

Une spiritualité pour le nouveau millénaire.

À la frontière entre la théologie et les sciences humaines.

Préambule : rapports entre la science et la théologie

L'époque actuelle présente un défi de taille à la théologie et aux sciences humaines. Elle les interpelle à s'aventurer dans un dialogue où l'une et l'autre partenaire sont reconnues pour ce qu'elles sont. L'une et l'autre essaient de dire quelque chose d'important sur l'être humain et pour lui. Les perspectives et les méthodes diffèrent, mais leurs savoirs reposent sur une base similaire.

Elles ont en commun de se fonder non pas sur des certitudes démontrées, mais sur des énoncés croyables dans une époque et une culture donnée. Si cela est admis de la foi et de la théologie, le problème est moins reconnu en ce qui concerne la science. En la définissant comme un « ensemble cohérent de connaissances relatives à certaines catégories de faits, d'objets ou de phénomènes obéissant à des lois et vérifiées par la méthode expérimentale¹ », on met en évidence la force de la science. Certes, la méthode expérimentale permet de déterminer une succession d'événements à travers laquelle on arrive à reproduire un même résultat. Cette capacité de prédire et de reproduire donne l'impression que la science est puissante et cela peut nous amener à oublier qu'elle a également des points faibles.

Si les connaissances scientifiques sont vérifiables, leurs prémisses ne le sont pas. Pour fonctionner comme elle le fait, la science peut et doit reposer sur un ou des postulats. Celui-ci est un « principe premier, indémontrable ou non démontré² ». On doit donc garder en mémoire le fait que la science se fonde sur un certain croyable tout comme la théologie. Chez les scientifiques, ces assises prennent la couleur de ce qui est généralement admis par la communauté scientifique et qui apparaît comme valable dans l'état des connaissances concernées.

Le prestige de la science repose sur sa capacité de prédire et de reproduire un résultat. Le cas de

¹ *Le Petit Larousse illustré 1998*, Paris, Larousse/Bordas, 1997, p. 923.

² *Ibid.*, p. 811.

la théologie est différent puisqu'il est difficile de soumettre son objet à l'épreuve. Cette dernière peut alors sembler faible par rapport à la science pour guider, avec assurance, la vie actuelle.

Une personne qui a été formée selon la méthode scientifique pourrait être tentée de faire théologie en s'aidant de sa culture scientifique. Si on ne peut démontrer empiriquement les énoncés théologiques, on devrait toutefois être en mesure de saisir certains indices de leur véracité dans des effets chez la personne humaine. Cela ne démontrerait pas scientifiquement les énoncés religieux, mais rétablirait leur crédibilité à partir de faits vérifiables. De plus, le travail fondamental du théologien scientifique pourrait rappeler à la science les limites hors desquelles le discours scientifique peut, à son tour, devenir fondamentaliste.

1 – Les problèmes du counseling pastoral

A) Relation entre la psychologie et l'expérience religieuse

La première facette du problème réside dans le type de rapport que l'on accepte d'établir entre la spiritualité et la science du psychisme humain. Historiquement, on a pu observer plusieurs paradigmes de relation allant de l'ignorance, qu'elle soit mutuelle ou non, à la domination d'un discours par l'autre en passant par des formes de juxtaposition et de concordat.

Dans le cas de l'articulation entre les processus psychiques et la dynamique spirituelle, le counseling pastoral s'inspire de disciplines où le radical « psy » domine. On ne saurait trop rappeler les efforts de la psychologie religieuse, avec comme figures de proue Antoine Vergote et André Godin, à comprendre les implications psychologiques du phénomène religieux. On ne saurait également passer sous silence l'impact de la psycho-anthropologie religieuse représentée par Jean Ansaldi sur l'étude du même phénomène, mais selon l'angle de l'anthropologie analytique lacanienne. Ces approches présentent une nette dominance de la psychologie sur l'aspect religieux qu'on voit généralement dans la perspective des aléas de la structuration psychique. D'autres sources d'inspiration peuvent provenir de discours à visée spirituelle qui donnent toute la place à l'aspect religieux sans tenir compte de la psychologie de la personne.

Enfin, la littérature populaire contemporaine témoigne d'un important virage culturel. On

observe l'émergence de discours à base scientifique, mais qui, dans leur élaboration sur le sens, dépassent largement les conclusions que leurs prémisses autorisent. On se prend alors dans un piège où la science use de son prestige pour faire disparaître l'essence du phénomène religieux. Dans l'esprit populaire, il est vrai que la science « prend progressivement le relais des dogmes religieux dans la représentation de l'homme et de l'univers³ ». De là, on peut glisser subrepticement vers l'affirmation que « c'est aujourd'hui la science qui peut fonder les pratiques religieuses, leur donner du sens, alors que les dogmes ne le peuvent plus, ils sont devenus obsolètes⁴ ». On peut ensuite se hasarder à offrir jusqu'à « la conquête de l'immortalité (c'est une question de décennies, même pas de siècles!)⁵ ». On voit ainsi que cette tendance centre l'humain sur lui-même alors que, comme Narcisse, il se laisse envoûter par son mirage. La question de Dieu peut alors être ravalée au rang d'un problème de projection temporairement nécessaire à l'humanité.

Ce genre d'excès ainsi que les difficultés qui se présentent dans l'articulation entre le fonctionnement psychique et la dynamique spirituelle mettent en évidence ce qui caractérise sans doute la recherche spirituelle de notre époque. On ne sait plus où trouver de repères crédibles et adéquats pour guider sa quête et orienter son affectivité. En accord avec Flipo, nous nous risquons à affirmer que

pour saisir la place et le rôle de l'affectivité dans la vie spirituelle, nous manquons d'une anthropologie chrétienne. Celle des siècles classiques ayant été mise aux oubliettes, nous passons sans transition d'une vision biblique de l'homme « image de Dieu » à une conception analytique du psychisme inspirée des sciences humaines⁶.

B) Identité du counseling pastoral

Le counseling pastoral est né au cours des années cinquante alors que des pasteurs ont commencé à s'intéresser aux développements de la psychologie en vue d'enrichir leur pratique pastorale. Les recherches de Meier sur cette discipline, son évolution et son développement

³ Christian BOIRON, *La source du bonheur est dans votre cerveau*, [Essais/Clés], Paris, Albin Michel, 1998, p. 228.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 230.

⁶ Claude FLIPO, « La transmutation des passions » : *Christus* (novembre 1995, no 168 hs) pp. 5-9, p. 5-6.

laissent clairement entendre que la pratique clinique se cherche une identité spécifique. L'habitude d'emprunter aux théories et pratiques en vogue ainsi que le manque de recherche fondamentale dans le domaine sont susceptibles de donner mauvaise presse au counseling pastoral qui conserve une identité floue tant dans sa pratique clinique que dans son élaboration conceptuelle.

Entre autres choses, Meier fait ressortir le manque de fondements théoriques de la discipline et suggère le développement d'un corpus théorique spécifique. Il y a « nécessité, pour le counseling pastoral qui se veut fondé scientifiquement, de commencer à développer ses propres théories⁷ ». Si on doit débiter une telle démarche de mise en place conceptuelle, c'est que le travail n'est pas encore amorcé de manière décisive. Proposer le développement d'un corpus théorique à partir de la recherche empirique est valable, mais ce genre de procédé ne peut, à lui seul, donner une vision fondamentale de la personne humaine. Il manque un principe unificateur.

Si la science repose sur des postulats qu'elle identifie comme tels avant de pouvoir s'organiser dans un discours cohérent, il serait aberrant de prétendre élaborer une théorie sur l'articulation entre les processus psychiques et la dynamique spirituelle sans choisir une option fondamentale. La manière de fonctionner peut apparaître tautologique, mais la méthode scientifique n'échappe pas à la nécessité de se donner des assises conceptuelles de départ. Ce sont ces conceptions intuitives qui permettent l'avancée au moment où elles devront se saborder dans leur propre dépassement.

