

ANNEXE
ANALYSE DE LIVRES

A. GRÜN, *Chemins de liberté*, Médiaspaul, 2000.

Un regard sur la table des matières montre que l'auteur a divisé sa réflexion sur la liberté en deux parties : il étudie ce thème dans le Nouveau Testament (les synoptiques, Jean, Paul et Jacques), puis dans la tradition spirituelle qui — pour lui — inclut les philosophes grecs, Epictète et la gnose, les Pères de l'Eglise et les écrits monastiques. Dans une troisième partie, l'A. présente la vie spirituelle comme un chemin de liberté. Il reprend les grands axes de la tradition monastique : l'ascèse, le travail sur les pensées et les passions, la prière, l'amour.

Mais qu'est-ce que l'auteur entend par liberté ? Dès l'introduction, il prend soin d'y répondre de façon détaillée.

Il écarte d'emblée la « liberté d'indifférence », mais n'opte cependant pas pour la liberté de qualité. Il met la liberté d'indifférence en parallèle avec une double notion : « se libérer de quoi » et « se libérer pour quoi ». Cette distinction qu'il attribue à la théologie est due en fait, comme nous l'apprend une note, aux traducteurs français de Nietzsche : ils sont donc considérés comme les représentants de la théologie.

L'A. précise qu'il utilisera le terme de « libération » pour le premier volet de la notion de la liberté : « se libérer de quoi ». Il garde celui de « liberté » pour le second volet.

Il entend ainsi traiter « de la dimension spirituelle de la liberté et des chemins de liberté tels qu'ils ont été vécus par la tradition spirituelle du monachisme ».

Ces chemins spirituels de liberté, précise-t-il, sont les chemins qui conduisent à la « libération de toutes les dépendances et de toutes les contraintes. » Cette libération est ordonnée au don de soi qui suppose « d'avoir cessé d'être victime d'une fixation obsessionnelle sur ma personne et sur mon existence ». Le spécialiste de psychologie transcendantale apparaît derrière ces propos.

Les émotions, passions, désirs de toute sorte, sont en fait les obstacles majeurs à la liberté. D'où la question : comment parvenir à la liberté intérieure ? Remarquons que la distinction liberté libération posée par l'A. a déjà disparu, puisque ici « liberté » est utilisé comme synonyme de « libération ». L'A. pose ensuite que seul l'homme libre est un homme. Il se propose donc de parcourir le Nouveau Testament et la tradition spirituelle des premiers siècles pour conduire le lecteur sur le chemin de la liberté qui est chemin d'humanisation.

Tous les éléments de la confusion qui règne dans le livre sont déjà mis en place. Liberté est utilisé comme synonyme de libération et l'Écriture et la tradition seront réinterprétées à cette lumière. On peut aussi se demander de quel droit Epictète et la gnose sont placés dans la tradition spirituelle ?

Le thérapeute spécialiste de la psychologie transpersonnelle, propose dans ce livre une gnose que l'on peut qualifier de « délirante », en restant en dessous de la réalité.

L. BASSET, *Culpabilité, paralysie du cœur*, Labor et Fides, 2003.

Lytta Basset est une théologienne protestante. Son livre *Culpabilité, paralysie du cœur* comprend deux parties très différentes.

La première partie est un commentaire, presque verset par verset, pour ne pas dire mot par mot, de Lc 5, 17-26 qui conte la guérison du paralysé amené à Jésus sur une civière. L'A., à partir d'une traduction très personnelle d'un certain nombre de mots grecs, propose une lecture de cette péricope évangélique en prenant pour mots clefs : culpabilité et perfectionnisme.

Le commentaire se déroule en trois points. « La culpabilité et le perfectionnisme » sont tout d'abord présentés comme deux volets d'un univers paralysant : c'est celui dans lequel est enfermé le paralytique. Puis vient la libération de la culpabilité par le Christ. Dans un troisième temps, l'A. réfléchit au permis et au défendu : est-il permis ou non de prendre son grabat ? Pour l'A., la question du sabbat n'entre pas en ligne de compte. L'essentiel du message porte sur la liberté : « l'autorité de relâcher les fautes n'est pas réservée à Jésus, ni aux Juifs, ni au clergé ni aux chrétiens, ni même aux croyants, non, elle est donnée à *tous les humains*. »

La deuxième partie est la reprise d'un travail publié une première fois dans l'*Encyclopédie du protestantisme*, Pierre GISEL éd, Labor et Fides/Cerf, 1995, p. 268 à 286. Il a encore été publié sous le titre *Culpabilité*, Labor et Fides/Cerf, 2000. C'est l'étude de la position protestante sur la culpabilité. L'A. en étudie l'ambivalence, puis elle montre comment ce sentiment se forme. Elle s'interroge ensuite sur l'évangélisation du sentiment de culpabilité. L'approche protestante de la culpabilité clôt ce deuxième volet du livre.

Une question vient à l'esprit à la lecture de l'ouvrage : comment se fait-il qu'une théologienne protestante soit un des auteurs les plus en vogue chez les catholiques ? Je suis portée à croire que cela tient à la part donnée à la psychologie. Le fait que l'A. soit théologienne sert, il est vrai, à donner de la crédibilité à ses propos. Mais on oublie bien souvent que la théologie protestante et la théologie catholique diffèrent notablement sur bien des points de morale et spécialement en ce qui concerne la culpabilité et le péché. Un autre point de divergence apparaît à la lecture du présent livre : l'interprétation de l'Écriture. Nous n'avons pas dans l'Église catholique une libre interprétation de l'Écriture, nous la lisons à la lumière de la tradition et de l'enseignement du Magistère. De quel droit réduire la maladie du paralytique à la culpabilité, regardée comme un sentiment, un « fonctionnement compulsif ». Dès l'introduction, l'A. pose une question qui est celle qui intéresse un grand nombre de personnes aujourd'hui : « quelle blessure demeurée intacte se cache-t-elle sous la montagne de culpabilité qui m'écrase aujourd'hui ? » (p. 7). Là est la question qui donne au livre son attrait. Mais il n'est pas possible de cautionner les conséquences qui en découlent pour la lecture de l'Écriture, car la mission du Christ ne saurait être l'urgence d'annoncer aux « humains » le danger mortel d'une culpabilité toute-puissante et sa libération inconditionnelle de la part de Dieu lui-même. Avec comme conclusion : « Si pourtant tu continues à te croire coupable, il te faudra sans doute visiter tes blessures [...] jusqu'à ce que vienne sur toute ta personne le baume de la consolation. Mais ce n'est en tout cas pas du côté de Dieu qu'il faudra chercher l'accusation » (p. 8-9). Nous sommes dans une lecture psychologisante de la Parole de Dieu, ce qui revient à la détourner de ce pour quoi elle nous a été donnée par Dieu.

Et d'ailleurs de quelle culpabilité parle-t-on ? Quel est le lien entre la culpabilité, la faute et le péché ? Ces questions sont une invitation, pour les catholiques, à approfondir la foi de leur Église¹. La liste des questions peut d'ailleurs s'allonger : le pardon des péchés est-il le propre de tout homme quel qu'il soit ? ou de Dieu ? Serait-ce à Dieu de lever la culpabilité psychologique ? Pourquoi interpréter le titre de Fils de l'homme que Jésus se donne, comme renvoyant uniquement au fait qu'il est un homme comme les autres ? La controverse de Jésus et des Juifs peut-elle se réduire à une question de culpabilité dont ces derniers ne voulaient pas se départir ? L'autorité de Jésus lorsqu'il pardonne les péchés du paralytique n'a-t-elle rien à voir avec le fait qu'il soit le Fils de Dieu ? La guérison apportée par le Christ concerne-t-elle « les confins du sommeil, de l'inconscient, du monde des rêves et de l'inconscience », ou le cœur au sens biblique du terme ? Enfin, comment parler de l'évangélisation de la

¹ Voir article : SEUR MARIE-ANCILLA, *Culpabilité et péché* <http://biblio.domuni.org/articlestheo/culpe/>

culpabilité ? Il faut affirmer sans ambiguïté que la libération de la culpabilité psychologique sous sa forme pathologique, ne saurait correspondre à l'entrée dans le Royaume !
Le piétisme et le subjectivisme sont perceptibles à chaque page et ne peuvent en rien aider des chrétiens catholiques à approfondir leur vie spirituelle : on vit comme on croit !

P. IDE, *Les Neuf portes de l'âme. L'Ennéagramme*, Fayard, 1999.

L'ennéagramme propose une « méthode de connaissance et de transformation de soi ». C'est en réalité une méthode de connaissance de soi très ancienne, mais relue par l'A. en « faisant appel à ce que nous apprennent la psychologie actuelle et la théologie des péchés capitaux ». Nous touchons ici à un point important de la psycho-mystique : la relation entre guérison des blessures psychologiques et péché.

Il est vrai que l'ennéagramme, tel qu'il a été réinterprété dans les années 60, peut amener effectivement, par sa dimension concrète et pratique, à une meilleure compréhension de soi et de l'autre, bien qu'avec le risque d'enfermer les personnes dans une caricature. Mais vouloir l'intégrer à une réflexion théologique sur le péché, soulève des questions fondamentales : quel est le lien entre sciences humaines et éthique ? L'éthique, pour un chrétien, peut-elle être séparée de l'ensemble de la foi ? Peut-on atteindre par la réflexion scientifique des données de la foi ? Quel est l'impact de « l'utilisation » théologique de l'ennéagramme sur la vie spirituelle ? La guérison spirituelle peut-elle se confondre avec la guérison psychologique ? Etc.

Aussi, après une présentation de l'ennéagramme, j'ai essayé, dans un premier temps, de mettre en lumière les questions théologiques qui se posent. Puis j'ai interrogé la tradition, essentiellement Cassien qui a servi de maillon pour faire passer en Occident la doctrine spirituelle des Pères grecs.

I. Une double source pour l'ennéagramme ?

Mais tout d'abord, qu'est-ce que l'ennéagramme ? L'ennéagramme, est une approche originale de la blessure. Cette approche est « globale, positive et dynamique ». Globale, car c'est la totalité du moi blessé qui est appréhendée : on pourrait dire que la réflexion porte sur l'Homme en tant que tel, et non pas simplement sur telle ou telle blessure que chacun peut découvrir dans sa vie. Positive, car elle fait appel à nos « ressources », comme on dit aujourd'hui : celles-ci sont en effet activement prises en compte. Dynamique enfin, car le but est de permettre à qui le désire d'avoir à sa portée une méthode pour « se changer ». « La connaissance et la transformation de soi » qui sont les maîtres-mots de l'approche ennéagrammique, ne peuvent pas ne pas évoquer des pratiques maîtresses du Nouvel Âge : santé et croissance personnelles.

L'ennéagramme se compose de neuf « types » : le perfectionniste, l'indispensable, l'arriviste, l'individualiste, le cérébral, le légaliste, le jouisseur, le petit chef, le temporisateur. À cause de nos blessures, nous aurions perdu la capacité d'accueillir la réalité par « neuf portes » ; à la place, un de ces types serait devenu prédominant. L'ennéagramme présente donc la description de ce que nous sommes devenus à cause de nos blessures, de nos mécanismes. Mais des chrétiens, face à cette méthode, se sont demandés s'il ne serait pas possible d'en faire une approche éthique. Autrement dit, ne pourrait-on pas en découvrir une explication qui mette en jeu la liberté ? Les conséquences sont d'importance : Peut-on intégrer nos mécanismes de défense dans la morale ? Et plus encore, la source de l'ennéagramme ne serait-elle pas à la fois éthique et psychologique ? Cette dernière question paraît d'emblée difficilement recevable, si l'on en croit J.-L. Bruguès : « Éthique et sciences humaines s'attachent à la même matière : le comportement. Les sciences humaines ou

sociales (psychologie, sociologie, ethnologie...) décrivent ce qui se fait. Lorsqu'elles proposent des interprétations du comportement humain, elles quittent leur cadre strictement scientifique pour se référer, le plus souvent implicitement, à une vision de l'homme, de la société, de l'histoire, en un mot, à une idéologie² ». L'éthique ne peut donc être à la source d'une description scientifique, fût-elle psychologique. Ce serait une profonde confusion de penser qu'on peut passer de l'éthique au psychologique sans rupture de plan, car il existe entre les deux domaines une différence radicale ; ce sont deux ordres différents. Ceci est encore plus vrai lorsqu'il s'agit de l'éthique chrétienne.

La confusion entre les deux ordres est à la source d'une attitude surprenante : se reconnaître pécheur devant l'ennéagramme. L'intégration de l'ennéagramme reposerait sur la capacité de se reconnaître pécheur ! Le sens même du péché est mis en cause, car se reconnaître pécheur relève de la morale chrétienne qui, encore une fois, est d'un tout autre ordre. La morale chrétienne, en effet, indique aux baptisés tout ce qui leur permet de suivre le Christ sur le chemin du bonheur. Elle les guide dans le travail de construction de leur être chrétien ; celui-ci en effet est entièrement leur œuvre, mais il est en même temps entièrement l'œuvre de la grâce en eux. Cette démarche inclut de se reconnaître pécheur : c'est la condition même du progrès spirituel. Mais se reconnaître pécheur ne peut se réduire à la reconnaissance de ses défauts : le péché est avant tout un éloignement de l'amour de Dieu, du chemin indiqué par le Christ. Se reconnaître pécheur n'est possible que sous le regard de miséricorde de Dieu, avec l'aide de sa grâce, donc dans la prière. L'ennéagramme n'est ici d'aucun secours : il concerne l'intériorité psychologique et non l'intériorité spirituelle chrétienne.

II. Péché ou blessure ?

La confusion entre la morale chrétienne et l'approche ennéagrammique a d'autres conséquences. Plusieurs spécialistes ont remarqué qu'il y a neuf « types » et sept péchés capitaux. Ne serait-ce pas simplement, pensent-ils, deux façons différentes de parler des défauts, des passions, qui se trouvent dans l'homme ? La description des péchés capitaux donnée par saint Thomas dans sa *Somme théologique* lorsqu'il étudie les actes humains, est donc utilisée pour trouver un fondement théologique à la ressemblance constatée entre types et péchés capitaux. Une constatation est faite : les péchés capitaux « sont si proches de notre origine, de notre naissance, qu'ils semblent comme en émerger nécessairement. Mais ils le font par le truchement des types, c'est-à-dire des compulsions blessées, qui sont ou non confirmées par les vices capitaux. En sandwich entre le péché originel (et sa conséquence qui est l'anarchie) et les péchés capitaux, les types conditionnent le jeu de la liberté. Il revient à celle-ci d'accepter ou non le type³ ». Dans cette perspective, « les péchés capitaux se greffent de manière privilégiées sur les types. Les péchés capitaux sont donc des péchés qui s'inscrivent dans le prolongement le plus immédiat du péché originel⁴ ».

D'après saint Thomas, les péchés capitaux sont des péchés actuels. Ils sont appelés capitaux (*caput* : tête), car ils sont à la source d'autres péchés. Ce sont des actes libres de l'homme ; ils relèvent donc de l'éthique. La tradition reconnaît qu'ils sont en dépendance du péché originel. Dans cette perspective, ce serait donc une blessure psychologique qui servirait d'intermédiaire entre le péché originel et les péchés actuels. Une véritable révolution est ainsi opérée dans la théologie du péché...

Il y a, ici encore, confusion des ordres. La réflexion commence par un regard sur l'homme dans sa relation originelle à Dieu et aboutit à un regard sur les actes qui offensent Dieu le Père et que le Christ est venu réparer. Pourquoi faudrait-il faire appel à une rupture de plan pour saisir le lien qui unit les deux ? Si on se place au plan de l'éthique chrétienne, on doit

² Voir J.-L. BRUGUES, « Sciences humaines », *Dictionnaire de morale catholique*, C.L.D., 42, Av. des Platanes, 37 170 Chambray, 1991.

³ P. IDE, *op. cit.*, p. 199.

⁴ *Ibid.*, p. 198.

rester dans une optique de révélation, sans vouloir évacuer ce qui, dans le lien entre le péché originel et notre péché, dépasse notre compréhension rationnelle. Les conséquences du péché originel ne peuvent être réduites à des types psychologiques. C'est du Mystère du mal qu'il est question, que personne ne pourra jamais expliquer et encore moins décrire. Vouloir placer l'ennéagramme — résultat d'une recherche d'origine ésotérique récupérée dans une perspective psychologique — entre le péché originel et les péchés actuels, est une grave erreur au niveau théologique : la démarche pécheresse de l'homme n'est plus située uniquement au niveau de sa relation avec Dieu. Un regard sur l'homme d'ordre scientifique serait un passage obligé pour la comprendre.

Lorsqu'on aborde la question du péché originel, on est dans une optique de péché, de salut, de rédemption. Aussi les désordres qu'il entraîne dans nos diverses facultés ne peuvent être explorés en empruntant une démarche psychologique. Ce sont deux angles d'approche radicalement différents, même s'ils concernent des troubles qui sont profondément liés. Le péché originel a laissé en nous une inclination au mal, un tiraillement entre la chair et l'esprit. C'est par le combat spirituel, et non par un voyage à l'intérieur de soi-même, que se fait le progrès qui permet à l'amour du bien de redevenir l'axe de notre vie.

Le *Catéchisme de l'Église catholique*⁵, à la suite des Pères et particulièrement de Cassien, montre bien l'enjeu attaché au lien qui existe entre les conséquences du péché originel et le combat spirituel :

« Le baptême, en donnant la vie de la grâce, efface le péché originel et retourne l'homme vers Dieu, mais les conséquences pour la nature, affaiblie et inclinée au mal, persistent dans l'homme et l'appellent au combat spirituel » (Cat. EC 405).

« La lutte [de tendances entre la chair et l'esprit] appartient à l'héritage du péché, elle en est une conséquence et, en même temps, une confirmation. Elle fait partie de l'expérience quotidienne du combat spirituel » (Cat. EC 2516).

III. La perspective des Pères

Une remarque est indispensable : la systématisation des péchés capitaux présentée par saint Thomas dans sa *Somme théologique*, n'est pas dans la ligne directe de l'enseignement des Pères de l'Église. Le vocabulaire même le montre : il parle de péchés capitaux, alors que les Pères parlent de pensées, d'esprits, de vices. Chez les Pères, il n'est pas question de péchés capitaux ! Le changement de vocabulaire n'est pas neutre : ce n'est pas la même réalité qui est abordée dans les deux cas. Pour comprendre la différence, il est indispensable d'approcher de l'intérieur la doctrine spirituelle des Pères : ils cherchent à mener le combat spirituel, et non à faire de la théologie scolastique !

A. Huit vices

La démarche des Pères est avant tout une démarche spirituelle. Ils se sont rendu compte que les pensées mauvaises sont nos principaux ennemis dans le combat spirituel. Elles sont la traduction au niveau de la conscience, de tendances mauvaises enfouies en nous. Ce sont les pensées qui nous permettent d'avoir connaissance des tendances qui nous entraînent. Elles ne sont donc pas de l'ordre du péché, puisqu'elles se présentent comme une simple suggestion qui invite à donner un consentement, donc à pécher. Ces pensées mauvaises ont quelque lien avec le péché d'Adam, mais ce lien n'est pas précisé. Les démons se servent de ces pensées pour nous tenter : ils trouvent en elles des complices, en quelque sorte. Après une réflexion qui s'étale sur deux siècles, huit pensées mauvaises ont été repérées comme étant source de toutes les autres. Origène, Évagre, Cassien, sont les principaux auteurs qui ont contribué à l'analyse de ces huit pensées.

⁵ *Catéchisme de l'Église catholique*, Mame-Plon, 1992. Abréviation : Cat. EC.

Évagre, comme Origène, montre qu'il y a en l'homme huit pensées, qui précèdent l'exercice de la liberté de l'homme. La responsabilité de l'homme commence quand il trouve un plaisir à retourner ces pensées dans son cœur et quand il passe à l'acte. Évagre écrit :

« Huit sont en tout les pensées qui comprennent toutes les pensées : la première est celle de la gourmandise, puis vient celle de la fornication, la troisième est celle de l'avarice, la quatrième celle de la tristesse, la cinquième celle de la colère, la sixième celle de l'acédie, la septième celle de la vaine gloire, la huitième celle de l'orgueil. Que toutes ces pensées troublent l'âme ou ne la troublent pas, cela ne dépend pas de nous ; mais qu'elles s'attardent ou ne s'attardent pas, qu'elles déclenchent les passions ou ne les déclenchent pas, voilà qui dépend de nous⁶. »

Cassien reprend cette classification, mais rend le caractère péjoratif de « pensées » par le mot « vices⁷ » :

« Huit vices combattent tout le genre humain : c'est d'abord la gourmandise, ou glotonnerie ; puis la luxure ; le troisième est l'avarice, qui est l'amour de l'argent ; le quatrième, la colère ; le cinquième, la tristesse ; le sixième est la paresse (ou l'inquiétude ou le dégoût du cœur) ; le septième est la vaine gloire (ou la jactance) ; le huitième, l'orgueil.⁸ »

Tous les vices sont liés les uns aux autres comme par un lien de parenté. Ils ressemblent à un « arbre géant qui étend au loin son ombre malfaisante ». Pour le faire mourir, il suffit de mettre à nu ses racines et de les couper ! Mais il faut toujours se souvenir que c'est Dieu qui donne la victoire !

Les huit vices sont présents dans le cœur de chacun — et chacun engendre de nombreux rejetons⁹ — ; ils font « la guerre à tout le genre humain », mais il ne faut surtout pas essayer de combattre contre tous à la fois, car tous ne présentent pas le même danger. Pour chacun, il y a un vice qui a plus de force que les autres. Il faut donc le combattre d'abord, car les autres vices perdront, par le fait même de leur vigueur. Tous sont en effet solidaires.

Pour les Pères, les huit vices sont antérieurs à un comportement, ils se manifestent par des pensées mauvaises. Le point central du combat spirituel sera le combat contre les pensées et non d'abord une rectification du comportement. C'est toujours une pensée qui est à la source du péché. « J'ai péché en pensée, en parole et en action », disons-nous au début de la messe. Saint Ignace de Loyola a bien perçu l'enjeu de cette approche patristique du combat spirituel. Il l'a affinée par un examen attentif des motions spirituelles : les consolations et les désolations.

L'ennéagramme se situe donc à un niveau beaucoup plus superficiel que les Pères. Il reste à la porte de l'intériorité spirituelle, il n'y a pas accès.

B. Origine des vices ?

Dieu a créé l'homme à son image et a mis en lui les germes des vertus. Leur croissance devait lui permettre de rendre l'image de plus en plus ressemblante à son Créateur. Cassien s'intéresse à la perfection que l'image et la ressemblance ont reçue dès la création de l'homme par une participation de la vie de Dieu et par grâce. Les vertus sont donc naturelles à l'homme, car Dieu a mis en lui le goût du bien, la capacité de le désirer. Mais la ressemblance de l'image a été détériorée par la chute. L'homme a perdu sa « ressemblance » avec Dieu, c'est-à-dire la stabilité dans les vertus et la perfection de la charité, et la terre de son cœur a été livrée aux vices :

« C'est aux vertus, et non aux vices, que la volonté du Seigneur a donné la possession naturelle de notre cœur. Après la faute d'Adam, elles en furent expulsées par ces vices insolents, ces cananéens.

