. L'homme ne peut connaître qui il est, connaître la vérité sur lui-même, arriver à la repentance et **à la prise de conscience de lui-même que s'il a déjà commencé de changer.**

authentique) n'est pas accessible dans l'isolement, mais seulement en tant qu'elle est un *don* à l'intérieur d'une relation. La thérapie n'est pas un moyen de se tirer d'affaire isolément, mais toujours elle demeure une relation à l'aide reçue d'un autre, tout juste comme une initiation socratique à la vérité implique qu'une autre personne fonctionne, à l'égard d'un homme qui cherche à connaître, comme une sage-femme pour qu'il puisse donner naissance à cette vérité qui est en lui.

VII. TILLICH, THURNEYSEN ET HILTNER

Parmi les nombreuses tentatives [30] pour relier intuition thérapeutique et révélation, trois se situent nettement au-dessus des autres : l'œuvre de Paul TILLICH, celle d'Edouard THURNEYSEN et celle de Seward HILTNER. Bien que chacun de ces penseurs échoue à voir ici l'analogie christologique de la foi, leurs œuvres constituent néanmoins

30. Voici quelques extraits de livres ou articles récents : V. WHITE, « Guilt : Theological and Psychological, » dans *Christian Essays in Psychiatry*, Philip Mairet, ed. ; SHERRILL, *Guilt and Redemption ;* R. MAY, *Man's Search for Himself ;* F. C. KEUTHER, « Images of Man and their Religious Significance, » *The Ministry and Mental Health*, ed., Hans Hoffman, pp. 79-85 ; A. FOSTER, « Atonement in Pastoral Care, » *Christian Advocate*, March 17, 1960 ; R. BONTHIUS, *Christian Paths of Self-Acceptance ;* P. PFUETZE, « The Concept of Self in Contemporary Psychotherapy, » *Pastoral Psychology*, February, 1958, pp. 9-20 ; N. O. BROWN, *Life Against Death ;* A. WHEELIS, *The Quest for Identity ;* W. VAN DUSEN, « Psychodynamics of Religion, » *Journal of Pastoral Care*, Summer, 1959, pp. 92-100 ; M. BUBER, *Between Man and Man ;* R. H. THOULESS, *Authority and Freedom — Some Psychological Problems of Religious Belief ;* R. L. HUDSON, « Sin and Sickness, » *Journal of Pastoral Care*, Summer, 1956, pp. 65-76 ; J. MILLET, « Body, Mind and Spirit, » *Healing : Human and Divine ;* M. OSTOW, « Religion and Psychoanalysis, » *Pastoral Psychology*, May, 1959, pp. 33-39 ; D. COX, « Jung and St. Paul, » *Ibid.*, April, 1959 ; A. SCHNEIDERS, ed., « Catholic Viewpoints in Pastoral Psychology, » Special Issue of *Pastoral Psychology*, February, 1959, pp. 1-29 ; A. RUNESTAM, « Psychoanalysis and Christian Social Care, » *Ibid.*, December, 1958 ; J. WEINSTEIN, « Religion Looks at Psychiatry, » pp. 25-33, *Ibid.*, November, 1958 ; C. ROGERS and R. NIEBUHR, « Exchange of Views, » *Ibid.*, June, 1958, pp. 7-29 ; H. ROHRBACH, « Paul Tournier's Synthesis of Spirit and Science, » *Ibid.*, November, 1957 ; P. ROSSMAN, « A Psychologist Looks at Theologizing, » inédit ; P. TOURNIER, *The Meaning of Persons ;* P. W. PRUYSER, « Toward a Doctrine of Man in Psychiatry and Theology, » *Pastoral Psychology*, March, 1958 ; LINDGREN, *Meaning — Antidote to Anxiety ;* C. WISE, « Counseling and Christian Faith, » *Pastoral Counseling — Its Theory and Practice*, pp. 142-168 ; S. HILTNER, « Revelation Classified, » *Pastoral Psychology*, March, 1959, pp. 9-12 ; E. WEIGERT, « The Rediscovery of Trust, » *Existential Inquiries*, pp. 7-8 ; September, 1959 ; V. FRANKL, « The Will to Meaning, » *Journal of Pastoral Care*, Summer, 1959, pp. 82-89 ; P. R. CLIFFORD, « Theology of Acceptance, » *Pastoral Psychology*, February, 1961, pp. 19-25. C. STINNETT, *Faith, Freedom and Selfhood ;* S. HILTNER, *Preface to Pastoral Theology ;* D. C. MCCLELLAND, « Religious Overtones in Psychoanalysis, » *The Ministry and Mental Health*, ed. Hoffman, pp. 29-71 ; I. PROGOFF, *The Death and Rebirth of Psychology ;* W. HULME, *Counseling and Theology.*

les trois efforts contemporains les plus notables pour rapprocher la psychothérapie et la théologie. Quelques commentaires sur d'autres écrivains ont déjà trouvé place dans les notes de cet article, mais notre essai serait très incomplet s'il ne présentait pas la position adoptée dans leurs œuvres par chacun de ces trois distingués théologiens.