Jusqu'à ce jour, la discipline du counseling pastoral n'a pas été préoccupée de se donner de telles assises. Cela contribue au flou dans la mise au point identitaire de la pratique. De la même manière que Flipo soulignait la nécessité d'une nouvelle anthropologie pour retrouver les liens qui existent entre affectivité et vie spirituelle, on peut avancer la nécessité, pour le counseling pastoral, d'asseoir son élaboration théorique et sa pratique clinique sur la base d'une anthropologie ouverte. Autrement, on risque de le condamner à ne pas pouvoir établir de liens entre les diverses facettes de ses démonstrations empiriques. Une telle lacune empêcherait le

⁷ Augustine MEIER, « Future Directions in Pastoral Counseling. I. Constructing Theoretical models » : *Sciences Pastorales/ Pastoral Sciences*, (1990, no 9), pp. 131-152, p. 139. Notre traduction.

développement de la capacité de discerner. On ne saurait plus alors trouver de différence entre ce qui favorise la croissance intégrale de la personne et ce qui la précipite dans les pièges de la spiritualité et de la représentation psychique.

En fin de compte, l'absence de repères suffisamment assurés rejoint autant la pensée populaire et le monde de la science que l'univers du counseling pastoral. Sans ces repères, l'avancée est compromise. L'horizon ne peut plus que s'estomper à la faveur d'une confusion grandissante.

C) La spécificité pastorale de ce type d'intervention

Il est difficile de préciser l'identité d'une discipline au moment où l'on constate l'absence de repères valables. Ce n'est pas la disparition de ce qu'on croyait jadis immuable qui est problématique. Assumée comme une perte sèche, l'obsolescence n'ouvre sur rien de neuf. Ainsi, l'enfant qui apprend à marcher peut quitter son ancien mode de locomotion et se mettre debout sur ses jambes parce qu'il découvre de nouveaux repères. Ceux-ci ont été annoncés par les points de référence antérieurs, mais l'enfant les retrouve transfigurés. À l'inverse, s'il ne faisait pas l'expérience de la découverte de nouvelles certitudes, il demeurerait attaché à ses anciens repères comme à l'essence de sa vie. Il arrêterait alors de déployer ses virtualités parce qu'il ne croirait plus en elles.

Dans le cas de la spiritualité et de l'intervention pastorale, on peut se donner beaucoup de repères, mais le problème repose sur leur validité ou leur capacité à exprimer quelque chose de véridique à propos d'une expérience qui demeure difficile à saisir et à observer directement. Cependant, dans la pratique thérapeutique, on remarque aisément le fait que les personnes sont tenaillées par le désir de l'absolu. Saint-Arnaud énumère des formes que revêt cette aspiration : « désir ou besoin de sécurité absolue, d'amour sans limites, d'intimité totale, de plaisir inépuisable, de bonheur qui ne cesse point, de liberté absolue [...] etc.⁸ ». On note que ces désirs sont centrés sur soi ou sur le souhait inexprimé d'être traité comme un absolu alors que la foi assume un absolu personnel et relationnel.

Avec une semblable problématique de départ, comment fera-t-on de notre intervention un geste

⁸ Yvon SAINT-ARNAUD, *La Relation d'Aide Pastorale*, Bruxelles, G.R.D.R.I., 1996, p. 11.

pastoral ? Doit-on faire la morale aux gens comme on l'aurait fait autrefois ? Quel est le pendant psychique de ces désirs ? Ont-ils également une consonance spirituelle ? À partir de quelle vision de l'être humain va-t-on amorcer l'éclairage de ces questions ? Saint-Arnaud précise ces désirs au regard de la psychologie religieuse en tant que religiosité naturelle et ajoute les repères de l'appel au salut tels qu'explicités dans le Nouveau Testament comme dimension pastorale spécifique. Dans son modèle théorique, Saint-Arnaud a le mérite d'esquisser brièvement un pont entre ces deux mondes à travers les notions de dynamique vitale et de goût que nous lui empruntons.

D'autres vont réduire l'expérience religieuse à l'un de ses aspects. Par exemple, on pourrait avancer qu'elle « consiste à se savoir correct⁹ ». La psychologie rappelle avec force l'importance de la sécurité de base¹⁰ dans le développement harmonieux de l'enfant, mais trouve-t-on dans cette confiance de base l'essence de l'expérience religieuse ? Que faire alors de l'expérience de l'homme biblique qui se découvre pécheur devant Dieu ?

Nous avons illustré la réduction psychologique d'un phénomène complexe comme l'expérience religieuse, mais l'inverse est également susceptible de se produire. Il y a toute une gamme d'enseignements religieux qui, faute de contact avec les sciences humaines ou bien avec les enjeux énigmatiques du vécu, considèrent comme expérience religieuse ce qui tient du délire ou, à tout le moins, de la pensée magique. Les auteurs de discours semblables ne semblent même pas percevoir les incohérences de leurs raisonnements. Citons à titre d'exemple cette explication sur l'immédiateté de la guérison obtenue par la prière.

Comme je l'explique habituellement : je suis guéri, je suis libéré, (puisque toute prière pour la guérison intérieure est toujours exaucée), mais mon cerveau ne le sait pas encore ! Il faut que je lui envoie des « contre-ordres » pour qu'il réagisse

⁹ Muriel JAMES et Louis SAVARY, *The power at the Bottom of the Well. Transactional Analysis and Religious Experience*, New York, Harper and Row, 1974, p. ix.

¹⁰ Voir par exemple la théorie des stades de développement psychosociaux chez Erikson qui considère que l'enjeu du premier stade porte justement sur la confiance, c'est-à-dire se savoir correct en même temps que les autres et le monde. Une mauvaise résolution de cet enjeu aboutit à la méfiance. Erik ERIKSON, *Identity and the Life Cycle*, New York/London, W. W. Norton & Company, 1980.

autrement, c'est-à-dire comme une cellule guérie¹¹.

Ce type d'explication fait généralement sourire les gens qui l'entendent. Cela met mal à l'aise et jette du discrédit sur l'aventure croyante. Affirmer qu'on est guéri alors que le chemin reste à parcourir, cela met en scène une dénégation de la réalité. Ce qui est vrai, cependant, c'est que la prière portera son fruit, mais pas nécessairement comme on l'imagine.

Ces deux exemples éclairent ce qui peut arriver à un discours qui devient tellement enthousiaste en faveur d'une hypothèse de travail qu'il en vient à ignorer un aspect de la question ou à réduire l'interprétation des faits à ce qui rejoint ses convictions. On a vu également qu'aider quelqu'un à se sentir correct peut être vu comme un travail pastoral par les uns alors que, pour d'autres, cette tâche porte sur l'appropriation d'un contenu religieux, même si pour cela il faille nier quelque évidence. On ne se rattache plus alors qu'au domaine obscur de la foi où, faute de lumière, toutes les méprises demeurent possibles.

On constate à nouveau l'importance qu'il y a pour le counseling pastoral et pour une pratique qui s'intéresse à la spiritualité de se donner un point de départ dans une vision fondamentale de la personne humaine. Faute de ce genre de base et malgré les limites que cela comporte, on ne peut trouver de repères à partir desquels il devient possible de s'orienter. Ainsi en va-t-il du geste pastoral. Il est porté par l'anthropologie qu'il transmet et qui peut différer substantiellement, on vient de le constater, avec les intentions conscientes de la personne qui l'accomplit.

2 – Le problème de la souffrance humaine

Le soin pastoral, comme toute intervention à visée aidante, s'intéresse au problème de la souffrance humaine. Si nous avons tout le loisir de traiter cette question, on pourrait tirer profit de la comparaison des anthropologies véhiculées par divers modèles de compréhension de ce phénomène. Toutefois, un bref survol mettra en lumière quelques points incontournables au regard de l'anthropologie psychoreligieuse.

Par exemple, l'approche de type pragmatiste humaniste véhicule une anthropologie mécaniste :

¹¹ Jean BOULANGER, *Guérir... pour une vie nouvelle. Essai de synthèse*, Versailles, Saint-Paul, 1998, p. 126.

l'homme machine qu'il faut régler et ajuster¹². Dans une telle perspective, la question du sens ne décolle pas de celle du bon fonctionnement. Cette manière de voir les choses est certainement utile pour la thérapie, mais souffre de myopie.