⁶ ÉVAGRE, *Traité pratique*, 6 ; SC 171, p. 507.509.

⁷ CASSIEN, *Coll.*, 5, titre ; *Inst.*, préface, 7.

⁸ IBID., *Coll.*, 5, 2-3.

⁹ IBID., *Coll.*, 5, 16.

Mais par la grâce de Dieu, nos travaux et notre application, elles rentrent dans leurs droits, et loin de conquérir des terres étrangères, on doit juger qu'elles retournent chez elles¹⁰ ».

L'image n'a pas été détruite, mais nous portons en nous des vices que Cassien lie explicitement à la faute d'Adam. C'est de l'homme regardé à la lumière de la révélation, dans sa vocation à participer à la vie de Dieu, qu'il parle ici.

Les germes des vertus sont cependant encore présents dans le cœur. Sous l'effet de la grâce apportée par le Christ, ils peuvent se développer. L'homme retrouve alors l'image et la ressemblance : la purification des vices et l'acquisition des vertus sont en quelque sorte un retour au paradis. Mais cette image n'a rien de statique, car cela n'est possible que par un perpétuel progrès.

L'image est un don que nous recevons ; c'est l'image de l'homme nouveau : le Christ. Mais il ne nous donne pas la plénitude de la ressemblance sans nous. C'est par notre action vertueuse — par un long combat spirituel — que la ressemblance atteint sa perfection. Le Seigneur ne dit-il pas, nous invitant à la ressemblance avec le Père : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait¹¹ » ?

Le dynamisme contenu dans cette approche de l'image et de la ressemblance traduit la synergie qui existe entre la grâce de Dieu et l'activité du libre arbitre. L'homme présenté par Cassien est un homme debout, et non écrasé sous le poids du péché ou d'un quelconque déterminisme. C'est un homme responsable de lui-même devant Dieu, mais qui en même temps reçoit tout de la grâce de Dieu.

Il ne s'agit donc pas comme dans la perspective ennéagrammique de « se changer », mais de collaborer avec la grâce de Dieu pour parvenir à ressembler à notre Père du ciel. C'est notre sainteté qui est en cause.

C. Retentissement des vices sur nos facultés

Il existe en l'homme un mal, encore appelé passion mauvaise ou vice (au singulier). C'est un fléau qui s'attaque aux diverses parties de l'âme. Cassien ne se prononce pas sur la nature de ce mal sinon qu'il a un lien, comme nous l'avons vu, avec le péché d'Adam. Ce fléau provoque une maladie différente selon la partie qui est atteinte. Etant de son temps, Cassien se réfère au tripartisme platonicien : la raison, la puissance agressive — impulsion violente qui rend l'amour actif —, la puissance du désir. Ces trois facultés désignent moins chez les Pères grecs une structure de l'âme qu'un vecteur : vecteur de salut, si les trois facultés sont tournées vers Dieu et vecteur de perdition si elle sont tournées vers le monde. Depuis la chute, l'équilibre est rompu entre les diverses facultés de l'âme. La passion mauvaise — ou vice, au singulier — touche toutes les facultés, les enfermant dans le créé. Chaque faculté touchée par le mal a une façon particulière d'être atteinte dont il est possible de décrire les symptômes. Ce sont ces divers symptômes — identifiables par les pensées — que Cassien appelle « vices ». Chaque faculté génère plusieurs vices, comme une maladie est source de plusieurs symptômes dans les divers organes qu'elle atteint.

La raison est le siège de six vices : la vanité, la prétention, l'orgueil, la présomption, l'agressivité, l'hérésie.

L'irascible est le siège de six vices : la colère, l'impatience, la tristesse, l'acédie, l'étroitesse d'esprit, la méchanceté.

Le concupiscible est le siège de cinq vices : la gourmandise, l'esprit de fornication, l'amour de l'argent, la cupidité, et tous les désirs mauvais et terrestres.

Donc lorsque Cassien examine les vices selon les facultés atteintes, le total est de dix-sept. Sa réflexion est beaucoup plus fine et souple qu'il ne paraît : il n'est pas enfermé dans le nombre

¹⁰ IBID., *Coll.*, 5, 24.

¹¹ Mt 5, 47, cité en CASSIEN, *Coll.*, 11, 7.

huit... ni dans le nombre neuf. Il sait nuancer sa pensée et la compléter par des approches diverses du problème.

C'est peut-être au niveau de l'utilisation du tripartisme platonicien qu'une analyse psychologique peut affiner l'approche de Cassien. Car l'approche des tendances foncières de l'homme a fait, depuis, l'objet de nombreuses études, et la passion mauvaise source provoque des maladies différentes selon la constitution biologique, le tempérament et le caractère¹². Elle provoque un dérèglement par excès ou par défaut, ou même un véritable état pathologique. Mais au niveau de la démarche spirituelle proprement dite, le discernement ne peut être que spirituel, et non psycho-spirituel. Seul le discernement spirituel permet un « diagnostic » des divers vices — si l'on veut employer ce terme —, et même un diagnostic différentiel, si c'est nécessaire. Des critères psychologiques restent inadéquats : ils ne sont pas du même ordre.

IV. Conclusion

La confrontation de l'ennéagramme avec l'éthique chrétienne et ses répercussions au niveau du combat spirituel, pourrait être l'occasion de redécouvrir et d'approfondir le rôle des pensées mauvaises. Elle interroge aussi sur la place de la grâce dans ce combat, sur le sens du péché, sur le rôle de la connaissance de soi pour répondre à notre vocation d'image de Dieu appelée à la ressemblance. Autant de dimensions du cheminement chrétien mises en veilleuse à l'ère du Nouvel Âge. Le message de saint Paul est toujours d'actualité : « Viendra un temps où certains ne supporteront plus la saine doctrine, mais, au gré de leurs propres désirs et l'oreille les démangeant, s'entoureront de quantité de maîtres » (2 Tm 4, 3).

A. DE BLÏ, « Christothérapie. Au Québec la communauté de l'Alliance », *Feu et Lumière*, n° 195, mai 2001, p. 14 à 19.

L'article présente ce qu'une communauté nouvelle dite thérapeutique, la communauté de l'alliance du Québec¹³, dit d'elle-même. Thérapeutique implique soigner : soigner quoi ? la santé physique ? psychique ? spirituelle ? Ici, il semble qu'il soit question des blessures psychiques, puisque la communauté est spécialisée pour l'accueil des blessés de la vie. Mais la guérison spirituelle, comme nous le verrons, semble ne faire qu'un avec cette thérapie.

I. Jésus, thérapeute

La communauté de l'Alliance est « ordonnée à la christothérapie » : l'attention se porte d'emblée sur le thérapeute exceptionnel qui exerce son art dans la communauté. Il n'est autre que le Christ. Ce qui est retenu, c'est la puissance qui lui vient de sa divinité : le regard n'est posé qu'accessoirement sur Jésus le Fils du Père. Jésus superstar, Jésus révolutionnaire, ont laissé la place à Jésus thérapeute. Autant de formes d'une gnose toujours prête à refaire surface depuis vingt siècles. Pourquoi parler de gnose ? Parce que la doctrine enseignée n'est pas puisée dans l'Écriture. Si l'on regarde l'Évangile, Jésus ne dit jamais qu'il est venu pour guérir les blessures psychologiques. Et pourtant la Samaritaine, Marie-Madeleine, le possédé de Capharnaüm, le bandit cloué à la croix, seraient à classer parmi les blessés de la vie. Quant à Hérode le sanguinaire, il est fort probable qu'aujourd'hui on le ferait examiner par un psychiatre. Mais Jésus, en rencontrant toutes ces personnes, voit leur maladie profonde : leur péché. Il a bien guéri quelques malades souffrants de maux physiques, mais très peu. Par contre il accorde son salut à profusion à tous les pécheurs, sans exception, qui l'accueillent.

¹² Cf. A. SOLIGNAC, art. « Péchés capitaux », *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XII, vol. 1, col. 859 ; cité dans le livre de P. IDE, p. 170-171.

¹³ A. DE BLÏ, « Christothérapie. Au Québec la communauté de l'Alliance », *Feu et Lumière*, n° 195, mai 2001, p. 14-19.

On peut se demander pourquoi Jésus est appelé thérapeute et non pas médecin, comme dans l'Évangile. Probablement parce qu'il est mis en concurrence avec d'autres psychothérapeutes. Or la « médecine » de Jésus est d'un tout autre ordre. Elle s'adresse à la foi d'un pécheur et n'a rien à voir avec les sciences humaines.

Avant d'aller plus loin, il est nécessaire de faire une remarque : les maladies du moi sont très récentes. Elles apparaissent au XVIII^e siècle et sont liées à un type de civilisation. Pourquoi vouloir faire de Jésus le thérapeute spécialisé dans les maux engendrés par notre civilisation occidentale ?

Après nous être interrogé sur le thérapeute, nous allons examiner sa thérapie. Ce qui revient à cerner les lignes maîtresses de la christothérapie.

Le point essentiel est son efficacité hors pair. Cela tient premièrement à la vitesse de la guérison, deuxièmement à l'importance accordée au pardon, et troisièmement à l'épanouissement spirituel qu'elle procure. Nous examinerons donc ces divers aspects.

II. Une guérison rapide

À l'encontre de toutes les thérapies, bien connues pour leur longue durée, la christothérapie est d'une rapidité sans pareille. Comment pourrait-on d'ailleurs en douter vu la qualité de son thérapeute : « Jésus lui-même ». Faisons-lui confiance et nous serons guéris !

Jésus est présenté ici comme un thérapeute qui tient du magicien tout-puissant. Et la confiance qui lui est donnée revient à du quiétisme. Comment peut-on imaginer une relation avec le Seigneur d'où le synergisme soit absent ? Jamais Dieu ne télescope l'homme.

III. L'importance du pardon

Une constatation est faite : « Dans une thérapie classique, un premier travail consiste à prendre conscience des relations de dépendance avec des personnes ou des schémas de pensée. Pour arriver à une libération, on crée une rupture avec les personnes qui sont identifiées comme l'origine du problème (souvent les plus proches), on passe donc par une phase de rejet et de haine qui dure plus ou moins longtemps. Dans le meilleur des cas on va jusqu'au pardon. » Il en est, bien sûr, tout autrement dans la christothérapie : on pardonne rapidement à son bourreau. Mais est-ce bien là le pardon que le Seigneur nous demande de donner à notre frère ? Il ne faut pas oublier la première étape de la guérison spirituelle : se reconnaître pécheur devant le Seigneur et accueillir son pardon. Quand on a été pardonné, on peut pardonner à son tour comme Jésus nous a pardonnés. Sinon on est accusateur du péché de son frère, on pardonne au « bourreau », ce qui équivaut à se placer comme « victime ». Cela n'a rien de chrétien ! Ce peut être une réalité de l'existence, mais il n'y a pas besoin d'avoir rencontré le Christ pour se savoir victime.

Pour accueillir la guérison apportée par le Christ, il faut commencer par dire de tout son cœur : *Seigneur, aie pitié du pécheur que je suis*. Ou encore : *Seigneur je ne suis pas digne de te recevoir*. Mais ce n'est pas en accusant son frère d'être un bourreau que l'on rencontre le Christ, même si c'est pour lui pardonner. Je ne suis pas un sauveur qui guérit son bourreau, fût-ce « avec Jésus » ! Je suis un pécheur que le Seigneur a pardonné en lui donnant sa miséricorde. Et je peux ainsi comprendre que je suis comme les autres, et que je peux à mon tour partager avec mon frère la miséricorde qui m'a fait vivre. Mais je n'en suis pas la source.

Et peut-on dire que la « thérapie classique » se réduise à des relations de dépendance qui se résolvent par des ruptures ? La réalité des blessures psychologiques est beaucoup plus complexe.

IV. L'épanouissement spirituel

L'épanouissement spirituel est le fruit de la christothérapie. Chercher à s'épanouir, c'est chercher l'épanouissement total de l'individu en développant toutes les potentialités qu'il porte en lui : les connaissances, la santé, etc. L'aspiration au bien-être est centrale. Cette quête va de pair avec une recherche de spiritualité, celle-ci étant regardée comme porteuse d'un gigantesque potentiel d'énergie qui peut augmenter mon bien-être.

Mais peut-on qualifier une pareille spiritualité de chrétienne ? En faisant de l'épanouissement l'objectif de ma vie, la réponse à mon désir de bonheur, je suis à l'opposé de l'amour. L'amour, en effet, cherche l'épanouissement de l'autre et non le sien. Chercher le bonheur de l'autre, implique que je me décentre de moi-même. Si je cherche mon épanouissement spirituel, je suis centré sur moi, et je ramène les autres à moi. Je les utilise en les mettant à mon service. C'est bien à cela que conduit la christothérapie : le Christ à mon service ; il va m'aider à la construction de ma personnalité, en réglant même mes problèmes d'ordre spirituel ! Or la guérison apportée par le Christ n'est pas une question de problèmes spirituels à régler ! Il n'a demandé ni au lépreux, ni à la veuve du Temple, ni à Zachée, s'ils avaient des problèmes spirituels. Ils ont aimé le Christ et ont reçu son pardon.

En christothérapie, le Christ sert aussi à résoudre les problèmes qui résultent de la dissociation du cœur et de la raison. Comment considérer le Christ comme un surhomme à notre service pour résoudre nos problèmes ? Son amour répandu dans le cœur unifie l'être, mais c'est la conséquence de l'amour ; c'est le centuple donné gratuitement.

La pointe de « l'épanouissement spirituel » semble bien être de retrouver sa liberté d'enfant du Père et la guérison par la christothérapie en serait une étape indispensable. C'est déformer profondément l'enseignement donné par le Christ : seule la guérison du péché restaure le lien de la filiation, parce que seul le péché crée une rupture dans la relation avec le Père. La blessure psychologique ne saurait rompre ce lien, pas plus que le handicap mental. Elle en retarde cependant le développement et peut empêcher l'entrée dans une vie spirituelle adulte. Elle peut aussi favoriser le développement des vices. Elle a donc des conséquences sur la vie spirituelle, mais elle n'est pas une réalité de l'ordre de la foi.

C'est la nature du péché qui est remise en cause ici. Or tout un courant spirituel, d'E. Drewermann à la communauté des Béatitudes, opère un glissement du péché à la souffrance, et de la souffrance à cette souffrance particulière qu'est l'angoisse. La communauté de l'Alliance, sous une forme particulière, se situe dans cette ligne.

FRERE EPHRAÏM, « Ontothérapie. Une approche de l'être dans sa totalité ; corps, psychisme et esprit », *Feu et lumière*, juillet-août 2000, n° 186, p. 10 à 19.

L'ontothérapie est une nouvelle doctrine élaborée par frère Ephraïm, le fondateur de la communauté des Béatitudes.

I. Un manque doctrinal au niveau thérapeutique

La création d'une nouvelle doctrine est née d'un constat : tout le monde fait de la psychologie sans le savoir, comme Monsieur Jourdain de la prose. Le « psy » est une des composantes de la vie quotidienne de la plupart de nos contemporains. Certains ont peur que leur foi en soit déstabilisée. Il est vrai que des caricatures de la foi sont mises à nu par la consultation d'un thérapeute. Et cela n'est pas un mal, c'est plutôt un bien : briser ses idoles purifie la foi. Il serait cependant souhaitable d'avoir des thérapeutes chrétiens pour ne pas faire comme ces supérieurs religieux qui, dans leur ignorance des écoles psychologiques, « ont livré leurs dirigés entre les mains de démolisseurs d'âmes ».

Or « il n'existe actuellement aucune doctrine thérapeutique qui soit cent pour cent compatible avec la doctrine chrétienne, il ne tient qu'à nous de la découvrir et de la pratiquer. C'est ce que nous essayons modestement de faire avec l'ontothérapie. Nous avons inventé un terme nouveau pour nous démarquer et pouvoir tirer du trésor de l'Église du neuf et de l'ancien. Les anciens, en effet, possédaient une science de l'âme comme l'a montré Larchet dans ses ouvrages sur les maladies de l'âme telles que les Pères les ont décrites et traitées. Il nous manque aujourd'hui de faire le pont entre le vocabulaire théologique et le vocabulaire de la psychologie moderne qui a pénétré nos structures mentales ».

Voici comment je comprends le raisonnement sous-jacent.

L'âme de l'homme est malade, et il cherche à guérir. Pour cela, il s'adresse aux thérapeutes de l'âme : psychologues, psychiatres, psychanalystes. Mais certains professent une doctrine matérialiste ou athée. Un chrétien ne peut donc se fier à n'importe quel thérapeute pour soigner les maladies de son âme. Il lui faut des garanties sur les croyances, la philosophie, de celui à qui il confie la guérison de son âme : sont-elles compatibles avec le christianisme ?

Des fondements philosophiques qui sous-tendent les démarches thérapeutiques proposées par les diverses écoles, l'auteur en vient à la thérapie elle-même. Il glisse de l'interprétation des faits constatés — qui est souvent liée à une philosophie, à des croyances, ou à leur négation, — au traitement, à la thérapie, qui bien évidemment risque fort de porter la marque du regard porté sur le malade. Sans plus d'explication, la thérapie est elle-même considérée comme une doctrine. Pourquoi et comment ? Cela n'est pas dit.

Que faire puisque, selon l'auteur, il n'existe pas de doctrine thérapeutique qui soit en parfaite harmonie avec la doctrine chrétienne ? Il faut revenir à la tradition, car on trouve chez les Pères de l'Église une doctrine spirituelle qui est justement l'art de guérir les maladies de l'âme. C'est une doctrine thérapeutique. Il n'y a qu'à puiser dans ce patrimoine traditionnel, pour combler la lacune dont nous souffrons aujourd'hui. Mais évidemment le vocabulaire employé par les Pères n'est guère compréhensible pour nos contemporains qui sont imprégnés de science psychologique. Qu'à cela ne tienne : cherchons des équivalences de vocabulaire !!! Tout est réduit à une simple question de langage.

Que penser de cette problématique ?

Tout d'abord elle repose sur une méconnaissance de la loi même de la pensée humaine, ce qui explique l'impression de confusion que l'on éprouve. En effet, comment peut-il y avoir connaissance, si l'objet matériel et l'objet formel ne sont pas définis ? Pour renforcer le flou de la pensée, les mots sont utilisés de façon univoque : un même mot — en l'occurrence « âme », « maladie » — est rapporté à une seule réalité, sans tenir compte du contexte dans lequel il est employé. En effet, qu'appelle-t-on « âme » ? Un principe de vie, un principe d'animation ? Un principe de vie organique ? Un principe de vie immortelle ? Est-ce qu'on lie l'âme à une survie personnelle en présence de Dieu ? Cette question doit être clarifiée avant de parler des maladies de l'âme, sous peine de tomber dans la confusion la plus totale.

Car justement les maladies de l'âme décrites par les Pères ne correspondent pas aux maladies de l'âme décrites par les sciences humaines ! Les Pères portent sur l'homme un regard de foi. Ce qui est en cause, c'est l'homme dans sa relation à Dieu. La foi catholique enseigne que le péché est l'obstacle majeur à cette relation. Or par suite du péché originel, l'homme porte en lui des germes de « maladies », des tendances mauvaises appelées vices, qui l'incitent à pécher. Les remèdes à ces vices sont les vertus — multiples facettes de la charité — qui rétablissent en l'homme la beauté de l'image de Dieu. Il est vrai que ces vices sont perceptibles à travers leurs répercussions sur notre psychologie, mais ils sont d'un autre ordre.

On ne peut assimiler ces « maladies » spirituelles aux maladies psychiques dont les symptômes peuvent être décrits à l'aide de critères scientifiques. Dans le premier cas, on se

place au plan de la foi et dans le second, au plan de l'objectivité scientifique. Ce sont deux approches complètement différentes. Il aurait été important de définir de quoi on parle.

II. L'ontothérapie : une doctrine thérapeutique chrétienne ?

Prenant acte qu' « un peu de science éloigne de Dieu, beaucoup de science y ramène », l'auteur ne craint pas, avec une certaine prétention, d'inventer une doctrine, l'ontothérapie, qui « est une approche de l'être dans sa totalité : corps, psychisme et esprit ».

Il part d'un fait de la vie de tous les jours. Il est courant d'entendre traiter quelqu'un de « parano » ou de « schizo ». C'est à rapprocher des qualificatifs d' « Imbécile » ou de « Fou » qui, selon la parole du Seigneur, sont passibles de la géhenne. Il faut donc en mesurer la gravité à la lumière de l'Écriture. Une meilleure connaissance de la psychologie évitera d'employer des termes dont on ne connaît pas réellement la portée et aidera à comprendre la nécessité de la miséricorde ! Mais il me semble que ce que Jésus blâme dans l'évangile, c'est l'injure faite à son frère. Quand il demande de ne pas traiter son frère de fou, il n'avance pas qu'il faut commencer par suivre un cours de psychiatrie pour savoir ce qu'est la folie, ou par évangéliser la psychiatrie ! Il demande d'évangéliser son cœur.

Toujours est-il que pour apporter un remède à cette « pratique sauvage » de la psychanalyse, il est proposé de l'évangéliser. Comment ? Comme la réponse échappe à tout raisonnement logique, elle est difficilement compréhensible. Quoi qu'il en soit, elle semble être le fondement de l'ontothérapie. Première étape : la connaissance de soi et la connaissance de l'autre sont indispensables pour de saines relations. Deuxièmement : tout doit être ordonné à l'amour qui nous est révélé dans la Pâque du Christ. En lui nous trouvons notre identité, et il est la synthèse à laquelle s'ordonne toute analyse. N'est-ce pas ce que disent les Pères lorsqu'ils appellent le Christ *synthesis* ? On ne sait évidemment pas ce que recouvrent les mots « identité », « analyse », « synthèse » — osons espérer que ce n'est pas un vocabulaire psychologique. Mais peu importe, car saint Paul résume le tout en une parole magistrale : « Je n'ai rien voulu savoir parmi vous, sinon Jésus Christ et Jésus Christ crucifié » (1 Co 2, 2). C'est bien là une « invitation synthétique » réalisée par celui qui un jour sera tout en tous (1 Co 15, 28). Évidemment, pour pénétrer une pareille doctrine, il faut certainement une compétence que la foi et le bon sens ne suffisent pas à donner.

Une solution est donc proposée : l'évangélisation de la psychanalyse, la « divinisation » de cette science humaine qu'est la psychologie. Il est vrai que le terme subit une mutation de sens assez considérable, car diviniser est compris au sens d'une science pratiquée pour la gloire de Dieu. Diviniser la psychologie, d'après l'inventeur de l'ontothérapie, n'est d'ailleurs pas une innovation : n'est-ce pas l'attitude adoptée par saint Thomas à l'égard de la philosophie païenne d'Aristote ? On serait en droit d'en conclure que saint Thomas a simplement utilisé cette philosophie en rendant grâce à Dieu !! Mais une correction est apportée : pour convertir la pensée païenne, pour la baptiser, le christianisme est obligé de la trahir. Car le chrétien en prend et en laisse selon son bon plaisir ! Que penserait saint Thomas d'une pareille appréciation sur son labeur théologique ?