1) Paul TILLICH, durant toute sa vie, a été préoccupé de faire l'analyse théologique de la culture et de l'histoire. Il a montré comment l'art contemporain, la philosophie, la psychothérapie et l'histoire soulèvent des problèmes humains qu'une théologie adéquate doit chercher à résoudre. TILLICH a cherché dans les formes culturelles contemporaines un langage et des symboles neufs qui puissent exprimer la compréhension chrétienne de la vie. Selon lui, la psychanalyse nous fournit un nouveau langage et de nouvelles conceptions pour aborder la réalité d'un mode d'être nouveau. L'insuffisance de la méthode théologique générale de TILLICH et de ses résultats, cependant remarquables, réside dans la faiblesse de sa christologie. Sa compréhension de la révélation échoue, en dernière analyse, à se distinguer d'une intuition philosophique.

Le Christ de TILLICH est un *logos asarkos,* un Christ sans la chair, une idée sans historicité. Mon insatisfaction à l'égard de TILLICH peut s'exprimer clairement et simplement en disant que toute tentative pour parler de la révélation chrétienne sans le *nom* de Jésus-Christ échoue en tombant dans une christologie *asarkos.* Le nom de Jésus-Christ désigne une personne et un événement qui ne peuvent pas perdre leur historicité. La Parole de Dieu, selon la proclamation chrétienne, est toujours un Verbe fait chair. Parler du courage qu'il faut pour s'accepter soi-même est fort beau. Mais on doit écarter la tentation de TILLICH qui est de proposer une compréhension du moi racheté alors qu'on y abandonne l'événement historique qui suscite cette compréhension du moi par lui-même.

C'est d'ailleurs en pleine cohérence avec sa christologie floue et son rejet de la formule de Chalcédoine que TILLICH a ignoré l'analogie que la foi aperçoit entre le kérygme et l'empathie thérapeutique. Il a compris la psychothérapie et a pu établir avec les psychothérapeutes une communication meilleure que celle établie par tout autre théologien, à l'exception de BUBER. Mais sa façon de communiquer ne comporte pas une compréhension protestante de la révélation ; elle la réduit à une forme dé-historicisée et symbolique.

2) Une seconde position avec laquelle je me trouve inévitablement en dialogue et en désaccord est celle du distingué pasteur et professeur Edouard THURNEYSEN, dont le volume magistral *Die Lehre von*

der Seelsorge * apparaît bien être, en matière de consultation pastorale, la grande œuvre des dix dernières années. Mieux que quiconque ayant écrit sur ce sujet, THURNEYSEN a réussi à parler de la tâche du conseiller pastoral dans la perspective bien particulière qui est celle du témoignage de l'église sur la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Bien qu'il soit un érudit, expert et pénétrant à la fois en thérapie freudienne, en analyse existentielle et en psychologie analytique, il est malheureux qu'il n'ait jamais tourné son attention vers les développements de la psychothérapie en Amérique, et particulièrement qu'il ait ignoré la signification des travaux de SULLIVAN, FROMM, HORNEY et ROGERS. Comme c'est le cas pour tant de savants en Europe, la tradition académique allemande s'est révélée si pleine de richesse pour lui qu'il a négligé de tourner son attention vers les progrès des travaux à l'étranger. Alors que TILLICH rejette prématurément les conceptions et le langage traditionnels de la communauté chrétienne, THURNEYSEN est trop souvent soumis à ce langage traditionnel particulier à l'église, et de telle manière que toute sa compréhension de la thérapie est forcée de se structurer dans sa dogmatique. Alors que dans la théologie de la culture, chez TILLICH, la révélation semble parfois identifiée avec les mécanismes culturels et historiques eux-mêmes, trop souvent chez THURNEYSEN on a exactement le contraire : il n'aperçoit pas suffisamment la tâche du conseiller psychologique dans son autonomie propre, séparée du kérygme chrétien.