On pourrait également tourner notre regard vers la thérapie primaire. Celle-ci perçoit la blessure psychique sous le seul angle historique de l'incompétence des parents à satisfaire aux besoins de leur enfant. Des aspects importants du problème sont tout simplement oubliés¹³. On conserve ainsi une vision mécanique des choses. La personne est évacuée et se trouve, de ce fait, rendue incapable de considérer sa contribution aux scénarios du passé et sa responsabilité par rapport au présent. L'anthropologie demeure mécaniste et la téléologie reste prise aux rets de la frustration comme si cette expérience ne constituait pas une chance pour l'émergence de la personne.

Pourtant, Frankl a bel et bien démontré que, malgré les conditions exécrables des camps nazis, une personne peut garder sa capacité de choisir au moins une partie de ses attitudes intérieures¹⁴. Dans ce point de vue, la personne peut vivre sa souffrance avec une sérénité relative et même la surmonter en donnant un sens au vécu problématique. L'approche thérapeutique fondée par Frankl fait suite à son expérience des camps de concentration. La logothérapie véhicule une image où l'être humain est déchiré entre la pulsion et le sens. On peut être gouverné par la pulsion, alors que le sens est rabattu à la satisfaction, ou bien on peut choisir de vivre selon un sens particulier qui remet la pulsion à la place de serviteur des besoins du corps¹⁵. Par sa perspective où « le sens de la vie change toujours, mais il ne cesse jamais d'être¹⁶ », Frankl introduit dans la thérapie quelque chose qui est « plus profond que la logique¹⁷ » rationnelle. La

¹² Par exemple, voir le modèle de compréhension de l'intervention thérapeutique proposé par Jean-Luc HÉTU, *La relation d'aide. Éléments de base et guide de perfectionnement*, 3^e édition, Boucherville, Gaëtan Morin Éditeur, 1990.

¹³ Konrad STETTbacher, *Pourquoi la souffrance ? La rencontre salvatrice avec sa propre histoire*, Paris, Aubier, 1991.

¹⁴ Viktor FRANKL, *Un psychiatre déporté témoigne*, Paris, Chalet, 1967.

¹⁵ Viktor FRANKL, *La psychothérapie et son image de l'homme*, Paris, Resma, 1974.

¹⁶ Viktor FRANKL, *Man's Search for Meaning. An Introduction to Logotherapy*, New York, Pocket Books, 1963, p. 176. (Notre traduction)

¹⁷ *Ibid.*, p. 188. (Notre traduction)

personne « est interrogée par la vie [à laquelle elle] ne peut répondre qu'en étant responsable¹⁸ ».

On voit ainsi que sans négliger le bon fonctionnement, la logothérapie tient compte de la dimension du sens qui interpelle la personne, mais ne se fixe jamais. Face à la présence du sens ou à son absence, Frankl redonne à la personne sa part de responsabilité : elle est invitée à prendre position et à se risquer. Il réinsère ainsi, dans la compréhension de la souffrance, la perspective des tensions inévitables entre les nécessaires pulsions et la volonté de sens.

Le point de vue de la phénoménologie philosophique de Michel Henry jette un éclairage supplémentaire sur la question de la souffrance en lien avec la déchirure¹⁹. Il situe le tiraillement entre une volonté consciente d'elle-même et de ses objets, l'intentionnalité thématique, et une volonté non représentative, donc non consciente, mais qui déplace la personne, l'intentionnalité en exercice. Ce point de vue permet de distinguer l'appareil psychique et sa volonté, en tant que systèmes et organisations de représentations desquels émergent la conscience et l'inconscience, du mouvement qui caractérise le vivant, mais qui, parce qu'il n'appartient pas aux représentations, se situe dans un arrière-monde.

Selon Henry, la volonté est déchirée en elle-même parce qu'elle « *veut la vie c'est-à-dire sa [propre] manifestation [...]* la seule manifestation qu'elle connaisse et qui subsiste, la manifestation dans le monde, la représentation²⁰ ». L'ambiguïté inhérente au système de représentation se situe dans une confusion possible entre la vie et ce qui l'indique sur la scène représentative. Dans cette perspective, le déchirement vient de ce que la volonté thématique a tendance à préférer les représentations au mouvement de la vie. L'intervention clinique témoigne avec éloquence de personnes qui s'empêchent de vivre afin de sauvegarder une image d'elles-mêmes qui les rassure. Leur volonté est divisée et travaille contre elle-même avec l'illusion de préserver ce qui est en apparence vital : leur propre image. Sous cet éclairage, le narcissisme structurel de la personne se présente comme le problème de fond et la source de la confusion

¹⁸ *Ibid.*, p. 172. (Notre traduction)

¹⁹ Michel HENRY, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », dans : J. Greisch et R. Kearny, (dir.), *Paul Ricœur : les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris, Cerf, 1991, pp. 127-143.

²⁰ Michel HENRY, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, [Épiméthée] Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 202.

entre l'élan vital et l'organisation des représentations psychiques.

La phénoménologie philosophique met ainsi en lumière le ressort des nœuds que l'on rencontre dans la pratique clinique : on est divisée contre soi-même avec les meilleures intentions. Plus la personne tient à son image et plus elle s'étrangle en étouffant son dynamisme. Moins elle a de vitalité et plus elle ressent le besoin de resserrer sa conformité à l'image afin de se rassurer. On n'en sort plus sans parvenir à briser la confusion. Yvon Saint-Arnaud enseigne que la personne se déplace selon une dynamique de quête où elle concentre toute son énergie psychique à rechercher quelque chose de la première importance pour elle : le BLPR²¹. Ce bien suprême « révèle de façon précise le sens personnel et bien concret, voire individuel, qu'elle [la personne] donne à son existence²² ». Mais, dans la confusion, ce bien devient le lieu d'une ambivalence amour-haine dans laquelle la dynamique aspirative s'enlise et s'épuise.

Cependant, Saint-Arnaud relie ces nœuds contradictoires à « l'ambivalence primitive qui déchire entre amour et haine envers un même parent²³ ». L'approche n'est plus ici philosophique, mais clinique. Si l'univers change, un fait demeure : l'expérience qu'une chose est à la fois bonne et mauvaise pour la personne. Dans l'expérience avec les parents, l'ambivalence sera liée au fait qu'un parent soit plaisant en même temps qu'il présente des limites à l'enfant (au-delà de la considération des contextes pathologiques). Dans l'expérience avec soi-même, on pourrait traduire l'ambivalence de la volonté par le fait qu'il est bon d'être capable de se représenter dans sa relation au monde et que, en même temps, cela n'est pas bon lorsque ces représentations empêchent de vivre.

Au point où nous en sommes, on peut commencer à entrevoir que l'expérience de la souffrance est un lieu où la personne se retrouve face à elle-même, face à ses contradictions et face à son désir de vivre. Mais nous ne sommes pas encore parvenus au point où nous pourrions articuler

²¹ BLPR signifie : Bien Le Plus Recherché par la personne.

²² Yvon SAINT-ARNAUD, « Souffrance, psychologie clinique et psychothérapie » : *Frontières*, Université du Québec à Montréal, (automne 1995, volume 8 no 2), pp. 12-15, p. 15.

²³ *Ibid.*

processus psychique et dynamique religieuse²⁴ dans une anthropologie psychoreligieuse. Cependant, les expériences de la souffrance, du désir de guérir ou d'être soulagé de sa souffrance, de l'espoir que le mieux-être soit possible constituent les bases communes du travail thérapeutique et de l'intervention pastorale. Nous pouvons envisager l'expérience de la souffrance humaine comme étant un fil pouvant nous conduire à une anthropologie fondamentale où la personne se retrouve à la fois dans sa capacité de se représenter et de se comprendre dans sa relation au monde, à elle-même et à Dieu et dans sa capacité d'être touchée par ce qui l'affecte et lui tient à cœur malgré la confusion qui peut persister dans ses représentations.