Tout ceci a pour but de convaincre les chrétiens que, grâce à l'ontothérapie, il est possible de convertir les approches psychologiques contemporaines à l'anthropologie chrétienne !!!

Quelques fondements doctrinaux sont d'ailleurs proposés. Il est préférable de citer, car la raison est dépassée par une pareille anthropologie : « L'homme créé à l'image de Dieu est trinitaire : comme le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois personnes distinctes mais inséparables et en relation constante, le corps, la psyché et l'esprit de l'homme peuvent être abordés séparément mais en les considérant toujours en relation [...] ».

L'auteur trouvant que la formation donnée aux séminaristes comporte une lacune — seules la philosophie et la théologie sont prises en compte — il est fort probable que l'ontothérapie vient à point pour combler ce vide. À quand donc la création d'une chaire d'ontothérapie ?

III. Conclusion

Le lecteur est juge d'apprécier la profondeur de la nouvelle doctrine et l'opportunité d'en avoir fait l'objet d'une revue spécialisée : *Ressource vive*, qui se présente comme *La première revue de formation psycho-spirituelle de l'homme d'aujourd'hui*. Mais pour la non-initiée que je suis, il semble qu'il faudrait de toute urgence en clarifier les fondements philosophiques et théologiques. Ne serait-on pas en pleine gnose ?

S. PACOT, *L'Évangélisation des profondeurs*, Éd. du Cerf, 2004.

La réédition du premier livre de Simone Pacot¹⁴, publié pour la première fois en 1997, montre à l'évidence qu'il a connu un grand succès. Il faudra nous demander quelle peut en être la cause.

Ce livre est né de l'expérience de l'auteur : l'ouverture du plan psychologique au plan spirituel grâce à la parole de vie. Dans l'introduction, elle pose les problèmes fondamentaux qui serviront de colonne vertébrale à l'ouvrage. Il sont développés dans les chapitres suivants en s'appuyant à la fois sur des expériences vécues par des personnes diverses et sur l'écoute de la Parole de Dieu.

L'A. expose comment s'ouvrir à l'Esprit. Puis elle fait le tour des blessures qui nous habitent — blessures étant pris au sens de blessures psychologiques — : ce sont là, pense-t-elle, les obstacles majeurs à la vie d'enfant de Dieu à laquelle nous sommes appelés. Elle se penche enfin sur le chemin de restauration, de restructuration. Elle termine, dans un dernier chapitre, par le pardon qui tient une place capitale sur ce chemin.

Une péricope évangélique ouvre trois parties sur quatre : la guérison de l'infirmes de Bethsaida, Marthe et Marie, la parabole du fils retrouvé.

L'introduction donnant tous les éléments qui sont développés ensuite dans les diverses parties, il m'a paru important d'en analyser les diverses composantes.

I. Quelle anthropologie ?

Presque à toutes les lignes des questions surgissent, car l'auteur nous fait pénétrer dans un monde totalement étranger à l'expérience des spirituels de la grande tradition ecclésiale catholique. En voilà quelques-unes :

Qu'est-ce que la vérité de l'homme ?

Qu'est-ce qui est évangélisé dans l'homme ? « Toutes les composantes des profondeurs de son être » ?

Quelle est notre maladie ? L'enfermement, l'angoisse, la honte, dus « aux blessures de notre histoire mal vécues » ? Faut-il prier pour être guéris ?

Est-ce en retrouvant des repères fondamentaux qu'on est situé de façon juste dans notre condition de fils et de fille de Dieu ?

Y a-t-il réellement trois composantes dans l'homme ? le corps, l'âme dite encore psychè, et l'esprit ? Quel est cet esprit ? fait-il nombre avec le corps et l'âme ? Est-ce en remettant ces composantes dans l'ordre, en les laissant vivifier par l'Esprit et habiter par le Christ, qu'on s'unifie ? qu'on sort du « morcellement intérieur » ?

Quel est notre but ?

II. Quel chemin vers Dieu ?

¹⁴ Recension : <http://biblio.domuni.org/librairie/pacot1.htm>.

Des questions surgissent sur l'homme qui est évangélisé, mais il n'y en a pas moins concernant le chemin à suivre pour aller vers Dieu.

Faut-il parler de guérison ? de conversion ? d'évangélisation des profondeurs ? La conversion est-elle une évangélisation des profondeurs ? Quelles sont ces profondeurs ?

Qu'est-ce que la conversion d'une zone de notre être ? L'Esprit vient-il en nous pour rejoindre les remous qui nous habitent ? les blessures ?

Pourquoi tout centrer sur les perturbations et les souffrances psychologiques ? Que fait-on des perturbations et des souffrances physiques ? L'auteur veut unir, mais pourquoi le corps semble-t-il uniquement regardé sous l'angle où il subit les répercussions de la psyché ?

III. Grandes lois de vie

L'auteur présente ce qu'elle appelle les grandes lois de vie, chemin de guérison.

A. Première loi : la vérité sur nous-même et la différenciation

L'amour de Dieu nous amène à accepter la vérité sur nous-même. Quelle est cette vérité ? On s'attendrait à entendre parler de notre origine et de notre fin. Or cette vérité sur nous-mêmes consiste à nous voir comme nous sommes et à accepter d'être vus par Dieu en réalité. La vérité sur nous-mêmes, notre vérité comme il sera dit plus loin, c'est le regard sur nos perturbations intérieures. Quelle déception...

L'insistance sur la fusion, la non-différenciation devient comme une obsession qui revient sans cesse. Serait-ce là le problème central de la vie spirituelle ? ... C'est une variante de la gnose innovée par E. Drewermann. Pour le théologien allemand, c'était la souffrance qui prenait la place du péché, ici ce sont les déviations psychiques. Le cœur de la divinisation devient, dans ces conditions, une question de non-confusion. Ce serait le fondement de notre relation à Dieu ! L'amour de Dieu accueille notre passé, notre forme de maladie ou de mort, nos fragilités, notre vulnérabilité, nos douleurs, nos chutes... mais le péché est absent de la liste... (Il n'apparaîtra qu'en passant à la page 194). La parabole de l'enfant prodigue est relue dans cette ligne. « Père, j'ai péché » est passé sous silence : l'accent est mis sur les blessures du cœur. Pourquoi la confusion entre la maladie et le péché ?

B. Deuxième loi : la conscience de nous-même

La grâce de Dieu a-t-elle pour effet propre de nous rendre capables de prendre conscience de nous-mêmes ? Et que deviennent les handicapés mentaux qui ne peuvent accéder à la conscience de soi ?

La mise en œuvre d'une juste collaboration avec l'Esprit est-elle une plongée dans nos profondeurs pour les remettre en ordre ? Est-ce là le synergisme des Pères ?

La collaboration de l'homme avec l'Esprit est-il « passage de l'image à la ressemblance » ? Mais que signifie ce passage ? On ne quitte pas l'image pour trouver la ressemblance ! On passe d'une image défigurée à une image ressemblante par la charité, par toutes les vertus dont elle est la source. Ce qui revient à se situer au plan moral et non au plan psychologique. Passer de l'image à la ressemblance laisse percevoir que la réalité profonde de l'image, d'ordre ontologique, n'est pas perçue. Or l'image ne peut être effacée dans l'homme, elle est constitutive de notre être.

IV. Pas de pélagianisme

Une mise en garde est faite contre la tentation de croire qu'on se sauve par ses propres forces, alors que le salut doit être accueilli, contemplé. Le chemin proposé ? Recevoir par grâce les repères qui structurent, en apprenant les grandes lois de la vie. Mais c'est quitter une forme de pélagianisme pour en trouver une autre. Car on n'est pas sauvé par la connaissance des grandes lois de la vie. C'est mettre le salut à mesure humaine. Et que penser de la grâce qui

développe notre identité ? Pour cela, dit-on, il faut entreprendre le combat spirituel, mais nulle trace dans le livre du combat spirituel, qui nécessite d'accéder au plan moral. Le chemin proposé ne connaît pas la structuration de l'homme par la morale ; et pourtant c'est le premier pas dans le travail spirituel. Le combat spirituel se réduit à accepter de plonger dans ses failles psychologiques pour pouvoir guérir et, même si ce n'est pas dit clairement, là est la condition *sine qua non* d'une vie spirituelle authentique.

V. Confusion entre le spirituel et le psychologique

Il faudrait, dit-on, accéder à une loi spirituelle pour unifier le morcellement qui est en l'homme, morcellement qui d'après le contexte est d'ordre psychologique. C'est une instrumentalisation pure et simple de la vie spirituelle, pour la mettre au service de la guérison psychique, même si l'auteur se défend de rechercher la guérison à tout prix.

Il est indéniable que Dieu nous rejoint au plus profonde de notre désir qui est désir de vie, mais pour le pénétrer de sa vie, de la vraie vie, d'une vie qui a goût d'éternité. Et il est aussi indéniable que bien des déviations psychiques empêchent cette vie de se déployer autant qu'elle le pourrait. Mais il en est de même pour des déficiences corporelles, ou intellectuelles. Quelqu'un qui n'a jamais appris à lire ne pourra pas lire la Parole de Dieu qui nous permet de rencontrer la Parole de Vie. Tout l'humain est appelé à collaborer au développement en nous d'une vie qui dépasse tout ce que nous pouvons imaginer, d'une vie éternelle.

Pour que l'eau arrose un champ, il faut que le tuyau soit en bon état. Mais tous les moyens mis en œuvre pour réparer le tuyau, ne pourront jamais compenser l'absence d'eau : ce n'est pas parce que les tuyaux sont mis à neuf que l'eau va couler : la source est ailleurs.

VI. Dieu Père

Il est dit clairement que Dieu est Père. Mais comment peut-on parler de sa paternité sans parler de sa parole : « Écoutez-le » ? Dieu parle, il nous donne son Fils et nous dit de l'écouter. Et que nous dit le Fils ? de le suivre dans sa Pâque. Mais vivre la Pâque passe par la croix. Sinon, il n'y a pas de vie chrétienne, pas de vie filiale. C'est par la croix, par l'obéissance filiale, que notre liberté s'ouvre à la ressemblance du Père.

Le soupçon porté sur le sacrifice coupe l'accès au chemin de vie que constitue la croix. Le sacrifice est regardé uniquement à partir des contresens qui ont été faits à son sujet, mais il n'est pas resitué dans sa perspective véritable : une œuvre bonne qui nous unit à Dieu et nous conduit au bonheur.

VII. Conclusion

Le Christ qui est présenté dans cet ouvrage, est complètement coupé du dessein de Dieu. Le Père est bien présent, mais ce n'est plus le Père qui appelle l'homme à devenir fils dans le Fils, qui l'a élu dans le sang de l'agneau, qui envoie son Fils dans notre condition humaine, mortelle et pécheresse pour nous tracer un chemin de retour vers lui par son obéissance pascalle. La Parole de Dieu n'est plus la boussole qui nous montre le chemin de vie, balisé par les commandements. Elle est la parole d'une mère qui console. Quant au péché, il n'a plus rien à voir avec une rupture d'alliance — l'alliance étant l'enlacement de deux désirs : Dieu en quête de l'homme et l'homme en quête de Dieu. La création n'a plus de place : le signe en est la perte complète de la compréhension de l'homme image de Dieu.

Le livre nous met en réalité en face d'une nouvelle forme de gnose. Il semble que pour vaincre la confusion psychique, l'auteur soit tombée dans une autre forme de confusion, encore plus profonde, qui est celle de la non distinction entre le psychique et le spirituel.

La méthode même pose question : comment peut-on proposer une doctrine universelle qui s'appuie sur le particulier ? Un chemin peut être bon pour quelqu'un, compte tenu de son évolution propre, mais ne peut pas pour autant devenir une doctrine spirituelle.

Qu'il soit permis de s'étonner du succès connu par ce livre qui rompt avec la tradition spirituelle catholique. L'auteur d'ailleurs indique les contacts avec des protestants qui ont été décisifs pour elle. C'est le piétisme qui l'emporte sur la foi et la morale du bonheur. L'attention à la souffrance psychique qui atteint de plus en plus de monde, et le mirage de l'unité intérieure et de la paix, sont probablement les causes du succès de librairie. Mais le soulagement des souffrances psychiques n'est pas forcément l'entrée dans la vie spirituelle.

S. PACOT, *Reviens à la vie. L'Évangélisation des profondeurs*, t. II, Éd. du Cerf, 2003.

Le second tome de Simone Pacot¹⁵ développe un point qui avait déjà trouvé place dans *L'Évangélisation des profondeurs* : les lois de la vie. Un troisième tome suivra sur le mouvement de restauration.

L'auteur donne cinq lois de vie qui jalonnent le trajet de l'évangélisation des profondeurs : le choix de vivre, l'acceptation de la condition humaine, le déploiement de l'identité spécifique de chaque personne en Dieu et en juste relation avec l'autre, la recherche de l'unité de la personne habitée par le Dieu vivant, et enfin l'entrée dans la fécondité et le don. Chaque loi de vie est présentée avec une ou plusieurs citations bibliques en tête : c'est dans l'Écriture qu'on peut les découvrir. Tout naturellement le livre comporte cinq chapitres : chacun aborde une loi de vie. Et les citations bibliques qui en constituent le fondement sont mises en exergue dans chaque chapitre.

Comme dans le premier tome, les cinq chapitres sont précédés d'une introduction qui non seulement présente les cinq lois de vie, mais encore explique d'une part ce qu'est une loi de vie, et d'autre part donne quelques fondements théologiques qui doivent permettre de ne pas errer dans le parcours proposé.

Comme pour le premier tome, l'introduction donne la clef de lecture du livre ; tout en découle. Il m'a donc semblé important de l'examiner de près.

I. Première loi

La première loi consiste dans un choix de l'homme. « Choisis donc la vie » (Dt 30, 15-20), a dit le Seigneur à son peuple. La vie est présentée comme la réponse à un ordre, et c'est par un choix qui accepte cet ordre que l'homme choisit la vie. La vie n'est plus un don reçu, mais un choix, le choix d'un ordonnancement en réponse à un ordre. Ce qui clôturait le Pentateuque devient le fondement et change complètement de signification.

L'anthropologie n'est plus fondée sur l'homme créé à l'image de Dieu, sur un don, elle repose sur des lois. Les lois deviennent un fondement ontologique : ce sont en effet des lois dites ontologiques et ce sont elles qui fondent la vérité de l'homme. Ces lois sont inscrites dans notre humanité, mais c'est la Parole de Dieu, la révélation qui nous aide à les connaître, dit-on.

Qu'a-t-on fait de la vérité de l'homme ? L'auteur a oublié que la vérité de l'homme, c'est Dieu et non la connaissance et la mise en œuvre de lois. Et la révélation ne nous parle jamais de l'homme sans nous parler de Dieu. L'homme est créé à son image.

La loi remplace l'être. La vie, la connaissance, ne sont plus regardées comme fondamentalement liées au fait que nous sommes des êtres ouverts aux êtres qui nous

¹⁵ Recension : <http://biblio.domuni.org/librairie/pacot2.htm>.

entourent, et avant tout à Dieu, mais à l'accueil de lois. L'ontologie étant écartée, l'être même ne présentant plus d'intérêt, on cherche dans l'Écriture des valeurs dite chrétiennes — elles seront même appelées des « lois de Dieu » —, qu'on va appeler des « lois de vie ». La vie n'est plus dans une relation. Le bien et l'être sont séparés : on regarde en soi-même pour découvrir la règle de vie.

L'homme qui est présenté ici est un homme qui n'écoute plus que lui-même, qui n'est plus ouvert à la création, qui ne capte dans l'Écriture que ce qui est un reflet de ses propres problèmes.

Ainsi : Que nous disait la Genèse ? Le fleuve de vie jaillissait au milieu du jardin. Au commencement, la communion d'Amour de la Trinité se donne, le fleuve de vie jaillit de sa source et se répand dans notre monde. Le même fleuve se retrouve à l'autre extrémité de la Bible, dans l'Apocalypse.

Il faut encore remarquer que tout commence par un choix. Il y a à l'arrière une certaine conception de la liberté, qui sera plus loin définie comme une capacité de choisir. La liberté est réduite au libre arbitre.

II. Deuxième loi

Accepter sa condition de créature : telle est la deuxième loi. Gn 2, 16-17 lui sert de fondement biblique. Une interprétation originale est donnée : l'homme est créature et non Dieu, il doit accepter ses limites.

Or que disait l'Écriture ? Il est interdit à l'homme, qui est une créature, de décréter par lui-même où est le bien et où est le mal : il le reçoit. Franchir cet interdit coupe l'homme de Dieu. Or la seule chose interdite, c'est que l'homme puisse se couper de Dieu. Il l'a fait cependant, et il erre loin de Dieu en décrétant où est le chemin : il s'exile loin de l'arbre de vie (Gn 3, 22-24).

Ayant goûté du fruit de l'arbre du bien et du mal (Gn 3, 6), il est soumis à ce paradoxe de savoir ce qu'est le bien et le mal, mais en même temps de ne pas le savoir, à cause à sa condition d'exilé : il est exilé du centre, de l'arbre de vie (Gn 3, 22-24). Ayant goûté du fruit de l'arbre du bien et du mal, il s'est coupé de l'arbre de vie, de Dieu.

Au dire d'un midrash, lorsqu'Adam et Ève quittèrent le paradis terrestre, Dieu leur fit don de la *Torah* pour remplacer l'arbre de vie. La *Torah* devient ainsi le nouvel Eden : elle en signale la possibilité d'existence et plus encore en indique les conditions d'entrée et de réalisation. La *Torah* est en lien avec la création. Elle n'est pas une loi qui serait première.

Il ne faut pas oublier non plus que la condition de créature de l'homme est posée dès le premier chapitre de la Genèse.

III. Troisième loi

La troisième loi se fonde sur Abraham qui est invité au départ (Gn 12, 1), qui est appelé à devenir le père d'une multitude de nations (Gn 17, 5). Une troisième citation biblique est invoquée : le caillou qui porte notre nom nouveau (Ap 2, 17).

Le commentaire produit l'effet d'un coup de massue : en Abraham, nous dit-on, nous sommes invités à ne pas nous mélanger à une autre personne, à ne pas entretenir la confusion, etc. C'est d'équilibre psychique que la Bible nous parlerait.

Que nous dit encore la tradition ? Une alliance est scellée avec Abraham. Par un passage, qui est entièrement un don de Dieu, un homme nouveau sort de Babel. Il vient d'Ur en Mésopotamie. Abraham, c'est l'homme du passage. « Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, pour le pays que je t'indiquerai ». *Pars vers toi-même !* : « Va-t-en de là pour aller vers moi, pars me rejoindre ». Cette expression se retrouve deux fois dans le livre de la

Genèse. C'est la parole de Dieu à Abraham lors de leur première rencontre (Gn 12, 1), puis lors du sacrifice d'Isaac (Gn 22, 12). C'est l'appel à quitter.

Une promesse met Abraham en route : la possession d'une terre. Il part sans savoir où il va, guidé par la soif d'absolu, une soif de s'arracher à un monde et d'entrer dans un autre. Et il ne regarde pas en arrière. Un arrachement le met en route. Mais il aboutit à une situation tragique : au lieu de la terre de communion, de la terre de la promesse, il aboutit à l'Égypte où ses descendants seront esclaves.

C'est de notre condition d'exil que Dieu nous parle, comme avec Adam et Ève expulsés loin de l'arbre de vie. Nous sommes donc des exilés appelés à l'alliance, appelés à entrer dans la communion trinitaire. Rien n'est dit sur une éventuelle nécessité d'échapper à un mélange.

IV. Quatrième loi

La quatrième loi concerne l'unité de la personne habitée par le Dieu vivant. Le commandement de l'amour de Dieu et du prochain, la venue du Verbe dans notre chair et l'Esprit qui habite en nous, tout cela a un unique but : l'unité du corps, de l'âme et du cœur profond !!! Et notre travail serait de collaborer avec l'Esprit pour arriver à ce résultat.

Mais qu'est-ce qu'être unifié ? Un est opposé à trois. Un est considéré comme un nombre. Or s'unifier, ce n'est pas réduire plusieurs éléments en un. L'un étant premier et les autres ayant une relation d'ordre avec lui : comme le nombre un est le premier d'une série. On aurait donc à retrouver un ordre hiérarchique entre nos diverses composantes.

On oublie la personne : il y a un seul être et une seule personne. Pour qu'il y ait unité de la personne, il faut qu'il y ait une personne ! Fondamentalement, nous sommes déjà unifiés. Le travail spirituel, qui vise cependant une réelle unification, consiste à laisser l'Esprit toucher notre cœur et ramener toutes nos facultés que le péché a dispersées, dans une même direction.

V. Cinquième loi

La cinquième loi est l'entrée dans la fécondité et dans le don, comme nous l'avons dit ; c'est la promesse de Dieu dans la Genèse (Gn 1, 28). La parabole des talents est interprétée dans le même sens (Mt 25, 21).

La bénédiction de Dieu et le travail à accomplir pour faire fructifier ses talents sont regardés comme une seule et même chose. Et les deux ont un but thérapeutique : le premier pas sur ce chemin de vie, c'est de sortir de son verrouillage intérieur, de l'enfermement !!!

VI. Trois réalités spirituelles

À l'arrière-fond des cinq lois de la vie, trois réalités spirituelles : la gratuité de l'amour de Dieu, la grâce précède l'effort de l'homme, et la liberté. Les trois atomisées. La liberté, par exemple, appartient à l'homme de plein droit !!! Plus de lien avec l'image de Dieu, avec la grâce d'adoption filiale, avec l'élection, avec la croix du Christ. La liberté, c'est notre capacité de choix. La grâce est mise en lien avec l'effort de l'homme, alors que les Pères de l'Église parlaient de la grâce et de la liberté. La foi est complètement éclatée, elle n'est plus la source du chemin spirituel.

VII. Conclusion

Les lois de vie sont recherchées, comme par hasard, dans la *Torah* ; comme la *Torah*, elles montrent la direction de la vie. En fait, elles remplacent la *Torah* qui montrait la direction vers la Terre. Des lois de vie et des lois de mort remplacent le chemin de vie et le chemin de mort devant lequel les hébreux étaient placés.

La lecture de ce livre ne peut que laisser une étrange impression : il fait décoller du réel. On est plongé dans la subjectivité qui devient la norme de la pensée, de la vie spirituelle. Le fondement de notre être est détruit.

Les principaux points de dérapage sont mis en place dès l'introduction, mais au cours des chapitres on en découvre les conséquences, dans un secteur ou dans un autre. Que penser de la conversion de la psyché ? du ministère intérieur ? Ce dernier point montre qu'il y a une ecclésiologie douteuse à l'arrière-fond de tout le chemin spirituel tracé. Les ministères viennent directement du Père, et non plus du Christ par la voie de la hiérarchie.

