

LA FORMATION PASTORALE À L'ÉCOUTE ET À LA COMMUNICATION

OU PETITE « HISTOIRE DE VIE » DU *CLINICAL PASTORAL TRAINING* *

Depuis 1925, le Clinical Pastoral Training, un mouvement de formation au dialogue pastoral, s'est développé aux États-Unis puis sur les cinq continents. Claude Henri VALLOTTON présente quelques thèmes choisis dans l'histoire de ce mouvement en le comparant au parcours de la vie d'une personne. Ce mouvement est caractérisé par l'apprentissage de la lecture des « documents humains vivants ». À partir de cette pratique, plusieurs théologiens américains balisent le champ du dialogue pastoral comme lieu où sont posées les questions de la guérison, du soutien, de la direction spirituelle, de la réconciliation et de la nourriture spirituelle.

INTRODUCTION

Depuis le milieu de notre siècle, plusieurs auteurs ont apporté des impulsions importantes à la réflexion et à la pratique du dialogue pastoral. Celles-ci se résumaient, il y a une cinquantaine d'années, à la lecture du manuel d'Edouard Thurneysen¹.

Les découvertes de la psychologie ont stimulé une conception beaucoup plus proche de la réalité, dans un dialogue exigeant et suivi entre la pratique de la psychanalyse freudienne et celle du dialogue pastoral. Le pasteur Oskar Pfister s'y était engagé durant la première moitié du siècle². Ce dialogue

* Exposé présenté à Strasbourg, le 4 octobre 1998, lors d'une rencontre réunissant des personnes ayant suivi une ou plusieurs sessions de formation CPT en France ou à l'étranger.

Claude Henri VALLOTTON est pasteur de l'Église réformée du canton de Vaud à Lausanne.

1. Edouard THURNEYSSEN, *Die Lehre von der Seelsorge*, Zürich : Evangelischer Verlag, 1948 ; traduction française : *Doctrine de la cure d'âme*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1958.

2. *Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Pfister, 1909-1939*, Paris : Gallimard, 1963.

s'est intensifié et structuré dans le monde francophone et catholique avec, entre autres, Marc Oraison³, Albert Plé, André Godin, Louis Beirnaert, Raymond Hostie.

Le protestantisme a renouvelé son approche du dialogue pastoral en remontant un itinéraire traditionnel de migration ; depuis les États-Unis, un mouvement s'est constitué qui a rejoint la Hollande, puis l'Allemagne et l'Europe anglo-saxonne protestante. L'Europe latine l'a d'abord ignoré, puis l'a découvert mais avec réticence, et souvent encore actuellement avec une moue de dédain. Ce mouvement s'appelle le *Clinical Pastoral Training* (CPT)⁴. Il serait beaucoup trop long de présenter son histoire de manière détaillée⁵. Il me paraît plus utile et intéressant de mettre en évidence, à partir de cette histoire, des moments significatifs qui peuvent nous parler aujourd'hui en nous aidant à structurer notre pratique et notre réflexion de pasteur, d'aumônier, de superviseur, de « *Seelsorger* » en formation continue.

Ainsi, je joue sur les mots en parlant de l'« histoire de vie » du CPT, que je considère comme une personne qui passe par plusieurs étapes dans le déroulement de son existence.

UNE ENFANCE DIFFICILE (1923-1930)

À l'origine de ce qui est devenu aujourd'hui le CPT ou CPE, un homme, Anton Boisen (1876-1965), qui a travaillé à partir de son expérience personnelle, mais qui ne se doutait pas de ce qui allait se développer à partir d'elle.

Les premiers symptômes d'une psychose apparaissent chez Boisen, à l'âge de 22 ans, alors qu'il cherche son chemin d'adulte en enseignant l'allemand et le français. Il se lance ensuite dans l'étude de la sylviculture, puis de la théologie. Au moment où il effectue ce changement pour entrer à l'Union

3. MARC ORAISON, *Être avec... La relation à autrui*, Paris : Centurion, 1967.

4. Le mouvement de la cure d'âme qui s'est développé au XX^e siècle a été nommé de manières différentes. Les pays anglophones ont commencé par parler du *Clinical Pastoral Training* (CPT), puis ont élargi le concept en *Clinical Pastoral Education* (CPE). Le monde germanique a adopté le terme de *Klinische Seelsorge Ausbildung* (KSA). En France et en Suisse romande, après avoir commencé par utiliser la terminologie américaine de *Clinical Pastoral Training*, on parle maintenant de « Formation pastorale à l'écoute et à la communication » (FPEC). Ce changement n'est pas innocent ; il signifie que cette formation, bien qu'elle se déroule souvent dans un cadre hospitalier, n'est pas d'abord et uniquement destinée aux personnes qui exercent l'aumônerie hospitalière ; c'est une formation de base qui permet de structurer une identité pastorale et de développer une compétence d'écoute et de communication.

5. Pour un exposé détaillé de l'histoire du CPT, consulter Dietrich STOLLBERG, *Therapeutische Seelsorge*, München : Kaiser, 1969, et Edward E. THORNTON, *Professional Education for Ministry. A History of Clinical Pastoral Education*, Nashville/New York : Abingdon, 1970.

Theological Seminary à New York, il tombe amoureux ; mais cette relation reste toujours problématique et difficile à vivre. Il souffre pour la seconde fois de symptômes psychotiques, à l'âge de 31 ans. Il exerce ensuite diverses activités pastorales. Il fait partie d'un corps expéditionnaire en Europe durant la guerre. À son retour aux États-Unis, à l'âge de 41 ans, il souffre de nouveau de symptômes psychotiques en relation avec le choix de sa vocation. Puis il travaille dans une œuvre ecclésiastique, pendant une période de rémission de ses symptômes. Il décide de mettre par écrit son cheminement difficile, torturé et tortueux vers sa vocation.

Je fus très absorbé dans cette tâche si bien que je restais réveillé une grande partie de la nuit à élaborer mes idées, comme c'était le cas lorsque j'écrivais. Cette fois les idées m'emportèrent. [...] La pensée que je devais renoncer à l'espoir qui signifiait tout pour moi. Puis surgit en moi, avec une force accablante, une idée terrifiante à propos d'une catastrophe cosmique imminente. Bien que je n'aie jamais accordé auparavant une pensée sérieuse à un tel sujet, ces idées éclatèrent dans ma tête, comme si elles provenaient d'une source à l'intérieur de moi-même – cette idée que cette petite planète qui est la nôtre, qui a existé depuis nous ne savons pas combien de millions d'années, était sur le point de subir une sorte de métamorphose. Elle était comme une graine ou un œuf. En elle était stockée une quantité de nourriture, représentée par nos ressources naturelles. Mais maintenant nous étions comme une graine dans le processus de germination ou comme un œuf qui venait d'être fertilisé. Nous commençons à croître. Dans le bref espace de cent ans, nous avons commencé à puiser dans nos ressources à tel point que le bois, le gaz et le pétrole allaient bientôt être épuisés. Dans le sillage de cette idée, d'autres apparaissaient. Moi-même j'étais plus important que je n'avais jamais rêvé d'être ; j'étais aussi une quantité négligeable. Des forces étranges et mystérieuses du mal se révélaient également, dont je n'avais pas eu le moindre soupçon auparavant. J'étais terrifié au-delà de toute mesure et dans mon effroi je parlais.