3 – Anthropologie psychoreligieuse de Denis Vasse

Nous chercherons à répondre aux difficultés du counseling pastoral et au problème de la souffrance humaine en recourant à l'anthropologie psychoreligieuse présente dans l'œuvre de Denis Vasse. Pourquoi référer à cet auteur ? On se rappellera que le problème général que nous étudions consiste dans l'articulation des processus psychiques à la dynamique religieuse. Le but de la recherche est donc de proposer des repères psychoreligieux susceptibles d'offrir un éclairage sur les questions du counseling pastoral et du traitement de la souffrance dans l'intervention clinique.

Vasse est un médecin spécialisé en neuropsychiatrie, jésuite et psychanalyste lacanien. Sa thèse en médecine annonce déjà sa préoccupation envers le sujet qui nous intéresse : les rapports entre la psychopathologie et la vocation religieuse²⁵. Quand on relie le thème de sa première recherche avec son expérience de l'Algérie, qui s'étend de sa naissance jusqu'à la deuxième moitié de la vingtaine, on n'est pas étonné de voir apparaître chez lui cette question. L'Algérie est un pays de conflits où la différence de l'autre pose problème et où le recours à la tradition religieuse justifie des atrocités. En même temps que l'interrogation, une intuition de base émerge chez Vasse : la

²⁴ Nous employons le terme religieux dans le sens large d'un lien à la dynamique vitale de la personne alors que la démarche d'insertion dans une tradition croyante se rapporte à la religion. On peut vivre une expérience religieuse authentique sans pourtant l'inscrire dans le cadre d'une religion et, à l'inverse, on peut pratiquer une religion sans que cette pratique ne débouche sur une expérience authentiquement religieuse où on rencontre l'altérité de la vie qui se donne à nous sous la forme d'un appel.

²⁵ Denis VASSE, *Aperçus sur les rapports entre psychopathologie et vocation religieuse*, Aix-en-Provence, Bayles, 1960.

rencontre de la différence de l'autre pourrait mener à la violence sous toutes ses formes ou à la personnalisation²⁶. Cette intuition semble le guider tout au long de son œuvre d'écriture et il la déploie en proposant une vision de l'être humain habité du désir de l'Autre de la psychanalyse et du désir de Dieu de la foi. Il va même risquer une articulation de la question de l'Autre et de Dieu, du désir psychique et du désir spirituel, en s'appuyant sur sa lecture de l'expérience de Thérèse d'Avila²⁷.

Ce qui est très intéressant chez Vasse et cela l'expose à de vives critiques de la part des tenants de la théorie lacanienne, c'est l'option qu'il maintient en faveur d'un type de relation particulier entre les savoirs de la psychanalyse et ceux de la théologie de l'expérience chrétienne. Il place les deux types d'énoncés dans une position d'interlocution où le discours sur l'expérience chrétienne interroge l'élaboration analytique et où l'inverse est également possible. Sans écrire sur le sujet, Vasse propose un paradigme de relation dans lequel chaque partenaire dans la discussion n'est pas d'abord discrédité au nom des arguments de l'autre²⁸, mais où on cherche à comprendre ce qu'il essaie d'exprimer de significatif sur l'humain. Cela se reflète jusque dans sa méthodologie de recherche alors qu'il conjugue analyse et phénoménologie dans la poursuite d'une meilleure compréhension des phénomènes observés.

Des effets témoignent des répercussions de cette manière originale de poser des questions. À propos de son œuvre, Vasse est en mesure d'affirmer que « le lecteur, il me l'a souvent dit, se reconnaît²⁹ ». Sa méthode de travail est apte à rendre les phénomènes de la vie intérieure explicites et reconnaissables. On peut penser que la mise en interlocution et la conjugaison des méthodes ne sauraient à elles seules produire ces effets. Vasse indique le dernier élément de sa trilogie qui est en même temps le plus essentiel, sans doute, puisqu'il permet de fonder et de

²⁶ Cette intuition est repérable dans Denis VASSE, « Synthèse de deux héritages » : *Études*, (mars 1963), pp. 304-317.

²⁷ Denis VASSE, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Paris, Seuil, 1991.

²⁸ Mireille Andrès indique justement que, depuis Lacan, il y a une façon, en trois étapes, d'effectuer la démonstration d'un discours : 1 – on sape les fondations de l'adversaire en le faisant mal paraître, 2 – on évoque rapidement les liens qu'on privilégie, 3 – on conclut que la démonstration a été opérée. Voir : Mireille ANDRÈS, *Lacan et la question du métalangage*, Paris, Point Hors Ligne, 1987.

²⁹ Denis VASSE, *Inceste et jalousie. La question de l'homme*, Paris, Seuil, 1995, p. 7.

conserver la pertinence de chacun des discours : le va-et-vient continuuel entre le champ de la pratique et celui de l'élaboration conceptuelle. « Ces allées et venues entre clinique et théorie sont la méthode précieuse qui structure notre travail en commun. Celui-ci se trouve étayé sur une élaboration commune et fondé sur des références solides. Une telle méthode donne à nos interventions précision et légèreté.³⁰ » Même si cette affirmation est faite à propos de son travail volontaire au Jardin Couvert de Lyon, elle caractérise l'ensemble de l'œuvre de Vasse qui conserve ainsi, dans sa mise en concepts, un ancrage dans le substrat expérientiel³¹.

Éléments de l'anthropologie psychoreligieuse de Vasse

On a déjà pris note de l'orientation de l'œuvre de Vasse autour de la question de la rencontre de l'altérité qui peut, soit dégénérer dans des dynamiques de violence, soit contribuer à la personnalisation de l'individu. Cette perspective qui surgit dès le début d'une œuvre d'écriture prend forme autour du concept de désir de l'Autre dans l'ouvrage qui fait connaître Vasse au public : *le temps du désir*³². Deux points majeurs articulent déjà l'itinéraire qui s'annonce original. On reconnaît d'abord le tracé primitif dans la notion de passage du besoin au désir. Et on découvre ce qui peut fournir l'ouverture qui permettra, par la suite, de distinguer et d'articuler les processus psychiques et la dynamique religieuse.

Le tracé primitif entrevoit l'expérience de la différence des autres comme pouvant contribuer à la personnalisation. *Le temps du désir* est parsemé d'indices qui cernent cette possibilité dans le passage du besoin au désir. Il faut ici s'attarder à ce que Vasse tente d'exprimer, car le désir n'est pas, chez lui, un super besoin qui délivre de l'expérience ordinaire qui découle de la soumission à la nécessité. « Il est nécessaire de manger pour vivre. Le besoin est de l'ordre de l'assimilation ou de la consommation : c'est une force transformatrice qui réduit ou détruit l'objet auquel il s'adresse.³³ » Il ne s'agit en aucun cas de quelque chose dont la personne pourrait se passer et

³⁰ Denis, VASSE, *Se tenir debout et marcher. Du jardin œdipien à la vie en société*, [Sur le champ], Paris, Gallimard, 1995, p. 125.

³¹ Le Jardin Couvert de Lyon est un projet basé sur la philosophie et l'expérience de type Maison Verte de Françoise Dolto.

³² Denis, VASSE, *Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole*, Paris, Seuil, 1969 et [Points Essais], Paris, Seuil, 1997.

³³ *Ibid.*, p. 20.

qu'elle pourrait quitter définitivement. C'est au moment où Vasse affirme qu'il est donné à l'homme de transmuier le rapport de consommation, dans lequel il s'origine et sans lequel il meurt, en un rapport de *communion* dans lequel les différences ne s'acharnent plus à se faire disparaître en nourriture, mais peuvent se réaliser en inaliénables libertés,³⁴

que l'on commence à comprendre qu'il traite en fait de deux ordres de réalité qui diffèrent. Il se trouve à distinguer l'ordre de la nécessité, auquel appartiennent le fonctionnement de l'organisme et celui de la structure psychique, et l'ordre de la gratuité duquel dépend la naissance de l'originalité propre. Le passage toujours à refaire du besoin au désir veut donc souligner que l'on dépend des relations humaines pour survivre (le besoin) et que, dans ce même lieu de nécessité, on est également donné à soi-même dans la rencontre des autres. Cela se produit alors qu'on fait l'expérience de la différence et qu'on consent à ne pas réduire l'altérité à ce qui satisfait le besoin. La violence réduit donc les relations humaines à ce qui peut combler nos besoins et rejette le reste s'il y en avait un. En même temps, le consentement à ce qui n'est pas réductible au besoin ouvre la porte à ce que la vie humaine dans son originalité devienne un donné qui se produit dans la réciprocité. En refusant l'altérité de l'autre dont on fait l'expérience, on se rejette soi-même. La différence de l'autre ne témoigne plus alors de la nôtre.