S. PACOT, *Ose la vie nouvelle ! Les chemins de nos Pâques. L'Évangélisation des profondeurs*, t. III, Éd. du Cerf, 2003.

Ce dernier volume¹⁶ de la trilogie de Simone Pacot veut aider toute personne qui s'aventure sur le chemin de l'évangélisation des profondeurs qui sont définies comme le monde psychologique, celui du corps et celui de la foi. Nous apprenons que l'expression « évangélisation des profondeurs » est préférée à celle de « trajet psycho-spirituel » pour prendre en compte la différence de plan entre le psychologique et le spirituel.

Trois thèmes sont au cœur de ce livre.

I. Premier thème

Le premier thème concerne l'obstacle rencontré dans le chemin de descente dans nos profondeurs : la mise à jour de la blessure et des émotions qui l'accompagnent. Mais cela n'est que la première étape. À partir de tout ce qu'il a vécu, chacun est invité à « créer de la vie ». La Parole de Dieu joue un rôle de balises sur ce chemin. Il est alors possible de percevoir pourquoi il y a eu fausse route, quelle loi de vie a été transgressée, ce qui est « en général involontaire ».

Nous avons là la retranscription sur le plan psychologique de la démarche spirituelle. Elle commence par un mouvement de descente dans son cœur, sous le regard de miséricorde de Dieu. Mais la découverte qui est faite, c'est celle de son péché, à la lumière de la Parole de Dieu. Un cri monte alors du cœur : « Dieu, viens à mon aide » ; « Pardonne-moi ». Ce qui est perçu, c'est la part que l'on a à la rupture de l'alliance et la présence des vices qui tendent à détourner notre désir de Dieu.

Le premier thème de S. Pacot est donc une psychologisation de la démarche spirituelle.

Le premier tome avait déjà traité de la descente dans ses profondeurs. Le troisième en approfondit deux aspects : « la traversée des émotions et la prise de conscience de la transgression de la loi de vie » ; « la découverte de la fausse route qu'on a pu prendre ».

II. Deuxième thème

Le second thème est le chemin de remontée vers la vie. La Parole de Dieu, cette fois, vivifie et restructure. La repentance est au début de la route ; elle est suivie de la conversion, c'est-à-dire d'un changement de direction, grâce à l'attraction exercée par la beauté de la loi de vie découverte. La troisième étape est un renoncement au chemin de mort qui passe par un chemin de deuil. C'est alors le temps de l'accueil de la résurrection : les comportements sont évangélisés, l'unité intérieure trouvée. Tout cela est possible parce que notre liberté, même si elle est abîmée, demeure pour une part.

¹⁶ Recension : <http://biblio.domuni.org/librairie/pacot3.htm>.

III. Troisième thème

Le troisième thème est le sens du trajet : la Pâque. C'est un appel à aller « du désordre à l'ordonnance de son être selon les grandes lois de vie ». Or dans la Bible, le passage de la mort à la vie s'appelle une Pâque. Il ne faut donc pas rester dans les blessures du passé, et les laisser répéter indéfiniment les mêmes circuits. Avec la grâce de Dieu, chacun est invité à entrer dans la Pâque.

Les passages entrevus sont possibles parce que Dieu est Père avec des entrailles de mère. Il est Père. Qu'est-ce à dire ? Il donne la loi grâce à laquelle il y a de l'ordre dans le monde, il énonce les lois de la vie. Son amour maternel rejoint chacun au cœur de son histoire. Celui qui se laisse atteindre par cet amour pourra véritablement guérir.

Dieu est Père, il pose à l'homme des questions que l'on trouve effectivement dans l'Écriture : Où es-tu ? Sors du tombeau, etc. C'est-à-dire qu'il l'appelle à ne pas s'immobiliser dans la lourdeur du passé ! La parole adressée à l'homme par le Père est centrée sur la blessure !

IV. Evaluation

Il est clair que l'auteur cherche à aider les gens qui viennent la trouver, qu'elle désire trouver une voie de salut. La bonne volonté est donc totale. Mais n'est-ce pas jouer à l'apprenti sorcier ? Les repères simples, placés à la fin du livre pour se guider sur le chemin de l'évangélisation des profondeurs, font trembler : peut-on traiter aussi légèrement le psychisme ? avec tant de simplisme ?

Il faudrait une formation théologique et spirituelle solide pour éviter de mélanger sans cesse les plans : l'auteur se défend d'un quelconque mélange, mais cela ne l'empêche pas de tomber dans le panneau. Et peut-on s'improviser psychologue ou psychanalyste sans compétence professionnelle, avec pour boussole la Parole de Dieu ? Dieu nous a-t-il donné sa Parole parce qu'elle avait des vertus thérapeutiques au plan psychique ? Dieu est transformé en psychiatre, qui soigne les blessures psychiques. Et les professionnels s'inquiètent de voir leur profession dénaturée.

Quand on arrive à la fin de la lecture du troisième tome, on se sent paradoxalement plongé dans la confusion. Les mots de la vie spirituelle, consolation, renoncement, liberté, don de force, Pâque, et bien d'autres, n'ont plus de contenu précis. Ils échappent à toute définition, ils sont flous et mettent du flou dans l'esprit. On trouve encore que chacun a un ministère de réconciliation, qu'il faut créer la vie, etc.

Et dans ce livre comme dans les précédents, la morale, qui est la première étape de la vie spirituelle, est absente de tout le chemin proposé. Ce chemin se veut spirituel, mais il ne conduit même pas à l'orée de la vie spirituelle. Peut-être n'ai-je pas lu avec assez d'attention, mais je n'ai pas trouvé une seule fois le mot « vertu ». Comment construire une vie spirituelle sans les vertus ? Il ne suffit pas de réchauffer ses blessures sous le soleil de Dieu et de « créer la vie » pour entrer dans la vie spirituelle : il faut suer en luttant contre les vices et en mettant en œuvre les vertus avec pour boussole la Parole de Dieu.

Il y a des pages entières où sont recopiés des passages du cardinal Ratzinger, du P. Varillon, du P. Sesboüé ou d'autres théologiens de renom, mais la théologie n'est pas assimilée de façon vitale, et de plus elle est juxtaposée au chemin spirituel. Il y a même des contradictions entre les deux. La grande absente est l'affectivité spirituelle : or c'est elle qui mène tout, qui nous entraîne.

Une dernière question. Que signifie « évangéliser les profondeurs », c'est-à-dire le monde de la psychologie, du corps... et de la foi ! On évangélise la personne.

SŒUR ANNE DE JESUS, *L'Accompagnement spirituel*, Série « Groupes de prière », n° 7, Pneumathèque, 1998.

Ce petit livre aborde une question importante dans la démarche spirituelle : celle de l'accompagnement spirituel. Le sujet est développé en cinq chapitres.

> L'A. se pose d'abord la question de la nécessité de l'accompagnement spirituel. Y aurait-il des personnes pour qui il serait nécessaire et d'autres qui pourraient se gouverner elles-mêmes ? S'appuyant sur des paroles de saints, l'A. conclut que nul ne peut se guider soi-même (p. 20), car « nous sommes bien souvent aveuglés sur nous-mêmes ». L'accompagnement spirituel est donc « une nécessité pour tous, et à tout moment d'un cheminement spirituel » (p. 5).

Les propos de l'A. reflètent probablement son expérience et celle de ceux qu'elle accompagne. Mais ne sont-ils pas le signe d'une expérience limitée, reflet de la jeunesse ? Un chrétien devenu adulte, qui a appris à marcher dans la liberté de l'Esprit, peut souvent n'avoir besoin d'un accompagnement spirituel que de manière ponctuelle sans que ce soit pour lui une nécessité. Il serait plus juste de parler de nécessité relative.

L'essentiel de l'accompagnement est mis sur la connaissance de soi, sur l'accueil de soi-même. Mais est-ce suffisant ? S'il s'agit d'accompagnement vraiment spirituel, ne faut-il pas aller plus loin et accéder à la vérité de son être devant Dieu, à la conversion jusqu'à la racine de l'être ?

L'A. présente ensuite une série d'arguments en faveur de la nécessité de l'accompagnement spirituel, mais elle pose les questions sous la forme d'une succession de termes associés deux par deux et irréductibles l'un à l'autre. La seule réponse possible est donc l'adhésion à l'une ou l'autre proposition. Par exemple la liberté dans l'Esprit est opposée à l'indépendance : l'Esprit rend libre mais fait entrer dans la relation filiale, donc dans une relation d'obéissance à l'égard du Père, donc dans une dépendance d'amour à son égard. L'A. en conclut que la dépendance est nécessaire dans la vie spirituelle. Donc un accompagnateur spirituel est important !

La relation filiale étant une dépendance bonne, elle s'oppose à l'indépendance qui est « un réel danger de la vie spirituelle ». Pourquoi ? Parce qu'elle fait vivre en dehors de la dimension ecclésiale de la vie chrétienne, dans l'individualisme, dans l'isolement. L'A. en déduit que l'accompagnement spirituel est nécessaire pour que la vie dans l'Esprit passe par des médiations ecclésiales ! Mais est-il sûr que l'accompagnement spirituel soit une médiation ecclésiale indispensable ?

Ayant parlé d'isolement, l'A. enchaîne sur l'opposition entre isolement et solitude. De cette opposition elle passe à une autre : liberté et volonté propre. Elle oppose enfin la mainmise d'un guide spirituel et le choix libre « d'obéir et de se soumettre ». On peut remarquer que dans chacune des oppositions, un des termes étant mauvais et l'autre bon, on est entraîné à choisir ce qui nous paraît bon ! Mais la pensée se réduit-elle à deux termes opposés ? La réalité n'est-elle pas beaucoup plus nuancée ? Et que penser de la structure d'une pensée qui rebondit sans cesse à partir d'un mot, donc en changeant le contexte ? Quelle est la cohérence du raisonnement qui a conduit de la relation filiale au Père à la relation d'obéissance à un guide spirituel ?

Comme le disait Dom Marmion, l'emprise d'un directeur sur la conscience d'autrui est l'un des dangers de la direction spirituelle. Mais faut-il en conclure que la position juste est le choix libre d'obéir et de se soumettre au directeur ? Ne serait-ce pas un second danger ? Car le but de l'accompagnement spirituel n'est pas la soumission, mais d'« aider l'initiative et la décision de l'autre », ce qui est tout différent.

> Le deuxième chapitre analyse les « exigences de l'accompagnement spirituel » qui ne sont autres, pour l'A., que celles de la radicalité de la suite du Christ : passer par la porte étroite pour emprunter le chemin qui conduit à la vie. Le lien entre les exigences de la porte étroite et celles de l'accompagnement spirituel n'est pas évident. Mais l'A. le découvre en regardant le chemin de la radicalité de la suite du Christ comme un chemin de croissance. Or l'accompagnement spirituel a pour but de favoriser la croissance, donc il a pour but de favoriser ce chemin ! Et l'A. conclut que les exigences de la suite du Christ sont celles de l'accompagnement spirituel... ! L'A. n'a pas l'air de percevoir que dans le premier cas il est question de la relation au Christ, dans la deuxième d'un guide qui apporte une aide extérieure. Les exigences de l'une et l'autre démarche ne peuvent pas être identiques. Mais ceci est une simple remarque ; venons-en donc à ces dispositions.

La première disposition est la détermination à mettre les exigences de la radicalité de la suite du Christ au cœur de sa vie. Sans cela l'accompagnement spirituel ne peut être bénéfique. Un pareil propos est surprenant car pour parvenir à décider de donner au Christ la première place dans sa vie, il faut déjà avoir fait du chemin... et l'aide d'un guide spirituel est peut-être nécessaire à cette étape pour ne pas tomber dans l'illusion. Car décider de donner au Christ la première place suppose, pour être une démarche authentique, qu'on soit descendu au fond de son être, et que l'on mette tout sous son regard. Sans un guide, bien peu y arriveront !

La deuxième attitude est une relation avec l'accompagnateur empreinte de transparence et de vérité. C'est la confiance en Dieu qui est en cause ici. Confiance en Dieu, à sa présence « dans et par la médiation qu'il nous donne » (p. 24). Quelle est la nature de cette confiance ? C'est la confiance filiale des fils et filles de Dieu. Car si nous croyons que l'accompagnateur est pour nous un don de Dieu, c'est à Dieu lui-même que nous faisons confiance en lui donnant notre confiance. « La foi "directe" en Dieu est donc absolument nécessaire pour un bon vécu de la direction spirituelle » (p. 26).

Puis vient l'étape suivante. L'accompagnateur, après avoir écouté, donne des conseils, et c'est l'exigence « d'une certaine forme de soumission, voire d'obéissance » (p. 28). La liberté mise en action, est la liberté du choix d'obéir. Mais ensuite, il semble qu'il s'agisse d'une totale remise de soi entre les mains de l'accompagnateur : « Il convient que cette obéissance soit vécue dans une certaine radicalité. Cette radicalité ne peut justement s'envisager que si la personne à qui nous obéissons est sûre et si nous savons le sens profonde de "notre" obéissance » (p. 29).

C'est l'obéissance des Pères du désert, telle que la présente par exemple Jean Climaque, qui est ici décrite avec le vocabulaire de la foi, de l'obéissance-soumission. Mais il s'agissait alors d'un Père spirituel qui initiait à ce que nous appellerions aujourd'hui la vie religieuse, et plus précisément à une forme tout à fait particulière. Il est extrêmement dangereux de le transposer tel quel pour tout chrétien en quête d'un guide spirituel. Cela ne peut aboutir qu'à une dépersonnalisation. Car l'important dans la direction spirituelle, c'est d'éveiller celui qui vient frapper à la porte, à la connaissance des voies spirituelles. Pour aider quelqu'un sur cette voie, il faudra toute une formation à la vie morale en prise avec la vie : acquisition des vertus, formation de la conscience, apprentissage de la prière. Et avant tout, il faut que le guide spirituel lui apprenne à descendre jusqu'au fond de lui-même, à parvenir à une authentique connaissance de soi, au lieu même où se fait la rencontre de Dieu, sinon l'édifice reposera sur du sable, car seule la surface de l'être sera touchée : la profondeur restera sous le boisseau. La transmission se fait par osmose, plus que par des conseils qui impliquent une obéissance. Le plus important dans ce qui est transmis est au-delà des paroles ; c'est ce qui est à la racine des paroles : celui qui vient sent si son guide est vrai avec lui-même, s'il est pris par la passion de Dieu, s'il est libre et unifié, s'il a l'expérience de ce qu'il enseigne, et par-dessus tout s'il aime l'autre tel qu'il est.

> Le troisième chapitre traite du choix du directeur spirituel. L'A. examine successivement les divers critères qui peuvent intervenir. Faut-il choisir quelqu'un de connu ? quelqu'un avec qui on a des affinités ? Faut-il un accompagnateur qui ait un certain âge et de l'expérience ? Un homme ou une femme ? Une personne consacrée ou une personne mariée ?

Quelles sont les qualités requises pour un accompagnateur ? Une personne de prière, qui ne soit pas en marge de l'Église, qui soit qualifié pour le discernement et qui connaisse par l'expérience les voies de Dieu. Enfin quelqu'un qui ait du temps et qui soit discret. Il semble qu'un point fondamental soit passé sous silence : la formation. Car la « science » et l'expérience doivent aller de pair. Peut-être faudrait-il aussi mentionner la patience, une patience qui reflète la patience de Dieu. Et avant tout n'y a-t-il pas une question de don personnel ?

> Vient enfin l'exploration des pièges à éviter. Tout d'abord, se laisser arrêter par les défauts du guide spirituel. La foi « directe » permet d'accepter son « humanité ».

Second piège, la question : Si mon guide spirituel se trompait ? Mais alors, il faut poser des questions, exprimer ses réserves, et finalement obéir, car Dieu ne peut permettre qu'il y ait un danger réel pour celui qui obéit. Seule exception : si le guide spirituel demande quelque chose « qui conduise au péché ou qui aille à l'encontre de ma conscience ». Devant de semblables propos, on ne peut que se demander ici encore s'il n'y a pas confusion entre accompagnement spirituel et obéissance religieuse ?

La troisième tentation survient lorsqu'on a l'impression de n'être pas compris. Dans ce cas, il faut en faire part à l'accompagnateur, et si l'impression demeure, il ne faut pas en tenir compte et obéir au conseil reçu.

Quatrième piège : préférer son point de vue à celui de son guide. Il est en effet néfaste de vouloir avoir le dernier mot, car notre guide est « mandaté par Dieu auprès de nous ». On ne peut que trembler devant de pareils propos, car où est la recherche de l'éveil à une initiative et à une décision personnelles ?

Cinquième piège : vouloir changer d'accompagnateur. Sont encore mentionnées, la tentation de cacher quelque chose, la question affective, etc.

> L'A. termine son ouvrage en donnant quelques conseils pratiques. Quel est le contenu des entretiens avec l'accompagnateur ? Rythme des rencontres ? Place des blessures dans l'accompagnement spirituel ? La seule question envisagée pour l'accompagnateur dans ce cas, est celle de savoir s'il doit conseiller de recourir à une guérison intérieure. Mais l'on ne peut souscrire à cette assertion : « l'accompagnement spirituel et l'accompagnement de guérison intérieure sont deux démarches bien distinctes » (p. 64). C'est l'unité de l'être humain qui est en cause ici. Les propos du P. Gouvernaire (s.j.), à propos du consentement à sa vérité comme un des enjeux de l'accompagnement spirituel, peuvent s'appliquer ici : « [...] En glissant ainsi au psychologue, ne suis-je pas tombé dans un piège ? N'est-ce pas un signe inquiétant ? En effet, s'accepter, accepter le réel sans révolte ni amertume, accueillir, aller même au devant de sa propre vérité, un athée peut le faire. Sommes-nous donc sortis des voies spirituelles ? Non pas, car le spirituel n'a pas de lieu ; il est partout et nulle part, et nous y sommes déjà. Y a-t-il donc en l'homme quelque chose qui ne soit pas psychologique ? Et dans un croyant, tout ne concerne-t-il pas le spirituel ? Pour un chrétien, toute chose est essentiellement en rapport avec Dieu. Dès lors, quand il laisse surgir en lui la vérité, son péché lui apparaît immanquablement : le manque de vérité n'est plus seulement mensonge pour les autres, il falsifie la relation à Dieu. » Quelques conseils sont enfin donnés sur les relations avec un guide spirituel et sur l'opportunité de changer d'accompagnateur.

> En conclusion, l'A. aborde « l'ouverture à la vie filiale », car la confiance filiale est pour elle à la fois une condition et un fruit de l'accompagnement spirituel.

DOCTEUR P. MADRE, *Mystère d'amour et ministère de guérison*, Le lion de Juda et l'Agneau immolé, Pneumathèque, Paris, 1984.

Dans l'introduction, l'A. note que le Renouveau est entré dans sa phase de maturité, et doit donc être témoin. Il consacre son livre au domaine de la « réalité ecclésiale thérapeutique » estompée dans l'Église et redécouverte par le Renouveau. Jésus, lorsqu'il était face à la maladie, tenait compte de la cause du mal. L'A. en conclut qu' « il nous faut donc acquérir un sens diagnostique qui nous permette de prier adéquatement et précisément pour le malade ». C'est un médecin qui écrit et la lecture du livre montre que ses questions sont nées d'une confrontation avec les confusions qui existent souvent entre les domaines spirituel, psychique et les influences démoniaques. Il développe le thème choisi en six chapitres qui abordent tour à tour les questions suivantes : « Dimension psychique et dimension spirituelle de l'homme », « La purification passive des sens », « Troubles psychologiques et emprise du Malin », « L'apport charismatique », « La guérison intérieure », « Les sacrements de guérison ».

Le premier chapitre concerne la dimension psychique et la dimension spirituelle de l'Homme.

Le titre du livre explique peut-être que la première question abordée pour parler de l'homme soit la souffrance. Dieu est Amour, alors pourquoi la souffrance ? Il faut remonter au « dilemme déchirant » qui se présenta au Seigneur à la suite du mal et de la souffrance résultant du péché originel : son amour désire tirer l'homme de sa souffrance, mais il veut pourtant lui laisser la liberté. Bien que cette approche semble placer Dieu dans le temps, avec des décisions successives, il est probable que l'A. a voulu surtout montrer que la rédemption est le chemin pris par Dieu pour que la souffrance des hommes soit le lieu même du salut. Mais là encore on peut se demander si la rédemption concerne la souffrance, ou plus profondément le péché ? L'A. définit ensuite le vocabulaire : psychisme, dimension psychique de l'homme, puis dimension spirituelle de l'homme. Les explications sont assez floues, mais l'important pour l'A. est de situer « le mystère de l'Homme face au mystère du Mal », car il existe une interaction entre les deux. Ainsi tout ministère de guérison est affronté à la question fondamentale : une recherche d'ordre étiologique.

Le deuxième chapitre traite de la purification passive des sens.

L'A. constate que la dimension spirituelle de l'homme a été fortement mise à mal par les penseurs contemporains, d'où la difficulté de faire place à la vie mystique. Le mot étant équivoque, l'A. définit le sens qu'il lui donne. Il reprend à son compte les propos du P. Garrigou-Lagrange : « La mystique chrétienne jusque dans ses états les plus élevés, n'est que "la pleine floraison de la grâce baptismale préparée par une méditation de la foi vive de l'Évangile, nourrie par la pratique sacramentelle et développée par toute une vie livrée aux exigences de la charité divine répandue dans nos cœurs par l'Esprit" ». Cette définition mérite de retenir l'attention, car s'il y est question d'états mystiques divers qui sont un épanouissement de la grâce baptismale ; les préparations sont largement détaillées. On s'attendrait donc à ce que l'A., à la suite du maître, commence par aborder les préparations. Mais une totale impasse est faite sur cette question et une affirmation péremptoire nous apprend que seul l'Esprit a l'initiative de l'expérience mystique. Laquelle expérience est ainsi déconnectée de ses fondements — Écriture, sacrements, morale — et réduite à « des attouchements » symptomatiques de la purification passive des sens. De cette étape de la vie

mystique, l'A. retient d'ailleurs uniquement les tourments intérieurs, comportant un risque possible de confusion avec une maladie psychologique — erreur dans laquelle, dit-il, tombent nombre de prêtres et de conseillers spirituels. L'A. étant médecin pense donc être mieux à même qu'eux de discerner une purification passive des sens. Il enchaîne sans transition avec une présentation de la doctrine de Jean de la Croix sur la question. Il en retient surtout les trois signes que le mystique espagnol reconnaît comme caractéristiques de cet état. Mais les temps ayant paraît-il changé, l'A. s'avance à présenter une purification passive des sens pour aujourd'hui, reconnaissant que ses propos sont des balbutiements. Mais cela ne l'empêche pas d'affirmer avec sûreté qu'il faut désormais renverser l'enseignement de « toute la tradition ». Pour donner du poids à son propos, il s'appuie sur « une transformation de la pédagogie divine » elle-même, mais il n'indique pas par quelle révélation il en a eu connaissance. Il en résulte cependant que désormais l'Esprit n'a plus besoin de « préliminaires » ; il se donne gratuitement à ceux qui osent le demander. Ne constate-t-on pas, en effet, une éclosion précoce des phénomènes psycho-spirituels assimilables à une nuit des sens ? Une démocratisation de la mystique voit le jour aujourd'hui : n'est-il pas remarquable que ceux qui en sont l'objet ne soient plus des contemplatifs ? Un argument est alors avancé, qui fait subir à l'anthropologie chrétienne une révolution aussi importante qu'à la mystique. À l'encontre de ce qu'il considère comme une erreur contemporaine, l'A. pense que l'homme véritable n'est pas un homme de désir, mais un homme d'espérance. La purification passive des sens devient une purification de l'espérance, véritable nature du dynamisme de la vie humaine. L'A. consacre alors deux tiers de la deuxième partie de son ouvrage à ce qui, pour lui, est l'essentiel de la question étant donné sa profession : comment opérer un discernement entre les troubles psychologiques provenant de la purification des sens et ceux qui sont d'ordre psychologique ? Nouvelle révolution dans la spiritualité : le diagnostic médical prend le relais du discernement spirituel.