Bien entendu ma famille était effrayée et je me retrouvai bientôt dans un hôpital psychiatrique. Là, suivirent trois semaines d'un violent délire qui demeure marqué au fer rouge de manière indélébile dans ma mémoire. Il n'y a probablement aucune période dans toute ma vie que je me rappelle plus clairement. C'était comme si j'étais en train de vivre des milliers d'années en cette seule période. Ensuite j'en sortis comme quelqu'un qui se réveille après un cauchemar. [...]

Le diagnostic posé était celui de « démence catatonique précoce⁶ ». On dit à ma famille qu'il n'y avait aucun espoir de guérison. Ainsi, lorsque je me rétablis, j'eus des difficultés à les convaincre que j'allais assez bien pour rentrer ; pour cette raison mon séjour à l'hôpital dura plus longtemps que cela n'aurait dû être le cas. [...]

6. La *catatonie*, qui signifie littéralement « tension en dessous », est un état de passivité, d'inertie motrice et psychique alternant souvent avec des états d'excitation, caractéristique de la schizophrénie.

Très naturellement, durant les jours qui suivirent je m'intéressais à comprendre ce qui m'était arrivé. Je commençais à observer mes collègues patients. [...]

Je passais beaucoup de temps à me creuser la tête à propos de mon cas. J'essayais d'en parler au médecin, avec peu de succès. Cet hôpital travaillait selon le point de vue organique. Les médecins ne croyaient pas à l'utilité de parler avec les patients de leurs symptômes, qu'ils supposaient être enracinés dans quelque difficulté organique pas encore découverte. Le plus long moment que je passai avec un médecin dura quinze minutes, durant lesquelles cette très charmante jeune docteur fit remarquer qu'il ne faut pas tenir trop bridées les rênes de l'instinct sexuel.

J'étais très heureux de découvrir qu'il y avait des services religieux le dimanche après-midi. Mais je découvris bientôt que les pasteurs des villages voisins qui présidaient ces services connaissaient peut-être quelque chose de la religion, mais certainement ne savaient rien de nos problèmes. Ils ne faisaient pas de visites dans les salles – ce qui n'était peut-être pas entièrement de leur faute, étant donné qu'ils avaient probablement reçu peu d'encouragement à pratiquer ainsi. Tout ce qu'ils faisaient, consistait à présider un culte traditionnel le dimanche après-midi ; et à défaut de mieux, d'habitude ils répétaient le sermon qu'ils avaient donné à leur propre communauté le matin. Il y avait un vieux pasteur bienveillant qui nous donna une série de prédications sur les missions – les missions en Chine, les missions en Afrique, les missions au Japon. Un autre prêcha sur le texte « Si ton œil droit entraîne ta chute, arrache-le et jette-le loin de toi » (Matthieu 5/29). Je redoutais que l'un ou l'autre de mes collègues patients ne prenne cette injonction littéralement [...]⁷.

Boisen lutte pour sortir de cette terrible crise. Il a de la peine à convaincre son entourage qu'il est sur le chemin de la guérison. Que faire après cette hospitalisation ? Cette catastrophe a détruit ses espoirs et ses projets. Il avait l'intention d'exercer le pastorat, mais maintenant tout est remis en question. En même temps il ne peut pas passer à côté d'une expérience si forte. Comme il le dit dans une lettre écrite le 14 février 1921 : « Mon intention actuelle est de faire du problème auquel je suis confronté maintenant, mon problème : le service de ces malheureux qui m'entourent. Je sens que beaucoup de formes de démence sont des problèmes religieux plutôt que médicaux et qu'elles ne peuvent pas être traitées avec succès avant d'être reconnues comme telles⁸. »

Il éprouve beaucoup de difficultés à faire entendre ce langage. Certains de ces amis estiment qu'il devrait rester hospitalisé jusqu'à la fin de ses jours. D'autres pensent que la seule issue qui lui reste ouverte est celle d'un simple travail manuel. Finalement sa famille et les médecins acceptent de le laisser

7. Anton BOISEN, *The Exploration of the Inner World. A Study of Mental Disorder and Religious Experience*, New York : Harper, 1936, p. 1-11.

8. Id., *ibid.*, p. 7.

sortir de l'hôpital. Il trouve du travail comme assistant dans un séminaire théologique et dans un hôpital psychiatrique à Boston ; il entre en contact avec le docteur Richard Cabot. Il désire devenir aumônier d'hôpital, mais ce genre de poste n'existe pas.

En été 1925, j'eus l'occasion de tenter l'expérience de faire entrer quelques étudiants en théologie dans l'hôpital. Ces étudiants travaillaient dans les salles comme des aides-soignants ordinaires. Mon expérience personnelle m'avait convaincu qu'il n'y a personne dont le bien-être du patient dépend le plus que l'infirmière ou l'aide-soignant qui est avec lui heure après heure durant le jour. Je sentais aussi qu'un tel travail offrait une occasion inégalée d'observer et de comprendre le patient ; et j'étais très intéressé au fait que *des étudiants en théologie aient l'occasion d'avoir accès aux sources de première main pour leur connaissance de la nature humaine. Je désirais qu'ils apprennent à lire les documents humains aussi bien que les livres*, en particulier ces documents révélateurs qui sont ouverts au jour intérieur du jugement. Ces étudiants étaient autorisés à avoir les informations concernant les malades. Ils avaient accès aux colloques médicaux ; et pour eux nous faisons des réunions spéciales. Ce premier été, il y eut quatre étudiants. Ce projet eut suffisamment de succès pour autoriser un autre essai. Ensuite le nombre d'étudiants augmenta rapidement [...]⁹.

Cette première réalisation reste bien différente des sessions de formation qui se sont développées par la suite. Elle n'est pas encore une formation rigoureuse à la relation pastorale ; elle se veut aussi recherche interdisciplinaire en psychologie religieuse.

Boisen travaille à partir de sa propre expérience, une *first-hand experience*, une expérience de première main. « À ce moment, je n'avais fait aucune lecture de littérature psychiatrique et je ne savais même pas qu'un homme comme Freud existait. Les conclusions furent entièrement tirées de ma propre expérience et des observations que j'avais faites auparavant en étudiant la psychologie de la religion¹⁰. »

Ainsi à partir de l'expérience d'un homme souffrant de troubles psychiques graves, un mouvement va peu à peu naître — qui prendra des chemins différents de ceux que Boisen explore — et dont les premières actions vont consister à :

- découvrir le monde particulier du patient,
- lire les « documents humains vivants »,
- établir des contacts entre médecins et pasteurs,
- réagir contre l'éducation théologique traditionnelle.