Chez Vasse, l'ouverture qui permet d'articuler la nécessité de la survie avec la gratuité qui consiste à être donné à soi-même se trouve dans la notion d'*Autre*. Emprunté à Lacan, ce concept trouve une coloration différente dans l'œuvre de Vasse. Chez Lacan, il n'y a pas d'Autre de l'Autre alors que chez Vasse il y a plusieurs Autres. La raison de ce méli-mélo apparent repose dans le fait que Vasse n'arrive pas à se détacher suffisamment des concepts de la psychanalyse pour reconnaître les déplacements qu'il opère. Pourtant, déjà en 1969, il indiquait sa distance en lançant ce que nous avons appelé sa définition inaugurale de l'Autre. Le rapport de l'autre à l'Autre est à comprendre

comme la différence qui fonde intrinsèquement la notion de *même* qui n'est pas pensable sans elle. L'autre est, si l'on veut, mon prochain, mon semblable. L'Autre est ce qui, dans cette proximité, m'échappe, porteur insaisissable d'une altérité

³⁴ *Ibid.*, p. 64.

radicale qui surgit dans tout rapport d'identité et qui le fonde³⁵.

L'Autre est ce qui échappe constamment à la prise réductrice et qui empêche la structure psychique de se refermer sur elle-même et, en même temps, est porteur d'une altérité radicale surgissante et fondatrice des identités en présence dans le rapport qu'elle fonde. Cela signifie que le désir de l'Autre peut se comprendre comme désir d'ouverture nécessaire pour que l'univers psychique puisse se relier à l'expérience du réel et comme désir de l'altérité radicale qui fonde l'identité propre dans un appel qui s'entend dans l'expérience des autres et du monde. L'identité de chacun questionne le « point d'émergence de la parole³⁶ » où l'on est donné à soi-même dans la rencontre, différent du moi avec lequel on se représente. Sans y porter attention, on peut confondre l'Autre avec ce qui arrive par son ouverture.

On peut donc comprendre que le concept d'*Autre* désigne un porteur ou la porte du psychisme par laquelle peut pénétrer l'altérité de la vie qui se donne à la personne. Quand on considère la question d'une porte dans le psychisme, on comprend mieux l'insistance avec laquelle Vasse déploie et articule le concept de *seuil* au Jardin Couvert³⁷. Que l'on pense à un porteur, à une porte et, finalement, à un seuil, cela permet de saisir que le lieu de la représentation, le psychisme avec sa conscience, son inconscience et son Autre, a maille à partir avec l'altérité *radicale* de la vie par rapport à quelque représentation que ce soit.

L'étude de l'expérience de Thérèse d'Avila permet de distinguer les processus psychiques de la dynamique vitale. Vasse s'appuie sur la description des mouvements intérieurs que Thérèse nomme en tant que « *contentos* » et « *gustos* ». Le premier est causé par quelque chose et son aboutissement s'exprime par la satisfaction. Le second rejoint la dynamique du cœur qui, par l'expérience du goût, se découvre dans son « aptitude intérieure et singulière à sentir et à discerner les beautés. [Le terme de *goût*] indique le consentement du cœur à ce qui le touche et fait résonner la dimension du désir³⁸ ». À la suite de Thérèse et par la distinction opérée entre les contentements et les goûts, Vasse « met des mots sur des réalités spirituelles en faisant découvrir

³⁵ *Ibid.*, p. 19, note 1.

³⁶ *Ibid.*, p. 19.

³⁷ Denis VASSE, *Se tenir debout et marcher...*, op.cit.

³⁸ Denis Vasse, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, op.cit., p. 194. Vasse réfère au point 3 du chapitre 2 de la quatrième demeure du château intérieur de Thérèse.

une différence entre les motions de l'esprit³⁹ ». Les deux mouvements intéressent le point d'ouverture de la structure psychique, mais seul le second dilate le cœur. « Contrairement aux contentements, il [le goût] se répand, sans bruit, dans l'homme tout entier (4D, II,3). Cette délectation dilate le cœur, mais elle ne prend pas naissance en lui. Elle trouve son origine en un point encore plus intérieur⁴⁰ », dans le réel de Dieu qui se donne en attirant la personne par les germes d'amour qui se découvrent en elle.

Il y aurait beaucoup d'autres aspects de l'œuvre de Vasse qu'il faudrait examiner avec soin avant de pouvoir saisir le détail de son anthropologie psychoreligieuse, mais ceux qui précèdent permettent d'en schématiser les grandes lignes. On peut tout d'abord considérer le corps humain comme le seul lieu d'expérience des autres, de soi-même, du monde et de Dieu. Le corps est ce lieu où l'on est donné à soi en expérimentant l'extériorité et l'intériorité. Ensuite, l'être humain est caractérisé par sa capacité de se représenter et par sa recherche de compréhension de lui-même et des autres à partir des rapports qu'il entretient et des représentations qu'il se donne. Il est également capable d'entendre et, dans le sens large, de sentir ce qui fait résonner la dimension du désir en lui, ce qui stimule l'amour en le dilatant de l'intérieur. Enfin, il se spécifie par sa capacité de présence à soi alors qu'il se risque dans ses rapports.

La capacité de se représenter en relation touche à la fonctionnalité qui est rendue possible grâce aux représentations cérébrales et psychiques et à leur organisation complexe. C'est là le domaine de la psychologie et de la psychanalyse qui s'intéressent aux problèmes psychiques, chacun selon son orientation particulière. La psychanalyse repère le phénomène de la conscience et de l'inconscient qui lui est relié afin de résoudre, par l'interprétation, certains des blocages ou des déviations qui se sont produits dans le passé de la structuration psychique. Dans l'optique de Vasse, l'appareil psychique, qui est structurellement narcissique, est aux prises avec un paradoxe ou une contradiction interne. Il a besoin de se refermer sur ses représentations afin de pouvoir s'assurer du meilleur fonctionnement possible. Cela peut avoir pour effet de se couper de son lien avec le réel. En même temps, il doit demeurer ouvert s'il veut conserver une prise avec l'expérience. On voit la contradiction : la nécessité de perfectionner les représentations et le

³⁹ *Ibid.*, p. 193.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 195.

système afin de bien fonctionner et l'obligation de demeurer ouvert pour que le fonctionnement ne s'emballer pas dans la privation de tout ancrage avec l'altérité de l'expérience. On se rapproche du paradoxe souligné par la phénoménologie philosophique qui voit une contradiction possible lorsque l'on confond la vie avec la représentation que l'on peut s'en donner.

L'aspect religieux de la personne ou son lien avec sa dynamique vitale passe par l'affectivité du cœur. Celui-ci est touché par ce qu'il aime même s'il ne peut saisir l'objet de son amour. On a affaire ici à une inconscience essentielle et à un désir essentiel : soit une dynamique engageant la personne dans le monde. Vasse réfère d'ailleurs à la définition spinoziste du désir qui voit en celui-ci « l'essence elle-même de l'homme dans la mesure où on la conçoit comme déterminée par une affection quelconque donnée à celui-ci à accomplir un acte quelconque⁴¹ ». Ce désir se spécifie comme amour de la vie qui se risque dans l'expérience du monde et, dans son étude de Thérèse de Lisieux, comme désir essentiel. Thérèse, affirme Vasse, « *témoigne* non d'elle-même, mais *du désir essentiel*, inconscient, *dont elle vit* – dont l'homme vit en vérité⁴² ». Le cœur atteste que la personne est attirée par un mouvement d'amour et que ce mouvement constitue sa dynamique vitale, l'essence de son être. Même si la vie ne se représente que par une succession d'images mortes, la personne peut ressentir qu'un amour particulier de la vie l'invite à se risquer en témoignant de lui. On verra dans la dernière section de cet article des indications permettant de retracer cet élan amoureux chez la personne et pas seulement dans le témoignage de mystiques.