Le troisième chapitre cherche à établir un diagnostic différentiel entre les troubles proprement psychiques et les troubles provenant d'une emprise du diable, permettant de savoir quand une prière de délivrance est opportune. L'A. se demande d'abord comment « les puissances malignes » peuvent atteindre l'homme. Son propos n'étant pas dogmatique, son anthropologie est difficilement compréhensible avec la seule lumière de l'anthropologie chrétienne. Mais il semble que, pour lui, l'emprise du mal se fasse par l'intermédiaire de l'affectivité, de la mémoire et de l'imagination, corrompues par le péché. Après un bref aperçu de la tentation et de la blessure, l'A. en vient à ce qui constitue une aliénation du Mal proprement dite : le lien et l'emprise — guéris par une prière de délivrance — et la possession — état le plus grave qui nécessite un exorcisme. L'A. réinterprète ensuite longuement, à la lumière de l'apport des sciences humaines, les trois niveaux classiques d'emprise du diable : l'oppression, l'obsession et la possession. Il cherche ensuite à préciser les circonstances qui favorisent l'emprise du Malin, établit des critères diagnostiques, puis en vient au déroulement pratique de la délivrance.

Le quatrième chapitre examine l'apport des charismes pour un ministère de guérison. L'A. commence par rappeler que le Concile Vatican II a explicitement abordé la question des charismes. Il avertit ensuite que son propos est de l'ordre de l'expérience ; la terminologie risque donc fort de ne pas satisfaire les théologiens. L'argumentation est développée en deux temps : ce qu'est un charisme et ce qu'il n'est pas. Qu'est-il ? Une grâce gratuite donnée par Dieu pour le bien des autres, un don extraordinaire exercé sous une forme sensible et toujours transitoire. L'A. reprend la classification des charismes que l'on trouve en 1 Co 12, 4-11, soit neuf charismes qu'il analyse l'un après l'autre. Qu'est-ce qu'il n'est pas ? Un don du Saint Esprit, un pouvoir magique ou parapsychologique.

Le cinquième chapitre est consacré à la guérison intérieure.

Parler de guérison intérieure établit implicitement une opposition avec une guérison extérieure, c'est-à-dire physique. Il existe pour l'A. un lien entre les deux, mais il se garde de vouloir percer le mystère de cette dépendance. Il définit la guérison intérieure comme « le regard de Miséricorde du Christ se posant sur les blessures intérieures de l'homme », ces blessures étant accompagnées de mécanismes de défense qui les rendent insupportables. La guérison est produite par le regard du Seigneur descendant sur ces blessures sans juger, et permettant à la personne de se savoir aimée. L'A. ajoute pardonnée. Serait-ce qu'il établit implicitement une équivalence entre blessure et péché ?

L'A. dégage ensuite un principe général : toute guérison est en relation avec le Royaume de Dieu à venir et son annonce. Puis il distingue deux niveaux de la guérison : guérison des mémoires et guérison psychoaffective — cette dernière concerne des maladies psychiques. Les deux guérisons demanderont du temps, mais avant d'entreprendre une prière de guérison, des conditions sont à vérifier : que la personne soit résolue à pardonner, à mener une vie chrétienne authentique, à mettre la présence de Dieu au cœur de sa vie et à témoigner de sa guérison ! Un accompagnement post-guérison est aussi à prévoir pour éviter les rechutes. L'A. aborde alors la démarche de guérison proprement dite. Dans un premier temps a lieu l'anamnèse pratiquée en tête à tête dans un climat de confiance. Elle comporte la formulation du symptôme qui a conduit à demander la guérison, l'évaluation de la motivation spirituelle, l'histoire des symptômes et le développement de la personne au plan psychoaffectif et spirituel. Ce premier temps fait apparaître la blessure en pleine lumière ainsi que les pardons à donner. Vient alors la deuxième étape : la guérison de la mémoire. Le souvenir qui a provoqué un traumatisme va être désamorcé, libéré de la violence qu'il a suscitée. Pour cela, deux formes de prières sont préconisées : « la prière sur les blessures » ou « la prière sur les niveaux sensoriels de la mémoire » qui n'est pas sans danger.

Un dernier chapitre se concentre sur les sacrements de guérison.

L'A. met le doigt sur un important enjeu du Renouveau : son insertion ecclésiale. Celle-ci comporte une dimension sacramentelle. Un danger demeure cependant : mettre charismes et sacrements en concurrence. Après avoir rapidement rappelé que l'Église est sacrement, il aborde les trois sacrements de guérison. Le sacrement de la réconciliation est lié pour l'A. à la culpabilité, elle-même associée à l'angoisse source de la violence. La source tient à ce que l'homme ne se sait pas aimé. « En ce sens là, je suis pécheur », sans le concours de ma responsabilité consciente. Le pardon, d'après l'A., est nécessaire pour les réactions violentes de notre nature d'homme pécheur. Ce qui explique qu'il soit bienvenu à la suite d'une guérison intérieure. « Ce sacrement est source de vie et de guérison. Il est un des plus puissants moyens donnés par Dieu pour croître dans l'amour et la pacification intérieure. Son impact au plan psychologique, surtout s'il est bien "administré" et bien "reçu", est indéniable, et susceptible d'être à lui seul cause de guérison intérieure ». Le flou le plus complet demeure touchant à des réalités qu'il importerait pourtant de distinguer lorsqu'il est question du sacrement de réconciliation : la faute, le péché, la culpabilité, la blessure, la responsabilité d'un acte, la liberté, la guérison, la conversion. Et plus grave : l'objectivité du sacrement est battue en brèche par l'importance donnée à la répercussion psychologique. L'A. explique ensuite rapidement ce qu'est le sacrement de l'onction des malades, puis aborde l'eucharistie, essentiellement sous l'angle de la guérison. Les sacrements sont considérés comme des thérapies complémentaires !

L'A. notait au début de son livre qu' « au cours de l'histoire de l'Église, les grandes déviations doctrinales ont souvent débuté par des prémisses d'apparence bénigne » (p. 50). Ce livre n'en serait-il pas l'illustration ?

J. PHILIPPE, *Recherche la paix et poursuis-la, Petit traité de la paix du cœur*, Éd. des Béatitudes, 1991.

À une époque où l'agitation et l'inquiétude menacent la vie chrétienne, il est important de savoir comment garder son cœur dans la paix. Car alors seulement il peut être docile à la grâce. C'est ce que l'A. se propose de développer dans son ouvrage. Dans une première partie, il parle de « La paix intérieure, chemin de sainteté ». Dans une seconde partie, il donne des conseils pour garder la paix du cœur en diverses situations. Enfin il propose un recueil de textes extraits des écrits de grands maîtres spirituels appartenant à la tradition de l'Église.

Une réflexion en cinq points invite donc d'abord à découvrir la paix intérieure comme chemin de sainteté.

Sans le Seigneur, nous ne pouvons rien faire (Jn 15, 5) : c'est la première connaissance à acquérir à la suite de la petite Thérèse. D'où la question : comment laisser Jésus agir en moi ? Il ne s'agit pas de faire des tas de choses, mais d'acquérir et de conserver la paix intérieure. Plus notre âme est paisible, plus elle reflète l'image de Dieu. Le bien que nous pouvons réaliser n'est pas autre chose qu'un reflet du Bien par excellence qu'est Dieu. C'est, dit-il, l'enseignement de l'Écriture (Ps 29, 11 ; 1 R, 19 ; Is 30, 15). L'enseignement des Pères de l'Église est pourtant passablement différent : les vertus sont une participation à Dieu, mais la vertu doit être acquise ; elle est fondée sur le synergisme.

Contrairement à ce que d'aucuns pourraient conclure, il ne s'agit pas de ne rien faire, mais d'agir mus par l'Esprit. Il n'est pas question non plus d'une préoccupation égoïste, car la paix du cœur fait grandir l'amour pour le prochain. C'est bien ce que montre la vie de Séraphim de Sarov, entièrement donnée à ceux qui venaient le visiter après ses années de réclusion. Mais peut-être faudrait-il préciser en quoi ont consisté ces années de réclusion pour voir le bien-fondé de l'argument...

Autre réflexion : sans le combat spirituel, il ne peut y avoir de paix, et ce combat n'est possible que parce que le Seigneur a déjà remporté la victoire (Ap 5, 1 ; 2 Co 12, 9 ; Ph 4, 13 ; Ps 27). Mais pour que ce combat soit ferme, il faut avoir un cœur paisible, car alors c'est Dieu qui combat en nous (cf. le premier point). Nouvelle difficulté : pour les Pères du désert, le combat à mener est indissolublement le nôtre et celui du Christ en nous, et après un long combat la paix est donnée. La paix est le but vers lequel on tend, non le point de départ.

Le combat consiste quelquefois à défendre la paix que l'Adversaire veut nous ravir. L'A. expose sa pensée à l'aide d'un principe ainsi formulé : « le premier but du combat spirituel [...] n'est pas d'obtenir toujours la victoire, [...] mais c'est plutôt d'apprendre à garder son cœur en paix en toute circonstance, même en cas de défaite ». Cette grâce est uniquement un don de Dieu, et elle sera d'autant plus puissante que le cœur restera dans la paix. La pensée des Pères est ici encore un peu différente. Elle pourrait se résumer ainsi : le premier but du combat spirituel est l'acquisition des vertus, œuvre de Dieu à l'intérieur de l'œuvre de l'homme, et le fruit en sera la paix.

Autre constatation : les mauvaises pensées nous font perdre la paix. Nous devons donc leur opposer de bonnes pensées, la principale étant que nous n'avons aucune raison valable de perdre la paix. On peut y reconnaître l'adage des Pères : « Tout ce qui trouble ne vient pas de Dieu ». C'est une attitude de foi, enracinée dans la parole du Seigneur : Je vous donne ma paix... Je ne vous la donne pas comme le monde la donne (Jn 14, 27). Comment interpréter ces paroles ? Alors que la paix du monde est une paix fragile et instable, la paix apportée par le Christ n'est jamais retirée, si nous avons foi en sa parole : il a remporté la victoire pour nous donner la paix (Jn 16, 33). Ici encore peut-on voir dans cette explication le fondement de la paix ? Sommes-nous sauvés par la foi sans les œuvres, selon la parole de saint Jacques ? Le Christ a remporté la victoire, il nous a promis sa paix, mais nous devons conformer notre

agir à sa parole, nous devons collaborer avec lui pour que sa victoire transforme notre vie, devienne nôtre.

Une remarque conclut cette première partie : La « bonne volonté » est la condition nécessaire et suffisante pour vivre dans la paix. Qu'entend par « bonne volonté » ? La pureté de cœur définie comme l'attitude de celui qui n'a qu'une seule volonté avec Dieu. Ceci, dit l'A., n'est pas la perfection mais le chemin de la perfection. Comment ne pas voir là une contradiction ? Avoir une seule volonté avec Dieu n'est possible, pour les spirituels, qu'après un long chemin de purification, car c'est justement cela, la perfection. L'unité de volonté est la paix sans faille et non la condition de la paix. Le passage de *Conseils et souvenirs* de sœur Geneviève sur lequel s'appuie l'A. semble bien avoir un sens un peu différent. La « bonne volonté » n'est pas présentée comme une union de volonté avec Dieu, mais comme le désir de bien faire, l'acceptation sereine de ses faiblesses et de ses chutes même devant le regard des autres. Pour Dieu, cette bonne volonté suffit pour qu'il accorde sa récompense. Elle « sera quelquefois plus profitable que ne le sont à d'autres leurs bonnes œuvres ». Il ne faudrait pas laisser de côté le « quelquefois » ; cela éviterait de tirer cette conclusion : « La bonne volonté est suffisante pour nous rendre agréables à Dieu, et donc pour que nous soyons dans la paix ».

La première partie a mis donc en place les fondements doctrinaux, la seconde donne des conseils pratiques pour se conduire dans les circonstances diverses qui peuvent nous faire perdre la paix. Tout d'abord dans les situations qui nous menacent d'une façon ou d'une autre au niveau de la santé, de la profession, etc., pourquoi perdre la paix puisque le Seigneur a dit : « Votre Père sait ce dont vous avez besoin » (Mt 6, 32) ? Il faut donc faire confiance à Dieu en toute circonstance. Et l'A. enchaîne en parlant des jeunes qui hésitent à donner leur confiance à Dieu, doutant qu'il puisse les rendre heureux. Ce manque de confiance, c'est le péché originel. On peut déjà remarquer que les deux cas ne sont pas sur le même plan. Croire que seul Dieu peut nous rendre heureux est au fondement de la morale chrétienne. Mais l'interprétation de Mt 6, 25-32 proposée ici est fondamentaliste, d'où l'impasse où elle conduit. Ne serait-il pas meilleur de dire, avec le *Catéchisme de l'Église catholique* qui cite Mt 6, 32-33, que Dieu est maître souverain des événements, mais que pour réaliser son dessein, il utilise les causes secondes ? (CEC 305). Et encore : « Dieu donne à ses créatures d'exister, mais aussi la dignité d'agir elles-mêmes, d'être causes et principes les unes des autres et de coopérer ainsi à l'accomplissement de son dessein » (CEC 306).

Cette mauvaise interprétation de la providence de Dieu se répercute dans les paragraphes suivants. Deux obstacles au manque de confiance en Dieu sont relevés : il nous est difficile de croire en sa providence et nous avons peur de souffrir. Le premier se manifeste par exemple lorsqu'on s'assure d'avoir de quoi couvrir une dépense avant de l'entreprendre, ou lorsqu'un curé prépare son sermon jusque dans le détail au lieu de croire que la prière et la confiance en Dieu suffisent comme seule préparation. Rm 10, 19 vient curieusement appuyer cette affirmation. Ce qui concerne le témoignage rendu par un confesseur de la foi face à ses persécuteurs est appliqué au curé de paroisse préparant son sermon... La conclusion tempère cette affirmation : nous devons faire ce qui est en notre pouvoir et abandonner à Dieu ce qui est hors de notre portée. Le deuxième obstacle, la souffrance, semble en contradiction avec l'interprétation de Mt 6, 32 donnée plus haut. L'A. constate que Dieu peut en effet nous laisser manquer des choses indispensables, il peut permettre que nous souffrions. Mais la foi nous dit qu'il saura en faire sortir un bien. Le mal sera toujours là et la seule réponse au problème du mal est la confiance en Dieu (Rm 8, 16) dont la sagesse nous dépasse.

Pour l'A., rester dans la paix est essentiellement lié à la confiance en Dieu. D'où la question : Comment grandir dans la confiance ? En contemplant Jésus. La meilleure théologie ne saurait produire en aucun cas un résultat semblable. L'abandon à Dieu, un abandon de tout l'être, est la seule réponse existentielle au mystère du mal. Il faut renoncer à tout comme

Thérèse de l'Enfant-Jésus, pratiquer un détachement total comme Jean de la Croix, et la paix sera de tout instant. La lecture d'un pareil enseignement a de quoi effrayer par son absolu qui oublie que la vie spirituelle est un progrès, et que les exigences concrètes de Dieu ne sont pas les mêmes pour tous : l'abandon des possessions ne saurait être le même pour des religieux et pour des laïcs. Mais l'A. retombe sur ses pieds en disant que le détachement est absolu au niveau du cœur mais que le Seigneur ne l'exige pas de tous dans la pratique.

L'A. consacre alors tout une section au Ps 23. Pourquoi s'inquiéter ? « Le Seigneur est mon berger, je ne manque de rien ». Il est sûr que la vie nous amène à constater ce qui nous manque : santé, relations, qualités, dons, etc. Ce manque entrave la réalisation d'une partie de nos projets. Vouloir que tout change selon nos désirs est évidemment une erreur. Mais suffit-il de croire que Dieu tire profit de tout, pour résoudre la question ? Il y aurait peut-être une démarche humaine à ne pas télescoper : on devient adulte lorsqu'on a laissé tomber ses illusions d'adolescents, lorsqu'on a pris acte de ses manques, de ses limites et qu'on les a acceptés, lorsqu'on choisit de vivre dans la réalité telle qu'elle est. C'est au creux de cette démarche que Dieu fait découvrir un chemin jusque là invisible.

D'autres points peuvent faire perdre la paix : la souffrance de proches, les comportements de nos proches, des décisions difficiles à prendre, etc. La dernière partie sur : « La voie royale de l'amour », mérite qu'on s'y arrête. La réflexion débute par l'opposition entre deux attitudes : l'acceptation de ses misères, de ses chutes, accompagnée de l'abandon à Dieu dans la confiance d'une part et une recherche de la volonté de Dieu mêlée de scrupules et d'inquiétude d'autre part. Il est sûr que la bonne voie est la première, si la question est ainsi posée. Mais n'y a-t-il pas une troisième voie ? La recherche de la volonté de Dieu qui rejoint le plus profond du désir de l'homme ? Un discernement est nécessaire qui met en œuvre notre intelligence, notre liberté. L'abandon à Dieu dans l'acceptation de ses faiblesses et de ses chutes ne suffit pas pour aimer, car il faut aimer pour vivre dans l'abandon. La perfection est sans doute donnée par pure grâce, mais la grâce de Dieu vient se nicher au cœur même de l'effort de l'homme : c'est la grandeur même de l'homme qui est en cause.

L'ouvrage se termine par des morceaux choisis extraits d'œuvres de saints. Comme ils sont tirés de leur contexte, une juste interprétation est certainement problématique pour ceux qui n'ont jamais fréquenté ces auteurs : Juan de Bonilla, François de Sales, Thérèse d'Avila, etc.

J. PHILIPPE, *Du temps pour Dieu. Guide pour la vie d'Oraison*, Éd. des Béatitudes, 1992.

Dès l'introduction, l'A. situe son propos : donner des conseils concrets à ceux qui désirent « faire oraison » ; celle-ci étant la porte d'entrée du Royaume. Il considère que l'enseignement traditionnel de l'Église sur le sujet a besoin d'être rendu accessible à tous car, pense-t-il, la pédagogie de Dieu a changé par rapport aux siècles passés. Mais paradoxalement, il conseille en conclusion, pour approfondir les thèmes abordés dans l'ouvrage, de se référer aux maîtres spirituels chrétiens, car « c'est là qu'on trouve l'enseignement le plus profond et le moins susceptible de se démoder » (p. 112) : il n'est plus question d'adaptations à faire. On peut d'ailleurs constater au fil de la lecture, que les spirituels du Carmel — largement utilisés — font l'objet d'une interprétation fondamentaliste.

L'A. traite de l'oraison en cinq parties. Dans la première, il présente l'oraison comme une grâce : ce rappel est important, étant donné le contexte actuel où les techniques de méditations orientales se répandent un peu partout. Il se demande dans un second temps : « Comment employer le temps de l'oraison ». On s'attendrait à des conseils concrets, mais les chemins étant fort divers, l'A. pense que chacun doit trouver le sien par lui-même. Il

préfère donc présenter l'une après l'autre quatre « vérités théologiques » qui, dit-il, forment le « paysage spirituel de la vie d'oraison » : « Primat de l'action divine », « Primat de l'amour », « Dieu se donne à travers l'humanité de Jésus », « Dieu habite notre cœur ». Une question se pose ; car occupe-t-on le temps de l'oraison avec des vérités théologiques ? Cela semble contradictoire avec la définition de l'oraison donnée dans la première partie : « accueillir le don de Dieu ». L'A. en vient alors à sa troisième partie : « L'évolution de la vie d'oraison ». Il se réfère aux étapes de la vie spirituelle décrites par les auteurs classiques — saint Jean de la Croix et la prière de Jésus — mais affirme aussitôt qu' « aujourd'hui la sagesse de Dieu semble prendre plaisir à bouleverser les lois classiques de la vie spirituelle » (p. 76). Rien n'indique en quoi il y a bouleversement. La question ne sera d'ailleurs jamais éclaircie dans l'ouvrage. Après avoir développé comment s'accomplit « le passage de l'intelligence au cœur », l'A. passe au thème du « cœur blessé » et termine par la dimension ecclésiale de l'oraison qui est, à ses yeux, la grâce propre du Carmel. Une quatrième partie aborde alors « les conditions matérielles de la prière » et reprend les points devenus classiques depuis Origène et Tertullien : temps, lieux, attitudes corporelles. Le dernier chapitre enfin, décrit quelques « méthodes d'oraison ». On aurait aimé que l'A. précise comment ces méthodes sont en harmonie avec le fait que l'oraison est un pur don de Dieu. L'A. propose comme méthodes, la méditation, la prière du cœur ou prière de l'Église orientale, le chapelet.

Les propos sur la méditation méritent d'arrêter notre attention. Celle-ci est présentée de façon assez négative, car l'A. méconnaît la grande tradition, selon laquelle la contemplation prend la relève de la méditation ; la contemplation est alors prégnante de toute la richesse du Mystère de Dieu présente dans l'Écriture. Le Concile n'a-t-il pas d'ailleurs demandé que l'Écriture soit mise entre les mains de tous les fidèles ? Est-ce donc bien la méditation qui ne convient pas au type d'expérience spirituelle fréquente aujourd'hui, comme le pense l'A. ? Ne manque-t-il pas plutôt une préparation adéquate pour savoir prier avec l'Écriture ? L'A. ne semble pas s'être posé la question.

Après avoir dégagé les grands thèmes du livre, nous revenons sur certains points qui posent quelques questions, d'ordre spirituel ou théologique. Le point principal est l'articulation entre la grâce de Dieu et l'effort de l'homme sur lequel est jeté une suspicion dès l'introduction (p. 10-12). L'effort de l'homme enlèverait-il quelque chose à la grâce ? lui fait-il obstacle ? Pourquoi passer l'ascèse totalement sous silence ? Comment parler de vertus sans parler de l'ascèse ? Il est un peu simpliste de dire que le Saint-Esprit fait tout (p. 99). Que penser de la présentation de l'humilité qui est proposée ? Elle serait « une conviction que nous-mêmes nous ne pouvons rien mais que c'est Dieu et lui seul qui peut produire en notre vie un bien quelconque ». L'A. ajoute que « cette conviction peut sembler un peu amère pour notre orgueil ». La tendance est nettement quiétiste, car pour un chrétien, le bien que nous faisons est tout entier de Dieu, mais il est aussi tout entier de nous. Dieu agit à l'intérieur même de notre action, mais ne prend pas notre place. Les propos tenus dans le livre laissent croire que l'oraison a pris la place de l'ascèse : à elle seule, elle sanctifie, guérit, purifie le cœur, etc. Le maître-mot semble être : Attends avec confiance, Dieu fait tout !