La fameuse expression « les documents humains vivants » apparaît pour

9. *Id.*, *ibid.*, p. 10. C'est moi qui souligne.

10. *Id.*, *ibid.*, p. 10.

la première fois chez Boisen. « Ce que j'ai essayé de faire dans cette recherche et ce qui me semble central dans le principe de l'empirisme, c'est de traiter de première main avec le matériel brut d'un segment défini de la vie humaine. [...] Ainsi j'ai cherché à commencer non pas avec les formulations prêtes à l'emploi contenues dans les livres, mais avec les documents humains vivants et avec les conditions sociales actuelles dans toute leur complexité¹¹. »

Dès le début, ce mouvement développe une attitude pragmatique, empirique. L'apprentissage se fait à partir de l'expérience, comme Boisen le fait lui-même en tâtonnant dans son effrayant voyage d'exploration du monde intérieur. Son premier ouvrage paru en 1936 est justement intitulé *L'exploration du monde intérieur. Une étude du dérèglement mental et de l'expérience religieuse*.

Cette approche privilégie le fameux *learning by doing*, l'apprentissage par la pratique. Cette expression est devenue courante, mais elle reste provocante, en particulier dans l'univers théologique européen qui reste marqué par la méthode déductive : d'abord une bonne théorie que l'on met ensuite en pratique ! Apprendre en faisant, c'est construire la pratique et la théorie dans un mouvement de va-et-vient entre l'une et l'autre.

Durant cette première période, une question se pose en priorité : que faut-il *faire* pour aider le client, le paroissien, le malade ? Comment agir pour qu'une communication s'établisse entre ces deux interlocuteurs¹² ?

LES CONFLITS DE L'ADOLESCENCE (1930-1946)

Le mouvement se développe, et ce dynamisme entraîne des tensions. Comme à l'adolescence, une distance s'établit par rapport aux parents et des conflits apparaissent. La conception très personnelle de Boisen des relations entre la maladie psychique et la vie religieuse ne fait pas école.

Deux tendances s'affirment et s'affrontent. Certains accentuent la dimension pastorale, la formation de généralistes, le soin (*care*) du pasteur dans sa mission de berger (*shepherding*). D'autres mettent en évidence le lien avec la psychanalyse, le travail en hôpital psychiatrique, la formation de ministres spécialisés capables d'être des conseillers (*counseling*) dans une perspective de guérison (*healing*).

Une deuxième question apparaît : que faut-il *savoir* pour aider le client, le

11. ID., *ibid.*, p. 185. En anglais apparaissent les expressions suivantes : « *the living human documents* », « *living human experience* » (p. 185, 221, 235, 248).

12. D. STOLLBERG, *Therapeutische Seelsorge, op. cit.*, 1969, p. 38

paroissien, le malade ? Quelles connaissances psychologiques de base sont nécessaires ? Le pasteur est confronté à des spécialistes de la relation thérapeutique, en particulier dans le cadre hospitalier. Que doit-il savoir pour devenir compétent et être reconnu dans son travail relationnel ?

Pour répondre à ces questions se développe la pratique de la reprise de la visite par écrit que par la suite on baptisera « procès-verbal », « PV » ou encore « verbatim ». Dans leur ouvrage intitulé *The Art of Ministering to the Sick*, la manière de « ministrer », d'exercer le ministère auprès du malade, paru en 1936, un médecin, Richard Cabot, et un pasteur aumônier, Russell Dicks, écrivent ces lignes à propos de la prise de notes après un entretien :

La prise de notes est en principe un processus par lequel le ministre soumet à examen son travail avec une personne. Cette vérification est l'approche la plus voisine que nous avons été capables de trouver, d'un contrôle objectif du travail du ministre. La prise de notes est le développement sur le papier d'un travail avec un patient donné, après que ce travail eut été effectué. Lorsque nous reproduisons en l'écrivant un contact, une visite, une relation de travail, nous ne l'enregistrons pas simplement, nous repensons cette rencontre et ainsi nous développons sa signification, *non pas durant le moment où nous voyons le patient, mais aussitôt que possible après cette rencontre.*

La prise de notes a une quadruple valeur : c'est un contrôle du travail, c'est un processus de clarification et de développement, cela soulage la tension émotionnelle de celui qui écrit, les notes constituent des archives du travail effectué. [...]

La profession cléricale n'a pas de bonne méthode pour vérifier son travail. Le médecin a la table d'autopsie, l'ingénieur a les mathématiques, le banquier a des vérificateurs de comptes. Mais le ministre n'a rien excepté les bancs d'église, remplis ou vides ; mais des bancs d'église vides peuvent signifier quelque chose qui se situe entre un très beau dimanche matin ensoleillé et la récente ouverture d'un golf municipal.

L'usage particulier des notes écrites permet de contrôler sa propre habileté, sa propre compréhension et sa propre spiritualité avec un patient donné. [...]

Comme la méditation, une bonne prise de notes est une des approches ou une des approximations de la prière. Pour la plupart d'entre nous, c'est de la méditation réalisée, rendue effective. Peu sont capables de tenir dans une longue méditation non écrite. Nous déconnectons dans le vide ou nous tournons en rond. Écrire favorise la germination des idées. [...] Nous savons que cette glorification de l'écriture comme un exercice spirituel peut paraître absurde à beaucoup. Cela peut paraître fou jusqu'à ce que nous l'ayons fidèlement essayé, et peut-être même après. Chaque ministre n'est pas capable d'être ministre. C'est une manière de tester sa vocation. Peut-il accumuler des ressources spirituelles avec la plume et le papier ou bien est-ce que sa propre voix en chaire est sa meilleure réassurance¹³ ?

13. Richard CABOT - Russell DICKS, *The Art of Ministering to the Sick*, New York : Macmillan, 1949, p. 244, 260-261.

Nous n'avons pas encore affaire à la description de l'étude des verbatim telle qu'elle se déroule actuellement dans les sessions de formation. Mais nous voyons que cette pratique s'est imposée dès le début pour prendre peu à peu les formes que nous connaissons : rédaction d'un procès-verbal de l'entretien en faisant appel uniquement à la mémoire, reprise de ce texte en groupe, concentration du travail sur les sentiments et la personne du visiteur.

LA SAGESSE DE L'ÂGE ADULTE (1947-1967)

Deux questions apparaissent ensuite lorsque le mouvement atteint un âge adulte :

- Que faut-il *dire* au client, au paroissien, au malade ?
- Que faut-il *être* face au client, au paroissien, au malade ?

