

# LA PSYCHOLOGIE ET LE CHRISTIANISME

Cinq perspectives sur la relation entre la psychologie  
moderne et la foi chrétienne

SOUS LA DIRECTION DE  
ERIC L. JOHNSON

AVEC LES CONTRIBUTIONS DE  
DAVID G. MYERS • STANTON L. JONES • ROBERT C. ROBERTS  
PAUL J. WATSON • JOHN H. COE • TODD W. HALL • DAVID POWLISON

# AVANT-PROPOS À LA DEUXIÈME ÉDITION

On reconnaît généralement qu'au cours des quatre dernières décennies, des pans entiers de la culture américaine ont été plongés dans une bataille conceptuelle et politique à propos de visions différentes de la moralité, des valeurs, de l'épistémologie et du rôle de la religion dans la vie publique, une « guerre de la culture » d'une grande importance aux yeux des évangéliques (Hunter, 1991). Mais on ignore généralement qu'à l'intérieur même de la communauté évangélique se déroulaient des luttes similaires, dont l'une concerne la relation entre la psychologie et le christianisme.

Qu'est-ce qui a motivé ce conflit particulier ? On peut souligner au moins deux facteurs. D'une part, la psychologie moderne était devenue extrêmement influente dans notre culture et sur l'Église américaine. Et d'autre part, depuis sa fondation qui remonte à 130 ans, la psychologie moderne s'est largement affranchie de toute référence à la religion, et adopte souvent une attitude hostile à l'égard de la religion, une position qu'elle n'a adoucie que récemment. Face à cette dynamique, les chrétiens ont adopté différentes positions quant à leur attitude à l'égard de la psychologie moderne : les uns l'acceptant sans réserve, les autres la rejetant avec une véhémence aussi catégorique, et beaucoup faisant le choix d'une position intermédiaire. Les chrétiens n'ont guère eu d'occasions de dialoguer publiquement concernant ces différences, la valeur de la psychologie en général pour les chrétiens, les problèmes liés à l'étude psychologique et à la pratique de la relation d'aide pour les croyants.

Ce livre offre une occasion de le faire ; c'est même un plaisir de participer à ce dialogue. Je tiens à remercier de tout cœur les sept contributeurs. Je mesure depuis longtemps la dette professionnelle que j'ai envers tous pour leurs contributions dans les discussions sur ces questions ; et j'y ajoute une dette personnelle pour les efforts qu'ils ont consentis dans le cadre de ce projet.

Cette deuxième édition se différencie de la précédente par un changement survenu dans l'activité de Stanton Jones : passant de rédacteur de l'édition précédente avec moi, il est devenu représentant du point de vue de l'intégration, ce qui a eu pour résultat que je suis désormais l'unique éditeur du livre que vous tenez entre vos mains. De plus, un autre point de vue s'est mêlé au dialogue : la psychologie transformationnelle. Ce modèle plonge ses racines dans la tradition de l'intégration, mais au cours des vingt dernières années, et pour des raisons qu'ils expliqueront, les différents défenseurs de ce point de vue ont élaboré une façon de penser chrétienne nouvelle et distincte de la psychologie ; il convient désormais de la prendre sérieusement en compte.

Je tiens enfin à remercier Sarah Tennant pour son aide dans la création des index, ainsi que le personnel d'InterVarsity Press, en particulier Andy Le Peau et Joel Scandrett, pour leurs conseils et leur soutien tout au long des différentes étapes de ce projet.

Il me paraît approprié de dédier un livre de ce type à certains des précurseurs notables qui ont contribué et, dans certains cas, participé à la création des cinq positions de ce livre : Malcolm Jeeves (niveaux d'explication) ; Gary Collins, John Carter et Bruce Narramore (intégration) ; C. Stephen Evans (psychologie chrétienne) ; David Benner (psychologie transformationnelle) ; Jay Adams et Wayne Mack (counseling biblique) ; et Larry Crabb (qui, au cours de sa carrière, a apporté sa contribution à trois des points de vue présentés dans ce livre : l'intégration, la psychologie chrétienne et la psychologie transformationnelle).

# UNE BRÈVE HISTOIRE DES CHRÉTIENS EN PSYCHOLOGIE

Eric L. Johnson

Les disciples de Dieu se sont, de tout temps, intéressés à sa création. Après avoir évoqué les étoiles dans le ciel, la pluie, la croissance des végétaux et l'alimentation des animaux sauvages, le psalmiste s'écrie : « Que tes œuvres sont en grand nombre, ô Éternel ! Tu les as toutes faites avec sagesse. La terre est remplie de tes biens » (Ps 104.24). Pourtant, de toutes les choses créées, celle qui revêt le plus grand intérêt pour la plupart d'entre nous, c'est notre propre nature, car nous sommes fascinés par le prodige que nous sommes. Comme l'écrit Jean Calvin, un être humain est un microcosme de l'univers, « un exemple rare de la puissance, de la bonté et de la sagesse de Dieu, qui contient... assez de miracles pour occuper nos esprits » (1559/1560, p. 54). Il n'est donc pas surprenant d'apprendre que, tout au long des siècles, des penseurs chrétiens ont réfléchi profondément aux questions psychologiques, bien avant la naissance de la psychologie moderne.

Cependant, l'intérêt des chrétiens pour la psychologie a littéralement explosé au cours des cinquante dernières années. Les chrétiens ont publié d'innombrables ouvrages qui décrivent notre personnalité, nos limites, notre développement dysfonctionnel, nos relations et leurs problèmes, comment éduquer nos enfants, et ainsi de suite. Or, au milieu de cette explosion est apparue une crise intellectuelle à laquelle l'Église fait face depuis plus longtemps encore : au cours des 140 dernières années, on a vu proliférer un ensemble, complexe et riche, de connaissances

et de pratiques, avec une compréhension et une manière de traiter les êtres humains qui s'éloignent considérablement des perspectives chrétiennes de la vie humaine. Comme cette psychologie moderne est largement séculière, elle a provoqué des désaccords : comment et dans quelle mesure les théories et découvertes de ce type de psychologie devraient-elles influencer, absorber l'esprit, voire transformer la manière dont les chrétiens conçoivent les êtres humains ? Certains chrétiens ont accepté les découvertes et les théories de la psychologie moderne avec un engouement inconditionnel, croyant naïvement que ses textes sont le reflet parfait de la réalité humaine. D'autres ont prétendu que *toute* appropriation de la psychologie moderne est de la « psycho-hérésie » puisqu'elle empoisonne les chrétiens qui s'en imprègnent (Bobgan et Bobgan, 1987). Cet ouvrage n'examinera pas ces extrêmes, mais explorera le vaste territoire entre eux – et plus particulièrement cinq thèses solidement exposées par des évangéliques et qui exposent une façon assez globale dont la plupart des chrétiens (même non évangéliques) envisagent la psychologie et la relation d'aide à notre époque.

Avant de résumer ces cinq approches, je tiens à situer l'arrière-plan historique et intellectuel du présent débat.

## CHRISTIANISME ET SCIENCE

Nous devrions commencer par noter que les chrétiens ont généralement considéré que l'ordre naturel est l'œuvre d'un Créateur sage qui continue providentiellement de le guider et qui, de ce fait, possède une rationalité et un ordre qui peuvent être sondés. La découverte de preuves de ce dessein glorifie Dieu, et son investigation continue est légitime (Hooykaas, 1972 ; McGrath, 2001 ; Stark, 2003). Ce sont d'ailleurs le plus souvent des chrétiens du monde occidental qui sont à l'origine de la révolution scientifique, et les principaux artisans des premiers développements des sciences naturelles – astronomie, physique, chimie et biologie – étaient des chrétiens de tous bords, comme Roger Bacon, Copernic, Kepler, Galilée, Francis Bacon, Newton, Boyle, Pascal, Descartes, Ray, Linné et Gassendi. Tout au long de l'histoire du christianisme, la science a fondamentalement été considérée comme un don de Dieu.

## CHRISTIANISME ET PSYCHOLOGIE

D'après la plupart des manuels d'introduction à la psychologie, à la psychopathologie et à la relation d'aide (et même quelques manuels d'histoire de la psychologie), la fondation de la psychologie s'est produite entre le milieu et la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais comme nous le verrons, cette date marque le début de la psychologie *moderne*. Il suffit de creuser un peu plus pour se rendre compte qu'il existait déjà au cours des siècles antérieurs, beaucoup de réflexion, d'écrits, de conseils, de théories psychologiques et même de recherches (Brett, 1912 ; Klein, 1970 ; Leahey, 2003 ; Watson et Evans, 1991). La forme de cette psychologie plus ancienne était incontestablement différente, à bien des égards, de la psychologie orientée empiriquement et statistiquement des siècles antérieurs. En revanche, cette psychologie plus ancienne s'appuyait beaucoup plus sur la réflexion philosophique et théologique des penseurs et serviteurs de Dieu. Il s'agissait néanmoins d'un travail psychologique authentique et il imprègne l'histoire du christianisme (et de toutes les grandes religions ; voir Olson, 2002 ; Thomas, 2001), même si la majeure partie se caractérise par moins de complexité que l'on trouve dans la psychologie moderne.

Les premières psychologies approfondies en Occident furent l'œuvre des philosophes-médecins grecs comme Platon, Aristote et Épicure. Ils tentèrent de décrire la nature humaine, y compris ses maux fondamentaux, et sa réparation, sur la base d'expériences personnelles et d'une réflexion rigoureuse, à la lumière de la pensée antérieure (Nussbaum, 1994 ; Watson et Evans, 1991). Ces penseurs explorèrent des sujets comme la composition et la structure « interne » des êtres humains – mémoire, raison, sensation, appétit, motivation, vertus et vices, et différents idéaux de la maturation humaine. L'Ancien et le Nouveau Testaments eux-mêmes contiennent du matériau de grande importance psychologique et, dans le cas de Paul, nous pourrions dire, avec Brett (1912), une « proto-psychologie » fortement religieuse. Contrairement aux écrits plus rigoureux de la science contemporaine, les réflexions contenues dans la Bible appartiennent cependant à la catégorie de la « psychologie populaire » ou de la « psychologie laïque », puisqu'elles ne constituent pas une exploration systématique et globale de la nature humaine en vue

d'améliorer la connaissance humaine (Fletcher, 1995 ; Thomas, 2001). Comme les chrétiens croient que la Bible est spécifiquement inspirée par Dieu (2 Ti 3.16) et qu'elle révèle des sujets d'importance essentielle, les chrétiens, pour la plupart, ont néanmoins accordé aux enseignements bibliques sur la nature humaine une autorité unique quant à la façon de concevoir les sujets psychologiques.

Après l'ère néotestamentaire, la Bible et les contributions intellectuelles des Grecs ont, toutes deux, contribué à l'élaboration de la théorie psychologique chrétienne pour les quatorze siècles suivants. Avec une perception limitée de la valeur de l'étude empirique, les principaux maîtres et auteurs de l'Église primitive et de la période médiévale étaient convaincus que l'Écriture et la réflexion rigoureuse constituaient le chemin le plus sûr vers la connaissance psychologique. Il n'est donc pas étonnant que le meilleur travail psychologique accompli par les chrétiens résultait de la réflexion biblique et philosophique sur l'expérience humaine.

Bien que largement intéressés aux questions de foi et de vie, des gens comme les Pères du désert – Tertullien, Athanase, Cassin, Grégoire de Nysse et Grégoire le Grand – ont écrit avec une perception profonde de la nature de l'âme et de la cure d'âme. Toutefois, c'est Augustin avec son intelligence impressionnante qui est largement reconnu comme le premier grand « psychologue » chrétien (voir Watson et Evans, 1991). Ancrée dans les Écritures et dans la pensée des premiers Pères de l'Église, la connaissance qu'Augustin avait des êtres humains était aussi teintée par la tradition philosophique d'inspiration platonicienne. Il n'empêche que son œuvre sur l'amour, le péché, la grâce, la mémoire, l'illumination mentale, la sagesse, la volition et l'expérience du temps constitue un trésor de perception psychologique et de suggestions pour des investigations supplémentaires.

Fortement influencé par Augustin, mais beaucoup plus systématique (et, par conséquent, plus directement utile pour développer une théorie psychologique), nous trouvons Thomas d'Aquin (Watson et Evans, 1991). Ce penseur méticuleux a consacré sa vie à relier la foi chrétienne à la pensée d'Aristote, un autre philosophe brillant mais essentiellement non religieux. Aquin unifia le meilleur des traditions augustiniennes et aristotéliennes pour aboutir à un système influent de pensée psychologique

couvrant les domaines des appétits, de la volonté, des habitudes, des vertus et des vices, des émotions, de la mémoire et de l'intellect.

Il vaut la peine de souligner le fait que les deux plus brillantes lumières intellectuelles des quinze premiers siècles de l'Église, Augustin et Aquin, ont, dans leur œuvre théologique et psychologique, beaucoup puisé dans les traditions philosophiques des deux plus grands philosophes grecs (non chrétiens) – respectivement Platon et Aristote. Et les approches distinctes d'Augustin et d'Aquin ont abouti à de véritables différences de pensée et d'orientation, bien que ces différences aient parfois été exagérées (MacIntyre, 1990). Dans un sens très réel, les travaux des deux constituent une intégration de la psychologie chrétienne et de la psychologie non chrétienne, Aquin étant pourtant plus consciemment engagé dans cette intégration qu'Augustin, qui soulignait plus explicitement les différences entre la pensée chrétienne et la pensée païenne (entre la « Cité de Dieu » et la « Cité de l'humanité »).