Un pont existe entre l'expérience psychique et la quête vitale, il est la présence à soi et se représente par l'écoute de la personne qui cherche à entendre ce qui lui parle au cœur à travers son engagement dans le monde. C'est le lieu du langage qui existe en vertu des représentations psychiques, même lorsqu'il cherche à dire l'indicible. Mais la parole comme jaillissement de vie, surgit sans bruit de langage et sans représentations. Thérèse d'Avila indique que ce qui se passe dans le château intérieur se produit sans bruit de paroles, on pourrait dire hors de la conscience

⁴¹ Baruch SPINOZA, *L'éthique. Livre III*, Paris, Flammarion, 1938, p. 194. Tel que cité par Vasse dans « L'autorité du maître » : *Études*, (février 1967), pp. 274-288, p. 275.

⁴² Denis Vasse, *La souffrance sans jouissance ou le martyre de l'amour. Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face*, Paris, Seuil, 1998, p. 91.

représentative. Or, la personne qui cherche à rencontrer Dieu, ou qui veut se relier à son dynamisme personnel, s'affaire justement à devenir présente à ce qui se passe en elle, mais hors-monde. Dans cette recherche perpétuelle, elle peut user de sa liberté afin de consentir ou de refuser d'écouter ce qui l'habite. La présence à soi scrute l'horizon, du passé de la structure du présent de la rencontre et de l'à venir de l'accomplissement du désir, à la recherche des traces de ce qui lui donne de vivre en aimant la vie. L'enjeu personnel de la présence à soi consiste à consentir à sa vie telle qu'on la découvre donnée en se risquant dans le monde ou à s'y refuser parce que le moi préfère vivre comme il l'entend en faisant la sourde oreille à sa souffrance.

Ce qui tenaille et convoque la personne, c'est son amour de la vie. Dans cette optique, l'intolérable de la souffrance repose sur la difficulté qu'il y a à supporter ce qui contredit son désir de vivre et d'aimer. C'est pourquoi Vasse peut lire l'ensemble de l'expérience de Thérèse d'Avila comme une traversée de l'imaginaire qui s'effectue dans les profondeurs, privées de la lumière des représentations, mais éclairées par le soleil de l'amour qui vient de Dieu.

Dans son étude de François d'Assise, Jean-Marc Charron souligne que le passage de la manière narcissique de vivre l'amour dans les idéaux de François, à la manière de Jésus ne s'opère que lorsque François consent à se laisser entraîner par la positivité du cœur. Chez lui, le véritable « consentement à la dimension religieuse s'accompagne simultanément d'un consentement à l'identité féminine⁴³ » et s'achève dans le mouvement où François se soumet à une « pratique de renoncement [qui] relève de la défusion [de l'imaginaire] où prédomine la prise en compte du manque et de la souffrance qui lui est inhérente⁴⁴ ».

L'anthropologie religieuse de Bernard de Clairvaux souligne la même traversée du narcissisme, l'orgueil dans le vocabulaire de l'époque, qui est rendue possible par l'humilité. Bernard distingue des étapes sur le chemin qui mène vers Dieu. Il situe le point de départ dans ce qu'il appelle *affectus carnalis* et qui « s'attache naturellement à ce qui est perceptible par les sens (par

⁴³ Jean-Marc CHARRON, *De Narcisse à Jésus. La quête de l'identité chez François d'Assise*, [Brèches théologiques 14], Montréal/Paris, Paulines/Cerf, 1992, p. 107.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 180.

exemple l'humanité de Jésus)⁴⁵ ». Suit de près une étape à caractère plus psychique, la connaissance de soi. Elle « est l'indispensable démarche pour qui veut cheminer vers la contemplation⁴⁶ ». Sans une véritable recherche de la connaissance de soi, l'*affectus carnalis* risque de demeurer enfermé dans la représentation qu'il se donne de ses objets. Il n'est alors plus un passage, mais se transforme en une impasse. C'est pourquoi l'étape suivante ne pourra être que celle de l'humilité. Dans l'humilité la personne abandonne toute prétention afin d'accueillir la vérité et non plus son apparence. « L'humilité est la base indispensable, "le fondement de tout l'édifice spirituel".⁴⁷ » Sans l'humilité, la prétention orgueilleuse risque d'enfermer la personne dans l'illusion. « L'orgueil est [...] lié à l'illusion qui fait croire qu'on peut subsister par soi-même dans une autonomie radicale.⁴⁸ »

L'humilité est donc, dans l'anthropologie bernardienne, l'étape ultime. Cela peut sembler court comme cheminement à moins de prendre en compte le fait que l'humilité n'est jamais atteinte que partiellement. L'humilité totale implique l'absence de structure et de méprise. La volonté de l'homme ne peut tendre à l'humilité qu'en demeurant soumise à une structure narcissique. On s'efforce de rechercher l'humilité alors qu'elle est véritablement fruit de la grâce et du salut. Dans son anthropologie, Bernard s'attaque « à la racine la plus profonde du problème de l'homme : à son refus, à sa solitude et au détournement de sa liberté, car c'est précisément là que se situe l'urgence d'un salut⁴⁹ ».

On le constate, la tradition mystique confirme le cadre général de l'anthropologie psychoreligieuse introduite par Vasse. Cela ne démontre pas la validité du modèle, mais laisse entendre que la tradition croyante peut reconnaître, dans l'anthropologie de Vasse, la dynamique religieuse telle que, dans sa vitalité, de grandes figures du passé lui ont rendu témoignage. En même temps, des lecteurs de Vasse affirment se reconnaître dans l'élaboration qu'il leur offre dans son œuvre d'écriture.

⁴⁵ Lode van HECKE, *Le désir dans l'expérience religieuse. L'homme réunié. Relecture de Saint Bernard*, [« Recherches morales » Synthèses], Paris, Cerf, 1990, p. 141.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 143.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 147. Van Hecke cite Bernard dans « *De diversis* » au numéro 16.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 148.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 153.

On peut en conclure que l'anthropologie psychoreligieuse en cause est dotée d'une pertinence qui n'est pas contredite, ni dans la tradition qui réfère au passé de l'histoire, ni dans l'actuel du temps présent. Elle conserve donc une valeur de pertinence qui lui confère le même statut que le postulat en science : malgré une inévitable tension, elle rejoint ce qui est couramment admis par la psychologie et par la théologie de l'expérience religieuse. De plus, elle éclaire mieux le champ et l'identité de chacun des discours en présence parce qu'elle fournit des repères qui établissent une distinction entre le spirituel psychique et le spirituel religieux.

4 – Éclairage du problème de la souffrance et des questions du counseling pastoral

L'anthropologie psychoreligieuse permet d'éclairer, sous un jour neuf, les problèmes de la souffrance humaine et ceux du counseling pastoral. Elle autorise une réinterprétation des faits qui est en mesure de tenir compte de l'ambiguïté qu'il y a à expérimenter les réalités de la vie humaine à travers un psychisme dont la nature réduit tout ce qui vient vers lui aux représentations qu'il s'en donne.

A) La souffrance

En posant la personne comme présence à soi, aux autres, au monde et à Dieu, l'anthropologie de Vasse éclaire le problème de la souffrance. La blessure indique une douleur morale ressentie dans le corps face à une résistance à la dynamique vitale. Contrairement à la douleur qui découle d'un dysfonctionnement ou d'une rupture dans le tissu organique, la blessure témoigne que quelque chose de vital est menacé chez la personne. La menace peut découler de problèmes psychiques hérités du passé, de difficultés à quitter des repères pour en accueillir de nouveaux ou de toute autre résistance qui proviendrait du milieu de la personne, des conditions sociales, etc.

Il importe de reconnaître la souffrance comme un indicateur ou une expression négative du désir. En tant que telle, elle invite la personne à répondre à et de ce qui la tenaille ainsi. Lorsqu'on aborde la blessure et la souffrance, on peut avoir tendance à chercher à en reporter la responsabilité sur les autres, mais on ne peut éluder le fait que la souffrance, tout comme la mort, nous interroge et nous invite à nous positionner devant notre finitude. La souffrance témoigne d'un désir de vivre affronté à la pseudo-certitude que la mort est telle qu'on se la représente :

c'est-à-dire la fin de tout ou le retour au néant.