On assiste alors à un développement d'une méthodologie de la conduite de l'entretien et du dialogue. En 1949, Seward Hiltner publie un livre dont le titre est déjà tout un programme : « Le conseil pastoral, comment chaque pasteur peut aider les gens à s'aider eux-mêmes¹⁴ ». Cet ouvrage se situe au confluent de la pensée et de la pratique de Carl Rogers et de l'approche théologique traditionnelle. La pratique de Rogers s'était développée avec succès, et Hiltner la reprend pour l'intégrer dans le dialogue pastoral en Église.

Mais le dire poussé à l'extrême conduit à faire de l'entretien un lieu d'exercice de techniques. Ce pôle a donc été justement mis en tension avec la question de l'être ; il ne suffit pas de dire la bonne réplique au bon moment, mais la manière d'être est décisive. Ce sont vraiment les questions de l'âge adulte.

Durant cette période, en 1958, Hiltner publie un autre ouvrage, *Preface to Pastoral Theology* (« Préface à la théologie pastorale »), dans lequel il esquisse trois perspectives fondamentales de la théologie pastorale, valables également pour le dialogue pastoral. D'autres auteurs reprennent cette grille de lecture et la prolongent, ce qui donne cinq buts, cinq manières d'identifier les besoins et les demandes auxquels le dialogue pastoral répond :

- la guérison : *healing* (S. Hiltner)
- le soutien : *sustaining* (S. Hiltner)
- la direction : *guiding* (S. Hiltner)
- la réconciliation : *reconciling* (W. Clebsch et Ch. Jaekle)
- la nourriture : *nurturing* (H. Clinebell).

14. Seward HILTNER, *Pastoral Counselling. How every pastor can help people to help themselves*, Nashville : Abingdon, 1981⁵.

Pour Hiltner, la perspective de la *guérison* constitue l'un des buts de l'action pastorale et du dialogue pastoral. Il ne s'agit pas de pratiquer une thérapie qui entre en concurrence avec celle de la médecine, de la psychiatrie ou de la psychothérapie. Hiltner résume ainsi sa pensée : « [...] la guérison est un aspect de la perspective ministérielle, [...] la signification de la guérison, c'est la restauration d'une totalité fonctionnelle qui a été perdue, détériorée, [...] tout en rejetant les conceptions primitives du péché, j'ai indiqué que, mieux compris, le péché est la situation la plus ultime, importante et difficile à partir de laquelle la guérison est requise, [...] nous avons considéré la guérison et l'altération à partir de laquelle elle émerge dans une continuité, un continuum [...] »¹⁵.

Il s'agit d'une guérison dans le sens spirituel et existentiel et non pas médical. Personnellement — et ici je quitte pour quelques instants l'évocation historique —, je propose de mettre la perspective de la guérison en tension avec celle de la *non-puissance*. La cure d'âme ne peut parler de guérison qu'en lien avec un manque de puissance, sinon elle devient idéologique, magique ou idéaliste. Dans l'espace du dialogue pastoral, le péché se manifeste comme risque de toute-puissance, de recherche de guérison à tout prix. La première et la dernière réponse à la demande de guérison, à ce besoin humain fondamental, c'est la non-puissance. Le pasteur reste présent, fait acte de présence, comme un être humain qui n'a pas tout le pouvoir. Cette présence constitue déjà en elle-même une intervention « guérissante ». Le dialogue pastoral a des aspects, des conséquences thérapeutiques, mais il n'est pas fondamentalement une thérapie, car il ne travaille pas systématiquement sur le transfert et le contre-transfert, il n'a pas pour but de travailler avec l'inconscient, il ne prescrit pas de médicaments. Il est « thérapeutique » au sens étymologique : le pasteur sert, il est serviteur, il entoure de soins, de sollicitude, il honore Dieu, il s'occupe de, il entretient, il prend soin¹⁶.

Hiltner esquisse une deuxième perspective, celle du *soutien*. « Par soutien, on entend cet aspect de la perspective ministérielle qui met l'accent sur « se tenir à côté ». Contrairement à la guérison dans laquelle toute la situation est capable de changer, le soutien concerne ces situations qui ne peuvent pas être changées ou du moins pas à ce moment. [...] Le soutien est le ministère de support et d'encouragement en se tenant à côté quand ce qui a été un tout a été brisé ou détérioré et n'est pas restaurable dans son entier ou du moins pas à ce moment-là¹⁷. » Il s'agit par exemple d'un décès, d'une amputation, d'un accident. Dans ce cas, « le soutien est ce qui maintient quelqu'un en vie [...]. Au sens large, le ministère de soutien devient dominant dans

15. S. HILTNER, *Preface to Pastoral Theology*, Nashville : Abingdon Press, 1958, p. 113-115.

16. Cf le sens de *therapeuein* dans un dictionnaire grec-français !

17. S. HILTNER, *Preface, ibid.*, p. 116.

deux types de situations : quand il y a un choc ou une perte et quand un processus irréversible de détérioration, de dégénérescence est au travail. [...] Comme le ministère de guérison, celui de soutien n'est pas confiné dans l'intention et la disponibilité du pasteur et de l'Église pour ceux qui se réclament officiellement de la foi. Il est offert à qui a besoin de ce service et le demande [...]. Il n'y a que peu de différence entre le ministère traditionnel de « réconfort » et notre ministère de « soutien ». Parce que notre intention dans le soutien, c'est d'encourager, d'aider la personne à trouver du courage pour faire face à sa situation. Si « réconfort » n'avait pas pris un sens aussi différent dans le langage courant, nous pourrions nous référer à lui au lieu de parler de « soutien »¹⁸.

Lorsque l'on évoque le soutien, il faut veiller à ne pas tomber dans l'erreur suivante : « C'est la notion selon laquelle l'efficacité du soutien se trouve entièrement du côté de celui qui soutient, c'est que toute la force se trouve chez le berger et aucune chez la brebis, c'est que quelqu'un qui a donne à un autre qui n'a pas. [...] Pour autant que celui qui soutient réussisse dans son action, ce n'est pas en donnant "quelque chose" comme de la force, mais en aidant celui qui souffre à puiser dans les ressources de force qui sont potentiellement disponibles en lui. La fonction est "obstétrique"¹⁹. »

Là encore, je quitte pour quelques instants le terrain historique pour mettre la notion de soutien en interaction avec celle de *dépendance*. Hiltner souligne déjà le risque de dépendance qu'entraîne la pratique du soutien : « Le protestantisme a eu tendance à être extrêmement suspicieux face à toute dépendance humaine²⁰. » Il s'agit de vivre une tension créatrice entre le soutien et la dépendance. Avec le soutien, on se tient dessous, on « sous-tient » pour étayer durant quelque temps. « L'être humain a besoin de conseil, de soutien, de consolation, de sauvetage²¹. » Nous naissons inachevés, immatures ; à certains moments, nous avons besoin de soutien pour devenir des adultes. Mais il ne s'agit pas de s'installer dans une situation de dépendance ; le soutien n'est qu'une étape sur le chemin de la croissance.