Un passage sur « les œuvres » montre l'ambiguïté des propos tenus et vaut donc la peine d'être analysé. Pour l'A., « Dieu n'attend pas d'abord de nous des œuvres, des actes, la production d'un certain bien. Nous sommes des serviteurs inutiles ». Il appuie ses dires sur une citation de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus : « Dieu n'a pas besoin de nos œuvres, mais il a soif de notre amour ». La réflexion de la sainte de Lisieux est à situer dans le contexte de son époque : on comptait trop sur les mérites dus à nos œuvres pour être sauvés. Mais on ne peut en conclure que nos actes soient sans importance, car c'est par nos actes, par l'apprentissage des vertus, par une tension vers le bien, que nous devenons libres. « Dieu

n'attend pas de nous... » et « Dieu n'a pas besoin de nos œuvres », sont deux affirmations qui n'ont pas de lien entre elles ; on ne peut donc s'appuyer sur la deuxième pour conclure que la première en dépend. Il est sûr que nos œuvres n'apportent rien à Dieu, il n'en a pas besoin ; mais il les veut pour notre profit. Il les attend de nous, pour nous. Il ne suffit pas de « se laisser aimer, de croire à l'amour » (p. 61) : c'est nier la grandeur de l'homme capable de prendre sa vie en main, d'accomplir la tâche que Dieu lui a donné à réaliser, de manifester son amour par des actes. C'est anéantir l'homme et le réduire à un réceptacle. Il n'est plus un vis-à-vis de Dieu, debout ! Cela pose la question de la relation entre l'homme et Dieu. L'A. l'aborde d'ailleurs explicitement lorsqu'il parle de la présence de Dieu dans le cœur de l'homme. Il écrit : « Si dans l'oraison il y a un mouvement par lequel nous nous unissons à Dieu comme l'Autre, comme en-dehors, extérieur à nous [...], il y a également place pour ce mouvement par lequel nous descendons à l'intérieur de notre propre cœur pour y rejoindre Jésus, tellement proche, tellement accessible » (p. 71-72). Faut-il comprendre que Jésus présent dans notre cœur n'est pas Autre que nous ? l'Autre ? « Autre » serait-il synonyme d'extérieur ? Dans ce cas, faut-il conclure que l'intériorité serait synonyme de fusion ?

On peut aussi se demander quelle est la conception de la liberté qui sous-tend la réflexion de l'A. lorsqu'on lit : « La liberté c'est la capacité de se laisser guider par ce qui est vrai et non par la partie épidermique de notre être » (p. 34) ; et encore : « Dès cette vie, qui pratique l'oraison devient de plus en plus capable d'aimer et de faire spontanément le bien, alors qu'au départ cela coûtait beaucoup d'efforts. Grâce au travail de l'Esprit Saint, la vertu lui devient peu à peu plus naturelle et facile. "Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté", dit saint Paul » (p. 36). De quelle liberté s'agit-il ? Qu'est-ce que la vertu ? Nous sommes bien loin de la morale de l'Église catholique...

Un autre point mérite réflexion : quel est le Dieu qui est proposé à la contemplation ? Quel est le Dieu qui est aimé ? Car on prie comme l'on croit. Or les lacunes doctrinales semblent assez importantes. Par exemple, quel est le pourquoi de l'Incarnation ? Cette question, les Pères de l'Église et bien des théologiens après eux se la sont posée. De la réponse apportée découle la place occupée par l'humanité du Christ dans la prière. Pour l'A., la réponse est simple : « Ce qui explique tout le mystère de l'incarnation », c'est la double nature du Christ qui permet de passer du sensible au spirituel. Est-ce vraiment là le mystère de « la condescendance de Dieu » chère aux Pères grecs ? L'enjeu de l'incarnation se réduit-il à permettre à l'homme de « toucher le divin par des moyens humains » ? C'est faire de l'humanité un « instrument » (p. 74) chosifié. L'A. cite à l'appui Jn 14, 8 : « Qui m'a vu a vu le Père ». Mais pourquoi il est important que le Fils se soit fait chair, cela n'est pas dit. Il est affirmé par contre en toutes lettres que « le spirituel s'est fait charnel » (p. 65). Or il est impossible que le spirituel se transforme en charnel, il y aurait confusion des natures ; c'est le Fils qui assume notre humanité.

Il ne suffit d'ailleurs pas de citer sainte Thérèse d'Avila pour montrer l'importance de l'humanité du Christ dans l'oraison (p. 65-69). Car la *Madre* n'avait pas accès à l'Écriture, comme l'explique le P. Léthel : Dieu compensait par des visions ! Or nous vivons dans un tout autre contexte ; nous pouvons aujourd'hui nourrir notre foi de l'Écriture et de la doctrine des Pères de l'Église. Mais peut-être faudrait-il reconnaître à l'intelligence une place dans l'oraison ? Suffit-il « de la pensée, du regard et des mouvements de la volonté » pour entrer en communion avec l'humanité de Jésus ?

Un dernier point peut encore être relevé : la blessure du cœur (p. 82-87). Étant donné le nombre de fois où saint Jean de la Croix est cité dans le livre, et l'obsession de la mystique de l'A., l'expression est certainement en lien avec la signification qu'elle prend dans les écrits du Carme espagnol. Or pour lui, la blessure traduit une expérience mystique qui inclut le corps. L'A. l'emploie dans un tout autre contexte : elle est pour lui une simple métaphore. Penser qu' « entretenir cette blessure d'amour [pour] empêcher qu'elle se referme » (p. 86)

est l'essentiel de l'oraison, suffit à le montrer. Car la blessure dont parle saint Jean de la Croix est pour le coup une grâce totalement gratuite, sur laquelle il est impossible d'avoir quelque prise que ce soit ! Pourtant, dit l'A., dans un siècle « où Dieu est si pressé [...], on reçoit de façon presque immédiate cette blessure » (p. 87). Mais si cette blessure est assimilable à un « cœur à cœur » avec Dieu (p. 83), il n'y a pas de raison de voir là un bouleversement des étapes de la vie spirituelle ! (p. 87). Il suffit de se mettre à l'école de saint Ignace, et d'entrer dans la démarche des *Exercices spirituels* pour faire cette expérience. Que conclure ? L'A., dès l'introduction, constate que le matérialisme contemporain provoque chez beaucoup « une soif d'absolu, de mystique, de communication avec l'Invisible » (p. 9). Il choisit donc de parler de l'oraison pour prendre le contre-pied des techniques orientales. Mais l'approche est trop simpliste et conduit à une déformation de la doctrine spirituelle de l'Église. Quelques éléments jugés importants sont surévalués, voire absolutisés, et ne sont plus situés à l'intérieur du Tout.

B. DUBOIS, *Le Travail du deuil au quotidien*, Maria Multimédia, Communauté des Béatitudes, 1996. (Cassette).

Le titre nous situe d'emblée dans un contexte psychologique : il s'intéresse au travail de deuil impliqué par la gestion de la souffrance que chacun rencontre d'une façon ou d'une autre. L'A. étant un médecin — pédiatre —, il n'est pas étonnant de le voir aborder une question que son contact quotidien avec la souffrance lui fait percevoir comme fondamentale. Que dire de la souffrance ? Son expérience lui a montré qu'il valait mieux ne pas faire de discours aux malades sur la question. Mais sa foi lui permet de traverser la souffrance, avec l'amour comme seule arme. Amour, donc confiance et abandon, c'est-à-dire le chemin de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Ce chemin, pense l'A., a été indiqué par Jésus lui-même qui nous lance cet appel : « Venez à moi ». C'est une invitation à venir à l'amour. Le chemin que nous sommes invités à parcourir peut se ramener à sept étapes : la dénégation, la protestation — colère, révolte —, les larmes dans la tristesse, le marchandage, la déprime, la lumière, l'offrande. Chaque étape est une manière de vivre la souffrance, et chacune nous découvre un visage de Dieu. Nous retrouvons ici, en plus succinct, les étapes préconisées par Dennis Linn et Matthew Linn.

L'A. analyse successivement chacune des étapes, en s'appuyant sur des exemples concrets et sur l'Écriture.

I. La dénégation

« La souffrance commence lors de la révélation de l'épreuve ». Épreuve est pris ici comme synonyme de malheur et non pas au sens biblique de la mise à l'épreuve qui est un regard de foi sur la souffrance : on discerne dans les événements douloureux un chemin qui, à travers la mort, conduit à la vie de Dieu. L'A. constate donc que lorsqu'un malheur nous frappe, lorsque la souffrance est à notre porte, la première réaction est de refuser de le reconnaître. C'est la dénégation, moyen de défense bien connu des psychologues. Cette réaction psychologique est très fréquente. L'A. lit cette même expérience dans l'Écriture, plus précisément dans la parabole des deux fils (Mt 21, 28-31). Le maître de la vigne demande à chacun d'aller à la vigne. L'un dit non mais y va, l'autre dit oui mais n'y va pas. Comment voir dans cette parabole le refus de l'homme face à la souffrance, alors que le Seigneur lui-même nous en a donné la clef : les publicains et les prostitués arriveront au Royaume avant les chefs du judaïsme qui se croyaient des justes. Comment est-il possible de commenter ainsi l'attitude du fils qui dit oui et ne va pas à la vigne : « Il n'est pas dans le réel. Il n'a pas

compris ce que signifie la confrontation soudaine à la souffrance dans sa vie paisible. Il n'accomplira pas la volonté de Dieu. À l'inverse, le fils qui dit : Non, je n'irai pas, est dans le réel [...]. » ! Un grave problème est soulevé ici : celui de la lecture de l'Écriture. Peut-on lire un texte d'un point de vue psychologique, en dehors d'un regard de foi ? et sans tenir compte de son genre littéraire — ici une parabole — ? Suffit-il de voir quelqu'un qui dit : « Je ne veux pas » pour l'interpréter comme une dénégation ? La Parole de Dieu est-elle un simple assemblage de mots que chacun peut interpréter à sa guise ? Ceci dit, il est vrai que les psychologues peuvent trouver dans l'Écriture toutes les réactions psychologiques possibles. En effet, comment pourrait-il être question des réactions de l'homme face à Dieu, sans que sa psychologie intervienne ? Tout l'homme va à Dieu : corps, psychologie, intelligence, langage, etc., et il est d'ailleurs heureux que l'homme dont il est question dans la Bible, soit un homme dont la psychologie est semblable à celle des hommes qui vivent dans notre monde. Sinon quel serait cet homme étrange auquel s'adresserait le salut ? Mais l'enseignement de Jésus ne porte pas là-dessus : nous n'avons pas besoin qu'il se fasse homme pour nous apprendre cela : la réflexion et la recherche de l'homme y suffisent. C'est d'ailleurs ce que les psychologues ont fait. L'A. ne lit donc pas ici l'Écriture comme parole de révélation, mais comme un livre où on peut trouver des comportements humains où nous pouvons nous reconnaître.

Poursuivant sa réflexion, l'A. constate que devant la souffrance, la première attitude est la fuite. Il en trouve un exemple chez les apôtres au jardin de Gethsémani. Cette fuite peut prendre des visages multiples : drogue, alcool, boulimie, maladie psychosomatique, etc. La fuite devant la souffrance est liée à la peur du changement, de l'inconnu. Une question peut monter : Dieu serait-il celui qui fait souffrir ? Mais il faut se rappeler que Jésus a dit : « Je vous donnerai le repos ». Isaïe aussi, invite le peuple au courage devant la peur : « Ne craignez pas. » Et Jésus lui-même n'a-t-il pas affronté cette peur : « Quelle n'est pas mon angoisse [...] » ? Ici encore seul l'aspect psychologique de l'Écriture est retenu, sans tenir aucun compte du sens que prennent ces phrases dans leur contexte, sans chercher à savoir ce qu'elles nous dévoilent du Mystère de Dieu ou du mystère de l'homme en Dieu. Il est donc un peu étrange de voir citer dans un pareil cadre des versets tels que ceux-ci : « Courage, j'ai vaincu le monde », « Voici votre Dieu, il va vous sauver ». Le salut serait-il une délivrance de la souffrance, de la peur ? N'est-il pas rétablissement de l'alliance ? Pardon du péché ?

Toutes les zones de notre être, toutes les dimensions de notre vie ont à être touchées par l'évangile. Et chacun doit être pour son frère témoin de l'amour de Dieu. Mais il est difficilement recevable que des paroles de l'Écriture aient pour but de nous apprendre à affronter la souffrance. Jésus a connu la souffrance, conséquence du péché de l'homme, et c'est à travers elle qu'il nous a frayé un chemin de réconciliation avec le Père. Mais son propos n'est pas de nous dire les étapes de l'intégration psychologique de la souffrance. Et pourtant, encore une fois, cette démarche a besoin vécue dans la foi et peut devenir un lieu de conversion plus profonde, de découverte de Dieu, comme d'ailleurs la joie, la santé, etc.

II. La protestation

Une fois que la souffrance est reconnue, une deuxième réaction se produit : Pourquoi moi ? C'est la colère ou la révolte. « Elle exprime que je suis bien dans le réel, que je regarde cette souffrance en face, que je viens à Jésus ». Le lien entre les deux premières propositions et la troisième est pour le moins étrange, car un athée rempli de colère face à la souffrance peut faire sienne les deux premières, sans pour autant adhérer à la troisième. Toute une évangélisation est nécessaire pour que la colère se transforme en chemin de salut. De même l'A. constate que la culpabilité, la révolte, sont humaines et normales, qu'il ne faut pas voir là une conséquence du péché. Mais alors pourquoi cette conclusion : Jésus « nous invite simplement à revenir à lui. Convertissez-vous, venez à moi ». Se convertir, n'est-ce pas

justement se détourner de son péché ? Nous touchons du doigt une des ambiguïtés de cette conférence : les domaines psychologique et spirituel sont sans cesse mêlés, pris l'un pour l'autre.

Les citations d'Écriture invoquées sont extraites des passages parlant de la colère de Dieu (Is 30, 27-33, etc.) et de la colère de l'homme qui rend gloire à Dieu (Ps 75, 11). On peut se demander quel lien peut avoir la première avec le sujet traité. Quant à la seconde, il faudrait la situer dans son contexte. Il s'agit du combat eschatologique où s'exprime la colère de l'homme contre les ennemis de Dieu. L'homme entre dans la Colère de Dieu, mais la sienne est impuissante. Quel lien avec la colère qui monte quand on apprend un diagnostic médical sans issu, par exemple ?

Un point théologique beaucoup plus important, est obscur. L'A. met en effet cette phrase dans la bouche de Jésus : « “Je ne t'ai pas évité cette souffrance, alors je paye” et Dieu est mort ». Le Christ est-il mort pour payer la souffrance de l'homme ? Que veut dire payer ? Payer à qui ? Il y a un décentrement du mystère de la rédemption.

L'A. dit encore que pour sortir de la révolte, il faut faire à Jésus cette prière : « Seigneur, je te pardonne de ne pas avoir ôté la pierre du chemin ». Il reconnaît que c'est hérétique, mais considère que c'est une évidence du point de vue psychologique. Or il n'est pas possible qu'il y ait désaccord entre la foi et la psychologie. La contradiction vient de ce que Dieu est perçu comme un moyen permettant à l'homme de franchir une étape psychologique. Mais ce n'est pas le Dieu de la révélation. C'est une projection de l'aspiration de l'homme qui désirerait que Dieu le fasse échapper à la condition humaine qui comporte la souffrance et la mort. Appeler « brisement de l'endurcissement du cœur » une pareille prière, c'est ne rien avoir compris à la conversion biblique.

III. Larmes et tristesse

Après la protestation monte la tristesse devant l'évidence que la souffrance impose de perdre quelque chose à quoi nous tenons beaucoup. Cette tristesse est humaine. Comment la confondre avec « l'esprit brisé et broyé » du Psaume 51 ? Elle n'a rien à voir, en effet, avec l'intime certitude que l'on a péché. Cette tristesse est bien différente aussi de celle du jeune homme riche (Mt 10, 17-22) à qui le Seigneur demande de se libérer de ses richesses pour venir à sa suite : celle-là vient du refus de répondre à l'appel de Jésus qui invite à un dépouillement volontaire. L'A. cite encore le cas où la tristesse est utilisée pour attirer l'attention sur soi : ce n'est plus alors la tristesse qui est directement en cause. Quant à la tristesse de Jésus devant la mort, elle est effectivement semblable à la réaction qui étreint tout homme placé dans cette situation — Jésus est vraiment homme —, mais il ne s'agit en rien de la deuxième étape dont parle l'A., car aussitôt Jésus continue : « Abba ! [...] pas ce que je veux, mais ce que tu veux » (Mc 14, 36). Il a remis tout son être au Père. Il n'y a aucun retour sur lui-même. Et il ne saurait être question de voir dans son attitude celle que décrit l'A. et qui consiste à dire, lorsque l'on prend conscience que la souffrance vient de la perte de quelque chose de cher : « Mon Dieu est celui qui prend tout » ! Quel est ce Dieu ? ? ?

Il y aurait besoin de distinguer, pour la tristesse, le domaine psychologique et le domaine moral. La tristesse peut être saine, il peut être bon de laisser couler ses larmes lorsqu'une souffrance se présente : ce peut être un chemin pour l'assumer. Cette tristesse fait partie de notre condition humaine. Mais la tristesse peut être aussi un vice, une maladie de l'âme, lorsqu'elle vient d'un attachement aux biens de ce monde. Cependant pour percevoir cela, il faut avoir accédé à la conscience morale. Or celle-ci ne semble pas préoccuper l'A.

IV. Le marchandage

L'A. place, après la tristesse, le marchandage. Ce qui revient à dire à Dieu : si j'ai la foi, tu dois faire ceci pour moi. C'est, pour lui, « une étape nécessaire dans tout lâcher prise ». Mais

c'est en fait oublier que la foi ne nous retire pas de la condition humaine commune. Ce n'est pas une étape : c'est le signe que la personne en cause n'a pas encore accédé à la foi chrétienne.

V. La déprime

Il semble vraiment curieux que la déprime soit placée comme un passage obligé sur le chemin qui mène de la souffrance à la lumière ! La déprime, « c'est la tentation du découragement, du désespoir ». Elle est là quand on a succombé à la tentation, quand le découragement et la tristesse ont pris le dessus, quand on croit que la souffrance écrase. C'est effectivement le temps de la nuit. Mais une nuit qui a un goût de mort. C'est une maladie et elle doit se soigner d'une façon spécifique. Il semble que l'A. assimile à cette situation un autre état qui par certains côtés y ressemble, bien qu'il soit radicalement différent. Il s'agit de la nuit où se creuse l'espérance, où demeure au plus profond de l'être la certitude inébranlable que Dieu est le rocher qui jamais ne se dérobe malgré les apparences. Cette nuit n'a rien à voir avec le découragement et le désespoir.

L'A. conseille la louange comme remède : est-ce vraiment le remède miracle pour guérir la déprime ?

VI. La lumière

« La lumière après les ténèbres ». Il est dommage que l'A. ne donne pas le secret d'une pareille transformation : beaucoup aimeraient sans doute savoir comment, comme par un coup de baguette magique, la paix et la joie se trouvent au creux de l'angoisse, comment on se retrouve « dans les bras de Dieu [...] contre son cœur » ! Est-ce vraiment là l'expérience du salut chrétien ?

VII. L'offrande

La septième et dernière étape est l'acceptation de la souffrance pour que d'autres aient la vie. La souffrance est acceptée « pour d'autres, à la place des autres ». C'est, pour l'A., consoler le cœur de Dieu. Le sens de cette expression n'est pas explicité.

FRERE ÉPHRAÏM, DR MARDON-ROBINSON médecin psychiatre, *Le Chemin des nuages ou la folie de Dieu. De l'angoisse à la sainteté*, Éd. du Lion de Juda, 1988.

Dans les quatre premiers chapitres, frère Éphraïm livre son point de vue sur la vie mystique en envisageant successivement « La vocation au bonheur », « La nécessaire douleur de l'amour », « Les spasmes de l'âme ou l'éloge de l'angoisse », « La nuit de l'esprit ou les leçons des ténèbres ».

Dès le premier chapitre, il pose un certain nombre de présupposés qui conditionneront toute sa réflexion. Il est donc nécessaire de les relever. Sa première question concerne l'expression « vie mystique ». Il « la redéfinit comme participation à la vie divine », et note qu'elle peut être active ou passive. Mais d'emblée, il affirme qu'il va de soi qu'elle est essentiellement passive : nous sommes passivement régénérés par les sacrements. Et il enchaîne sur les dons surnaturels, lumineux ou nocturnes qui sont un jour ou l'autre, pense-t-il, octroyés à tout chrétien. Dieu manifeste sa présence puis se cache... dans les nuages. Chercher à connaître le chemin des nuages — le titre nous montre que c'est le propos de ce livre — signifie donc connaître les chemins de la nuit. L'habitation des trois personnes divines dans le cœur, sommet de la vie mystique, est pour tous, pour les pauvres. C'est participer au banquet des

noces. À ce propos l'A. s'étonne de la méfiance qu'il a rencontrée dans les couvents à l'égard de la nuptialité : il voit là un signe de tiédeur. C'est, pense-t-il, méconnaître le sens ultime de notre vocation chrétienne : épouser Dieu, et méconnaître aussi ce qu'est la vie chrétienne : une « passion d'amour ». Il appuie ses propos sur saint Jean de la Croix, et plus précisément sur la *Vive Flamme*.