En plus d'Aquin, de nombreux chrétiens médiévaux ont écrit sur des sujets psychologiques et de cure d'âme, notamment Bernard de Clairvaux, Syméon le Nouveau Théologien, Grégoire de Palamas, Anselme, Bonaventure, Duns Scot, Walter Hilton, Julian de Norwich, Guillaume d'Ockham et Thomas à Kempis. Les ouvrages des auteurs plus enclins à la philosophie s'intéressaient davantage à la structure de l'âme et à la connaissance, tandis que ceux des auteurs plus spirituels avaient tendance à se focaliser sur l'amour et l'expérience de Dieu, et le développement spirituel, auquel s'intéressaient plus spécialement les moines et les prêtres ; quant à la cure d'âme, elle était considérée comme essentielle à la mission de l'Église – bien avant l'apparition de la psychothérapie moderne (McNeill, 1951 ; Oden, 1989).

La Renaissance, la Réforme et la Contre-Réforme ont fait naître dans l'Église une nouvelle curiosité pour la psychologie. Ainsi, des réformateurs comme Luther et Calvin ont médité profondément sur le péché, la grâce, la connaissance, la foi et la nature de la vie chrétienne ; des catholiques comme Thérèse d'Avila, Jean de la Croix et Ignace de Loyola ont décrit le cheminement spirituel avec une clarté incomparable. Mais, comme l'essentiel de l'œuvre des premiers chrétiens, ces écrits quasi psychologiques poursuivaient un but de nature plus pastoral que scientifique : la



guérison et l'édification de l'âme chrétienne. D'après Charry (1997), il était *arétégénique*, orienté vers la formation du caractère moral et spirituel et l'amélioration de la relation du croyant avec Dieu ; dans certains cas, il s'intéressait à ce qu'on pourrait appeler des questions « thérapeutiques » aujourd'hui (comme le traitement de la « mélancolie » grave).

Dans les traditions réformées, cette psychologie pastorale atteint son apogée dans les mouvements puritains, piétistes et évangéliques. Des auteurs comme Richard Baxter, John Owen, George Herbert, William Law, John Gerhardt, John Wesley, Jonathan Edwards et John Newton ont développé des compréhensions compliquées et nuancées de problèmes psycho-spirituels – comme le péché, la mélancolie, l'assurance et les défections spirituelles – et la manière de favoriser une guérison spirituelle et le développement en Christ.

Par ailleurs, des philosophes chrétiens postmédiévaux ont continué à réfléchir attentivement sur la nature humaine dans des œuvres de grande importance psychologique comme celles de sommités telles que René Descartes, Giovanni Vico, John Locke, l'évêque George Berkeley, Thomas Reid, l'évêque Joseph Butler, Gottfried Leibnitz et Blaise Pascal ; certains d'entre eux sont reconnus comme des personnages qui ont influencé les découvertes ultérieures de la psychologie moderne.

Il se peut toutefois que l'auteur chrétien le plus important pour la psychologie, depuis le Moyen-Âge, soit Søren Kierkegaard, qui se sert du vocable *psychologie* pour décrire certaines de ses œuvres, et qui a écrit de profonds ouvrages psychologiques. En l'espace d'une décennie, il a brillamment décrit (parfois de manière délibérément dérangeante) la nature de la personnalité, le péché, l'angoisse et le désespoir, l'inconscient (avant même la naissance de Freud !), la subjectivité, le développement humain et spirituel, le tout dans une optique profondément chrétienne. Kierkegaard est le seul penseur chrétien qui puisse être considéré comme un père d'une approche moderne majeure de la théorie et de la thérapie psychologiques – la psychologie existentielle (bien qu'il aurait vigoureusement rejeté son programme séculier).

Si nous définissons globalement la psychologie comme une étude rigoureuse de la nature humaine, la recherche des moyens de traiter ses problèmes et de promouvoir son bien-être, les chrétiens ont pratiqué

la psychologie depuis des siècles. Croyant que Dieu a révélé dans la Bible les vérités les plus importantes concernant les êtres humains, ils ont appris que Dieu a créé le monde et qu'il a choisi de créer les êtres humains à son image. Ils ont aussi appris qu'il s'était passé quelque chose de très grave et que les humains étaient désormais des pécheurs qui ont besoin d'être délivrés de cette condition, dont ils sont responsables. Comme les humains ont été créés à l'image de Dieu, ils ont été doués de raison pour pouvoir saisir la vérité dans la Bible et dans l'ordre créé. Dans la Bible, ils ont découvert les normes fixées par Dieu à leur intention et son projet pour l'épanouissement de la vie humaine grâce au salut obtenu par la foi en Christ, sur la base de sa vie, sa mort et sa résurrection. Au moyen de cette vision du monde, les chrétiens furent en mesure de participer de façon significative au développement nouveau de concepts psychologiques dans des domaines comme la nature de la raison, des sensations, de la mémoire, de l'attention, des appétits, des émotions, de la volition, de l'inconscience et de l'expérience du temps chez l'être humain. En outre, les chrétiens émirent des hypothèses sur le développement moral, spirituel et caractériel ; sur le rôle de Dieu et de la grâce dans le développement humain et spirituel ; sur la nature et l'impact du péché ; sur les techniques pour triompher du péché et du brisement (les disciplines spirituelles ainsi que des remèdes à base d'herbes et de moyens de bon sens) ; sur la psychologie de la religion ; sur le lien entre le libre arbitre et le déterminisme ; sur les origines biologiques et sociales de la psychopathologie ; sur les relations entre corps et âme ; et même sur certaines des bases de la recherche scientifique. Les chrétiens avaient donc une tradition vaste et riche concernant la compréhension des êtres humains et la façon de traiter leurs difficultés bien avant l'apparition de la psychologie moderne.

## **LE MODERNISME RÉCENT ET LA**

### **« NOUVELLE PSYCHOLOGIE »**

On considère généralement le modernisme comme une vision occidentale du monde (ou un cadre de pensée) apparue dans les années 1600, qui a considérablement progressé dans les années 1800 et qui est devenue dominante en Occident au cours du xx<sup>e</sup> siècle. À certains égards, il

représente une réaction aux conflits religieux qui ont secoué l'Europe chrétienne depuis la Réforme et qui aboutirent au triste dénouement de la guerre de Trente Ans (1618-1648). Les principales hypothèses du modernisme sont les suivantes :

1. La révélation spéciale et la tradition ne peuvent plus être considérées comme des autorités suprêmes, car l'appui sur de telles sources ne parvient visiblement pas à résoudre les graves conflits intellectuels, religieux (et sociétaux) qui ébranlent l'Europe.
2. La connaissance humaine doit se fonder sur une base plus sûre, et celle-ci est censée se trouver en particulier dans la raison humaine, mais aussi dans la conscience et l'expérience humaines, c'est-à-dire fondamentalement dans tous les aspects de l'ego individuel.
3. L'objectif de la connaissance humaine est la compréhension universelle, acquise par des moyens objectifs que toutes les parties concernées peuvent utiliser, ne privilégiant ainsi aucune perspective et garantissant une égalité épistémologique fondamentale à toutes.
4. Les sciences naturelles sont considérées comme le modèle pour la compréhension de l'être humain, puisqu'elles démontrent le pouvoir de la raison et de l'observation (expérience) humaines pour l'acquisition d'une connaissance universelle. Les sciences naturelles se caractérisent par une combinaison de l'investigation empirique minutieuse et de l'application des mathématiques (l'un des outils les plus puissants de la raison) capable de proposer des formules qui correspondent aux relations causales dans le monde, comme l'a magistralement démontré le *Principia Mathematica*, d'Isaac Newton.

On peut, en gros, diviser le modernisme en deux périodes. Les philosophes Descartes, Locke et, plus tard, Kant (entre autres) ont été avant tout les pionniers du modernisme *primitif*, caractérisé par les explorations philosophiques fondées sur les hypothèses indiquées ci-dessus et aussi leur adhésion à une certaine mesure de foi religieuse, généralement chrétienne (Hume étant la principale exception).

Puis, vers le milieu des années 1800, le modernisme *récent* s'est développé comme la résultante de quatre tendances intellectuelles nouvelles, largement interconnectées. La plus importante pour notre

propos fut la sécularisation qui a commencé à se répandre largement en Occident à cette période. Comme c'est le cas de tout concept complexe et controversé, il existe différentes conceptions du sécularisme. D'après le philosophe théiste Charles Taylor (2007), il comporte trois facettes : (1) l'exclusion du discours religieux de l'espace public, notamment dans ceux du gouvernement et de la science ; (2) la diminution de la croyance et de la pratique religieuses ; (3) la viabilité accrue des autres visions du monde. Smith (2003) prétend que la sécularisation n'était rien moins qu'une révolution, déclenchée par une élite intellectuelle avide et de plus en plus présente, qui considérait les attitudes courantes du christianisme en matière de comportement et de doctrine comme régressives (c.-à-d., caractérisées par la censure, la répression morale et sa position opposée à l'évolutionnisme et à l'intellectualisme). Elle était aussi encouragée par de nombreux facteurs culturels et psychologiques, comme la théorie de l'évolution, le positivisme, le réalisme de bon sens, une nouvelle classe économique dirigeante, un changement des normes académiques, un anticatholicisme et des divisions parmi les leaders protestants.

À la suite de telles dynamiques, le discours, les valeurs et les normes, explicitement religieux, furent peu à peu évacués du discours public et relégués aux institutions religieuses et à la sphère privée. Ce processus n'est absolument pas achevé, et il rencontre de l'opposition, en particulier au sud-est des États-Unis. Toutefois, d'après la plupart des rapports, cette révolution a pris fin depuis plusieurs décennies (avec quelques îlots de résistance « fondés sur la foi ») dans les centres du pouvoir intellectuel et thérapeutique en Occident – les institutions éducatives, gouvernementales, médicales, sociales, de santé mentale, et des communications (Marsden, 1994 ; Smith, 2003 ; Taylor, 2007).

Les preuves que cette révolution est achevée abondent. Depuis plus d'un siècle, la majorité des auteurs, penseurs, scientifiques et célébrités de l'Occident les plus influents n'étaient plus religieux, et ceux qui l'étaient ne l'affichaient pas en public. Au contraire, plusieurs de ceux qui ont façonné la culture occidentale depuis plus d'un siècle ont publiquement rejeté les perspectives religieuses traditionnelles (p. ex. Marx, Nietzsche, Freud, H. G. Wells, John Dewey, Bertrand Russell, Jean-Paul Sartre, Michel Foucault, Richard Rorty, Daniel Dennett, et Richard Dawkins).

L'exemple peut-être le plus frappant de cette révolution a été le glissement des établissements universitaires supérieurs européens et américains, qui ont abandonné leurs origines judéo-chrétiennes au profit de sensibilités séculières. Les unes après les autres, les grandes écoles et les universités ont abandonné leurs engagements initiaux à glorifier Christ et à proclamer l'Évangile chrétien, au profit d'une définition sécularisée de leur mission et de leur identité (Marsden, 1994 ; Smith, 2003).

Certes, la culture occidentale a profité de certains avantages secondaires que nous considérons comme acquis grâce au sécularisme qui nous a affranchis de certaines restrictions culturelles religieuses. Ainsi il a contribué à faire cesser les violents conflits religieux entre chrétiens qui ont caractérisé le XVII<sup>e</sup> siècle (mais qui continuent de sévir dans les régions musulmanes du monde) ; il a rendu possible un système éducatif commun ; il a permis aux membres de différentes communautés religieuses (chrétiens, juifs agnostiques) de se côtoyer, de travailler ensemble, d'apprendre les uns des autres, de combattre ensemble en faveur des objectifs culturels que ces croyances ont en commun, au lieu de se battre pour ce qui les divise ; et ce qui est plus important pour l'Église, il a aidé les chrétiens à différencier le christianisme simplement culturel de celui qui est authentique. Il est vrai que certains prétendent que ces avantages sont inhérents au christianisme lui-même (Stark, 2003).

De plus, la sécularisation n'aurait pas réussi par elle-même à exercer une telle influence, si elle n'avait pas été associée, dans la pensée de beaucoup, à un autre développement culturel significatif : l'application de la méthode des sciences naturelles à l'étude des êtres humains et à la résolution de leurs problèmes. L'observation minutieuse, l'utilisation des mathématiques et, fréquemment, la manipulation expérimentale des variables s'étaient révélées efficaces, au cours des siècles antérieurs, dans les domaines de l'astronomie, de la physique, de la chimie et de la biologie. À la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècles, ces méthodes ont commencé à être appliquées à l'étude de la société, de la conscience et du comportement humains, de l'économie, des affaires et de l'éducation – avec des résultats notables. C'est le *positivisme*, une philosophie de la science et de la connaissance, qui a été le ciment ayant rapproché et maintenu uni le sécularisme et les méthodes des sciences naturelles.