Enfin Hiltner décrit la perspective de la *direction*. « C'est un mot hasardeux, risqué ; il peut charrier des connotations non attendues qui brouillent ou tordent la signification. Un guide spirituel est plus qu'un miroir qui reflète. Mais il n'est en aucune manière un directeur qui applique la contrainte²². » Il y a une analogie avec le guide de montagne dans une ran-

18. *Id. ibid.*, p. 116-118.

19. *Id.*, *ibid.*, p. 119. *Obstétrique* vient du latin *obstetrix*, sage-femme, c'est-à-dire celle qui est, se tient devant (*obstare* = être, se tenir devant – même étymologie que « obstacle »).

20. *Id.*, *ibid.*, p. 140.

21. Martin Buber cité par R. RIESS in : *Praktische Theologie Heute*, München : Kaiser/Grünwald, p. 464.

22. S. HILTNER, *ibid.*, p. 145.

donnée ; il ne connaît pas tout. « Du guide spirituel également, on attend qu'il connaisse le terrain en général. D'un autre côté, il y a beaucoup d'éléments dans la randonnée entreprise que le guide connaît moins que son paroissien. La contrainte doit être complètement absente de la direction spirituelle. [...] C'est pourquoi nous proposons que la direction, considérée comme un aspect du ministère, soit envisagée comme une attention, une concentration sur le bien-être de la personne en termes de besoins immédiats. Le bon Samaritain qui soigne les blessures agit en guérisseur. Lorsqu'il donne un verre d'eau, il fait du soutien. En conduisant le blessé à l'hôpital, il dirige. [...] Une autre manière de préciser cette distinction consiste à envisager la perspective temporelle : nous intervenons pour donner cette aide à ce moment-là. À ce moment nous ne savons pas si quelque chose d'autre serait adéquat par rapport à ce qui se passera ensuite. [...] Les critères de l'approche ministérielle centrée sur la direction sont les suivants : une telle direction a un caractère "éductif" ; elle "conduit hors de" quelque chose²³. » Une telle direction ne peut pas être coercitive, persuasive, interprétative.

Là encore, quelques remarques personnelles. Le protestantisme est viscéralement méfiant face à la direction spirituelle, au conseil humain qui aide autrui dans son cheminement. C'est un paradoxe, parce qu'il n'a pas toujours échappé à cette perspective. D'une certaine manière, la Réforme est une entreprise de *new guiding*, d'une direction pédagogique orientée vers de nouvelles valeurs. Je propose de placer cette ambivalence normale et constitutive du devenir humain en tension avec l'*altérité*. On pourrait aussi développer le couple « direction – dépendance ». Mais il me semble qu'il faut être encore plus radical et placer la perspective de la direction en polarité avec celle de l'*altérité*. Aucun humain ne peut vraiment en guider un autre. Une altérité fondamentale traverse la destinée humaine. Celle-ci est marquée d'abord par une transcendance à l'intérieur de soi-même, l'être humain est plus grand que l'être humain (Marcel Légaut). Il existe un mystère humain irréductible. Il y a ensuite une transcendance manifestée par la rencontre d'autrui que jamais je ne peux vraiment ni saisir ni comprendre ; le dialogue est le lieu de manifestation de cette transcendance interpersonnelle. Enfin, nous sommes affrontés à la transcendance de Dieu qui se révèle et se cache en l'humain. Cette transcendance de Dieu relativise toute forme d'accompagnement pastoral et ouvre en même temps le chemin d'une sagesse possible, de médiations qui aident à vivre sur le chemin de l'hésitation et de la décision.

On pourrait également reprendre la notion de direction et l'interpréter comme un appel à nommer. Diriger, c'est appeler à nommer. L'être humain a tendance à rester dans le silence, à végéter dans l'innommé. Nommer permet de devenir créatif. Le ministre guide l'autre dans son passage du silence vers

23. Id., *ibid.*, p. 146-148, 151.

la parole, processus durant lequel la Parole intervient. Cette autre Parole intervient, nous le croyons, mais nous n'avons pas de prise sur elle. Il y a « guidage » du silence vers la prise de parole, mais sous l'horizon d'une tension irréductible entre direction et altérité. Une forme contemporaine de la « direction » est celle de l'entretien de *counselling*, de recherche de conseil pour prendre une décision et élaborer une solution. Il ne s'agit plus d'une direction imposée par le pasteur, mais d'un dialogue permettant à l'interlocuteur de construire et de nommer sa propre réponse et de mûrir sa décision, en présence d'un témoin qui ne lui impose rien, mais l'aide à s'aider lui-même, selon le titre d'un ouvrage de Hiltner déjà cité²⁴.

En 1964, William Clebsch et Charles Jaekle, qui ne font pas partie du mouvement du CPT, ajoutent une perspective à celles que Hiltner avait proposées : la *réconciliation*.

« La fonction de réconciliation cherche à rétablir des relations brisées entre les humains et entre les humains et Dieu. La réconciliation recourt à deux modes d'action, que nous appelons le pardon et la discipline²⁵. » Deux époques ont été marquées par cette perspective. Celle des persécutions (env. 180-306) tout d'abord : « De manière récurrente et persistante, bien que non continue, comme l'étaient les persécutions, chaque génération de chrétiens était pressée par des menaces officielles de renoncer à sa foi pour faire allégeance aux empereurs. Durant cette époque, le problème pastoral inévitable était de déterminer quels degrés et sortes de renoncements au christianisme étaient pardonnables. La fonction pastorale dominante devint bientôt celle de réconcilier les apostats avec l'Église²⁶. » L'autre période est celle de la Renaissance et de la Réformation : « Réconcilier les personnes individuelles avec un Dieu juste polarisa toute la cure d'âme durant la Renaissance aussi bien que durant la Réformation²⁷. »

Dans ce contexte, j'introduis une tension entre réconciliation et *crises*. Nous vivons dans un monde et un environnement secrétant de la culpabilité, de l'angoisse et de la solitude. Aujourd'hui, le « ministère de la réconciliation » retrouve une actualité étonnante. Il y a d'abord la réconciliation avec soi-même, la recherche d'une cohérence, d'une unité intérieure, d'une articulation entre les différents secteurs de la personne. Chacun vit sur différents niveaux : personnel, professionnel, ecclésial, public ; comment le dialogue s'engage-t-il entre tous ces personnages ? L'unité n'est plus donnée, elle se découvre et se bâtit par un lent et laborieux travail de réconciliation avec soi-même, de crise en crise.