Ce chapitre mérite réflexion, car il conditionne tout le développement ultérieur du livre. Identifier vie mystique et participation à la vie divine est conforme à la tradition chrétienne. Mais dire que la divinisation de l'homme est essentiellement passive ne l'est plus du tout. Les Pères disent qu'il faut commencer par « suer » ! Ce sont les vertus qui donnent à l'homme la ressemblance avec Dieu, or les vertus demandent l'effort de l'homme. Nous avons ici l'erreur fondamentale sur laquelle repose toute la quête mystique de l'A. Quant à l'utilisation du symbolisme des noces, elle est très ambiguë. Il est vrai que la déification de l'homme est présentée dans l'Écriture à l'aide du symbole du banquet nuptial. Mais c'est tout autre chose que la mystique nuptiale : celle-ci est une voie très particulière pour aller à Dieu et il existe bien d'autres formes de mystiques qui ne sont pas des formes de vie chrétienne pour les tièdes ! La mystique nuptiale, pas plus que les autres voies mystiques, n'est la seule voie d'accès à la participation à la vie divine : un chrétien qui pratique toutes les vertus chrétiennes vit tout autant de la vie de Dieu ! De plus l'A. n'a aucune expérience de la vie religieuse et les dégâts qu'a pu produire une utilisation à outrance du symbolisme des noces lui échappe ! ! « Épouser Dieu », la « passion d'amour », la doctrine mystique de la *Vive Flamme*, sont en effet des chemins qui risquent fort de conduire à l'illusion. La critique de l'Église contenue dans le chapitre III est suffisante pour penser que l'A. ayant pris le chemin des nuages a oublié que l'Église terrestre et le Christ ne font qu'un. Comment être habité par une passion d'amour pour « l' Aimé » et parler de son Épouse avec une telle intransigeance ? Le chapitre III nous fait avancer dans la découverte de la démarche des A. Ils présentent l'angoisse comme la porte d'entrée du Royaume. Et le ton agressif se retrouve pour dénoncer un discernement de la sainteté qui exclut la maladie psychique. Mais à travers cela, le deuxième volet du livre apparaît : les A. se proposent de se pencher sur « la folie surnaturelle qui dans le cas d'un grand nombre de saints, prit la forme de ce que nous nommons folie ». Reconnaître que l'angoisse des saints, « incapables de soutenir la sainteté de Dieu » est l'angoisse que connaît « la très grande majorité de nos contemporains », serait leur rendre les saints accessibles. La thèse est appuyée par l'Écriture. En effet, Dieu ne cesse de dire : « N'aie pas peur ». Angoisse et phobie sont donc prises comme une seule et unique réalité. Celle-ci n'est autre que la peur qui étreint l'homme quand il est en contact avec le divin ! ! Psychologie et mystique sont dès lors mêlées de façon inextricable. L'esprit de vertige, la nuit des sens, la nuit de l'esprit, l'abandon, la claustrophobie, l'agoraphobie, l'angoisse de l'avenir, tout cela est considéré comme une seule et même chose : en fait, le mot angoisse est pris dans un sens univoque. Une même thérapie est ainsi valable pour toute angoisse : guérir est bien la première préoccupation des A. ! L'angoisse du nouveau-né, la naissance dans la douleur — conséquence du péché (Gn) — la victoire pascale qui nous fait passer de la mort à la vie, sont mises sur le même plan et les A. en trouvent une justification dans l'anthropologie chrétienne qui leur permet de définir l'angoisse comme un conflit d'ordre psycho-spirituel. Plusieurs pages sont consacrées aux blindages, psychoses, etc. Nous apprenons au passage que Jésus à Gethsémani a « expérimenté toutes les souffrances de l'aliénation de l'amour dans l'humanité pécheresse »... Les purifications passives permettent la guérison en levant les blindages, tandis que la nuit de l'esprit finit de faire le nettoyage du tombeau de notre cœur... L'A. s'appuie ici sur Tauler, chez qui il trouve justement le mot angoisse comme second degré de la vie mystique.

Le chapitre IV traite de la nuit de l'esprit. L'A. distingue deux façons d'expérimenter l'angoisse : l'angoisse psychologique et la nuit de l'esprit ou angoisse absolue. La première,

pense l'A., se retrouve chez Adam et Ève au paradis — angoisse liée à la « culpabilité du péché » —, chez Marie et Joseph cherchant l'enfant Jésus — angoisse d'avoir perdu Dieu ! Cette forme d'angoisse recouvre l'angoisse existentielle, l'angoisse névrotique, l'angoisse de la nuit des sens. Si l'Église reste étrangère à cet apport psychologique, elle se coupera de l'anthropologie biblique, car dans la Bible, « l'homme est un être composite en même temps qu'il est une unique substance ». Et cette fois, c'est saint Thomas d'Aquin qui est pris comme référence !! Parvenus ainsi aux sixièmes demeures, nous abordons la nuit de l'esprit proche de la pathologie mélancolique : c'est le sujet de thèse du Dr Mireille Mardon. Ici, les A. font références à Jésus à Gethsémani, à Job, etc. C'est « l'expérience vertigineuse du vide existentiel ». La « Nausée » de Sartre aide à en comprendre la portée... Car il s'agit d'une « perte de soi radicale, absolue ». Un thème cher au frère Ephraïm revient alors : vu l'urgence des temps, les voies spirituelles classiques sont bouleversées par Dieu, et les « nuits sont plus mélangées qu'autrefois » !!!

Du chapitre V au chapitre XVI, l'A. passe en revue des figures de saints chez lesquels il découvre un part de pathologie : François de Sales, M. Olier, Libermann, Ignace de Loyola, etc. Le contenu des quatre premiers chapitres sert de clef d'interprétation. Ce qui révolutionne l'approche habituelle de ces saints, cela va sans dire... Le lecteur pourra constater au cours de sa lecture que la confusion entre la psycho-pathologie et la mystique atteint là son apogée. Il est difficile d'en rendre compte, car la vie spirituelle chrétienne ne suffit pas à en pénétrer le sens. Le langage est ésotérique et il doit falloir une initiation particulière pour le capter. Signalons simplement, dans le chapitre sur sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, les équivalences des nuits qui sont proposées : la dépression de deuil, la vieillesse, les cas purement pathologiques — schizophrène, psychotique —, sans oublier l'échec amoureux, l'emprisonnement, etc. Les nuits mystiques sont donc bien démocratisées selon la nouvelle pédagogie divine.

Le livre se termine par un glossaire qui explique le sens du vocabulaire psychiatrique employé dans l'ouvrage : autisme, bouffée délirante, etc.

Au risque d'afficher une complète incompréhension des raccourcis mystiques pris par Dieu dans les temps qui sont les nôtres, j'oserais dire que ce livre me paraît l'illustration de ce que les anciens appelaient l'orgueil des commençants. Dès que quelque douceur a été ressentie dans la prière, ils croient être parvenus au sommet de la mystique et se sentent la mission d'enseigner aux autres les voies spirituelles. Ce pourrait être à cela que conduit « le chemin des nuages »...

En conclusion, je citerai une phrase du livre qui ne peut manquer de prendre du relief, lorsqu'on sait que frère Ephraïm est le fondateur de la communauté des Béatitudes — même si sa communauté n'est pas une communauté religieuse : « Lorsqu'il s'agit de fondateurs, on retrouve leurs défauts et leurs faiblesses transmis de génération en génération à leur congrégation » (p. 46). Que deviendra la communauté des Béatitudes avec un pareil héritage ?

L. CAMIADE, *Je guéris donc je suis. Pour une théologie de la guérison*, Le Sarment, 2001.

Cet ouvrage traite de la guérison au plan philosophique et théologique.

Dans la première partie, l'A. se demande qu'est-ce que guérir. Sa définition de la guérison sert de fondement à sa recherche : « la délivrance des contraintes, imposées par un mal physique ou une maladie psychologique, qui permet une amélioration de ses conditions d'existence et de ses relations ». Elle « résonne comme un mieux-être et un plus-être ».

L'A. constate que l'homme moderne cherche « à guérir pour exister ». L'expérience de la guérison le conduit à une évidence solide : « Je guéris, donc je suis. En effet, l'être prend consistance dès lors que la durée de la vie prend un sens ». L'ontologie laisse la place au subjectivisme : toute la réflexion philosophique qui suit est fondée sur la conscience que l'homme a de lui-même. C'est un premier dérapage de la pensée.

L'A. réfléchit alors sur l'expérience de la guérison qui donne à une personne une raison d'exister. Cette expérience est pour beaucoup l'occasion de découvrir la dimension métaphysique de l'existence par l'expérience d'une puissance *autre* qui surgit au cœur de cette expérience. C'est une expérience de l'altérité qui permet la rencontre *du sauveur et du sauvé*. Il n'y a qu'un pas à faire pour identifier cette expérience avec l'expérience de l'Autre qui est le Père de Jésus-Christ qui nous a sauvés en son Fils. C'est le second dérapage : une confusion entre la guérison d'une maladie et le salut chrétien qui nous a été révélé.

La conclusion nous plonge en plein contexte Nouvel Age : « C'est la perspective d'un mieux-être qui fait voir le sérieux de la question de l'être ».

Une deuxième partie aborde « les guérisons de Jésus-Christ » et voit dans la guérison du mal-être la visibilité du salut. C'est une confusion des ordres que l'A. partage avec le Nouvel Age.

La troisième partie tire des conclusions pour délivrer un « message chrétien sur la guérison dans le monde d'aujourd'hui ». L'A. veut prendre en compte le dialogue inter-religieux, les questions posées par le nouvel âge... Mais son raisonnement est difficile à suivre. Peut-on dire par exemple que la recherche libre du sens est « le processus commun à l'expérience mystique pure et à la guérison » ?

Ce livre soulève une question sur laquelle l'Église devra finir par se prononcer : la Révélation a-t-elle pour but de justifier la quête de bien-être de nos contemporains ?

H. CALDERI, *Par ses blessures nous sommes guéris*, Collection « Miettes d'Évangile » n° 2, Éd. La Pomarède, 2001.

Ce petit livre est orienté vers une réflexion personnelle du lecteur, comme en témoigne la page laissée blanche à la fin de chaque partie, en vue de notes personnelles.

Il comporte trois parties. L'A. fait d'abord un constat : nous sommes tous blessés. Il présente ensuite Jésus comme le médecin qui guérit nos blessures. Il termine en donnant des conseils pour se laisser guérir par lui.

Cette réflexion est essentiellement le fruit d'une expérience d'accompagnement de personnes blessées. L'A. donne des conseils à but pratique, ce qui explique certains propos contradictoires. Il dit par exemple qu'il faut croire que toutes les blessures sont guérissables (p. 12), et plus loin que bon nombre de blessures sont les séquelles de notre péché qui peut laisser des traces parfois indélébiles (p. 23).

Il ne faut donc pas chercher dans cet ouvrage une réflexion sur la vie spirituelle, mais des conseils concrets. Encore faut-il savoir discerner ceux qui conviennent dans chaque cas.

L'A. aurait gagné à parler de façon plus rigoureuse. Blessure est un terme équivoque ; le prendre comme clef de réflexion conduit à une confusion de différents ordres : psychologique, moral, spirituel et théologique. De quelles blessures délivre le sacrement de réconciliation ? Quelles blessures y apporte-t-on ? Le Christ est-il « le remède à tous nos maux » ? N'y aurait-il pas à donner place au combat spirituel pour ce qui concerne la colère, la jalousie, etc. ? Mais cela demanderait de distinguer les cas où il s'agit de conséquences de blessures psychologiques cachées et les cas où il s'agit de vices, donc d'un plan moral. Il en résulte que la tonalité générale de l'ouvrage est plutôt de type quiétiste : Dieu fait tout, il

suffit de s'exposer à sa présence, d'ouvrir son cœur. Ceci est vrai pour une première étape qui prépare à l'entrée dans la vie spirituelle, mais ne saurait suffire pour parler de vie spirituelle proprement.

Ce livre, comme bien d'autres sur le même thème, montre que les chrétiens sont affrontés à l'angoisse de notre monde et à sa quête de guérison. Mais ils n'ont pas encore su situer de façon précise l'interrogation qui leur est posée, tant au plan théologique qu'au plan spirituel.

P. GOURRIER, *Talitha Koum !*, DDB, 2001.

L'A. part d'une constatation : la quête du développement personnel avec son mot d'ordre « connais-toi toi-même », l'éveil des bouddhistes, attirent de plus en plus de monde. Comment un chrétien peut-il honorer ces aspirations qu'il porte en lui tout autant que ceux qui l'entourent ? L'A. propose de relire à frais nouveaux les grands témoins de la tradition, pour trouver une réponse à ce besoin de spiritualité. La clé de lecture est contenue dans le titre : *Talitha koum !*, c'est-à-dire « Jeune fille, lève-toi » : le livre nous apprend à être debout, à faire venir au grand jour toutes les potentialités que nous portons en nous. Le sous-titre, *Eveille la source qui est en toi*, ne dit pas autre chose, mais montre en filigrane que la quête bouddhiste peut trouver une réponse dans le christianisme.

Ce livre se propose donc de fournir un chemin de prière enraciné dans la vie quotidienne, à l'école des Pères de l'Église et des Pères du désert, pour parvenir à la sérénité et à la paix intérieure.

Le livre est divisé en deux grandes parties : « Eveille ton corps ! », puis « Eveille tes sens ! ». Le plan est clair et le propos aussi : pour croître spirituellement, « l'homme doit devenir pleinement Homme ».

Chaque partie est divisée en chapitres qui sont tous bâtis sur le même modèle : deux sections présentent le thème du chapitre, la suivante est consacrée à l'initiation à la prière. La dernière appuie ce qui vient d'être dit sur un maître spirituel qui indique très concrètement comment vivre comme des éveillés.

Douze chapitres de quatre sections chacun : il est donc possible de répartir la lecture du livre sur une année, en assimilant le contenu à petite dose.

Tous les mois, il est possible de faire un bilan de ses progrès, à partir d'un canevas qui est fourni.

Ce livre est d'une présentation agréable, il s'enracine dans la vie de tous les jours, dans le sensible, et présente un florilège très riche de textes spirituels qui, à première vue, plongent le lecteur au cœur de la tradition spirituelle chrétienne.

Mais une lecture plus approfondie rend plus perplexe. Si les termes de sérénité, de paix intérieure reviennent sans cesse, la Croix, le dessein de Dieu, la filiation divine sont entièrement laissés dans l'ombre. Quant au péché, on se demande s'il a encore quelque chose à voir avec l'entrée dans la prière. Il n'en est nullement question. Les citations patristiques sont complètement coupées de leur contexte et réinterprétées en fonction d'une visée qui n'est pas celle des Pères. « Se développer humainement et spirituellement » n'était pas leur propos ! Leur but était la rencontre du Sauveur, ce qui implique de se savoir pécheur. Par la lutte contre les vices et l'acquisition des vertus, avec la grâce de Dieu, l'image de Dieu qui est déformée est restaurée : nous devenons réellement fils du Père. Comment trouver la vraie paix sans cela ?

Le livre de P. Gourrier laisse croire que le développement humain conduit systématiquement au monde de Dieu : or les cinq sens corporels par exemple, qui occupent une si grande place

dans le livre, ne suffisent pas pour amorcer l'éveil des sens spirituels. Les premiers sont éveillés par des présences sensibles : objets, personnes, souvenirs ; les autres par Dieu : par sa Parole, par les motions de l'Esprit. Il n'y a pas passage des premiers aux seconds par pure continuité. C'est toute la question de l'affectivité sensible et de l'affectivité spirituelle, et aussi la question du symbolisme, qui sont en cause ici. Comment fonctionne un symbole ?

« La perception du symbole est éminemment personnelle, non seulement en ce sens qu'elle varie avec chaque sujet, mais en ce sens qu'elle procède de la personne tout entière. Or celle-ci est à la fois un acquis et un reçu ; elle participe à l'héritage bio-physio-psychologique d'une humanité mille fois millénaire ; elle est influencée par des différenciations culturelles et sociales propres à son milieu immédiat de développement : à quoi elle ajoute les fruits d'une expérience unique et les anxiétés de sa situation actuelle. Le symbole a précisément cette propriété exceptionnelle de synthétiser dans une expression sensible toutes ces influences de l'inconscient et de la conscience, ainsi que les forces instinctives et spirituelles, en conflit ou en voie de s'harmoniser à l'intérieur de chaque homme¹⁷. »

S'il n'y a pas un « senti » spirituel, j'aurai beau regarder les étoiles, écouter mon corps et l'apprivoiser, je ne comprendrai rien à ce passage de saint Thomas cité dans le livre :

« Sentez en vous ce qui est dans Jésus. Il dit: Sentez, c'est-à-dire saisissez par expérience ce qui se passait dans Jésus. Remarquons bien qu'il nous faut sentir de cinq manières, c'est-à-dire par le moyen des cinq sens.

D'abord, regardez son amour, pour ainsi illuminés devenir semblables à lui...

En deuxième lieu: entendez sa sagesse pour être remplis de béatitude...

En troisième lieu: sentez le parfum des grâces de sa bonté bienfaisante pour vous hâter au devant de lui

Quatrièmement: goûtez et voyez combien le Seigneur est doux...

Cinquièmement: touchez sa force pour être guéris par lui... » (p. 147).

Ce n'est pas parce que le corps est souple et détendu, qu'on peut se considérer comme le bien-aimé que Dieu comble quand il dort !!! De même, ce n'est pas parce que j'aurai appris à vivre en paix au milieu d'une foule compacte que je parviendrai à l'*hésychia*. J'aurai beau m'être exercé à discerner l'origine des odeurs de l'atmosphère, je ne sentirai pas forcément la bonne odeur du Christ, etc.

Une chose est sûre : le bien-être n'a jamais conduit à l'éveil des sens spirituels : il y faut la rencontre du Christ invitant à le suivre par la porte étroite, et pas simplement par la dilatation de son corps !

Et comment est-il possible de donner une initiation à la prière sans parler du « Notre Père » ? Quelle est cette croissance spirituelle qui ne conduit pas à la rencontre du Père ?

La clé du malaise est donnée à la page 205 : « Nous avons vu combien il était important de lire et de goûter la Parole de Dieu. Celle-ci, en effet, s'adresse à chacun d'entre vous quelles que soient vos convictions. Le message que Jésus a laissé contient intrinsèquement une vérité qui peut vous aider à vous mettre debout, à vivre en harmonie avec vous-même et ceux qui vous entourent. Ne la négligez pas, même si vous vous sentez loin de l'Eglise/Institution ».

Le livre s'adresse à toute personne en quête de développement personnel, et pour cela l'auteur lui présente ce qui dans l'Écriture et dans la tradition peut être réinterprété en ce sens. Il ne s'agit donc pas d'une lecture catholique : elle n'est pas « selon le Tout » (*katholon* : catholique). Le principe qui rassemble organiquement le tout de la Révélation est méconnu.

¹⁷ J. CHEVALIER ET A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, p. VI-VII.

SŒUR EMMANUEL, M. SIMMA, *L'étonnant secret des âmes du Purgatoire*, Éd. des Béatitudes/Shalom, 1998.

Maria Simma est une « mystique autrichienne » visitée par les âmes du purgatoire. L'A. la situe dans la même lignée spirituelle que sainte Catherine de Gênes. Après la lecture de son livre : *Les âmes du purgatoire m'ont dit*, sœur Emmanuel — de la communauté des Béatitudes — est allée l'interviewer. Elle rapporte ici les réponses reçues et les a fait suivre, le plus souvent, de commentaires personnels.

L'A. constate que les fins dernières ne sont plus guère enseignées dans la catéchèse et que l'intérêt de ses auditeurs est très vif lorsqu'elle « prêche » sur les âmes du purgatoire. Pourquoi ce phénomène ? Il est en lien avec l'angoisse de beaucoup concernant la vie après la mort, le purgatoire. Ce livre, pense-t-elle, peut combler le vide qui existe sur le sujet.

Ces propos font surgir deux questions. Pourquoi aller chercher la doctrine de l'Église auprès d'une personne qui reçoit des communications d'outre-tombe ? Pourquoi surenchérir sur une doctrine mainte fois exprimée par l'Église avec sobriété ? Est-ce sain de vouloir en savoir plus que l'Église n'en dit ? De plus n'y aurait-il pas là un goût malsain pour tout ce qui est communication avec l'invisible, la foi ne paraissant plus suffire ? Il n'est pas sans intérêt de savoir que le même auteur écrit sur Medjugorje.

La majeure partie du livre est consacrée à l'interview de Maria Simma. L'enseignement recueilli auprès de la voyante peut se résumer en quatre points.

I. Qu'est-ce que le purgatoire ?

Le purgatoire est un lieu de désir, désir de Dieu qui est vu — bien que de manière confuse — sans qu'il soit possible de lui être uni. D'où l'agonie vécue, car la souffrance y est atroce. Mais la joie de vivre avec Dieu l'emporte sur elle.

Aller au purgatoire est une libre décision de l'âme qui veut se purifier. Pourtant dans un exemple rapporté peu après cette affirmation, il ne semble pas que ce soit le cas. Il s'agit d'une femme qui « *se retrouva* dans le purgatoire le plus terrible avec d'affreuses souffrances ».

Ce sont les péchés contre la charité qui conduisent au purgatoire. Aussi, à la question : « Quels sont ceux qui ont le plus de chance d'aller au ciel ? », M. Simma répond : « Ceux qui pratiquent la charité ». Pour éviter le purgatoire, le meilleur moyen est de prier pour les âmes du purgatoire, car elles nous en seront reconnaissantes et nous aideront à aller au ciel. Nous ne sommes pas loin, semble-t-il, d'un marchandage... C'est probablement une manière maladroite de parler de la communion des saints.

II. Que faire pour les âmes du purgatoire ?

Offrir une messe — car là, « Dieu se sacrifie pour nous » (p. 25).

Souffrir volontairement pour elles — trois heures de souffrance par exemple, peuvent éviter vingt ans de purgatoire à une âme. — Le purgatoire serait-il tributaire du temps ?

Le chemin de croix, le chapelet, les indulgences, les oraisons de sainte Brigitte, la prière de façon générale.

Pourquoi tout cela ? Parce que les âmes du purgatoire ne peuvent plus rien faire pour elles : elles ne peuvent plus « gagner des mérites ». D'où l'importance de la contrition et du repentir au moment de la mort.

III. Que se passe-t-il au moment de la mort ?

Quelques minutes séparent la mort corporelle et la mort réelle. Il est donc possible de choisir de rejoindre Dieu, ou d'opter pour le contraire. Ce bref délai suffit à l'âme pour recevoir connaissance de sa vie et de la souffrance qui l'attend au purgatoire.

Des conseils sont alors donnés pour se préparer à mourir et pour faire son purgatoire sur la terre.

IV. La vie au purgatoire

Les âmes endurent des souffrances différentes pour chacune. Elles reçoivent la visite de la Vierge Marie, vivent en compagnie des anges qui assurent un rôle de consolateurs, mais elles ne sont jamais visitées par les saints. Quant à Jésus, M. Simma ne sait pas s'il vient au purgatoire ! — Le purgatoire serait-il un lieu situé dans le temps ?

Les âmes du purgatoire ont une connaissance étendue, mais quand M. Simma leur demande un renseignement sur une âme, c'est Marie qui le leur donne. Par contre, elles répondent d'elles-mêmes aux questions d'actualité qui leur sont posées ! Voici quelques-unes de leurs réponses : la réincarnation n'existe pas, les suicidés sont sauvés, les drogués aussi, les Juifs sont heureux, les religions sont bonnes mais les sectes mauvaises, les personnes qui pratiquent des perversions sexuelles — comme l'homosexualité — ne sont pas perdues, mais elles ont beaucoup à souffrir.

Et quelles sont les âmes qui sont en purgatoire ? Il y a beaucoup de prêtres parce qu'ils n'ont pas veillé au respect de l'eucharistie et ont négligé la prière — d'où un conseil pour eux : prier l'Esprit Saint et dire le chapelet tous les jours —, peu d'enfants — la plus jeune avait quatre ans !

Et qui va en enfer ? La réponse est simple : ceux qui ne veulent pas voir Dieu. Les propos d'une voyante de Medjugorje sont cités à l'appui, suivis d'une allusion à l'encyclique de Jean-Paul II sur la miséricorde.