En trois vagues successives, Auguste Comte (1798-1857), Ernst Mach (1838-1916) et les positivistes logiques, Carnap, Schlick, Ayers, etc. (dans la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle), ont développé, en versions de plus en plus sophistiquées, l'idée que la connaissance « positive » était la seule que la recherche empirique pouvait vérifier. Les méthodes des sciences naturelles ont donc été considérées comme le seul moyen légitime d'acquérir le savoir. D'après ce critère, les déclarations éthiques et métaphysiques (à propos de la nature de l'être humain et de Dieu) n'entrent pas dans le champ de la connaissance ; ce ne sont que des opinions qui n'ont pas leur place dans la science. En Amérique, la « nouvelle psychologie » était basée sur ce modèle de science (p. ex. James, 1890 ; Thorndike, 1905 ; Watson, 1913 ; pour une discussion plus approfondie, voir Danziger, 1979 ; Klein, 1970 ; Leahey, 2003 ; Toulmin et Leary, 1992) et elle a évolué jusqu'à son aboutissement logique dans le behaviorisme, qui a dominé la psychologie moderne de 1930 à 1960, lorsque la plupart des psychologues de recherche ont concentré leur recherche sur les animaux et sur les études soigneusement contrôlées des stimuli environnementaux et sur les comportements illicites. La conscience et la pensée humaines étaient largement passées sous silence.

Avec le temps, des philosophes de la science (Kuhn, 1962 ; Suppe, 1977) ont totalement discrédité le positivisme. Dans les années 1960, en tant que composante de la « révolution cognitive », la psychologie moderne a entrepris une correction partielle, s'est éloignée du positivisme radical du behaviorisme, et est revenue à l'étude des phénomènes mentaux. Elle n'a cependant jamais rejeté le cadre général du positivisme ; elle continue donc d'agir à l'intérieur de ce qu'on pourrait qualifier de paradigme néopositiviste<sup>1</sup>.

La théorie de l'évolution a également façonné en profondeur le modernisme récent. *L'Origine des espèces*, de Darwin, publié en anglais en 1859, a été immédiatement accueilli favorablement par un nombre

---

1. Il existe cependant des signes montrant que le fondement positiviste commence à se fissurer. Le mouvement de la psychologie positive, le travail de leaders comme Bandura (2001) et d'autres (Baer, Kaufman et Baumeister, 2008 ; Martin, Sugarman et Thompson, 2003) sur l'agence humaine et morale, ainsi qu'une ouverture nouvelle sur la spiritualité et la religion démontrent une volonté interne croissante de remettre en question certaines des affirmations fondamentales du positivisme.

croissant d'intellectuels laïcs qui avaient besoin d'une « histoire des origines » qui soit naturaliste – une sorte de méta-narration moderne – basée sur des recherches empiriques plutôt que sur la révélation et qui devait permettre aux humains d'expliquer leur existence sans faire référence à un Créateur. L'optimisme apparent de la théorie évolutionniste à propos des progrès constants inévitables de l'humanité rejoignait facilement l'impression de progrès communiquée par les révolutions scientifiques et industrielles. Pour ce qui est de la psychologie, l'évolution légitimait l'étude des animaux qui ont des caractéristiques communes avec l'espèce humaine par leurs systèmes nerveux et leur faculté d'apprendre. Cela déboucha sur la psychologie comparative et aboutit à plusieurs découvertes notables en neuropsychologie, en développement et apprentissage de l'enfant<sup>2</sup>.

Finalement, alors que la confiance dans la raison humaine était incontestée dans les deux premiers siècles de l'ère moderne, atteignant son apogée au siècle des Lumières (vers la fin des années 1700), elle a commencé à être contestée par le Romantisme qui a abouti à une critique plus substantielle caractérisant le modernisme récent. À la suite des questions adressées à la raison par Marx, Nietzsche et Freud (ainsi que par Kierkegaard), c'est devenu une évidence que la raison peut se tromper, et qu'on ne peut pas se fier sans réserve à ses conclusions. Elles doivent être passées au crible – mais par qui ou par quoi ? Le modernisme récent ne peut s'adresser qu'à la raison. Par conséquent, s'il faut au moins reconnaître les limites de la raison, le modernisme récent n'a

---

2. Étant donné la notion élevée que le christianisme a des êtres humains en tant qu'images de Dieu, il est peu probable que les chrétiens se seraient investis d'eux-mêmes à ce point dans ce genre de recherches, sans y être encouragés par une autre vision du monde. La recherche de la psychologie comparative a cependant abouti à des découvertes importantes et fascinantes. Rétrospectivement, il faut reconnaître qu'il n'y a rien dans le christianisme en soi qui puisse s'opposer à l'étude de la psychologie animale permettant une meilleure compréhension de nous-mêmes. Les humains sont indéniablement une espèce animale, et Dieu est certainement en droit d'utiliser le modèle neurologique fondamental de l'être humain pour l'appliquer à d'autres animaux. Les vrais chrétiens ne s'entendent pas sur la compatibilité de l'évolution avec le christianisme, mais la plupart des chrétiens reconnaissent l'existence d'une certaine évolution dans le monde biologique. De même, la plupart des chrétiens admettent que l'évolution *naturaliste* – un processus sans raison reposant simplement sur la sélection naturelle et la mutation génétique, sans *aucune* implication de Dieu – est contraire à la foi chrétienne.

rien à proposer à sa place. Cette prise de conscience explique le relativisme du postmodernisme né à la fin du xx<sup>e</sup> siècle.

Tout au long des années 1800, le modernisme récent a accru son influence culturelle, alors que la nouvelle psychologie s'affermisait en même temps. Du début au milieu des années 1800, les études européennes sur le système nerveux et l'expérience sensorielle ont démontré que des aspects de la subjectivité humaine pouvaient être étudiés et mesurés objectivement. La découverte qu'il existe des relations légitimes entre les stimuli du monde et notre expérience que nous en faisons prouve que les méthodes de la science naturelle pouvaient être appliquées utilement au monde interne des êtres humains. Wilhelm Wundt, professeur de psychologie physiologique, est considéré comme le père de la psychologie moderne. En 1879, il fut le premier à créer un laboratoire dédié à la psychologie pour étudier l'expérience humaine immédiate – repère considéré généralement comme la date de naissance de la psychologie moderne. En 1881, il publia un journal pour communiquer les résultats de ses recherches, et il fonda le premier programme d'études supérieures avec cette orientation. Plus simplement, Wundt fut le premier à faire de la psychologie une discipline distincte et empirique, avec ses propres spécialistes (Danziger, 1979). L'influence de Wundt fut considérable ; des laboratoires semblables et des programmes d'études surgirent à travers toute l'Europe et aux États-Unis. Au fur et à mesure que l'impulsion pour transformer la psychologie en une science naturelle se développait dans tout l'Occident, l'étude de la Bible et la réflexion philosophique perdaient du terrain en tant que sources de connaissances de la nature humaine au profit d'une investigation empirique des structures et des mécanismes des sens, de la pensée, de la mémoire et du comportement (Toulmin et Leary, 1992). Tellement différente, quant à sa méthode, de ce qui existait auparavant, cette science sembla à beaucoup marquer le début d'une discipline radicalement nouvelle.

L'établissement de cette discipline expérimentale en Amérique s'opéra relativement vite avec William James en tant que précurseur américain. Il devint professeur de physiologie à Harvard en 1872 et enseigna « Relations entre psychologie et physiologie » en 1875. G. Stanley Hall fut le premier professeur américain de psychologie, nommé à Johns Hopkins en 1884.



G. T. Ladd (1887) mena une enquête sur les recherches en cours sur le système nerveux et l'expérience sensorielle dans *Elements of Physiological Psychology*. En 1889, Hall lança *The American Journal of Psychology*, premier journal en anglais consacré à cette nouvelle approche de la psychologie. Peu après, James (1890) acheva son survol classique et admirablement écrit sur l'état des recherches dans ce domaine, *Principles of Psychology*. L'American Psychological Association fut fondée en 1892 et, dès 1900, il existait des départements de psychologie dans un certain nombre de grandes universités. La psychologie moderne était bien lancée pour revendiquer « le monopole de la vérité psychologique » (Danziger, 1979, p. 28).

Parallèlement au développement de la recherche positiviste sur les êtres humains, d'autres tentaient de traiter les problèmes psychologiques selon les mêmes hypothèses. Contrastant singulièrement avec la cure d'âme que pratiquaient les chrétiens et les Juifs depuis des siècles, la psychothérapie et le travail de conseillers commencèrent à se pratiquer sans référence à Dieu ou à une intervention surnaturelle ; et des programmes de formation virent le jour avec des niveaux universitaires comparables à ceux des sciences. Le développement de la psychologie clinique et les progrès en psychiatrie comblèrent le vide laissé par les communautés religieuses qui, dans l'ensemble, abandonnèrent leur vocation historique de soigner et guérir l'âme.

La psychanalyse freudienne, en particulier, propose un modèle de traitement des problèmes mentaux, quelque peu perturbant, mais profond. Certains psychologues et psychiatres américains, sans compter la culture au sens large, l'ont adoptée, en raison de son apparente sophistication, son appui sur des bases empiriques et son examen séduisant du mystérieux inconscient. Bien que de plus en plus critiquée durant les décennies qui ont suivi, la psychanalyse était considérée à l'époque comme compatible avec la nouvelle psychologie, parce qu'elle partageait la plupart de ses présupposés.

La nouvelle psychologie promettait de présenter une base meilleure pour comprendre la vie humaine et l'amélioration de l'humanité – sans religion ; il n'est donc pas étonnant que plusieurs de ses premiers promoteurs eussent grandi dans la foi chrétienne ou juive et que par la suite, ils aient rejeté au moins les versions orthodoxes de ces doctrines

(un processus appelé *déconversion* ; Barbour, 1994)<sup>3</sup>. Le seul lieu de la psychologie moderne où la religion était permise, c'était là où elle était un objet d'étude, c'est-à-dire la psychologie de la religion. Vivant dans une culture encore largement religieuse, certains psychologues laïcs cherchèrent à étudier la religion comme si elle était un phénomène naturel, apparemment sans se prononcer sur le phénomène lui-même. D'où plusieurs études du comportement et du phénomène religieux qui furent publiées à l'aube du xx<sup>e</sup> siècle, dont la plus influente fut *The Varieties of Religious Experiences*, de William James (1903). Mais ce fut, au mieux, le dernier souffle de religiosité parmi les psychologues modernes ; la marée descendante emportait la croyance dans la métaphysique et le surnaturel. Par conséquent, après la disparition de la première génération de psychologues américains, peu de la génération suivante furent enclins à étudier l'expérience religieuse, si bien que ce domaine fut pratiquement abandonné pendant bien plus d'un demi-siècle.

*La psychologie moderne* a rapidement démontré sa valeur en amassant un volume substantiel en matière de recherche et de théorie en l'espace de quelques décennies sur des sujets qui n'avaient pas été examinés avec autant d'attentions : sensation et perception humaines, relation cerveau-esprit, mémoire, émotions, motivations inconscientes, conditionnement comportemental, intelligence, personnalité et problèmes mentaux – et en offrant un moyen séculier de traiter ces questions. Les universités américaines embrassèrent cette nouvelle psychologie. Il en résultait qu'en l'espace de deux générations, elle devint la seule version officiellement acceptée dans les universités occidentales, proposant un cadre alternatif au théisme pour comprendre les êtres humains, et cette nouvelle psychologie laissait entrevoir un remède vraiment scientifique aux maux de l'humanité, dans lequel tous les Américains modernes avec un esprit ouvert pouvaient placer leur espoir<sup>4</sup>.

---

3. Cette trajectoire apparaît dans les vies de G. Stanley Hall, John Dewey, William James, Joseph Jastrow, James Rowland Angell, James Mark Baldwin, J. B. Watson, William McDougall, B. F. Skinner, Carl Rogers et Abraham Maslow, ainsi que chez des Européens comme Freud, Jung et Piaget.

4. Comme John B. Watson l'a rêvé et prophétisé : « Je m'efforce de placer devant vous un stimulus, un stimulus verbal qui, s'il est suivi, modifiera progressivement cet univers. Car l'univers changera si vous élevez vos enfants ... dans une liberté comportementale... Ces enfants à leur tour, avec leurs meilleures façons de vivre et de penser, ne

Aujourd'hui, 140 ans après la naissance de la psychologie moderne, l'application des méthodes de la science naturelle à l'étude des êtres humains a énormément accru notre compréhension de ces êtres<sup>5</sup>. Et compte tenu de leur foi dans le Créateur des êtres humains, les chrétiens devraient, en principe, se réjouir de toute connaissance acquise concernant l'être humain à partir de quelque source légitime que ce soit. Cependant, comme nous l'avons vu précédemment, l'Église a, elle aussi, sa longue et riche tradition de théorie et de pratique psychologique, une tradition qui existait bien avant l'apparition de la psychologie moderne. C'est ce qui a abouti à cette remarque souvent faite que « la psychologie a un long passé, mais une histoire brève » (p. ex. Danziger, 1979). Une grande partie de ce « long passé » appartient évidemment à l'Église, alors que l'« histoire brève » appartient au modernisme récent. Le défi, pour l'Église, a été que la psychologie moderne ne s'est jamais contentée de décrire objectivement les faits ; elle a, à la fois, contribué à cette révolution séculière qui a conquis le leadership intellectuel de l'Occident et elle en a bénéficié (Johnson, 2007 ; Smith, 2003). La collision de ces deux traditions a provoqué la crise intellectuelle qui est au cœur de cet ouvrage.

---

nous remplaceront-ils pas en tant que société et n'élèveront-ils pas leurs enfants de manière plus scientifique, jusqu'à ce que le monde devienne enfin un lieu digne de l'habitation humaine ? » (Watson, 1930, p. 304.)