24. Cf *supra*, note 14.

25. William A. CLEBSCH - Charles R. JAEKLE, *Pastoral Care in Historical Perspective*, New York/London : Jason Aronson, 1964, p. 9.

26. *Id.*, *ibid.*, p. 17.

27. *Id.*, *ibid.*, p. 26.

Ensuite, c'est une réconciliation avec les autres qui sont proches et lointains. Nous vivons les uns sur les autres et nous nous ignorons. Le prochain est devenu lointain. La communauté ne se bâtit elle aussi que par un patient travail d'apprentissage de la communion, toujours à recommencer. La solitude n'est pas le mal absolu, ni l'individualisme contemporain. Le dialogue pastoral laisse de la place à la solitude, il la respecte et lui permet d'être habitée par une présence, germe de réconciliation avec autrui.

Enfin, c'est une réconciliation avec Dieu, en travaillant toutes ses images qui nous habitent et nous hantent. Un Dieu au cœur de l'humain, fondamentalement en notre faveur et non contre nous. La parole extérieure n'est pas aliénante mais ouverture, creux insondable, que personne ne peut combler.

Ainsi le processus de réconciliation prend en compte tout ce que nous savons de la crise et des crises. La réconciliation s'effectue sur une base de crise, dans un état de crise ; jamais elle ne devrait intervenir pour nier, effacer ce que la crise a mis au jour. Les crises accidentelles et les crises développementales ouvrent un espace durant lequel et au terme duquel la réconciliation redonne un sens à la vie. Le processus de deuil qui commence par le refus se poursuit par des phases d'irritation, de marchandage et de dépression, se termine tôt ou tard par une acceptation, donc une réconciliation. La réconciliation se manifeste comme la dernière étape de la crise. Mais elle ne nie pas la tourmente, elle intervient comme un moment significatif qui contribue à donner du sens à cette crise. La réconciliation est d'actualité en cure d'âme, non pas comme un retour nostalgique au passé du confesseur ou de l'enseignant exerçant un pouvoir, mais comme réponse théologique et spirituelle qui prend en compte la crise et les crises qui constituent l'existence humaine en lui offrant des ouvertures vers la découverte provisoire du sens.

À ce moment, il est bon d'avoir à ses côtés un interlocuteur qui n'a pas peur de rester présent et qui, par sa présence déjà, témoigne d'une réconciliation possible dans tous les sens de ce terme. Réconciliation d'autant plus significative et aidante qu'elle est marquée des stigmates creusés par les crises et dont le « *Seelsorger* » témoigne par ce qu'il est et dit.

Une cinquième perspective a été évoquée par Richard Cabot et Russell Dicks : « Le ministre a pour mission de *nourrir* les âmes. Chacun a besoin d'une nourriture différente. La nourriture que le ministre peut le plus souvent fournir est la reconnaissance. [...] L'être humain malade est souvent spirituellement nu, affamé et exposé. [...] Le ministre ira aussi loin qu'il le peut à la rencontre des besoins spirituels du patient²⁸. »

Ainsi, la tâche du ministre, c'est de « nourrir la conscience de Dieu dans la vie de l'être humain²⁹. »

28. R. CABOT - R. DICKS, *ibid.*, p.184 s.

29. Edward E. THORNTON, *Professional Education for Ministry, op. cit.*, p. 48.

Howard Clinebell reprend et développe cette perspective : « J'aimerais ajouter une cinquième fonction essentielle de la cure d'âme, qui a aussi été un thème récurrent dans l'histoire de l'Église : *la nourriture, l'acte de nourrir*. Le but de la nourriture est de permettre aux personnes de développer leurs potentialités reçues de Dieu, durant le voyage de la vie avec toutes ses vallées, ses sommets et ses plateaux. En langage théologique traditionnel, ce processus de croissance a été appelé « sanctification ». Bien que la nourriture recouvre les quatre autres fonctions et interfère avec elles, c'est également une fonction distincte et cruciale de la cure d'âme. Nourrir et guider sont les fonctions pastorales dans lesquelles l'éducation et le conseil, le "*counselling*" sont le plus entremêlés³⁰. »

« Jésus regardait les gens qu'il a rencontrés à travers les lunettes de la croissance et ainsi les aidait à croître. [...] Comme conseillers pastoraux, nous avons besoin de mettre les lunettes de la croissance, qui nous permettent de voir et d'affirmer les potentialités que Dieu donne aux personnes³¹. [...] Le but de la dimension religieuse du dialogue, du soin et du conseil pastoral, c'est d'aider les personnes à croître dans la profondeur et la vitalité de leur vie spirituelle, de telle manière que cela renforce tous les aspects de leur vie³². »

« La formule de croissance, c'est un équilibre entre soin, soutien et confrontation durant la cure d'âme³³. » Cette croissance tend vers une plénitude, une globalité, une totalité. « La plénitude est un voyage de la croissance. » Nourriture, plénitude et besoins s'articulent harmonieusement. Les besoins reçoivent une nourriture qui alimente la croissance, le processus de sanctification vers la plénitude.

J'estime que le besoin de nourriture doit s'articuler au *désir*, sinon il s'épuise dans une quête infinie. « Lorsque la tige du besoin renonce à son indéfinie croissance, éclôt la fleur du désir. C'est en laissant se développer le besoin « jusqu'au bout » (Jean 13/1 — Jésus aima ses disciples jusqu'à l'extrême), en découvrant qu'il porte en lui le germe de sa propre mort, que l'homme renaît. Désirer revient à ne plus confondre la présence de l'autre, la satisfaction du besoin coïncidant avec la disparition de son objet, de l'autre. Au contraire, l'homme du désir est celui pour lequel l'insatisfaction du besoin, le renoncement et la mort, coïncident avec l'apparition d'autre chose que l'objet, de l'autre. Il n'est donné à l'homme que ce à quoi, étant homme, il est contraint de renoncer³⁴. »

30. Howard CLINEBELL, *Basic Types of Pastoral Care and Counselling*, London : SCM, 1984, p. 42 s.

31. Id., *ibid.*, p. 56-57.

32. Id., *ibid.*, p. 109 s.

33. Id., *ibid.*, p. 109 s.

34. Denis VASSE, *Le temps du désir*, Paris : Seuil, 1969, p. 45, 162.

Je comprends la perspective de la nourriture comme l'apport d'un sens et d'une reconnaissance. Provisoirement, ici et maintenant, dans le problème qui est le mien, dans la décision à prendre, dans la crise, un élément du sens apparaît. Ce que je vis se relie à la vie de Dieu. Je me sens accepté par lui, une certitude émerge, un texte biblique me nourrit. Mais je continue à marcher ; le désir n'est pas comblé. Il s'agit d'une synthèse provisoire, d'une nourriture apaisante sur fond de désir. Quand je mange, je suis rassasié pour quelques heures ; ensuite une faim nouvelle se manifeste. Il y a donc constamment tension entre besoin de nourriture et désir toujours ouvert. À certains moments, je dois satisfaire mes besoins, sinon la vie devient inhumaine. Mais cette satisfaction n'est jamais définitive, elle se joue sur une scène qui reste toujours ouverte. Le décor, c'est le désir ; la scène qui se joue, c'est le besoin, la faim qui s'apaise et revient.