On peut accompagner quelqu'un vers la rencontre de soi sur le chemin de sa souffrance. C'est justement dans ce périple que la personne peut arriver à entendre sa souffrance comme appel à vivre par amour malgré la certitude de la mort à venir. On pourrait tenter d'esquiver sa souffrance. La névrose et la psychose sont des tentatives malheureuses qui coupent la personne de sa vie et même de la réalité dans le second cas. La tendance de la culture contemporaine est de tenter de nier la souffrance en proposant l'idée d'un bonheur sans conflits. Elle montre également une facilité à vouloir la tenir à distance par l'usage de plus en plus répandu de l'alcool, des narcotiques et même des drogues médicinales. Le danger réel avec la souffrance se présente lorsqu'on refuse de l'entendre et qu'on la fait taire. On tue chez la personne la possibilité de vivre par amour et par goût même si, par ailleurs, on essaie de sauver les apparences du bon fonctionnement. La souffrance intéresse ce qu'il y a de plus original en chacun alors qu'elle met en évidence le blocage de l'espérance joyeuse. Celle-ci croit qu'il vaut la peine de se risquer dans la vie. Dans l'espérance, on peut se recevoir comme donné à soi dans une vie risquée. Dans le désespoir, on s'enferme dans des repères faussés en lesquels on met toute sa force avec la conviction qu'il n'y a rien d'autre que ces derniers.

B) La spécificité pastorale du counseling de ce nom

À ce stade-ci de notre développement, on peut entrevoir, sous un jour nouveau, la spécificité pastorale d'une intervention. Une démarche qui aide la personne à se relier au mouvement qui l'anime et à se situer en capacité de choix et de réponse peut être vue comme pastorale. On sort ainsi de l'obligation de faire entrer la personne dans une religion particulière sans lui interdire d'adhérer et de pratiquer une confession de son choix.

La pratique clinique nous a convaincus de l'importance de ne pas plaquer sur l'autre que nous rencontrons nos propres convictions religieuses. Plusieurs personnes se sont mises spontanément à nous parler de Dieu alors même qu'on ne l'avait jamais évoqué. « Tu vas être content ! J'ai recommencé à aller à la messe ! » Ce client avait cessé de pratiquer toute forme de religion depuis plus de vingt ans, mais le rapprochement avec lui-même le ramenait à confronter ce qu'il avait bloqué en se coupant de sa souffrance.

Le modèle de Vasse donne des repères qui rendent possible l'intervention auprès d'une personne qui provient d'une tradition différente de celle de l'aidant. Cela s'autorise en raison de la distinction des mouvements spirituels entre le psychologique et le religieux. À travers les énoncés d'une religion, on peut mieux saisir ce qui contribue à la souplesse du fonctionnement psychique et au dégagement du dynamisme de la personne. Puis, on est en mesure de confronter les faux repères qui enferment dans des pathologies psychiques et des maladies de la religion.

La religiosité naturelle chez Saint-Arnaud rejoint l'enjeu du psychisme tel que perçu dans l'anthropologie de Vasse. Le psychisme se représente l'absolu comme à l'écart, sans relation avec qui que ce soit et inatteignable. Dans la perception courante, l'absolu se définit dans son opposition au relatif, mais, pour la vie dans son mouvement, il se présente comme relationnel ; il n'est un absolu vivant que s'il est continuellement en mouvement et va vers autre que lui. La religion vécue sur le mode de l'idéal plonge dans les pièges de la représentation sans même les voir. Le *moi* est alors rehaussé au niveau d'un absolu, à moins qu'il ne jette son dévolu sur une idole quelconque qui représente cet absolu pour lui. Par ailleurs, on l'a vu avec Thérèse, François et Bernard, la prise en compte de l'affectivité du cœur met en branle un processus où l'amour de la vie transfigure l'expérience et lui permet d'atteindre des sommets incontestables.

L'intervention est pastorale lorsqu'elle devient capable d'accompagner la personne sur le chemin où elle est donnée à elle-même. Peu importe alors si la route est parcourue à la lumière d'une religion ou l'autre ou d'aucunes. L'amour demeure. Il continue d'atteindre la personne comme un appel et lui donne déjà de véritablement de communier à celui qui invite. On ne peut nier que le sommet de l'expérience religieuse s'achève en relation avec cette vie mystérieuse qui se donne à tous sans se perdre et qui se perd en se donnant. Les chrétiens, par l'ouverture de la foi, nomment cette vie comme le *Dieu chrétien*, mais on peut la nommer autrement. L'important, c'est d'être en relation avec cet appel qui nous suscite à la vie dans l'originalité qu'elle nous invite à incarner. Arriver à s'entendre amène à se reconnaître choisi par amour et cela pose la question de l'origine mystérieuse que tout met en évidence en la revêtant du manteau du paraître.

C) L'identité du counseling pastoral

L'exercice qui s'achève fait ressortir que l'identité que peut se donner une discipline repose sur le regard qu'elle porte sur le réel. On ne saurait confiner l'identité d'une pratique hybride comme le counseling pastoral à une théorie particulière sans se priver de l'apport incontestable de l'ensemble de la recherche tant dans les champs de la psychologie que de la théologie de l'expérience religieuse. Ce qui constitue l'identité d'un groupe c'est, en quelque sorte, les mythes fondateurs dans lesquels les membres se reconnaissent. Dans l'état actuel de la science, on ne peut plus recourir à une anthropologie fondamentale qui soit seulement psychologique ou uniquement religieuse. Cela se fait, mais comment le counseling pastoral pourrait-il continuer d'exister en niant, ou en oubliant, peut-être par stratégie, l'un des termes de son domaine propre ? Car le domaine du counseling pastoral devrait être celui de la tension propre à l'expérience humaine. Dans celle-ci, on apprend à s'assumer, homme ou femme, en s'engageant à vivre au nom de l'amour qui nous anime déjà. Cette affection transfigure alors les impasses du chemin en occasions de renouvellement de la vie alors qu'on participe enfin à son élan créateur.

Fermé sur une doctrine particulière, le counseling pastoral ne peut plus que tenter de survivre frileusement en attendant que le navire coule. Ouvert à la réalité des autres discours, par la réassurance que procure une anthropologie qui continue à s'élaborer en lien avec le vécu contemporain, il se donne des outils qui lui permettent de choisir en discernant ce qui, selon l'état actuel des connaissances, aide à lubrifier le psychisme en même temps qu'il favorise la croissance du dynamisme propre des personnes.

D) Relation entre la psychologie et l'expérience religieuse

Dans une perspective épistémologique stricte, on ne peut conjuguer ensemble la psychologie et l'expérience religieuse en raison de la différence des champs concernés. Cependant, l'anthropologie doit opérer cet arrimage si elle veut être fidèle à l'expérience humaine telle qu'elle se rencontre. Car les gens sont confrontés à leur vie religieuse qui s'exprime par et à travers des représentations. On doit cependant respecter certaines conditions.

Il semble qu'on ne puisse arriver à articuler la compréhension du fonctionnement psychique à celle de la dynamique religieuse sans qu'une tension demeure. D'une part, le religieux ne

parvient à la conscience représentative qu'à travers le psychisme et son filtrage inconscient. D'autre part, on peut difficilement concevoir qu'un psychisme se développe sans qu'il soit animé par un élan qui préside à sa construction. Le fonctionnel et le vital sont séparés par un artifice théorique qui n'est pas possible dans la réalité. Les deux ordres sont interreliés. Cependant, l'artifice conceptuel permet de distinguer les processus psychiques de la dynamique religieuse par la différence des mouvements : les uns déplacent les représentations tandis que l'autre fait vivre.