3) Une troisième position, avec laquelle je me suis trouvé en constant dialogue, est celle de Seward HILTNER dont la carrière littéraire prolifique comporte des ouvrages comme *Pastoral Counseling* et *Preface to Pastoral Theology,* ainsi que de très nombreux livres et articles. Son œuvre porte la marque d'une intuition très claire, avec une vision pénétrante des problèmes concrets du pasteur en tant que conseiller psychologique. HILTNER a fourni une importante contribution dans le domaine de la consultation pastorale en adoptant la conception de la thérapie qui a été énoncée par Carl ROGERS et d'autres pour la rendre compréhensible et applicable par le pasteur. La contribution de HILTNER n'a pas été celle d'une pensée originale, mais plutôt celle d'une compréhension intelligente de la situation pastorale, avec une traduction de la thérapie rogérienne dans ce contexte pastoral. Bien que beaucoup d'autres aient participé à cette tâche, avec des apports d'une finesse variable, HILTNER est leur chef à tous et a probablement fait plus qu'aucun autre pour enseigner au pasteur américain les attitudes « centrées sur le client ». HILTNER,

* **En traduction française :** *Doctrine de la cure d'âme,* **Neuchâtel-Paris,** Delachaux, 1958.

toutefois, n'est pas très profondément enraciné dans une théologie soit protestante, soit œcuménique. Ses préoccupations sont opérationnelles. Son œuvre sort du contexte d'un certain activisme américain, anti-intellectuel, et reflète une supposition selon laquelle la consultation pastorale est une chose à faire beaucoup plus qu'une chose à comprendre en la faisant. L'insuffisance de l'œuvre de HILTNER se trouve précisément là. Il a manqué d'une théologie systématique juste, structurée et cohérente pour soutenir ses vues sur le travail thérapeutique.

La christologie de HILTNER est purement fonctionnelle, axée sur le processus de la guérison et sur la croissance par laquelle une psychologie passe de l'inadaptation à l'adaptation. Jésus-Christ est relié fonctionnellement au besoin humain. L'œuvre de HILTNER, très différente ici de celles de TILLICH et de THURNEYSEN, s'est développée sur des présupposés qui sont ceux du libéralisme théologique du 19me siècle avec les faiblesses de sa christologie subjectiviste, sa méthode théologique apologétique et sa mauvaise compréhension de ce qu'est la révélation. Beaucoup de problèmes que le théologien rencontre chez HILTNER se retrouvent du reste dans la plupart des ouvrages américains sur la consultation pastorale. Comme la pensée religieuse en Amérique est largement dépendante des présupposés du libéralisme du 19me siècle, de la théologie de SCHLEIERMACHER, RITSCHL, HARNACK et TROELTSCH, on pouvait s'attendre à ce que la plupart de nos idées relatives à la consultation pastorale soient enracinées sur ces mêmes présupposés, théologiquement inadéquats.

CONCLUSION

Nous avons cherché une base nouvelle pour relier théologie et thérapie par le rapprochement des concepts d'intuition thérapeutique et de révélation, espérant ainsi clarifier la distinction entre la connaissance que l'homme prend de lui-même et la manifestation que Dieu fait de lui-même à l'homme, avec les aspects limités de l'analogie qui les réunit. Notre proposition fut la suivante : la prise de conscience thérapeutique, quoique distincte de la révélation, entraîne implicitement une présupposition ontologique — *Deus pro nobis* — qui devient explicite dans le kérygme chrétien et se clarifie par la réponse de foi à la révélation. Il devient ainsi possible, en faisant usage de l'analogie de foi, de percevoir christologiquement la situation de consultation, dite profane, en tant que champ de la manifestation divine. Si le moi est compris, par définition, comme se trouvant inévitablement en relation avec Celui qui donne la vie, alors la prise de conscience de soi doit, en un certain sens, être prise de conscience de

cette ultime réalité qui est le fondement et la source de toute individualité. Ceci ne veut pas dire qu'intuition thérapeutique soit synonyme de révélation, puisque la révélation diffère de la prise de conscience par le fait que l'initiative, dans cette révélation, vient d'un autre. Mais cet Autre, qui parle dans tout *insight* authentique, est aussi annoncé dans le témoignage de la communauté chrétienne. La révélation est donc à la prise de conscience comme la parole est à l'ouïe, même si celui qui écoute ne peut connaître qu'inadéquatement la nature de la réalité qui lui parle dans cette prise de conscience qu'il opère en lui-même.