La nourriture, c'est une Parole qui me fait du bien, qui me redonne souffle, sens, énergie et raison d'être. La bénédiction est une parole nourrissante, qui affermit, fait du bien. C'est une parole dense qui permet à la vie de se bâtir, mais cette parole ne comble pas l'espace dans lequel je vis ; elle donne du souffle, elle n'étouffe pas. Elle reste avant-dernière, ouverte à d'autres paroles et d'autres silences.

Ces cinq approches du dialogue pastoral posent un cadre de référence qui articule besoins et réponses. Pour trouver un sens à sa vie, l'être humain a besoin de dialoguer avec un interlocuteur qui ouvre une perspective de :

- guérison (*healing* - S. Hiltner) : par exemple la guérison du silence ou de la cacophonie, en introduisant un espace de parole et d'écoute pour affronter l'impuissance humaine fondamentale à guérir la vie des parasites et des bruits qui la malmènent ;

- soutien (*sustaining* - S. Hiltner) : ce besoin, auquel il s'agit de répondre en particulier dans les situations sans issue, peut engendrer la dépendance qui écrase et aliène ;

- direction (*guiding* - S. Hiltner), qui manifeste l'agressivité humaine, le besoin de s'affirmer, de nommer et de chercher des solutions concrètes ; mais aucun gourou ne peut nous dispenser d'affronter la solitude et l'altérité d'autrui et de Dieu ;

- réconciliation (*reconciling* - W. Clebsch et Ch. Jaekle) : le besoin de paix et d'harmonie ouvre un espace pour autant qu'il n'escamote pas l'aspérité des crises ;

- nourriture (*nurturing* - H. Clinebell), qui permet de grandir, de croître vers une plénitude, mais cette croissance doit intégrer le manque, l'écart, car aucune parole ne peut combler notre désir.

LES VOYAGES DE L'ADULTE

À partir des États-Unis, le CPE se répand sur toute la planète, au Canada, en Australie, en Asie, en Afrique. En 1962, le Hollandais Wybe Zijlstra³⁵ va se former aux États-Unis et, en 1963, il introduit le mouvement en Europe, en organisant le premier cours aux Pays-Bas ; il travaille avec Heije Faber³⁶. En 1970, ce sont les débuts en Allemagne avec Hans-Christoph Piper³⁷ qui était allé se former en Hollande en 1968. Le mouvement se répand ensuite en Scandinavie et en Allemagne de l'Est. En 1974, c'est au tour de la Suisse alémanique avec Hans van der Geest³⁸. En France, la première session a lieu à Strasbourg en 1989. En Suisse romande, une première formation de superviseurs débute en 1986.

On assiste donc à un développement mondial de cette formation pastorale à l'écoute et à la communication. Les pays francophones et latins découvrent et intègrent cette perspective avec plus de difficultés que les autres. En effet, ce mouvement reste marqué par son origine américaine : il est fondamentalement empirique, centré sur la personne et un apprentissage qui s'enracine dans la pratique.

Divers congrès internationaux jalonnent ce voyage planétaire³⁹. Des congrès européens s'intercalent régulièrement entre ces congrès internationaux⁴⁰. Des groupes de travail, des conférences régionales ou nationales se réunissent dans divers lieux sur les cinq continents. Proche de nous, un mouvement attentif aux dimensions interculturelles du dialogue pastoral s'est dé-

35. Wybe ZIJLSTRA, *Seelsorge - Training. Clinical Pastoral Training*, München : Kaiser/Grünwald, 1971. Traduit du hollandais, édition originale en 1969.

36. Heije FABER - E. VAN DER SCHOOT, *La pratique du dialogue pastoral. Éléments de psychologie pour le ministère*, Paris : Centurion, 1971. Traduit du hollandais, édition originale en 1962.

37. Hans-Christoph PIPER, *Kommunizieren lernen in Seelsorge und Predigt. Ein pastoral-theologisches Modell*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.

38. Hans VAN DER GEEST, *Entretiens en tête-à-tête*, Genève : Labor et Fides, 1989.

39. Edinburgh (1979) : « Les risques de la liberté » ; San Francisco (1983) : « Symboles et narrations dans le dialogue pastoral » ; Melbourne (1987) : « Le ministère pastoral dans un monde brisé » ; Noordwijkerhout, Hollande (1991) : « Un dialogue pastoral contextuel » ; Toronto (1995) : « Babylone et Jérusalem, des narrations pour la transition vers un pays étranger » ; Ghana (1999) : « Spiritualité et culture dans la pratique du dialogue pastoral ».

40. Arnoldshain (1972) : « Une éducation clinique pastorale pour un dialogue pastoral » ; Ruschlikon, Suisse (1975) : « La formation au ministère » ; Eisenach, RDA (1977) : « Apprendre ensemble le dialogue pastoral » ; Lublin, Pologne (1981) : « Les valeurs religieuses et l'expérience dans le dialogue pastoral » ; Turku, Finlande (1985) : « Peine et pouvoir dans le dialogue pastoral » ; Assise, Italie (1989) : « *Pax et Bonum*, lutter de manière créative avec le chaos » ; Debrecen, Hongrie (1993) : « Le dialogue pastoral entre tradition et transition » ; Ripon, Angleterre (1997) : « Rivalités et responsabilités ».

veloppé à partir de l'Allemagne. Cette « Association pour le dialogue pastoral interculturel⁴¹ » organise régulièrement des séminaires⁴².

LES QUESTIONS DE LA MATURITÉ

Avec les années, les questions fondamentales du début réapparaissent. Finalement, qu'est-ce que le CPE ? une nouvelle école théologique ? une formation professionnelle ? un lieu de formation obligatoire pour les aumôniers d'hôpital ? des sessions qui aident les pasteurs à mieux découvrir leur identité professionnelle et spirituelle ? Quels sont ses objectifs ? Quel poids accorder au soin, au souci de l'autre (*care*) et au conseil, à l'aide, à la fameuse et problématique relation d'aide (*counselling*) ?

Le mouvement du dialogue pastoral stimule les divers courants de la théologie pratique universitaire pour élaborer une nouvelle conception des relations entre la théorie et la pratique. Les théologies pratiques académiques interpellent ce mouvement pour qu'il se situe plus clairement dans l'horizon théologique.