5. En même temps, les critiques ont, à juste titre, reconnu les limitations de l'utilisation de méthodes dérivées de l'étude du monde naturel (physique, chimie, biologie) pour l'étude des êtres humains, étant donné que ceux-ci possèdent des caractères physiologiques uniques, absentes dans le monde naturel (comme l'expérience de la conscience de soi, la liberté, la moralité, les valeurs, la religiosité) (Martin, Sugarman et Thompson, 2003 ; Van Leeuwen, 1982, 1985 ; Varela et Shear, 1999). Bien que certaines caractéristiques particulières à la vie humaine aient été observées et mesurées (p. ex dans le mouvement de la psychologie positive), les critiques ont prétendu que les méthodes de la science naturelle aboutissent inévitablement à un ensemble tronqué de l'investigation psychologique puisqu'elles ne peuvent pas « détecter » ce qui est le plus distinctif chez les êtres humains (la réalité de l'« intérieur »). C'est pourquoi d'autres méthodes ont été appelées à l'aide pour augmenter la recherche de la science naturelle (p. ex. l'étude phénoménologique, l'observation du participant, l'analyse du discours, la psychologie narrative), des méthodes qui s'efforcent de tenir compte de la perspective subjective de la connaissance de soi de la personne étudiée. Bien que ces méthodes soient de plus en plus utilisées (les chercheurs féministes et postmodernes en sont particulièrement friands), la plus grande partie des psychologues continue de privilégier les approches de la science naturelle. Les chrétiens portent évidemment un intérêt particulier à ces questions puisque nous affirmons que les adultes humains sont des personnes conscientes d'elles-mêmes, responsables, des êtres moraux relativement libres et donc non de simples mécanismes ou des objets informatiques (Van Leeuwen, 1982, 1985).

## LA CRISE INTELLECTUELLE DE L'ÉGLISE À PROPOS DE LA PSYCHOLOGIE

Depuis plus de trente ans, Alisdair MacIntyre, le célèbre philosophe contemporain (1984, 1989, 1990), a entrepris un exposé complet des conflits qui ont surgi, à l'ère moderne, entre les philosophies occidentales de l'éthique. Dans le déroulement de ses discussions, il a profondément réfléchi à ce qui se produit lorsque des traditions intellectuelles s'affrontent. MacIntyre déclare que « les traditions, lorsqu'elles sont capitales, incarnent des conflits continuels » (1984, p. 222). Ceux-ci se résument à des désaccords permanents entre les membres de leur « communauté » – des adhérents intelligents répartis tout au long de son existence. Il définit une tradition vivante comme un « argument historiquement étendu et socialement incarné, un argument partiel concernant les biens qui constituent cette tradition » (1984, p. 222). Les « biens » en question sont les croyances, les normes et les pratiques de la tradition.

Les *croyances* qui peuvent différencier une tradition d'une autre incluent les conceptions de la vision du monde, ainsi que de la nature des êtres humains et la manière de les interpréter (p. ex. les croyances quant à l'origine de l'homme, sa composition métaphysique, l'humanité optimale ou l'état mature et comment favoriser son développement, la psychopathologie et la manière de l'aborder, ainsi que les croyances sur les sources légitimes de la connaissance). Les *normes* d'une tradition désignent les critères pour évaluer le bien-fondé de ses croyances et de ses pratiques, de sa maturité et de sa sagesse. Enfin, les *pratiques* distinctives d'une tradition (dans le cas qui nous intéresse) désignent les moyens utilisés pour obtenir une information valable et utile concernant les êtres humains (p. ex. bibliques, théologiques, spirituelles, philosophiques, empiriques, scientifiques, expérimentales, morales), et favorisant un développement humain adéquat ainsi que la réhabilitation de la psychopathologie.

Il existe plusieurs différentes sortes de traditions : artisanales, artistiques, intellectuelles et religieuses, pour n'en citer que quelques-unes ; et chacune peut se subdiviser en sous-traditions. Les traditions vivantes se caractérisent par le conflit, car leurs membres s'interrogent constamment sur leurs biens. Les traditions mortes n'ont plus d'adhérents vivants, ou ceux qu'elles possèdent encore ne font que s'accrocher aux affirmations

du passé sans les remettre en question. Dans son exposition, MacIntyre suggère finement qu'une tradition intellectuelle *vivante* inclut des esprits perspicaces et curieux qui la font progresser à un niveau supérieur de compréhension, au moyen des querelles résolues. Dans cette hypothèse, l'un des événements les plus stimulants de l'histoire d'une tradition peut être sa rencontre avec d'autres traditions, dont les points forts révèlent les faiblesses de la tradition antérieure. Des adhérents attentifs peuvent tirer profit de cette interaction critique et se servir des points forts de la « nouvelle » tradition rivale pour enrichir la leur. Mais en même temps – et c'est là où les choses deviennent compliquées et controversées – de telles explorations (des pratiques qui ont elles-mêmes besoin d'être évaluées) courent le danger de diluer le caractère distinctif de la tradition. Un emprunt trop important à une tradition étrangère peut conduire à la désintégration, voire à la disparition de sa propre tradition. C'est pourquoi la valeur de telles rencontres doit être évaluée pour savoir si le résultat essentiel procure un bien-être à la tradition : son renouvellement et sa redynamisation par un investissement et une réarticulation renouvelés contemporains de ses propres ressources.

Les rencontres entre traditions sont compliquées du fait que leurs membres sont formés différemment. Certains peuvent être bien informés sur les produits de leur propre tradition, alors que d'autres peuvent surtout bien connaître les caractéristiques de la tradition rivale. MacIntyre estime que les personnes les mieux qualifiées pour participer à des débats entre traditions rivales sont celles qui connaissent le discours des deux traditions. Ces individus « sont en quelque sorte des frontaliers qui s'attirent la suspicion et l'incompréhension des membres des deux parties rivales » (1990, p. 114) puisque ceux qui ne connaissent bien qu'une seule tradition ne peuvent interpréter le travail de l'autre qu'en termes de leur propre discours traditionnel et du point de vue de ses biens – les croyances, normes et pratiques qu'ils ont déjà assimilées et reconnaissent comme revêtues d'autorité – ce qui rend la communication (et même la confiance) difficile entre ceux qui sont en quelque sorte « programmés » différemment. Ceux qui ne connaissent qu'« une langue » sont tout simplement dépourvus d'assez de connaissances de la tradition adverse pour bien saisir l'enjeu et les pièges du débat.

L'analyse de MacIntyre traite aussi de ce qui constitue une *crise* pour une tradition. Elle se produit lorsqu'une tradition A rencontre une tradition B dont les croyances, normes et pratiques sont tellement irrésistibles que celles de la tradition A sont sérieusement remises en question. MacIntyre (1989, 1990) déclare que la tradition A surmonte sa crise en construisant à partir de la rencontre un récit comprenant les éléments suivants : la rationalité et la légitimité fondamentales de la tradition A ; la reconnaissance de ses faiblesses révélées par la tradition rivale, et la manière dont elle les a abordées et révisées en conséquence ; et l'exposé des faiblesses (plus) significatives qui sont restées sans solution dans la tradition B, ce qui aboutit à un récit qui montre la supériorité manifeste sur sa rivale de la tradition A corrigée.

MacIntyre souligne constamment que l'obstacle majeur qu'affrontent les traditions qui s'engagent dans une interaction mutuelle bénéfique est le fait que les croyances, les normes et les pratiques de chaque tradition sont les moyens que l'adhérent utilise pour évaluer l'autre tradition ; par conséquent, les moyens utilisés pour déterminer la supériorité et la faiblesse rationnelles font eux-mêmes partie du débat. C'est pourquoi quelquefois les traditions se méprisent et s'ignorent et ne s'engagent dans un dialogue que si elles y sont forcées, soit par nécessité sociale, soit par intégrité morale et intellectuelle.

Dans ce livre, notre intérêt se porte évidemment sur deux traditions qui s'intéressent à la nature des êtres humains et à l'amélioration de leur bien-être – deux communautés d'investigation et de thérapie, historiquement vastes et socialement incarnées – la communauté chrétienne et la communauté moderne (récente). Comme nous l'avons indiqué précédemment, le christianisme dispose de sa propre tradition substantielle de psychologie et de cure d'âme, qui plonge ses racines dans la Bible et se prolonge au cours des deux millénaires suivants, avec de nombreuses permutations au fil des générations, et qui se compose de nombreuses sous-traditions de psychologie et de cure d'âme (catholique, orthodoxe et protestante). La nouvelle psychologie constitue, elle aussi, une tradition, bien qu'elle soit beaucoup plus récente. Pourtant, la brièveté de son histoire est plus que compensée par sa vaste production et le large éventail de sujets qu'elle a abordés (elle aussi se compose de

sous-traditions connues sous les noms de psychanalytique, comportementaliste, cognitive et ainsi de suite).

De plus, ce livre aborde la crise intellectuelle (et de cure d'âme) dans laquelle elle est plongée depuis que la psychologie moderne est devenue prééminente, une crise vraiment très sérieuse. Réfléchissons. Laquelle de ces deux communautés exerce le plus d'influence dans notre culture au sens large (ses universités, médias d'érudition, instituts de santé et de thérapie mentales), et laquelle exerce la plus forte influence sur l'autre ? À l'évidence, la plus forte influence est unidirectionnelle : la communauté chrétienne a exercé très peu d'influence explicite et constructive sur la scène psychologique moderne, et l'influence qu'elle a exercée l'a été en adoptant les règles du modernisme récent et non en vertu de sa nature explicitement chrétienne. Au contraire, la communauté psychologique moderne a exercé une influence énorme sur la communauté chrétienne au sein de centres de formation à la relation d'aide, dans ses propres collèges et universités, dans certains de ses livres et même dans ses Églises.

Pourquoi cette crise s'est-elle produite ? Comme indiqué plus haut, la psychologie moderne a amassé une quantité étonnante de découvertes empiriques sur les êtres humains et a développé de nombreuses théories psychologiques de grande complexité se servant de nouvelles méthodes empiriques pour découvrir des aspects de la nature humaine inconnus jusqu'alors, et donc jamais discutés dans la tradition chrétienne. De plus, cette « nouvelle tradition » a développé une panoplie éblouissante de systèmes et de techniques pour améliorer le bien-être psychologique humain, surclassant de loin l'œuvre de la tradition chrétienne. Aujourd'hui, nous vivons dans une culture axée sur la science, et la psychologie moderne est bien plus scientifique que n'importe laquelle de ses prédécesseurs et des visions alternatives du monde. De plus, la psychologie moderne a simplement fait ce que la majorité des intellectuels (principalement modernistes) considèrent comme un cas convaincant, à savoir que sa version des êtres humains est tout simplement meilleure que toutes celles qui l'ont précédée : plus précise, plus complète et moins déformée. Tout cela est à l'origine de la crise qui secoue l'Église.

Le christianisme est-il une tradition vivante ou morte en matière de psychologie et de thérapie ? Il existe des preuves – certaines sont

incluses dans ce livre – qu’il est débordant de vie ! Il semble cependant qu’il a fallu un certain temps aux chrétiens pour reconnaître la crise intellectuelle en cours. Nous allons maintenant considérer les premiers efforts des chrétiens pour répondre à la crise.

## RÉACTIONS DES CHRÉTIENS À LA « NOUVELLE PSYCHOLOGIE »

En fait, quelques chrétiens ont participé à la création de la psychologie moderne. Des décennies plus tôt, certains phrénologues étaient chrétiens (Vande Kemp, 1998)<sup>6</sup>. Franz Brentano était un chrétien pieux mais controversé (un ancien prêtre catholique) dont le concept « Psychologie de l’intentionnalité » eut un impact significatif sur la psychologie européenne de l’époque (Watson et Evans, 1991), qui subit l’influence de son enracinement dans la pensée catholique (et aristotélicienne). James McCosh, le pieux président érudit de Princeton, publia des travaux sur la connaissance et l’émotion qui, bien que fortement influencés par la philosophie, prenaient au sérieux le rôle de la physiologie dans la pensée (voir Maier, 2005)<sup>7</sup>.

Cependant, parmi les leaders de la nouvelle psychologie en Amérique, ceux qui conservaient une foi protestante penchaient vers une orientation théologique plus libérale que McCosh. Séminariste égaré dans sa jeunesse, G. Stanley Hall devint l’un des premiers personnages importants de la psychologie moderne en Amérique. Il fonda le premier laboratoire

---

6. Née dans les années 1800, la phrénologie était une « faculté de la neuropsychologie » simpliste qui a cependant contribué au développement de la neuropsychologie moderne. Contenant à la fois de la vérité et de l’erreur, elle a tracé les régions censées correspondre à la personnalité, au cerveau et au crâne.

7. Spilka (1987) a suggéré que son acceptation du Common Sense Realism (une épistémologie influente approuvée par de nombreux savants et administrateurs évangéliques éminents des années 1800 ; Marsden, 1994 ; Noll, 1994) aurait favorisé l’intérêt de McCosh pour les dernières recherches en physiologie. Cette philosophie qui remonte à Thomas Reid, un philosophe chrétien du xviii<sup>e</sup> siècle, justifiait la confiance dans les capacités humaines à connaître les vérités concernant l’ordre naturel. On estimait que ces capacités étaient universellement répandues par le Créateur sur toutes les personnes ; c’est pourquoi ses adeptes considéraient la science comme une alliée de la théologie en donnant des preuves du dessein de Dieu (Spilka, 1987). Cette philosophie encouragea donc les chrétiens à faire confiance aux recherches et théories d’alors des scientifiques, chrétiens ou non, sans remettre en même temps en question les affirmations modernistes sous-jacentes qui orientaient implicitement leurs travaux (Marsden, 1994).



officiel de psychologie aux États-Unis, créa le premier journal de langue anglaise consacré exclusivement à la psychologie et fonda l'American Psychological Association (APA) dont il devint le premier président (Watson et Evans, 1991). G. T. Ladd (1887), un théologien devenu psychologue, rédigea ce qui allait devenir pour les vingt années suivantes l'ouvrage le plus important en anglais sur la psychologie physiologique ; il devint également le deuxième président de l'American Psychological Association (avant William James !). En fin de carrière, Ladd (1915, 1918) et Hall (1917) examinèrent la religion à la lumière de la psychologie moderne et de la théologie libérale.

