



GENRE, Ermanno, *La Relation d'aide. Une pratique communautaire*

Marie-Hélène Carette

Volume 55, Number 1, février 1999

Fernand Dumont sociologue, philosophe et théologien

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401224ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401224ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Carette, M.-H. (1999). Review of [GENRE, Ermanno, *La Relation d'aide. Une pratique communautaire*]. *Laval théologique et philosophique*, 55(1), 156–159. <https://doi.org/10.7202/401224ar>

thème principal — le σκοπός — de l'œuvre qu'ils désignent, d'autres sont faux, par exemple quand ils ne réfèrent pas au contenu du texte mais plutôt à son destinataire ou son dédicataire. On peut aussi compter comme faux titres tous ceux qui renvoient au genre littéraire de l'écrit plutôt qu'à son contenu (« *commentarii* », « *annales* », etc.). Dans certains cas le titre est encore plus vague, comme par exemple chez Velléius Paterculus qui utilise le simple vocable *opus* pour désigner son œuvre (H. Zehnacker : p. 221). Il est donc manifeste que l'usage du titre dans l'Antiquité n'a que peu à voir avec celui d'aujourd'hui.

Il ressort également de l'ensemble des recherches que titres et éléments paratextuels sont de véritables micro-textes, qui sont pour cette raison soumis aux mêmes variations que les textes eux-mêmes, et souvent encore plus que les textes, du fait de leur position précaire. En outre, comme les titres ont été relativement instables pendant la période qui va de leur création jusqu'à l'époque moderne, leur établissement exige de prendre en compte l'ensemble de leur tradition manuscrite. De façon à éliminer toute confusion possible, la fidélité à la Tradition devrait ici servir de principe directeur aux futurs éditeurs.

L'étude des titres a également montré que ceux-ci sont en grande partie liés à toutes les réalités concrètes du livre antique : support matériel, pratiques de lectures, conservation des livres. Une meilleure connaissance de ces pratiques permet souvent de distinguer, par exemple, un incipit d'un véritable titre.

La principale contribution scientifique du colloque aura été de faire définitivement basculer la conception unitaire du titre, dont il faut se départir si l'on veut rejoindre la psychologie antique ou médiévale, car les titres anciens ne peuvent aucunement être réduits, que ce soit dans leur mode de rédaction ou dans leurs fonctions précises, à la notion contemporaine de « titre » telle que nous la comprenons. Tout au contraire, les titres antiques recouvrent une réalité mouvante, qui relève tout autant de l'histoire des textes eux-mêmes que de l'histoire de leur interprétation. Si les contributions réunies dans ce volume ne fournissent pas nécessairement des réponses toutes faites à chacune des difficultés qu'elles évoquent, elles indiquent à tout le moins l'orientation à suivre pour les résoudre. Il y a là un véritable domaine de recherche à explorer, dont ce colloque pluridisciplinaire, d'une qualité scientifique remarquable, aura tracé la voie.

Catherine BARRY  
Université Laval, Québec

Ermanno GENRE, **La Relation d'aide. Une pratique communautaire.** Genève, Labor et Fides, 1997, 234 pages.

Voici un ouvrage qui tient lieu de boussole pour le champ de la théologie pratique, où convergent bon nombre d'itinéraires ; l'auteur y introduit, en guise de fil conducteur, le concept de « relation d'aide » (cure d'âme) ; il reconnaît que la théologie pratique, et en particulier la relation d'aide, ont éprouvé des difficultés à affronter la discussion avec les disciplines psychologiques, au point de développer à la limite une espèce de dépendance en regard de celles-ci.

Il n'est plus question de laisser les méthodes psychothérapeutiques contemporaines définir la cure d'âme pastorale à la place de la théologie pratique. C'est donc en voulant redéfinir l'identité culturelle et théologique de la relation d'aide, que l'auteur protestant s'applique à une confrontation critique nécessaire qui se veut œcuménique. C'est ainsi qu'il accorde une place de choix à la pensée des Réformateurs. Parallèlement, il ouvre une confrontation à tous les niveaux entre la théologie pratique et les découvertes psychologiques touchant la personne humaine. Les problématiques

touchant l'identité de la personne sont abordées dans la relation dynamique entre théorie et *praxis*, dans la tension créatrice entre les connaissances psychologiques et l'expérience de la foi propre à la réflexion théologique.

Le lecteur est convié à la créativité dans la découverte de nouveautés inattendues, puisque l'auteur prend soin d'indiquer qu'il lui arrive de faire des liens et des sauts, lesquels tout en n'étant pas toujours coordonnés, font partie intégrante de l'itinéraire auquel il nous convie.

L'originalité de l'ouvrage tient au fait que l'on situe la relation d'aide dans une perspective renouvelée : on affirme que sous l'angle pneumatologique, la théologie pratique est une théologie laïque, qu'elle se meut dans le domaine des charismes suscités par l'Esprit. Cet aspect essentiel de la pneumatologie impose donc à la théologie pratique l'exigence de regarder au-delà de l'espace traditionnel de l'exercice des ministères ordonnés, pour embrasser les dimensions du monde dans lequel l'Église vit et rend témoignage. Pour aller plus loin dans cette ample perspective, on peut lire et interpréter la réalité des changements et des transformations en se donnant l'occasion de réviser constamment le rapport théorie-pratique. Simultanément, affirmer l'aspect central de la pneumatologie signifie aussi qu'on situe consciemment la théologie pratique au milieu d'un collectif de travail théologique.