La question la plus brûlante est celle de la spécificité du dialogue pastoral. A-t-il encore sa raison d'être à côté des autres approches ? La relation d'aide, l'accompagnement des personnes en fin de vie, les consultations conjugales et sociales occupent de plus en plus de place sur le marché de l'entraide. Quelle est la place du pasteur ? Il ne peut plus ignorer les cadres de référence psychologiques des autres intervenants et il doit retrouver sa spécificité. Le travail en groupe sur les verbatim permet de reconstruire pas à pas une identité pastorale claire et ouverte.

À l'intérieur du mouvement se posent les questions suivantes :

- Comment et jusqu'à quel point intégrer d'autres approches : analyse transactionnelle, Gestalt, etc ?
- Quelle place la théorie doit-elle prendre dans la formation ?
- Comment articuler les différents courants du CPE ? La sensibilité et la pratique européennes ne sont pas les mêmes que celles des États-Unis et du Canada.

41. *Gesellschaft für Interkulturelle Seelsorge und Beratung - Society for Intercultural Pastoral Care and Counselling*, c/o Helmut Weiss, Zeppenheimer Weg 1, D-40489 Düsseldorf.

42. Par exemple 10^e séminaire interculturel à Ustron (Pologne) en 1996 : « Traditions, ombres du passé, sources du futur » ; 12^e séminaire interculturel à Lakitelek (Hongrie) en 1998 : « Narrations d'espoir » ; 13^e séminaire interculturel à Berlin en 1999 : « Cités éclatées, la vie communautaire dans les contrastes des sociétés urbaines » ; 14^e séminaire interculturel à Strasbourg en 2000 : « Dignité, Droits de l'Homme et dialogue pastoral » (titre provisoire).

– Comment articuler la pratique occidentale du dialogue pastoral à celle d'autres cultures et religions ?

Certaines de ces questions sont abordées dans une revue qui publie des contributions théoriques et surtout pratiques de plusieurs courants contemporains du dialogue pastoral aux États-Unis et au Canada⁴³.

Howard Clinebell résume bien l'essentiel de ce mouvement lorsqu'il écrit que « le dialogue pastoral est une manière de traduire la Bonne Nouvelle dans le "langage des relations" » (Reuel Howe)⁴⁴. Malgré les conflits, les tensions et les questions qui ont marqué et marquent encore l'histoire de ce mouvement, certains axes restent fondamentaux :

- l'apprentissage à partir de la pratique ;
- la mise en évidence du « genre littéraire » du dialogue pastoral qui n'est ni une prédication, ni une catéchèse, ni une formation adressée à l'individu, mais un espace particulier de dialogue avec ses propres lois et son « langage des relations » ;
- l'attention aux « documents humains vivants » dont la lecture ne s'apprend qu'à l'écoute de personnes en chair et en os et non à partir de manuels ou de théories.

CONCLUSION

Le CPT pose un certain nombre de questions théologiques qu'il n'est pas possible de reprendre en détail dans le cadre de cet article. Je me borne à en évoquer quelques-unes.

Comment articuler la rupture et la continuité ? La tradition théologique européenne privilégie la rupture dans le dialogue afin que la Parole soit proclamée, distincte des paroles échangées entre les interlocuteurs. Le mouvement du CPT valorise la continuité, l'écoute et la recherche de la Parole dans la trame du dialogue humain. Ces deux pôles sont en tension. Je pense qu'il faudra encore mieux les élaborer. Le CPT court le risque de construire une théologie uniquement à partir de l'expérience personnelle. Il ne faut pas oublier qu'une des raisons qui l'ont fait se développer, c'est justement la réaction contre la formation théologique traditionnelle qui majore la déduction à partir de données échappant à cette expérience.

Comment comprendre la croissance dans la tradition chrétienne ? Le CPT

43. *The Journal of Pastoral Care. A professional publication in pastoral care, counselling and education.* Renseignements : Janet H. Emerson, 1549 Clairmont Road, Suite 103, Decatur, GA 30033-4611.

44. H. CLINEBELL, *ibid.*, p. 14.

insiste sur la progression personnelle de chaque interlocuteur qui porte en lui les possibilités de son développement. Cette perspective se trouve, du moins de prime abord, en porte-à-faux avec les élaborations théologiques qui insistent sur la radicalité de la coupure entre Dieu et l'homme, manifestée par la croix. Là encore, il conviendra de reprendre cette tension entre la justification et la sanctification. Le CPT s'inscrit dans la mouvance de la seconde, en courant le risque de rester un peu sourd à la Parole extérieure, tellement il prête l'oreille à l'écoute de soi-même et de l'interlocuteur.

Quelles sont la théologie et la démarche théologique du CPT ? Celui-ci a souvent été déficient dans ce domaine. Il s'est concentré et continue de mettre l'accent sur la pratique, la relation pastorale vécue dans l'*ici et maintenant*. Certes il a commencé, mais il doit continuer d'élaborer théologiquement la relation entre sa pratique et la réflexion théologique. Paul Tillich a abordé cette question et a souvent été cité par le CPT ; en effet, sa méthode de la corrélation entre les questions existentielles et les réponses théologiques ouvre la discussion de manière stimulante.

Claude Henri VALLOTTON
Lausanne

REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

ISSN 0035-2403

1999 Tome 79 n° 1 p. 1-144 Janvier-Mars 1999

MÉLANGES SUR L'APOCALYPSE DE JEAN OFFERTS À PIERRE PRIGENT

Marc PHILONENKO et Gilbert VINCENT, Avant-propos	3
Maurice CARREZ, Le déploiement de la christologie de l'Agneau dans l'Apocalypse	5
Otto BÖCHER, <i>Das beglaubigende Vaticinium ex eventu als Strukturelement der Johannes - Apokalypse</i> (La confirmation par le vaticinium ex eventu. Un élément de structure dans l'Apocalypse de Jean)	19
Håkan ULFGARD, L'Apocalypse entre judaïsme et christianisme. Précisions sur le monde spirituel et intellectuel de Jean de Patmos	31
Étienne TROCMÉ, La Jézabel de Thyatire (Apoc. 2/20-24).....	51
Pierre MARAVAL, Apocalypse 3/20 dans l'interprétation patristique des III ^e et IV ^e siècles	57
Philippe de ROBERT, Transparence et sagesse. Remarques sur le verre dans l'Apocalypse.....	65
Christian GRAPPE, L'immolation terrestre comme gage de la communion céleste (Ap. 6,9 ; 7,14-15 ; 20,6)	71
Marc PHILONENKO, « Une voix sortit du Trône qui disait... » (Apocalypse de Jean 19,5a).....	83
Daniel A. BERTRAND, L'étang de feu et de soufre	91
Irena BACKUS, Apocalypse 20,2-4 et le millenium protestant.....	101
Ugo VANNI, La dimension christologique de la Jérusalem nouvelle.....	119
Jan JOOSTEN, Χαλκηδών (Ap 21,19)	135