Au cours des quelques décennies suivantes, d'autres protestants libéraux (notamment surtout Boisen [1936]) entreprirent d'explorer la valeur pour l'Église des psychologies modernes de la profondeur. Parallèlement, ils cherchèrent à contester le naturalisme envahissant, berceau de la psychologie moderne, créant finalement un mouvement important (p. ex. Clinebell, 1996 ; Hiltner, 1943 ; Oates, 1962) et participant à la fondation du Clinical Pastoral Education (CPE) qui a formé des milliers de pasteurs et d'aumôniers en soins pastoraux, à partir du milieu du xx<sup>e</sup> siècle et jusqu'à nos jours. Toutefois, d'une façon générale, les protestants libéraux se sont pour la plupart adaptés au modernisme qu'ils s'efforçaient d'influencer – les psychologues modernes exercèrent par leurs écrits une influence bien plus grande que l'Écriture. Le lien entre la foi et la psychologie était largement unidirectionnel, aboutissant à conférer à la foi une forme nouvelle par l'incorporation de valeurs modernes (un plus grand individualisme, une morale personnelle atténuée, et la raison/science revêtue de plus d'autorité que la révélation biblique ; voir Holifield, 1983 ; Johnson, 2007, chap. 2 ; Oden, 1984)<sup>8</sup>.

Cette orientation générale s'est poursuivie jusqu'à présent, avec une saveur plus postmoderne, mais avec une sophistication accrue (Browning, 1991 ; Capps, 1990 ; Howe, 1995). Bien que certains aient

---

8. Les membres fondateurs du comité de rédaction de la revue issue de ce mouvement, *Pastoral Psychology*, incluaient Rollo May et Carl R. Rogers, ainsi que Hiltner et Oates. Les conceptions théologiques de May pouvaient très bien cadrer là (c'était un ami personnel de Paul Tillich). Mais, compte tenu de son rejet total du christianisme orthodoxe, l'inclusion de Rogers dans le comité démontre le genre d'« ouverture » et d'accommodement aux tendances contemporains de la culture pour lesquelles la théologie libérale était connue pendant tout le xx<sup>e</sup> siècle. (Les éditeurs sont énumérés dans Vande Kemp, 1984.)

accepté de critiquer le courant psychologique principal (p. ex. Browning et Cooper, 2004), ils font preuve d'une plus grande ouverture aux valeurs et à la pensée contemporaines, et d'un plus grand scepticisme à l'égard de la Bible, que ne peut l'admettre le christianisme classique.

Les catholiques aussi se sont lancés dans la nouvelle psychologie. Le Révérend Edward Pace a commencé à enseigner la psychologie à l'Université catholique d'Amérique en 1891, après avoir étudié sous Wundt. Pace fut également membre fondateur de l'APA (Misiak et Staudt, 1954 ; Gillespie, 2001). Des catholiques ultérieurs ont peut-être été les premiers chrétiens identifiables qui ont cherché à avancer des textes *complétant* la littérature fondée sur la psychologie empirique, grâce à des discussions d'inspiration religieuse sur la personne ou l'âme (bien que des voix catholiques plus prudentes contestaient la nouvelle psychologie, Misiak et Staudt, 1954, p. 4-7). Cet activisme « de complémentation » s'expliquait vraisemblablement, en partie, par le réveil thomiste qui avait commencé dans les dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle et s'est poursuivi pendant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle (Gillespie, 2001). Le fait que le corpus de Thomas d'Aquin soit psychologiquement riche, explicitement ouvert à la recherche empirique (à la Aristote), exigeant cependant l'usage de la philosophie (ou de la raison) pour aborder la question de la nature humaine dans sa plénitude a pu inciter les catholiques à augmenter la littérature psychologique moderne de considérations philosophiques additionnelles, y compris des sujets comme la volonté et les relations âme-corps<sup>9</sup>.

Contrairement aux catholiques et aux protestants libéraux, il y a peu de preuves que les protestants conservateurs se soient beaucoup intéressés à la psychologie au début du XX<sup>e</sup> siècle. Alors que la psychologie faisait de

---

9. Misiak et Staudt (1954), les historiens catholiques de la psychologie, défendent cette approche, d'accord avec les divisions modernes de la discipline, et considèrent la psychologie, la philosophie et la théologie comme méthodologiquement distinctes tout en formant une hiérarchie de la connaissance. C'est pourquoi ils s'opposent à une psychologie spécifiquement catholique (et chrétienne, par implication) : « Lorsque des psychologues se limitent eux-mêmes à l'étude du comportement humain, tel qu'il peut être étudié expérimentalement, ils ne font que restreindre leur champ d'études ; ils ne sont pas nécessairement en train de nier l'existence de l'âme » (p. 13). Ils déclarent cependant aussi que les catholiques « s'efforceront toujours d'associer la psychologie, la philosophie et la théologie » (p. 14), mais comme ces trois disciplines recherchent toutes la vérité selon des points de vue différents (la théologie par la révélation, la philosophie par la raison, et la psychologie par l'observation), il n'y aura aucune véritable contradiction entre elles.

plus en plus partie intégrante du programme de base des sciences sociales dans les principaux collèges et universités, un examen des catalogues des cours dispensés dans les collèges d'arts libéraux chrétiens des années 1920 et 1930 (p. ex. Wheaton et Calvin) montre qu'ils ont également commencé à proposer des cours de psychologie moderne à peu près à cette même époque. Quelques chrétiens ont critiqué la nouvelle psychologie en raison de son matérialisme et de son agnosticisme (p. ex. Wickham, 1928), et on trouve quelques travaux isolés qui prennent la psychologie moderne au sérieux tout en prônant une perspective chrétienne (p. ex. Murray, 1938 ; Norly, 1924). D'une façon générale, les conservateurs ont néanmoins pris leur distance avec l'engagement intellectuel de la culture au sens large qu'ils jugeaient spirituellement aveugle. C'était la grande époque du fondamentalisme ; dans leur grande majorité, les fondamentalistes ne s'intéressaient pas aux questions culturelles, aux études supérieures et à l'érudition (Noll, 1994 ; Smith, 2003). De plus, ils étaient axés sur les questions pratiques, voire anti-intellectuelles, plus intéressés au salut des âmes et aux missions qu'à gagner la culture à Christ (Noll, 1994). Ils étaient pour la plupart séparatistes, soucieux d'éviter la contamination par le monde (y compris le monde de la pensée impie ; p. ex. les universités). Pour de nombreux fondamentalistes, la connaissance de la Bible était le premier objectif des études supérieures (plutôt que l'apprentissage de choses comme la psychologie). Il en résulta qu'à cette période, ils commencèrent à fonder leurs propres institutions d'études supérieures : leurs « Bible Colleges » (facultés bibliques).

Un autre facteur permet d'expliquer le manque d'intérêt à l'égard de la psychologie et la cure d'âme : contrairement à leur héritage puritain et piétiste, les chrétiens conservateurs de l'époque ne s'intéressaient pas aux questions intérieures de l'âme et de son bien-être. Malgré quelques indications du contraire (comme certains hymnes du mouvement), l'essentiel de la littérature fondamentaliste se focalisait sur les croyances doctrinales (comme la prophétie de la fin des temps), les questions morales et l'évangélisation. Elle s'intéressait peu à l'état de l'âme – en dehors de savoir si l'individu était né de nouveau. C'est pourquoi, pendant des décennies, la littérature de haut niveau relative aux soins pastoraux était principalement l'œuvre des chrétiens plus libéraux.

Ce n'est qu'après la Seconde Guerre mondiale que les protestants conservateurs ont commencé à sortir de leur ghetto culturel et à réfléchir plus sérieusement à l'impact que leur foi pouvait avoir sur les sciences et les arts. Un groupe de fundamentalistes commença à revendiquer un rôle plus actif au sein de la culture et de l'érudition, en se désignant d'évangéliques (Carpenter, 1997). Ce n'est que dans les années 1950 que l'on voit des évangéliques commencer à s'engager en psychologie de manière concertée.

### DÉBUT DE L'ACTIVITÉ ÉVANGÉLIQUE EN PSYCHOLOGIE

Difficilement penseur révolutionnaire, Hildreth Cross, chef du département de psychologie de l'Université Taylor, publia en 1952 *An Introduction to Psychology: An Evangelical Approach*, qui présentait la psychologie de façon positive mais « filtrée à travers la Parole de Dieu » (préface). Bien que simpliste sous l'angle de nombreux critères, l'ouvrage combine cependant une information sur la psychologie moderne avec une interprétation et une évaluation chrétiennes. Opposé à la théorie de l'évolution, il inclut de nombreuses citations de la Bible et une affirmation quant à la réalité surnaturelle de la vie humaine, tout en exposant, de manière quelque peu superficielle, certains des principaux sujets abordés dans toute introduction à la psychologie d'alors. Le livre se conclut par une étude de la « personnalité chrétienne dynamique », dans laquelle la description de l'influence de la rédemption sur la personnalité humaine porte une forte empreinte de l'Écriture et de la théologie.

Des chrétiens conservateurs, psychologues pratiquants issus principalement de la tendance évangélique réformée, se rassemblèrent en 1954 et 1955 pour des conférences étudiant la relation entre la psychologie, la psychiatrie et la religion. En 1956, ils constituèrent la Christian Association for Psychological Studies (CAPS), laquelle continua à organiser des conférences qui étudiaient comment la foi d'une personne s'accordait avec les découvertes de la psychologie moderne, en insistant notamment sur la relation d'aide. CAPS continue d'organiser des conférences annuelles, bien que leur identité se soit considérablement élargie au-delà du cercle de ses racines au sein de la communauté réformée.

Clyde Narramore était un psychologue praticien. En 1954, il lança un programme radio, appelé « psychologie pour la vie de tous les jours », qui finit par être retransmis par plus de deux cents stations chrétiennes sur le plan national. Il publia par la suite un ouvrage influent (1960) présentant une approche chrétienne de la thérapie qui associait une notion élevée de l'Écriture à une forme christianisée de relation d'aide de Carl Rogers, centrée sur la personne. Encore plus explicite que Narramore dans son appréciation d'un modèle de thérapie né hors du christianisme, Tweedy (1961) écrivit un livre critiquant Viktor Frankl mais toujours largement favorable à la vision des personnes et à la thérapie retrouvée dans ses travaux. De plusieurs manières, ces auteurs expliquaient que la psychothérapie moderne peut contribuer au bien-être des chrétiens évangéliques.

Durant les années 1960, les travaux de Paul Tournier (1965), un médecin psychothérapeute suisse, formé à l'école de Freud et de Jung, et converti au christianisme vers le milieu de sa vie, furent traduits en anglais ; les écrits de ce psychothérapeute chrétien sage et chevronné ouvrirent les yeux de beaucoup d'évangéliques qui avaient faim d'une littérature proposant une psychologie profonde dans une perspective chrétienne.

Finalement, plusieurs évangéliques commencèrent à ressentir le besoin d'une formation avancée en psychologie qui soit façonnée par une vision chrétienne du monde. Le séminaire théologique Fuller fut le premier établissement scolaire évangélique à dispenser un enseignement de niveau doctorat en psychologie clinique (1964), imité peu après (1968) par Rosemead School of Psychology, fondé par Clyde Narramore et Bruce Narramore, son neveu. Peu de temps après sa création, Rosemead édita le *Journal of Psychology and Theology* (1973), offrant ainsi la première plateforme pour les évangéliques en matière de psychologie. CAPS commença à publier *CAPS Bulletin* en 1975 (nouveau titre en 1982 : *Journal of Psychology and Christianity*). Par certains côtés, les années 1970 marquèrent un tournant pour les évangéliques en psychologie. On vit paraître des ouvrages de plus en plus nombreux, écrits par des évangéliques, qui abordaient les sujets psychologiques ou de relation d'aide, appliquant les idées et les techniques dérivées de la psychologie moderne à des sujets comme l'éducation des enfants, le mariage, l'estime de soi, le développement personnel et spirituel (p. ex. Collins,

1969 ; Dobson, 1970, Narramore, 1978). Toutefois, c'est aussi la décennie durant laquelle ont commencé à s'exprimer de sérieuses réserves quant aux dangers perçus dans l'adaptation de la tradition chrétienne à celle de la psychologie moderne ; ce fut d'ailleurs le point de départ de la crise intellectuelle à l'origine des cinq positions de ce livre.