En définissant la sécularisation sous l'angle de la postmodernité, on ne signifie pas nécessairement que la question religieuse soit liquidée : on reconnaît qu'elle résiste à la modernité et qu'elle renaît justement au sein de cette crise de la modernité, sous des formes nouvelles et inédites. Il est donc important que cette ambivalence du concept de sécularisation, dans sa double tendance à la *décomposition* et la *recomposition* de l'élément religieux, soit prise en compte par la réflexion théologique.

C'est ainsi que l'Église est conviée à prendre conscience que la parole même qui annonce l'altérité de l'Évangile contribue à ce processus de décomposition-recomposition culturelle et religieuse. De même, dans cette perspective, la pratique de la relation d'aide se voit sans cesse confrontée à cette ambiguïté : solidarité avec le monde, avec la personne humaine et aussi contestation de son système au nom d'une parole qui renvoie à une dimension autre.

Dans ce contexte de sécularisation marqué par l'aggravation des problèmes d'ordre subjectif qui a pour conséquence la dévalorisation de la dimension communautaire qui caractérise le domaine traditionnel de l'Église, l'auteur pose la question : Qu'est-ce que l'Église ?

Comment définir l'espace-Église dans une perspective de spiritualité nouvelle, d'accueil et de croissance ? Est-il possible, et de quelle manière, à l'espace-Église de devenir *lieu d'écoute*, lieu du *récit de mon histoire*, lieu de la *définition de mon identité* ? Dans cette ligne, la sécularisation n'exigerait-elle pas de l'Église une réforme permanente de sa culture et de ses structures pour favoriser la communication et éviter le plus possible l'exclusion ?

On sent chez l'auteur un souci constant de refonder la subjectivité de la personne dans une expérience de foi qui délivre le sujet du narcissisme et de l'aliénation d'un activisme compensatoire. Dans cette perspective, c'est le concept d'expérience, né de la crise d'identité de Luther, qui constitue le point de référence essentiel autour duquel l'auteur organise son discours. Sa lecture du concept d'expérience chez Luther conduit sur un terrain différent toutefois, là où la personne humaine est vue sur un fond de relation et d'altérité, d'unicité. Ce qui est nouveau dès lors, n'est pas la *praxis* en tant que telle, mais la parole qui la fonde, l'expérience spirituelle qui la motive. C'est ainsi que dans l'optique de l'auteur, Luther nous aiderait à saisir qu'il ne suffit pas d'être des

personnes actives : notre faire n'est vrai, libre et émancipateur que lorsqu'il est pensé, motivé, inspiré ; et cela a directement à voir avec l'expérience qu'on fait de Dieu.

En introduisant l'apport de Zwingli, ce dernier insistant sur la dimension pneumatologique, on constate que c'est la dynamique même de l'Esprit qui oriente le discours de la relation d'aide. Voilà donc pour l'auteur, que la relation dynamique soutenue par l'Esprit, entre théorie et *praxis*, foi et action, permet de mettre en évidence la dimension de la sanctification et de ce fait, la valeur de l'éthique dans le processus de croissance et de prise d'identité de la personne humaine.

L'auteur n'hésite pas à confronter la théologie avec la psychologie des profondeurs, malgré les difficultés et les risques de ce chemin ; car c'est sur l'arrière-fond de ces problèmes que la relation d'aide trouve sa place, puisqu'elle s'occupe essentiellement des processus de changement de la personne, tant dans le sens de la régression que de la progression ; tout cela en relation avec la foi et les formes religieuses dans lesquelles la foi s'exprime.

Pour l'auteur, il est clair que l'emploi théologique des catégories freudiennes et jungiennes dans le domaine de l'anthropologie théologique comporte l'exigence de mettre en lumière les éléments non névrotiques de la foi et son caractère non réductible à la dynamique des archétypes collectifs atemporels. L'Évangile et la foi peuvent représenter un réel processus de renforcement des capacités psychiques de la personne ; bien plus, le Moi dans la sphère de l'Esprit tend à croître en prenant de la distance par rapport aux conditionnements extérieurs, en les relisant et en les reformulant en accord avec ses instances intérieures.

À la question qui surgit dès lors, à savoir : si la conscience comporte structurellement l'élément inconscient, comment peut-on postuler une anthropologie théologique capable de prendre en compte la dialectique conscient-inconscient ? L'auteur soutient que la seule réponse réaliste lui semble passer par la dimension pneumatologique, c'est-à-dire par la « possibilité-réalité » de l'action de l'Esprit en tant qu'élément capable de renverser le rapport conscient-inconscient et de favoriser une dynamique de prise de conscience progressive.