Puisqu'il est inévitable qu'une certaine tension persiste, on ne peut éclairer le problème par la seule discussion. Il faut maintenir le va-et-vient entre la théorie et la pratique. Cette ligne de conduite rend possible l'émergence de chacun des discours et fonde la possibilité de leur rencontre. Autrement, les remises en question que l'on adresse à l'autre partie ne peuvent se faire qu'à la condition expresse que l'un des discours en présence englobe l'autre sans qu'un reste ne soit possible. On doit alors soumettre entièrement la théologie de l'expérience au savoir psychologique avant de pouvoir énoncer quoi que ce soit sur l'expérience religieuse, ou l'inverse. On voit bien qu'il est impossible de demander continuellement à l'autre la permission d'exprimer sa sensibilité propre, pas plus qu'il n'est possible de lui exprimer quelque chose de soi dans un langage totalement étranger à son expérience.

L'anthropologie psychoreligieuse de Vasse suppose que le fonctionnement humain se réalise par la représentation. Or, la représentation est essentiellement réductrice dans son opération. Donc, on doit exclure la possibilité d'un système total et on doit conclure qu'on ne peut toucher la vérité qu'en la cherchant toujours. La remise en question suppose que ce que l'on remet en question, ce n'est pas l'existence de l'autre, mais la justesse des points de vue. À l'instar de Thérèse d'Avila qui affirme préférer souffrir mille morts que de se tromper volontairement, nous devons opter en faveur, non pas de nos systèmes, mais de la recherche continue de la vérité. Cela signifie que la rencontre entre l'expérience religieuse et l'univers psychique est possible dans la mesure où la remise en question est saisie comme une chance de pouvoir se surprendre dans l'erreur en même temps qu'on découvre un nouveau visage de la vérité. Autrement, il faut trouver un bouc émissaire en proposant le discours de l'autre pour le sacrifice.

5 – Une spiritualité pour aujourd’hui

Devant la pléthore de thérapies qui annoncent une vie sans conflits et devant la floraison de nouvelles religions qui proposent le bonheur dans la fusion au Groupe ou au Grand Tout, est-il possible de trouver une spiritualité incarnée qui tienne compte de l’épaisseur, de l’ambiguïté et des combats de l’expérience humaine ? L’anthropologie psychoreligieuse de Vasse suggère une telle possibilité.

Sa perspective transforme la signification du manque qui ne rend plus seulement compte des aléas de la structuration psychique, mais qui ouvre également un à venir. On peut certainement regretter les erreurs éducatives commises par les parents et les proches au cours de la période sensible de l’enfance, mais on ne peut imaginer que tout aurait pu être parfait en tout temps. L’expérience du manque est incontournable et on ne doit pas réduire sa signification au seul fait d’avoir été frustré jadis. On doit également se rendre compte que le manque, et la blessure qui lui est associée, témoignent de ce qui attire la personne vers l’avant.

Lorsqu’on arrive à lire le manque comme marque d’une préférence affective personnelle, on se rend compte que la blessure ne met pas seulement en cause la maladresse des éducateurs, mais également la personne concernée. Ce manque particulier incarné dans une blessure s’adresse à elle et l’invite à répondre. Personne n’aurait pu combler ce manque à sa place ; elle est la seule à être touchée comme elle l’est par lui.

La signification psychique du manque se trouve dans la mise en branle de l’organisation des représentations qui va tenter de colmater la brèche, car le trou amène une vulnérabilité dans l’organisation. La réponse psychique au manque va dans la logique de la suppression qui rétablirait le fonctionnement narcissique pour lequel toute absence s’interprète comme une menace.

La signification religieuse du manque s’interprète autrement. La vulnérabilité exprime la capacité d’être touché au cœur de soi. La blessure psychique qui s’installe à la suite de la répétition d’une réponse de suppression dénote que le comblement est incapable de répondre

entièrement au manque. Dans une interprétation religieuse, le manque témoigne de ce qui convoque la personne à répondre en se risquant. Le manque atteste que la personne passe à côté d'elle, qu'elle n'arrive pas à se reconnaître dans son aspiration. La blessure révèle l'amour qui prend à cœur et qui souffre de ne pas s'incarner dans une quête joyeuse d'authenticité personnelle.

Même sans interprétation, la vie se charge de faire découvrir les valeurs qui prennent au cœur au moment où on est tenté d'accuser les autres de manquer gravement à l'égard de celles-ci. À la suite de cette découverte, on peut graduellement retourner le regard vers soi. On peut éventuellement s'apercevoir qu'il est intolérable de voir un autre manquer aux valeurs que l'on a comme on y manque soi-même. Dans ce moment de vérité sur soi, il devient possible de choisir de s'engager à incarner la ou les valeurs dont l'absence est insupportable. Cependant, l'absence d'engagement ou le refus de la valeur-pour-soi peuvent également advenir.

L'anthropologie de Vasse propose des repères utiles au discernement. Sa lecture de Thérèse d'Avila met en évidence des effets de la vérité du désir et du mensonge. Après coup, le corps réagit et témoigne, par le ressenti, de la vérité du chemin entrepris ou de l'égarement dans un chemin sans issue. Vasse distingue les effets de vie de ceux de mort. La paix, la joie et le repos signent la vérité du parcours alors que l'affrontement, la tristesse et l'épuisement soulignent une difficulté dans l'orientation ou dans la manière de chercher. En autant que l'on ne caricature pas la paix par l'évitement du conflit, la joie par l'excitation, et le repos par l'absence de fatigue, on dispose de repères fiables et généralement aisés à identifier.

6 – Spiritualité, religion et vie mystique

Si la religion consiste à entrer en relation avec Dieu dans le cadre d'une tradition spécifique, la spiritualité n'est pas nécessairement reliée à Dieu nommé comme tel, mais appréhendé à travers les valeurs ultimes de la personne et à travers la vie qui se donne à elle. À Frankl qui définit le sens comme changeant et découlant d'un choix volontaire, Vasse fait écho par un sens personnel à découvrir comme un appel. L'appel nomme en donnant un visage. Chez lui, le sens ne renvoie donc pas à un super sens, mais à de multiples facettes, comme celles d'un diamant, qui reflètent la lumière de l'amour de manière variable selon l'angle où on l'observe.

Ainsi aperçu, le champ de l'expérience humaine peut devenir le lieu d'une double révélation. Le rapport à soi, aux autres et au monde devient le terreau où la personne est révélée à elle-même en même temps que l'appel de la vie est susceptible d'être découvert comme Dieu-pour-soi ou Vie-donnée-à-soi qui fait les premiers pas en appelant à répondre et à s'engager en retour. On comprend ainsi que l'enfermement dans un système clos ne peut donner accès au summum de l'expérience religieuse : l'union mystique. Dans la perspective de Vasse, celle-ci se comprend comme adhésion de plus en plus intime entre la vie offerte comme un appel et la réponse en retour. L'union mystique signe l'alliance commencée, en même temps qu'à venir, entre la grâce offerte et l'engagement qui risque son dynamisme propre dans le monde.

En définitive, Vasse avance l'enjeu ultime de la vie. Selon lui, nous avons à « Répondre de la parole dans la chair⁵⁰ ». Nous avons à répondre à et de l'amour qui nous anime. On peut y arriver en apprenant à le reconnaître aux effets de vérité et de vie et en consentant à ce que sa découverte nous déplace et nous transforme. Autrement, on ne sort pas de l'enfermement dans la pensée et on demeure coupé du mouvement de la vie comme elle se donne à soi pour le bien de tous.

Le défi lancé à la théologie et à la science par l'époque actuelle va dans le sens, c'est ce qu'il me semble, de nous redonner des repères qui puissent favoriser la redécouverte de l'amour de la vie, c'est-à-dire la Parole qui a été semée en nous. L'éclatement actuel des perspectives invite à retrouver une nouvelle force de cohésion qui ne soit plus celle de la structure défensive qui se resserre devant la perte appréhendée, mais celle de l'unité de l'amour qui dilate l'univers en suscitant les différences de chacun pour la joie de tous. Il s'agit d'une utopie sans doute, mais des témoins jalonnent l'histoire en nous rappelant qu'il vaut la peine de s'y risquer par amour.

⁵⁰ Denis VASSE, « Répondre de la parole dans la chair » : *Études*, (juillet-août 1996, 385, no 1-2), pp. 57-69.