**Le point de vue du counseling biblique.** Jay Adams, professeur de théologie pratique au Westminster Theological Seminary, déclencha la crise avec la publication de son ouvrage largement lu, *Competent to Counsel* (1970), dans lequel il critique sévèrement la psychiatrie et la psychothérapie modernes, les accusant d'être fondamentalement laïques. Il leur reprochait d'être, tour à tour, déterministes dans leur compréhension de la psychopathologie et centrées sur l'humain dans leur thérapie, et fondamentalement opposées au christianisme. Adams exhorta vivement les chrétiens à rejeter les méthodes de relation d'aide à dominante freudienne et humaniste. Conformément à son propre modèle de « relation d'aide nouthétique » (du grec *noutheteo*, « exhorter »), il enseignait que la relation d'aide authentiquement chrétienne estime la Bible suffisante pour répondre aux besoins spirituels du peuple de Dieu. En conséquence, il expliquait que, dans la relation d'aide, les chrétiens devaient concentrer leur attention en priorité sur la repentance du péché (puisque le péché est à l'origine de la plupart des problèmes que la psychologie moderne tente de résoudre) et sur Christ comme solution de Dieu à nos problèmes. Il estimait que les pasteurs devaient être les principaux conseillers au sein de la communauté chrétienne. Adams fonda le Christian Counseling and Educational Foundation (CCEF) en 1968, ainsi que le *Journal of Pastoral Practice* en 1977 pour aider l'Église à répondre bibliquement aux besoins de la relation d'aide (Powlison, 2010).

Par ses nombreux ouvrages (p. ex. 1973, 1979 ; actuellement plus de soixante-dix) et leur style énergique et prophétique, Adams incita de nombreux chrétiens à conseiller les gens en stricte conformité à l'Écriture, et à rejeter toute confiance dans la psychologie moderne ; lui et d'autres devinrent de plus en plus critiques à l'égard des écrits et de la pratique des conseillers chrétiens qui, selon eux, amalgamaient le christianisme et la pensée séculière (voir Bobgan et Bobgan, 1987 ; MacArthur et Mack, 2005). Avec le concours de John Bettler, son collègue au CCEF, Adams

et d'autres, fondèrent la National Association of Nouthetic Counselors en 1976. En plus du Westminster Theological Seminary, d'autres séminaires commencèrent à dispenser des programmes de relation d'aide centrés sur l'utilisation de la Bible dans la théorie et la pratique de la relation d'aide (p. ex. The Master's College and Seminary, en 1990). Finalement, le mouvement rendit son accent principal plus clair en remplaçant, dans son approche du problème, l'adjectif « nouthétique » par « biblique » (apparu, en 1993, dans le changement de nom du *Journal of Pastoral Practice* qui devint *Journal of Biblical Counseling*, ainsi que dans les ouvrages comme celui de MacArthur et Mack, 2005). Le mouvement est loin d'être monolithique ; avec le temps sont apparues des différences de méthodes et de substance, certains ont contesté des parties des enseignements d'Adams (Powlison, 1988 ; Schwab, 2003 ; Welch, 2002) et se sont approprié de manière critique certaines des recherches de la psychologie moderne (Welch, 1998, 2005). En signe de protestation, Adams quitta le CCEF au milieu des années 1990 ; depuis, le CCEF est devenu leader de cette réorientation de la vision originale (Lane et Tripp, 2006 ; Powlison, 2003, 2005 ; Welch, 2005). Par ailleurs sont apparus de nouveaux groupes qui, de différentes manières, vont également au-delà du modèle nouthétique d'Adams, tout en préservant les données fondamentales du mouvement ; c'est le cas de l'International Association of Biblical Counselors et de l'Association of Biblical Counselors. Ces changements ont, à leur tour, incité Adams et d'autres à lancer le *Journal of Modern Ministry* en 2005 et l'Institute for Nouthetic Studies.

Toutefois, de nombreux chrétiens ne furent pas convaincus par la critique formulée par le counseling biblique et prirent leurs distances. Ainsi, les conseillers et thérapeutes qui s'occupaient de gens extérieurs à l'Église, de gens ayant peu ou pas de foi religieuse et chargés de problèmes que les Écritures ne traitent pas, ne le trouvaient pas appropriée. De plus, les personnes plus instruites et formées dans des établissements d'études supérieures profanes, en particulier les professeurs de psychologie et les chercheurs qui avaient étudié la psychologie moderne en profondeur, estimaient que la psychologie moderne avait plus de valeur que le suggéraient les conseillers bibliques. Il en résulta que certains qualifièrent le mouvement du counseling biblique d'« anti-psychologie » (p. ex. Beck et

Banks, 1992). De plus, il se forma une prise de conscience croissante que certaines Églises conservatrices faisaient un mauvais usage de la Bible et causaient du tort aux gens dans leurs sous-cultures autoritaires (ce que reconnaissaient parfois également les partisans du counseling biblique). Ce genre d'abus incita certains chrétiens à se montrer plus sceptiques à l'égard de la relation d'aide fondée sur la Bible, et plus enclins à soutenir la relation d'aide qui se concentrait sur la dynamique psychologique plutôt que sur le seul domaine spirituel. Dans le contexte de cette agitation des années 1970, deux approches évangéliques plus favorables à la psychologie moderne ont commencé à se présenter plus clairement.

***Le point de vue des niveaux d'explication.*** Cette approche, « levels-of-explanation » (LOE) suppose une distinction très nette entre les disciplines (ou « niveaux ») de la psychologie et de la théologie (Jeeves, 1976, 1997 ; Myers, 1978). Influencés par le physicien Richard Bube (1971), les partisans de cette approche affirment que tous les niveaux de la réalité sont importants (le physique, le chimique, le biologique, le physiologique, le social et le théologique), que chaque dimension ou niveau de la réalité est accessible à l'étude au moyen des méthodes uniques appropriées développées par la discipline correspondante, et que, par conséquent, les frontières de chaque discipline ne doivent pas être floues. La confusion de ces niveaux entraîne une incompréhension de la réalité en mélangeant des concepts qui sont en fait très différents et qui ne cadrent pas vraiment ensemble (par exemple, le péché et le dysfonctionnement du cerveau). De plus, la compréhension de chaque niveau est censée offrir une perspective distincte, essentiellement indépendante de la compréhension des autres niveaux. C'est pourquoi cette approche a aussi été appelée « perspectivalisme » (Evans, 1977). La théologie et la psychologie utilisent des méthodes d'investigation différentes, ont des objets d'études différents et répondent à des questions différentes. Les confondre déformerait les deux (bien que les partisans de ce modèle encouragent le dialogue interdisciplinaire, « en privé » pour ainsi dire, afin d'obtenir de la nature humaine l'image la plus complète possible). Les effets du modernisme profane sur la psychologie suscitent peu d'intérêt, car ses partisans sont convaincus que si la science est bien menée, elle élimine de tels effets. Faire



intervenir les questions théologiques dans la science de la psychologie saperait l'objectivité et l'intégrité de la méthode scientifique.

Remarquons que la plupart des défenseurs de l'approche du LOE ont été des universitaires et des chercheurs, des chrétiens enseignant dans des grandes écoles et universités chrétiennes et non chrétiennes. Certains d'entre eux (comme Brown et Jeeves, 2009 ; Jeeves, 1976, 1997) ont effectué des recherches en neuropsychologie où il est difficile d'imaginer une approche distinctement chrétienne qui marquerait une différence. Ce groupe craint au contraire que la science véritable soit compromise par l'intrusion de croyances religieuses de *toutes* parts qui ne puissent être prouvées empiriquement. La science ne peut se fonder que sur la base d'une étude objective de la réalité, accessible à l'observation directe et susceptible d'être reproduite par tout chercheur intéressé.

Il convient également de souligner qu'il n'est pas nécessaire d'approuver *formellement* cette approche pour la présumer *implicite* dans le travail de quelqu'un (p. ex. dans son enseignement, ses écrits ou ses conseils). Un certain nombre de chrétiens ont apporté une contribution significative dans le domaine de la psychologie contemporaine de cette manière-là ; par exemple en psychologie de la religion (Hood, Hill et Spilka, 2009), en spiritualité (Plante, 2009), en recherche et en thérapie du pardon (Worthington, 2005), sur le rôle des valeurs en psychothérapie (Worthington, Kurusu, McCullough et Sandage, 1996) et en psychologie positive (Emmons et McCullough, 2004). Ces travaux souscrivent aux règles du discours psychologique moderne, tout en montrant que la tradition chrétienne peut influencer la psychologie moderne *indirectement, de l'intérieur*.

**Le point de vue de l'intégration.** L'intégration est une approche formulée également dans les années 70, plus ouverte à la psychologie moderne que ne l'est le counseling biblique, mais généralement aussi plus critique envers cette psychologie que l'approche des niveaux d'explication. Préoccupés par le naturalisme et l'humanisme séculier qui ont façonné la psychologie moderne et la littérature de la cure d'âme, les partisans de cette conception (souvent des conseillers et des thérapeutes) reconnaissent que la foi chrétienne a quelque chose d'important à proposer à la psychologie et à la relation d'aide modernes. Toutefois,

ils respectent aussi les mérites scientifiques de la psychologie telle qu'elle existe aujourd'hui et, en conséquence, ils ont conclu que la foi chrétienne et la psychologie contemporaine devaient être reliées d'une manière ou d'une autre. La majorité défend « l'intégration interdisciplinaire », l'intégration de la discipline de la psychologie et de la discipline de la théologie chrétienne (p. ex. Beck et Demarest, 2005 ; Carter et Narramore, 1979 ; Collins, 1977 ; Shults et Sandage, 2006).

Les intégrationnistes croient que, de manière différente, les deux disciplines traitent de la nature des êtres humains, expliquent comment ils se développent, ce qui est allé de travers pour eux, et comment réparer ce qui a mal tourné. Ce chevauchement a toutefois suscité de nombreuses réactions. Narramore (1973) a prétendu que l'intégration vise à « combiner la révélation spéciale de la Parole de Dieu avec la révélation générale étudiée par les sciences et professions psychologiques » (p. 17).

Collins (1973) s'efforce, de manière plus radicale, de situer la psychologie sur un fondement différent, qui soit « cohérent avec la Bible et bâti sur elle », pour développer une « psychologie bibliquement fondée » (p. 26). Les deux justifient la composition d'une littérature du mouvement « intégration », distincte, (contrairement à la conception du LOE), qui fusionne plus ou moins les deux disciplines, soit à travers le texte (Collins, 1980 ; Crabb, 1977 ; McMinn et Campbell, 2007 ; McMinn, 2008 ; Narramore, 1984), soit dans des résumés de sections ou de chapitres (voir Shults et Sandage, 2006 ; Beck et Demarest, 2005).

Jones et Butman (1991) proposent une autre approche de l'intégration qui associe les croyances chrétiennes de la vision du monde à la science et à la pratique de la psychologie, et non aux doctrines théologiques (puisqu'elles font partie d'une autre discipline ; p. 19-20). Cette idée ressemble superficiellement au LOE, mais elle implique une réinterprétation exceptionnellement complète et critique de la littérature moderne en matière de psychologie en termes de vision chrétienne du monde, tirée de l'Écriture. Au cours de la décennie écoulée, de nouveaux travaux d'intégration exemplaire sont parus, laissant entendre que cette approche connaît un renouveau (Beck et Demarest, 2005 ; McMinn, 2008 ; McMinn et Campbell, 2007 ; Shults et Sandage, 2006 ; Yarhouse et Sells, 2008).

Le mouvement d'intégration a eu un grand impact sur la communauté évangélique. Les livres écrits par ce mouvement pour les laïcs chrétiens – abordant toutes sortes de sujets psychologiques, y compris le mariage, la guérison, les sujets relatifs au concept de soi et de famille d'origine – se sont bien vendus. Certains programmes chrétiens diffusés à la radio par des intégrationnistes comme Dobson, Minirth et Meier, et Cloud et Townsend étaient très populaires. On trouvait à travers tous les États-Unis des centres de relation d'aide et de traitement d'inspiration intégrationniste, gérés parfois par des Églises locales. La tendance intégrationniste est l'orientation officiellement défendue par les programmes majeurs de formation à la relation d'aide chrétienne (par exemple le programme de doctorat à Wheaton College, à George Fox College, à Seattle Pacific University, Azusa Pacific University et à Regent University, en plus des établissements Fuller et Rosemead, déjà cités précédemment). L'organisation CAPS a récemment fêté son cinquantième anniversaire et a rassemblé, pour l'occasion, une collection décisive d'articles sur l'intégration (Stevenson, Eck et Hill, 2007) ; elle s'adresse tout particulièrement aux professionnels de la relation d'aide de haut niveau (maîtrise et doctorat) et à ceux de l'enseignement supérieur. Dans les années 1990, Gary Collins et Tim Clinton ont créé l'American Association of Christian Counselors avec une position légèrement plus conservatrice que le CAPS et a littéralement explosé pour devenir peut-être la plus importante association chrétienne au monde (voir Clinton et Ohlschlager, 2002)<sup>10</sup>.

**Le point de vue de la psychologie chrétienne.** Tandis que le positivisme logique était en perte d'influence, la philosophie chrétienne a connu, elle, un réveil spectaculaire au cours des dernières décennies, grâce aux travaux de penseurs comme Alvin Plantinga (1984, 2000), Nicholas Wolterstorff, William Alston et beaucoup d'autres depuis. Affichant une indépendance de pensée marquée à l'égard des principaux courants philosophiques, les philosophes chrétiens ont développé des positions distinctement chrétiennes sur de nombreux sujets philosophiques courants et ont exploré bien d'autres sujets qui n'intéressaient que les théistes.