L'auteur ne saurait trop insister sur l'importance et l'urgence d'un travail d'intégration des connaissances de base en psychologie à partir d'une formation théologique spécifique ; ce travail d'intégration est indispensable pour que la pratique pastorale devienne plus efficace et plus responsable.

Pour cela, il propose des points de repères pour une psychologie pastorale, en concluant que la théologie et la psychanalyse peuvent trouver un champ commun de recherche et de collaboration interdisciplinaire dans la perspective d'une compréhension nouvelle de la dimension symbolique de la vie des êtres humains. Ensuite, il aborde directement le domaine de la relation d'aide pour montrer les changements, les transformations et les questions encore ouvertes qui marquent à l'heure actuelle cette discipline. Il estime que l'on devrait réélaborer le rapport entre la subjectivité du croyant et l'objectivité de la parole, sans toutefois traduire cette exigence théologique dans un projet théorique aux contours bien dessinés. En présentant cinq modèles de relation d'aide, il dégage des déplacements de perspective par rapport à une vision nouvelle de l'Église, du pasteur, de Dieu et de l'aidé vu désormais comme « partenaire au centre ». Il termine ce point en affirmant que la relation d'aide est passée du régime de la proclamation à celui de l'énonciation et de l'interprétation du sens ; un sens qui existe uniquement dans la pluralité des sens.

L'auteur conclut en reprenant deux arguments qui lui sont chers, c'est-à-dire l'horizon pneumatologique qui donne selon lui son unité au discours théologique, et la question du désarroi du

sujet en quête d'identité et de communauté. Pour lui, la spécificité de la relation d'aide selon l'Évangile se manifeste dans une double perspective pneumatologique et communautaire.

Si, pour lui, le rapport de la relation d'aide à la dimension communautaire comporte certaines ambiguïtés, il n'en demeure pas moins que le sujet aura toujours la capacité de dire « je », mais saura le dire dans le contexte du « nous ». Considérant que le domaine de la relation d'aide reste un service, une diaconie, ce n'est que dans la mesure où la personne qui exerce la relation d'aide se place consciemment dans cette attitude de service que l'individu peut croître en autonomie et voir clair en lui-même.

L'Église devient alors espace de service, de relation et de communication où chacun se sent relié à Dieu et solidaire de tous. L'Église prend figure de lieu thérapeutique, dans cet espace qu'elle devient lorsqu'elle offre gratuité et imprévu, dans une dimension de relation avec la parole et avec le symbole. Espace thérapeutique, elle l'est également dans le sens d'une redéfinition de notre foi en Dieu : l'Esprit est force de transformation et la communauté chrétienne devient belle quand quelque chose de neuf et d'inédit apparaît. La relation d'aide qu'on aura volontairement située dans l'espace thérapeutique de l'Église naît et se réalise sur ce terrain de faiblesse et d'angoisse, elle vit de cette réalité de pauvreté, et c'est à partir de cette fragilité que Dieu opère. C'est ainsi que la relation d'aide gardera sa référence pneumatologique et son inspiration laïque.

On souhaite avec l'auteur, que l'établissement d'une nouvelle symbolique pour l'Église, plus conforme aux signes contemporains d'appartenance et d'identité, rende possible ce retour à la communauté vivante.

Marie-Hélène CARETTE  
Université Laval, Québec

Arthur MCCALLA, **A Romantic Historiosophy. The Philosophy of History of Pierre-Simon Ballanche.** Leiden/Boston/Koln, Brill (coll. « Brill's Studies in Intellectual History », 82), 1998, IX-464 pages.

Il n'est pas nécessaire de connaître Ballanche (1776-1847), mais quiconque acquiert quelque familiarité avec son œuvre apprend beaucoup sur la France de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et sur les fermentations produites par le levain religieux en général. Aux lendemains de la grande révolution, ce catholique lyonnais prend les choses de haut ; il ne démonise pas les sans-culottes mais juge que la crise, si douloureuse et meurtrière fût-elle, apparaîtra comme salutaire aux yeux de l'avenir. L'historien de Toronto nous donne une étude massive, réussie à tous égards, portant sur ce choix initial original et sur tout ce qui s'ensuivit.

Ballanche admirait Rousseau mais il réfute la théorie du contrat social : les associations humaines ne sont pas choisies, voulues, car elles naissent de processus historiques. Il se range donc dans le parti conservateur. Mais sa piété eucharistique l'amène à croire que les victimes innocentes (Louis XVI, les victimes de la répression républicaine à Lyon) sont des victimes expiatoires : leurs souffrances ouvrent la voie à des progrès moraux. Sous la Restauration, Ballanche se distingue des penseurs de la contre-révolution ; conservateur certes, qui déplore les révolutions faites par les hommes, mais qui accueille les révolutions faites par le temps. Ses écrits entreprennent donc de réconcilier *archéophiles* et *néophiles* : la révolution a opéré une transition vers une ère de progrès et de liberté. Alimenté par des sources illuministes, par des lectures sur tout ce qui se faisait de neuf en biologie, en littérature et en histoire, Ballanche élabore une vision palingénésique du devenir historique. Dans chaque crise, il discerne le germe d'un avenir meilleur. Il s'attarde sur l'histoire