V. Quelques questions

M. Simma n'appelle pas les morts — ce qui est interdit par l'Église (voir *Catéchisme de l'Église Catholique* n° 2116). On ne peut donc pas l'assimiler à ceux qui pratiquent le spiritisme. Mais le même *Catéchisme de l'Église Catholique* n° 2115, dit pourtant que « l'attitude chrétienne juste consiste à s'en remettre avec confiance entre les mains de la Providence pour ce qui concerne le futur et à abandonner toute curiosité malsaine à ce propos ». Poser des questions aux âmes des défunts pour leur demander des renseignements sur les morts, est-ce bien dans cette ligne ? Et le Seigneur n'a-t-il pas dit que même si un mort revenait sur la terre, il ne serait pas écouté ? Nous avons sa propre parole transmise dans l'Église. N'est-ce pas une curiosité malsaine que de vouloir en savoir plus long ?

Peut-on recevoir comme vérité, que l'homosexualité en bloc vient du diable ? Pourquoi interroger les morts sur des points comme la réincarnation, sur lesquels l'Église s'est prononcée avec toutes les précisions voulues ? Une parole venant du monde invisible a-t-elle plus de poids que celle de l'Église et de ses pasteurs ?

Mais, dit M. Simma, son évêque lui a dit de continuer à exercer « son charisme particulier » tant qu'il n'y a pas de faute théologique (p. 49)...

Le livre se termine par des conseils donnés par sœur Emmanuel, pour ne pas aller en purgatoire, et par diverses prières pour les défunts... sans oublier les indulgences.

Ce qui ressort de ce livre, c'est un piétisme qui l'emporte sur la foi.

BIBLIOGRAPHIE

I. Sources

- BASSET, L., *Culpabilité, paralysie du cœur*, Labor et Fides, 2003.
- BIJU-DUVAL, D., *Le Psychique et le Spirituel. Préface de Mgr Jean Laffitte*, Ed. de l'Emmanuel, 2001.
- BLÿ, A. DE, « Christothérapie. Au Québec la communauté de l'Alliance », *Feu et Lumière*, n° 195, mai 2001, p. 14 à 19.
- CAMIADÉ, L., *Je guéris donc je suis. Pour une théologie de la guérison*, Le Sarment, 2001.
- CALDERI H., *Par ses blessures nous sommes guéris*, Collection « Miettes d'Évangile » n° 2, Éd. La Pomarède, 2001.
- DREWERMANN, E., *La Parole qui guérit*, Ed. du Cerf, Paris, 1991.
- DUBOIS, B., *Le Travail du deuil au quotidien*, Maria Multimédia, Communauté des Béatitudes, 1996. (Cassette).
- EMMANUEL Sœur, SIMMA, M., *L'Étonnant secret des âmes du Purgatoire*, Éd. des Béatitudes/Shalom, 1998.
- EPHRAÏM, FRÈRE, « Ontothérapie. Une approche de l'être dans sa totalité ; corps, psychisme et esprit », *Feu et lumière*, juillet-août 2000, n° 186, p. 10 à 19.
- Editorial, *Feu et Lumière*, n° 226, mars 2004, p. 1.
- EPHRAÏM Frère, MARDON-ROBINSON Dr, médecin psychiatre, *Le Chemin des nuages ou la folie de Dieu. De l'angoisse à la sainteté*, Éd. du Lion de Juda, 1988.
- FIAND, B., *La Vie religieuse. Une nouvelle vision*, Bernardin, 1993.
- GOURRIER, P., DESBOUCHAGES, J., *Talitha koum. Eveille la source qui est en toi*, Coll. Prier, DDB, 2001.
- GRÜN, A., *Chemins de liberté*, Médiaspaul, 2000.
- HANNA, SŒUR, « Jésus et l'écoute psycho-spirituelle. Sur la route d'Emmaüs », *Feu et Lumière*, 202, janvier 2002.
- IDE, P., *Les Neuf portes de l'âme. L'Ennéagramme*, Fayard, 1999.
- LEBEAU, E.-Ch., *La Santé au secours de la foi*, Coll. « Notre temps », Paris/Montréal, Médiaspaul, 2001.
- LINN D. et M., *La Guérison des souvenirs*, Desclée de Brouwer, 1987.
- MADRE, P., Dr, *Mystère d'amour et ministère de guérison*, Le Lion de Juda et l'Agneau immolé, Pneumathèque, Paris, 1984.
- *Souffrance des hommes et compassion de Dieu, 3, S'aimer soi-même ou prélude à la vie mystique*, Éd. des Béatitudes, 1994.
- MARDON-ROBINSON Dr M., médecin psychiatre, « Interférences psycho-physiologiques dans la vie spirituelle », *Carmel*, p. 29 à 39.
- MONBOURQUETTE, J., *De l'Estime de soi à l'estime du Soi. De la psychologie à la spiritualité*, Bayard, 2002.
- OLIVERA, B., *L'Évangile à l'école cistercienne de l'amour. Lettres, conférences et homélies 1990-2002*, Abbaye Notre-Dame du Lac, 2003.
- PACOT, S., t. 1 : *L'Évangélisation des profondeurs* ; t. 2 : *Reviens à la vie. L'Évangélisation des profondeurs* ; t. 3 : *Ose la vie nouvelle ! Les chemins de nos Pâques. L'Évangélisation des profondeurs*, Éd. du Cerf, 2004, 2003, 2003.
- PHILIPPE, J., *Du Temps pour Dieu. Guide pour la vie d'Oraison*, Éd. des Béatitudes, 1992.
- *Recherche la paix et poursuis-la, Petit traité de la paix du cœur*, Éd. des Béatitudes, 1991.

- PONGA, S., « La troisième vague. Actualité du Renouveau », *Feu et Lumière*, n° 226, mars 2004, p. 50 à 53.
- SAINT-ARNAUD, J.-Cl., « Vocation, communauté et mission », *La Vie des communautés religieuses*, n° 53, 1995.
- SCHAPPACHER, Frère R., *Veux-tu guérir ? La guérison intérieure*, « Coll. Epiphanie », Éd. du Cerf, Paris, 2000.
- VERLINDE, J.-M., *Parcours de guérison intérieure. A l'écoute de la Parole*, Presse de la Renaissance, Paris, 2003.
- COLLECTIF, « L'angoisse », *Sources vives*, n° 103, avril 2002.

II. Divers

- ANATRELLA, T., *Interminables adolescences, Les 12/30 ans*, Etiques & Société, Cerf/Cujas, Paris, 1999.
- « Psychologie des religions de la mère », *Christus*, n° 164 HS, novembre 1994, p. 121 à 132.
- « Habiter sa vie intérieure. Les processus de l'intériorisation », *Christus*, n° 168 HS, novembre 1995, p. 97 à 107.
- « Le règne des normes psychologiques », *Christus*, n° 197, janvier 2003, p. 8 à 16.
- ANGLARES, M., « la religion du Nouvel Âge », *Christus*, n° 164 HS, novembre 1994, p. 8 à 17.
- BERNARD, CH.-A., *Traité de théologie spirituelle*, Éd. du Cerf, Paris, 1986.
- BEIRNAERT, L., « Discernement et psychisme », *Christus*, n° 153 HS, p. 131 à 141.
- BELLET, M., « Psychologie et spiritualité », *Christus*, n° 153 HS, p. 143 à 156.
- BRUGUES, J.-L., « Sciences humaines », *Dictionnaire de morale catholique*, C.L.D., 42, Av. des Platanes, 37 170 Chambray, 1991.
- CABASSUT, A., « Blessure d'amour », *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 4, col. 1724 à 1725.
- CADRIN, D., « De la religion à la spiritualité », *La Vie spirituelle*, n° 749, décembre 2003, p. 403 à 409.
- GARIN, E., « Les charismes de guérison dans l'Eglise », *Christus*, juillet 1993, p. 281 à 290.
- CASSIEN, J., *Institutions*, SC 109.
- *Conférences*, SC 42 ; 54 ; 64.
- CATALAN, J.-F., *Expérience spirituelle et psychologie*, Coll. Christus, D.D.B./Bellarmin.
- CHEVALIER, J. ET GHEERBRANT, A., *Dictionnaire des symboles, Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Éd. Robert Laffont/Jupiter, 1969.
- COLLECTIF, *Concordance de la Bible de Jérusalem*, Cerf/Brépols, 1982.
- COLLECTIF, « “Psy” et “spi” font-ils bon ménage ? », *Ecritures*, n° 55, avril, mai, juin 2003.
- COMTE, R., « Le retour du stoïcisme. Contre toute espérance », *Christus*, n° 196, octobre 2002, p. 441 à 449.
- COURTES, P.-C., *Cours de philosophie*, inédit.
- FEDOU, M., « Le Soi véritable. Foi chrétienne et bouddhisme », *Christus*, n° 188, octobre 2000, p. 447 à 452.
- FLIPO, CL., « “La parole qui guérit”, d'Eugen Drewermann. Des distinctions nécessaires », *Christus*, juillet 1993, p. 299 à 302.
- « Se recevoir d'un autre », *Christus*, n° 188, octobre 2000, p. 463 à 470.
- « L'homme à la recherche de son âme », *Christus*, n° 164 HS, novembre 1994, p. 143 à 153.
- « Spécificité de la spiritualité chrétienne », *La Vie spirituelle*, n° 749, décembre 2003, p. 399 à 402.
- FORTHOMME, B., « La spiritualité acédieuse », *La Vie spirituelle*, n° 749, décembre 2003, p. 411 à 431.

- FORTIN, A., « Nouvel Âge et foi chrétienne », *Christus*, n° 164 HS, novembre 1994, p. 66 à 73.
- Gi J. et G. P., « Maladie/Guérison », *Vocabulaire de théologie biblique*, Éd. du Cerf, 1988.
- GARRIGUES, J.-M., *Maxime le confesseur. La charité avenir divine de l'homme*, Beauchesne, Paris, 1976.
- GOUVERNAIRE, J., « Lettre à un père spirituel », *Christus*, n° 153 HS, p. 73 à 82.
- LACROIX, M., *Le Culte de l'émotion*, Flammarion, Paris, 2001.
- « Le développement personnel. Un nouveau culte du moi », *Christus*, n° 188, octobre 2000, p. 401 à 408.
- KOLOGRIVOF, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges, 1953.
- LAUPIS, V., « Guérison, sainteté, perfection ? Quelques réflexions sur la question de l'"idéal" chrétien », *Carmel*, n° 15, septembre 2002, p. 89 à 111.
- LAVELLE, L., *Conduite à l'égard d'autrui*, Albin Michel, 1958.
- LE GUILLOU, M.-J., *Le Mystère du Père*, Fayard, 1973.
- LETHEL, F.-M., *Théologie de l'Agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Beauchesne, Paris, 1979.
- LINTANF, J.-P., « Notre société - Constats et réactions », *Le Lien des contemplatives*, n° 127-128.
- MARIE-ANCILLA, sr, *Chercher Dieu avec les Pères du désert et leurs héritiers*, Christ Source de Vie, Toulouse, 1996.
- *Tu aimeras ton frère*, Christ Source de Vie, Toulouse, 1997.
- *Saint Jean Cassien, Sa doctrine spirituelle*, La Thune, Marseille, 2002.
- « Un parcours de vie spirituelle », *La Revue du Rosaire*, n° 116, septembre 2000, p. 12 à 16.
- « Trois ou quatre étapes de la vie spirituelle », *La Vie Spirituelle*, n° 737, décembre 2000, p. 682 à 692.
- « L'Affectivité spirituelle aujourd'hui, dans la vie consacrée et dans la vie communautaire. D'où vient-elle ? Où conduit-elle ? », *La Vie des communautés religieuses*, vol. 61, n° 4, septembre-octobre 2003, p. 186 à 206.
- « Un risque de confusion charismatique », *La Vie des communautés religieuses*, vol. 62, n° 4, septembre – octobre 2004, p. 236 à 246.
- « L'impact de la société actuelle sur la vie religieuse. Conditions favorables et défavorables », *La Vie des communautés religieuses*, vol. 63, n° 2, mars-avril 2005, p. 95 à 117.
- Recensions : <http://biblio.domuni.org/librairie/pacot1.htm> ; <http://biblio.domuni.org/librairie/pacot2.htm>; <http://biblio.domuni.org/librairie/pacot3.htm>
- Article : *Culpabilité et péché* <http://biblio.domuni.org/articlestheo/culpe/>
- MAXIME LE CONFESSEUR, *L'Agonie du Christ*, Introduction de F.-M. Léthel, Les Pères dans la foi, Migne, 1996.
- OVIDE, *Les Métamorphoses*, Edition de Jean-Pierre Néraudau, folio classique, Gallimard, 1992.
- PAREYDT, L., « Estime de soi et souci des autres », *Christus*, n° 188, octobre 2000, p. 409 à 418.
- PITAUD, B., « Guérison et vie spirituelle », *Prêtres diocésains*, novembre 2002, p. 380 à 389.
- « Perdre sa vie pour la trouver », *Christus*, n° 188, octobre 2000, p. 427 à 434.
- POURRAT, P., « Affections », *Dictionnaire de Spiritualité*, t. I, col. 235 à 240.
- REGNAULT, L., *Sentences des Pères du désert*, Solesmes, 1966.
- ROBERT, S., « Retour sur "Le souci de soi" », *Christus*, n° 190, avril 2001, p. 249 à 254.
- SOUJEOLE, B.-D. de la, *Le Sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale*, Éd. universitaires Fribourg Suisse, Éd. du Cerf, Paris, 1998.

TAULER, *Œuvres complètes*, t. II, Tralin Libraire – Editeur, 1911.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION

CHAPITRE I. DES BLESSURES

- I. Des blessures... de toutes sortes
- II. La blessure psychologique
- III. Blessure et relation à l'autre
- IV. Une zone de souffrance et de faiblesse
- V. Quelques exemples
- VI. Conclusion

CHAPITRE II. GUERIR, LA PLANCHE DU SALUT ?

- I. Le contexte actuel
- II. Quelles questions ?
- III. Une demande actuelle : « La foi au secours de la santé »
- IV. Quel visage de Dieu?
 - A. Dieu mère
 - A. Jésus thérapeute
- IV. La démarche de guérison intérieure
 - A. La parole de connaissance
 - B. Une guérison intérieure en deux étapes
 - C. L'évangélisation des profondeurs
- V. Ministère de guérison, avec les Béatitudes
- VI. Dimension sacramentelle de la guérison
- VII. Point de vue philosophique et théologique
- VIII. Guérir l'être
- IX. Les écueils
 - A. Le danger de la gnose
 - B. L'instrumentalisation de la spiritualité
 - C. Recours intempestif à la puissance de Dieu
 - D. Dieu, une idole ?
 - E. Un fruit de l'orgueil
 - F. L'ontologie en recul
- X. Conclusion

CHAPITRE III. SOUFFRANCE OU PECHE ?

- I. La souffrance au cœur de la relation à Dieu ?
 - A. Assumer les étapes de la souffrance
 - B. L'homme face au mystère du mal... dans la ligne d'E. Drewermann
- II. Culpabilité chrétienne
- III. Le péché, une rencontre de Dieu
- IV. Réduire le péché à la faute?
- V. Conclusion

CHAPITRE IV. LE MIROIR, SOURCE DU BIEN-ETRE ?

- I. Un monde individualiste : nouveaux avatars de Narcisse
 - A. Une lecture mythique de la société : de Prométhée à Narcisse
 - B. Narcisse et la déesse « psy »
- II. La quête de l'harmonie et du développement
 - A. Un idéal de performance
 - B. Le développement personnel
- III. Conclusion

CHAPITRE V. ACCEDER A L'AMOUR DE SOI. L'ETAPE THERAPEUTIQUE DE LA VIE SPIRITUELLE

- I. L'attention à soi
 - A. Présence à soi, accueil des autres
 - B. Narcisse : présence à soi dans l'orgueil
 - C. Capturer la conscience de soi ?
- II. L'amour de soi
 - A. L'amour de soi est malade
 - B. Le subjectivisme, obstacle à l'amour de soi
 - C. Amour de soi et amour de Dieu
 - D. Connaissance de soi et connaissance de Dieu
- III. Conséquence sur les étapes de la vie spirituelle
 - A. Les trois étapes classiques
 - B. Une étape préliminaire
- IV. Conclusion

CHAPITRE VI. LA BLESSURE, CHEMIN VERS DIEU

- I. Réactions face à la blessure
- II. La blessure : une chance spirituelle
 - A. Apprentissage de l'humilité
 - B. Descendre dans la blessure sous le regard de Dieu
 - C. Découverte d'une présence
 - D. De la blessure à des comportements stéréotypés
- III. Chemin de guérison spirituelle
 - A. Du psychologique au moral : Les vices, à la racine des blessures
 - B. Le péché
 - C. Un regard sur le Christ
 - 1. L'obéissance pascalle
 - 2. La Parole, une boussole sur la route
 - 3. La conversion
- IV. Conclusion

CHAPITRE VII. QU'EST-CE QUE LA LIBERTE ?

- I. Une liberté déformée
 - A. Un libre arbitre autonome
 - B. Lois et libre arbitre
 - C. Liberté - libération

- II. Des entraves au désir filial
 - A. Vocation filiale et désir
 - B. Des entraves de tous ordres
- III. La liberté chrétienne
 - A. Un don de Dieu
 - B. La vérité vous rendra libres
 - C. La liberté spirituelle
 - D. La liberté : délectation dans la loi de Dieu
- IV. Libres, par une conversion
 - A. Gethsémani : conversion de la volonté humaine
 - B. La conversion de notre liberté
 - C. Conversion par le don de l'Esprit
 - D. La liberté filiale, source de la compassion
- V. Conclusion

CHAPITRE VIII. UN CHEMIN SPIRITUEL OU PSYRITUEL ?

- I. Le chemin psycho-spirituel
 - A. Le chemin de la guérison : une descente dans la blessure
 - B. Le pèlerinage intérieur
- II. La guérison proposée par les Pères
- III. Comparaison
 - A. Blessure ou vice ?
 - B. Discernement ou diagnostic
 - C. Emotions ou motions ?
- IV. Les divers niveaux de l'affectivité
 - A. Être affecté
 - B. Affectivité sensible et affectivité supérieure
 - C. Affectivité spirituelle
 - D. « Eveille tes sens! »
- V. Conclusion

CHAPITRE IX. QUEL ACCOMPAGNEMENT ?

- I. L'écoute psycho-spirituelle
- II. Relation spirituel- psychologie
- III. La paternité spirituelle
- IV. L'Accompagnement spirituel aujourd'hui ?
 - A. Son but
 - B. Préalables
 - C. Accompagnement spirituel et visage de Dieu
- V. Accompagnement spirituel et accompagnement psychologique?
- VI. Conclusion

CHAPITRE X. MYSTIQUE OU PSYCHO-MYSTIQUE ?

- I. De l'intériorité psychologique à la spiritualité
- II. Blessure et vie mystique
- III. Présence et vie mystique
- IV. Guérison de l'amour de soi et vie mystique

V. Angoisse et passivité mystique

VI. Conclusion

CHAPITRE XI. QUEL LIEN A L'EGLISE ?

I. L'Eglise, frein à l'autonomie ?

II. Une Eglise de névrosés ?

III. Partage de l'expérience spirituelle profonde et communion

A. Un point de vue nord américain

B. Quête de transparence

C. Partager l'expérience spirituelle profonde, une indécence ?

IV. La communauté chrétienne peut-elle être une communauté thérapeutique ?

V. Les composantes de la communion ecclésiale

VI. Conclusion

CHAPITRE XII. L'ECUEIL DE LA CONFUSION

I. Confusion autour de la guérison

A. Les raisons de la confusion : l'abolition des ordres de Pascal

1. Holistique ou catholique ?

2. Visée holistique et limites humaines

B. Guérison et salut

1. Dans l'évangile

2. Conséquences spirituelles

3. De nouvelles gnoses

C. Influence de l'individualisme et du subjectivisme

II. Confusion autour des charismes

A. Un mot grec

B. Le danger de l'univocité

1. La charité, un charisme ?

2. Une troisième vague dans le renouveau charismatique

3. Dans la vie religieuse et la vie communautaire

C. Des dons multiples

1. Les dons naturels : les talents

2. Les sacrements

3. Les vertus

4. Les ministères

5. Les charismes

6. Bilan

III. Conclusion

CHAPITRE XIII. CRITERES POUR UNE VIE SPIRITUELLE CHRETIENNE

I. Questions

II. La vie spirituelle chrétienne

III. La charité, clef d'interprétation des Ecritures

IV. Entrer dans le dessein du Père par la croix

V. Des médiations sur la route

VI. Conclusion

CONCLUSION
ANNEXE. ANALYSE DE LIVRES
BIBLIOGRAPHIE
TABLE DES MATIERES

Qui n'a une blessure cachée qui le fait souffrir? Et dans un monde de performance où l'on écrase le faible, les blessures sont exacerbées. La blessure devient, dans ce contexte, un lieu privilégié pour aller à Dieu, pour suivre le Christ. Car c'est dans tout ce que nous sommes que le Seigneur nous appelle à le rencontrer. Mais quel chemin prendre? Une multitude de livres de spiritualité propose aujourd'hui des voies d'accès à Dieu par la blessure, en traçant des chemins psychospirituels. Dans la même veine, on ouvre des voies à la psychomystique. Blessure, psychologie, voilà des réalités humaines que l'on tente "d'évangéliser" et même parfois de "diviniser". La grande question de l'homme, qui est aussi celle de la Bible, se profile à l'arrière: Dieu peut-il tolérer la souffrance? Evacuer toute souffrance, n'est-ce pas le signe de la présence du Royaume? Le Seigneur nous a donné la paix, mais comment vivre en paix? Les nouveaux horizons que nous ouvrent toutes les formes de psy, ne peuvent-ils pas aider à être "confortables", à acquérir un mieux-être? Et Dieu qui est si bon et si puissant n'est-il pas l'auxiliaire rêvé pour aller encore plus loin dans ces nouvelles formes de l'épanouissement intégral de soi? Autant de questions que chacun rencontre un jour ou l'autre sur sa route. Les réponses proposées sont multiples...

Sœur Marie-Ancilla nous invite pourtant à une réflexion nouvelle sous bien des aspects. Elle s'appuie sur l'analyse d'un certain nombre de livres de spiritualité qui tentent d'harmoniser vie spirituelle et chemins psy. De longues recensions, proposées en appendice, permettent au lecteur de réfléchir à l'enjeu des ouvrages qui servent de toile de fond à la réflexion proposée par l'Auteur.

Ce livre invite donc à une réflexion sur des thèmes fondamentaux: guérison et salut, souffrance et péché, amour de soi et entrée dans la vie spirituelle, blessure chemin vers Dieu, liberté et libération des entraves, chemin spirituel et chemin psychologique, mystique et psychomystique. Il évoque aussi le risque de confusion qui nous menace et propose des critères pour une vie spirituelle chrétienne renouvelée et approfondie, dans le contexte de quête spirituelle qui est le nôtre aujourd'hui. La grande question, c'est de savoir distinguer les niveaux pour pouvoir les intégrer dans l'harmonie.