C. Stephen Evans (1989, 1990), l'un de ces philosophes, a partiellement été inspiré par le psychologue et philosophe chrétien Søren

---

10. Collins n'est plus affilié à l'AACC.

Kierkegaard et a expliqué que ce qui se passait récemment dans le champ de la philosophie pouvait tout aussi légitimement affecter le champ de la psychologie ; il a encouragé les chrétiens ancrés dans la psychologie à développer leurs propres théories, recherches et pratiques qui découlent des doctrines chrétiennes concernant les êtres humains – tout en continuant à participer activement dans le domaine plus vaste. Nancey Murphy (2005), un autre philosophe chrétien, a prôné le développement d'un programme de recherche psychologique façonné par une perspective réformée radicale<sup>11</sup>. Sous un angle différent, les théologiens Ellen Charry (1997), Ray Anderson (1990 ; Speidell, 2007) et Andrew Purves (2004) ont étudié les ressources théologiques chrétiennes à propos de la cure d'âme et montré qu'elles offrent un paradigme alternatif aux modèles séculiers de thérapie.

Même quelques psychologues professionnels sont allés dans cette direction. Van Leewen (1982, 1985) et Vitz (1987, 1994) ont anticipé cette orientation par leurs nouvelles façons de conceptualiser les aspects ou types de la psychologie, Vitz a continué de poursuivre ce programme (1999, 2009 ; avec Felch, 2006). Johnson (2007) a tenté une reconceptualisation semblable dans le domaine de la relation d'aide. P. J. Watson a entrepris pendant plus de vingt-cinq ans un programme de recherche de psychologie chrétienne (voir plus loin mon article de présentation le concernant). La Société de psychologie chrétienne, une division de l'AACC, a été fondée en 2004 pour soutenir ce programme, et publie le journal *Edification*. Ajoutons que IGNIS, l'Institut de psychologie chrétienne, à Kitzingen, en Allemagne, développe une psychologie chrétienne depuis plus de vingt-cinq ans. Entre-temps, la Faculté de l'Institut des sciences psychologiques travaille sur une psychothérapie typiquement catholique (Brugger, 2009).

Certains auteurs-conseillers chrétiens ont exercé, du moins implicitement, selon une orientation psychologique chrétienne. Larry Crabb (1987, 2002), s'est éloigné de l'approche intégrationniste de ses premiers ouvrages et a suivi une trajectoire plus théologique et ecclésiologique dans ses écrits sur la croissance psychologique et spirituelle. De même, Dan

---

11. Dueck et Reiner (2009) ont développé une orientation semblable en psychothérapie, mais d'une tonalité postmoderne plus soutenue.

Allender (2000), l'ancien collègue de Crabb, a écrit un certain nombre de livres (souvent avec Tremper Longman III [p. ex. 1994], théologien de l'Ancien Testament), qui explorent les questions psychologiques avec un soutènement théologique exceptionnellement appuyé. Étant donné que ce sont les considérations et les ressources chrétiennes, plus que la psychologie moderne, qui fixent le programme de leur psychologie et de leurs conseils, nous incluons Neil Anderson (1990), Diane Langberg (1997), Leanne Payne (1995) et Sandra Wilson (2001) dans cette orientation.

***Le point de vue de la psychologie transformationnelle.*** Au fil des ans, de plus en plus d'intégrationnistes se sont demandé si l'accent principal de l'intégration doit porter sur des sujets intellectuels, ou sur des sujets personnels, éthiques, expérientiels et spirituels. Ils ont affirmé que la *manière* dont les chrétiens vivent leur christianisme dans le domaine de la psychologie et de la relation d'aide est au moins aussi importante que le désir de comprendre les êtres humains de façon chrétienne (voir, par exemple, Dueck, 1995 ; Farnsworth, 1985 ; Shults et Sandage, 2006 ; Sorensen, 1996a, 1996b).

Dans la précédente édition de ce livre (2000), Stanton Jones et moi-même pensions que ce genre de considérations ne méritait pas une approche séparée (p. 244-246). Mais depuis, j'ai changé d'idée, car non seulement ces préoccupations éthiques et morales ont été traitées de façon plus satisfaisante (voir, p. ex. Coe, 1999 ; Shults et Sandage, 2006), mais elles ont été reliées à l'intérêt récent des évangéliques pour la formation et la direction spirituelles (Foster, 1978 ; Willard, 1998).

David Brenner (1988) fut le premier psychothérapeute évangélique à encourager la référence à l'histoire de la spiritualité chrétienne pour proposer un modèle de relation d'aide qui situe les préoccupations chrétiennes au centre du programme du conseiller, et il a continué à développer cette orientation (1999, 2003). Depuis, beaucoup d'autres ont suivi une voie semblable, notamment Gary Moon (1996, 2004 ; et avec Benner, 2004), Larry Crabb (2005, 2007), Siang-Yang Tan (2003) et Tan et Douglas Gregg (1997), Terry Wardle (2003) et Sandra Wilson (1998). Deux périodiques ont paru en faveur de cette approche : *Conversations* (édité par Benner, Crabb et Moon) et le *Journal of Spiritual Formation and Soul Care* (de l'Institut de formation spirituelle, de l'Université Biola).

Ce présent livre donne donc l'occasion de comprendre la crise intellectuelle qui secoue l'Église dans le domaine touchant à la psychologie et à la relation d'aide, et il le fait en analysant cinq positions évangéliques majeures à propos du lien entre la psychologie et la foi chrétienne. Il existe évidemment d'autres façons de comprendre cette relation, et certains chrétiens non évangéliques adoptent parfois d'autres termes pour désigner les positions similaires. Par ailleurs, il y a beaucoup d'évangéliques qui ne cadrent pas parfaitement dans l'une ou l'autre de ces cinq positions, et d'autres qui sont passés de l'une à l'autre au fil des ans (comme Larry Crabb). Ces cinq conceptions semblent néanmoins représenter les approches évangéliques les plus distinctives et les mieux formulées en matière de psychologie et de relation d'aide à ce jour.

## PRÉSENTATION DES AUTEURS

**David G. Myers**, professeur de psychologie au Hope College, est le représentant du mouvement des niveaux d'explication (LOE). Il a apporté une contribution considérable à la psychologie contemporaine, surtout par ses manuels d'introduction (2010, 9<sup>e</sup> édition) et de psychologie sociale (2008, 9<sup>e</sup> édition), ainsi que par un certain nombre de résumés populaires sur la recherche en psychologie. Ses réflexions sur le lien entre la foi et la psychologie (1978, 1991, 1996 ; et avec Malcolm Jeeves, 1987) revêtent une importance particulière pour ce livre.

**Stanton L. Jones** a été recruté comme représentant du mouvement d'intégration. Après avoir défini le programme de doctorat en psychologie au Wheaton College, il est devenu le doyen de ce College en 1996. Il a longtemps été un leader de la deuxième génération d'intégrationnistes (1986 ; avec Richard Butman, 1991) et il s'est efforcé d'orienter la psychologie traditionnelle à partir de ce point de vue (1994, 2000). Il a également laissé son empreinte dans les débats ecclésiaux et psychologiques concernant l'homosexualité (avec Mark Yarhouse, 2000, 2007).

**Robert C. Roberts**, professeur émérite d'éthique à l'Université Baylor, est l'un des auteurs représentant l'approche de la psychologie chrétienne. Philosophe remarquable qui a écrit ou édité dix livres et plus de quatre-vingt-dix articles sur les vertus, les émotions, l'épistémologie et Søren Kierkegaard (2003, en préparation), il a également écrit ou édité

un certain nombre de livres et d'articles très nettement en faveur de la psychologie chrétienne (1987, 1993, 2001, 2007 ; avec Mark Talbot, 1997).

Il est rejoint par **P. J. Watson**, professeur de psychologie à l'Université de la fondation Chattanooga, et qui occupe la chaire du département de psychologie à l'Université de Tennessee-Chattanooga. Watson est l'éditeur du *Journal of Psychology* et a publié plus de 150 études sur une gamme étendue de questions psychologiques. Il a aussi dirigé des études empiriques sur certains aspects de la psychologie chrétienne (avec Morris et Hood, 1988a, 1988b ; avec Morris, Loy, Hamrick et Grizzle, 2007) et sur les préjugés antireligieux présents dans une certaine psychologie contemporaine (Watson, Morris et Hood, 1987 ; Watson, Milliron, Morris et Hood, 1995). Il est aussi l'éditeur du journal *Edification*.

**John H. Coe** est un défenseur du mouvement le plus récent, le point de vue de la psychologie transformationnelle. Depuis 1988, il est professeur associé de théologie et de philosophie à Rosemead Graduate School of Psychology, Université de Biola. Il est également directeur de l'Institut de formation spirituelle et professeur associé de théologie et de philosophie spirituelles, au Séminaire Théologique Talbot, Université de Biola. Il a écrit deux articles (1999, 2000) et donné plusieurs présentations annonciatrices de cette approche. Avec Todd W. Hall (2010), il a récemment publié un livre qui développe davantage ce modèle.

**Todd W. Hall** est professeur associé de psychologie, lui aussi à l'École de psychologie Rosemead ; il est, depuis 10 ans, l'éditeur du *Journal of Psychology and Theology*. Hall est directeur de l'Institut de recherche en psychologie et spiritualité. Il a publié de nombreux articles dans ces domaines (p. ex. avec Edwards, 2002 ; avec Noffke, 2008) et édité une œuvre importante avec Mark McMinn (2003).

Finalement, **David Powlison** représente le mouvement du counseling biblique. En plus de sa fonction de conseiller au Christian Counseling & Educational Foundation et d'enseignant au Séminaire théologique Westminster depuis trois décennies, Powlison est également l'éditeur du *Journal of Biblical Counseling* (JBC) depuis 1992. Il a écrit de nombreux articles et chapitres de référence pionniers sur le sujet du counseling biblique (1988, 1995, 2008) dont les plus importants ont été rassemblés dans deux livres jusqu'à présent (2003, 2005), ainsi qu'une histoire et

une analyse complètes des trente premières années du mouvement du counseling biblique (2010).

## POUR L'ÉTUDIANT : SUJETS QUI DIFFÉRENCIENT LES IDÉES CHRÉTIENNES CONCERNANT LA PSYCHOLOGIE

Il y a au moins cinq grands sujets qui différencient les manières de concevoir la psychologie et la relation d'aide exposées dans ce livre. Voici quelques repères permettant à l'étudiant de savoir sur quoi porter son attention particulière lors de sa lecture.

1. La question principale qui divise les cinq conceptions exposées a trait aux *sources* possibles de la connaissance psychologique : la recherche empirique, l'Écriture et la théologie, la philosophie, l'expérience personnelle et l'histoire.
2. Une autre différence est celle-ci : quelle attitude les défenseurs des cinq conceptions adoptent-ils dans leur interprétation de la psychologie contemporaine : *plus critique* ou *plus confiante* ?
3. Autre différence : le but des chrétiens en matière de psychologie est-il d'arriver à une *compréhension distinctive* de la nature humaine à laquelle seuls les chrétiens pourraient souscrire, ou à une *compréhension universelle* que tous les psychologues, quelle que soit leur vision du monde, pourraient accepter et défendre ?
4. Les auteurs diffèrent aussi quant à l'identité de leur allégeance en matière de psychologie et de relation d'aide dans leur culture : est-ce *l'Église* ou *la communauté plus vaste des savants et des praticiens* ?
5. Finalement, certains des représentants semblent considérer que la première tâche de la psychologie est *l'acquisition de connaissances* sur les êtres humains, tandis que d'autres semblent penser que c'est la *restauration* des êtres humains et l'adoption d'un comportement pieux, moral et aimant.

Le lecteur pourra tenter d'identifier les positions que les divers mouvements défendent sur ces points fondamentaux.

Imaginez-vous maintenant que vous êtes invité à converser avec certains des chrétiens influents dans les domaines de la psychologie et de la relation d'aide aujourd'hui.



## RÉFÉRENCES

- ADAMS, J. E., *Competent to counsel*, Phillipsburg, New Jersey, P & R, 1970.
- , *Christian counselor's manual*, Phillipsburg, New Jersey, P & R, 1973.
- , *More than redemption*, Grand Rapids, Mich., Baker, 1979.
- ALLENDER, D. B., *The healing path*, Colorado Springs, Waterbrook, 2000.
- ALLENDER, D. B., T. Longman III, *Le courage d'aimer vraiment*, Québec, Qc, La Clairière, 1995.
- , *L'appel du cœur*, Québec, Qc, La Clairière, 1995.
- ANDERSON, N. T., *The bondage breaker*, Eugene, Oreg., Harvest House, 1990.
- ANDERSON, R. S., *Christians who counsel: The vocation of wholistic therapy*, Grand Rapids, Mich., Zondervan, 1990.
- BAER J., J. C. Kaufman, et R. F. Baumeister, *Are we free? Psychology and free will*, New York, Oxford University Press, 2008.
- BANDURA, A., « Social cognitive theory: An agentic perspective », *Annual Review*, 2001, vol. 52, p. 1-26.
- BARBOUR, J. D., *Versions of deconversion: Autobiography and the loss of faith*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1994.
- BECK, J. R., J. W. Banks, « Christian anti-psychology: Hints of an historical analogue », *Journal of Psychology and Theology*, 1992, vol. 20, p. 3-10.
- BECK, J. R., B. Demarest, *The human person in theology and psychology: A biblical anthropology for the twenty-first century*, Grand Rapids, Mich., Kregel, 2005.
- BENNER, D. G., *Psychotherapy and the spiritual quest*, Grand Rapids, Mich., Baker, 1988.
- , *Care of souls: Revisiting Christian nurture and counsel*, Grand Rapids, Mich., Baker, 1999.
- , *Surrender to love: Discovering the heart of Christian spirituality*, Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 2003.
- BOBGAN, M., B. Bobgan, *Psychoheresy: The psychological seduction of Christianity*, Santa Barbara, Calif., Eastgate, 1987.
- BOISEN, A. T., *The exploration of the inner world*, Chicago, Willett, Clark, 1936.
- BRETT, G. S., *A history of psychology: Ancient and patristic*, Londres, George Allen, 1912.
- BROWN, W. S., M. Jeeves, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusion, and realities about human nature*, West Conshohocken, Penns., Templeton Press, 2009.
- BROWNING, D. S., *A fundamental practical theology*, Minneapolis, Fortress, 1991.
- BROWNING, D. S., T. D. Cooper, *Religious thought and the modern psychotherapies*, 2<sup>e</sup> éd., Minneapolis, Fortress, 2004.
- BRUGGER, E. C., éd., « Special issue: Catholic psychology », *Edification: The Journal of the Society for Christian Psychology*, 2009, vol. 3, p. 1.

- BUBE, R., *The human quest*, Waco, Tex., Word, 1971.
- CALVIN, J. *Institution de la religion chrétienne*, vol. 1, Aix-en-Provence, Kerygma, 1960.
- CAPPS, D., *Reframing: A new method of pastoral care*, Minneapolis, Fortress, 1990.
- CARPENTER, J., *Revive us again: The reawakening of American fundamentalism*, New York, Oxford University Press, 1997.
- CARTER, J. D., B. Narramore, *The integration of psychology and theology: An introduction*. Grand Rapids, Mich., Zondervan, 1979.
- CHARRY, E. T., *By the renewing of your minds: The pastoral function of Christian doctrine*, New York, Oxford University Press, 1997.
- CLINEBELL, H. J., fils, *Basic types of pastoral counseling*, Nashville, Abingdon, 1966.
- CLINTON, T., G. Ohlschlager, éd., *Competent Christian counseling*, Colorado Springs, Waterbrook, 2002.
- COE, J. H., « Beyond rationality: Musings towards a pneumodynamic approach to personality and psychopathology », *Journal of Psychology and Christianity*, 1999, vol. 18, p. 109-128.
- , « Musing on the *Dark Night of the Soul*: Insights from St. John of the Cross on a developmental spirituality », *Journal of Psychology and Theology*, 2000, vol. 28, n° 4, p. 293-307.
- COE, J. H., T. W. Hall, *Psychology in the Spirit: Contours of a transformational psychology*, Downers Grove, Ill., IVP Academic, 2010.
- COLLINS, G. R., *Search for reality: Psychology and the Christian*, Wheaton, Key, 1969.
- , « Psychology on a new foundation: A proposal for the future », *Journal of Psychology and Theology*, 1973, vol. 1, p. 19-27.
- , *The rebuilding of psychology: An integration of psychology and Christianity*, Wheaton, Ill., Tyndale House, 1977.
- , *Christian counseling: A comprehensive guide*, Waco, Tex., Word, 1980.
- CRABB, L. J., fils, *Effective biblical Counseling*, Grand Rapids, Mich., Zondervan, 1977.
- , *Bouleversement intérieur*, Farel, 2000.
- , *Lâcher prise*, Québec, Qc, La Clairière, 2014.
- , *The papa prayer: The prayer you've never prayed*, Nashville, Thomas Nelson, 2005.
- , *Becoming a true spiritual community: A profound vision of what the church can be*, Nashville, Thomas Nelson, 2007.
- Cross, H., *An introduction to psychology: An evangelical approach*, Grand Rapids, Mich., Zondervan, 1952.
- DANZIGER, K., « The positivist repudiation of Wundt », *Journal of the History of Behavioral Sciences*, 1972, vol. 15, p. 205-230.
- DOBSON, J., *Osez discipliner*, Édition Télos, La Maison de la Bible, 1970.
- DUECK, A., *Between Jerusalem and Athens: Ethical perspectives on culture, religion and psychotherapy*, Grand Rapids, Mich., Baker, 1995.

- DUECK, A., K. Reimer, *A peaceable psychology: Christian therapy in a world of many cultures*, Grand Rapids, Mich., Brazos Press, 2009.
- EMMONS, R. A., M. E. McCullough, *The psychology of gratitude*, New York, Oxford University Press, 2004.
- EVANS, C. S., *Preserving the person: A look at the human sciences*, Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 1977.
- , *Wisdom and humanness in psychology: Prospects for a Christian approach*, Grand Rapids, Mich., Zondervan, 1989.
- , *Søren Kierkegaard's Christian psychology*, Grand Rapids, Mich., Zondervan, 1990.
- FARNSWORTH, K. E., *Whole-hearted integration: Harmonizing psychology and Christianity through word and deed*, Grand Rapids, Mich., Baker, 1985.
- FLETCHER, G. J. O., *The scientific credibility of folk psychology*, Hillsdale, N. J., Lawrence Erlbaum, 1995.
- FOSTER, R. J., *Celebration of discipline*. San Francisco, Harper, 1978.
- GILLESPIE, C. K., S.J., *Psychology and American Catholicism: From confession to therapy?*, New York, Crossroad, 2001.
- HALL, G. S., *Jesus, the Christ, in the light of psychology*, New York, Doubleday, 1917.
- HALL, T. W., K. J. Edwards, « The spiritual assessment inventory: a theistic model and measure for assessing spiritual development », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2002, vol. 41, n° 2, p. 351-357.
- HALL, T. W., M. R. McMinn, éd., *Spiritual formation, counseling, and psychotherapy*, New York, Nova Science, 2003.
- HILTNER, S., *Religion and Health*. New York, Macmillan, 1943.
- HOLIFIELD, E. B., *A history of pastoral care in America: From salvation to self-realization*, Nashville, Abingdon, 1983.
- HOOD, R. W., fils, P. C. Hill, et B. Spilka, *The psychology of religion: An empirical approach*, 4<sup>e</sup> éd., New York, Guilford, 2009.
- HOOYKAAS, R., *Religion and the rise of modern science*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1972.
- HOWE, L. T., *The image of God: A theology for pastoral care and counseling*, Nashville, Abingdon, 1995.
- HUNTER, J. D., *Culture wars: The struggle to define America*, New York, Basic Books, 1991.
- JAMES, W., *Principles of psychology*, New York, Henry Holt, 1890.
- , *The varieties of religious experience*, New York, Longmans, Green, 1903.
- JEEVES, M., *Psychology and Christianity: the view both ways*. Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 1976.
- , *Human nature at the millennium: Reflections on the integration of psychology and Christianity*, Grand Rapids, Mich., Baker, 1997.

- JOHNSON, E. L., *Foundations for soul care: A Christian psychology proposal*, Downers Grove, Ill., IVP Academic, 2007.
- JONES, S. L., R. Butman, *Modern Psychotherapies: A comprehensive Christian appraisal*, Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 1991.
- JONES, S. L., éd., *Psychology and the Christian faith: An introductory reader*, Grand Rapids, Mich., Baker, 1986.
- , « A constructive relationship for religion with the science and profession of psychology: Perhaps the boldest model yet », *American Psychologist*, 1994, vol. 49, n° 3, p. 184-199.
- , « Religion and psychology: Theories and methods », dans A. Kazdin, éd., *Encyclopedia of psychology*, Washington, D. C., American Psychological Association, 2000, vol 7, p. 38-42.
- JONES, S. L., M. Yarhouse, *Homosexuality: The use of scientific research in the church's moral debate*, Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 2000.
- , *Ex-gays? A longitudinal study of religious mediated change in sexual orientation*, Downers Grove, Ill., IVP Academic, 2007.
- KLEIN, D. B., *A history of scientific psychology: Its origins and philosophical backgrounds*, New York, Basic Books, 1970.
- KUHN, T. S., *The structure of scientific revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.
- LADD, G. T., *Elements of physiological psychology*, New York, Charles Scribner's Sons, 1887.
- , *What may I hope? An inquiry into the sources and reasonableness of the hopes of humanity, especially the social and religious*, New York/Londres, Longmans, Green, 1915.
- LANE, T. S., P. D. Tripp, *Relationships: A mess worth making*, Greensboro, C. N., New Growth Press, 2006.
- LANGBERG, D. M., *Counseling survivors of sexual abuse*, Wheaton, Ill., Tyndale House, 1997.
- LEAHEY, T. H., *A history of psychology: Main currents in psychological thought*, 6<sup>e</sup> éd., Upper Saddle River, N. J., Prentice Hall, 2003.
- MACARTHUR, J., W. A. Mack, éd., *Counseling: How to counsel biblically*, Nashville, Thomas Nelson, 2005.
- MACINTYRE, A., *After virtue*, 2<sup>e</sup> éd., South Bend, Ind., University of Notre Dame Press, 1984.
- , « Epistemological crises, narrative, and philosophy of science » [1977], dans S. Hauerwas et L. G. Jones, éd., *Why narrative? Readings in narrative theology*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1989, p. 138-157.
- , *Three rival versions of moral inquiry: Encyclopaedia, genealogy, and tradition*, South Bend, Ind., University of Notre Dame Press, 1990.

- MAIER, B., *The separation of psychology and theology at Princeton, 1868-1903: The intellectual achievement of James McCosh and James Mark Baldwin*, Lewiston, N. Y., Edwin Mellen Press, 2005.
- MARTIN, J., J. Sugarman, et J. Thompson, *Psychology and the question of agency*, Albany, State University of New York Press, 2003.
- MARSDEN, G., *The soul of the American university*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- MCGRATH, A. E., *A scientific theology: vol. 1, Nature*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 2001.
- MCMINN, M. R., *Sin and grace in Christian counseling: An integrative paradigm*, Downers Grove, Ill., IVP Academic, 2008.
- MCMINN, M. R., C. D. Campbell, *Integrative psychotherapy: Toward a comprehensive Christian appraisal*, Downers Grove, Ill., IVP Academic, 2007.
- MCNEIL, J. T., *A history of the cure of souls*, New York, Harper & Row, 1951.
- MISIAK, H., V. G. Staudt, *Catholics in psychology: A historical survey*, New York, McGraw-Hill, 1954.
- MOON, G. W., *Homework for Eden: Confessions about the journey of a soul*, LifeSprings Resources, 1996.
- , *Falling for God: Saying yes to his extravagant proposal*, Colorado Springs, Waterbrook, 2004.
- MOON, G. W., D. G. Benner, *Spiritual direction and the care of souls: A guide to Christian approaches and practices*, Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 2004.
- MURPHY, N., « Constructing a radical-reformation research program in psychology », dans A. Dueck et C. Lee, éd., *Why psychology needs theology: A radical reformation perspective*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 2005, p. 53-78.
- MURRAY, J. A. C., *An introduction to a Christian psycho-therapy*, Édimbourg, T & T Clark, 1938.
- MYERS, D. G., *The human puzzle: Psychological research and Christian belief*, New York, Harper & Row, 1978.
- , « Steering between extremes: On being a Christian scholar within psychology », *Christian Scholar's Review*, 1991, vol. 20, p. 376-383.
- , « On professing psychological science and Christian faith », *Journal of Psychology and Christianity*, 1996, vol. 15, p. 143-149.
- , *Social psychology*, 9<sup>e</sup> éd., New York, McGraw-Hill, 2008.
- , *Psychology*, 9<sup>e</sup> éd., New York, Worth, 2010.
- MYERS, D. G., M. Jeeves, *Psychology through the eyes of faith*, San Francisco, Harper & Row, 1987.
- Narramore, B., « Perspectives on the integration of psychology and theology », *Journal of Psychology and Theology*, 1973, vol. 1, p. 3-17.
- , *You're someone special*, Grand Rapids, Mich., Zondervan, 1978.

- , *No condemnation: Rethinking guilt motivation in counseling, preaching and parenting*, Grand Rapids, Mich., Zondervan, 1984.
- NARRAMORE, C. M., *The psychology of counseling: Professional techniques for pastors, teachers, youth leaders, and all who are engaged in the incomparable art of counseling*, Grand Rapids, Mich., Zonderan, 1960.
- NOFFKE, J., T. W. Hall, « Attachment theory and God image », dans G. Moriarity et L. Hoffman, éd, *Handbook of God image*, Florence, Kent., Routledge, 2008.
- NOLL, M., *The scandal of the evangelical mind*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1994.
- NORLIE, O. M., *An elementary Christian psychology*, Minneapolis, Augsburg, 1924.
- NUSSBAUM, M. C., *The therapy of desire: Theory and practice in Hellenistic ethics*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1994.
- OATES, W., *Protestant pastoral counseling*, Philadelphie, Westminster Press, 1962.
- ODEN, T. C., *Care of souls in the classic tradition*, Theology and pastoral care series, D. S. Browning, éd. Philadelphie, Fortress, 1984.
- , *Pastoral counsel*, Classical Pastoral Care, vol. 3, New York, Crossroad, 1989.
- OLSON, R. P., *Religious theories of personality and psychotherapy: East meets west*, New York, Haworth, 2002.
- PAYNE, L., *The healing presence: Curing the soul through union with Christ*, Grand Rapids, Mich., Baker, 1995.
- PLANTE, T. G., *Spiritual practices in psychotherapy*, Washington, D. C., American Psychological Association, 2009.
- PLANTINGA, A., « Advice to Christian philosophers », *Faith and philosophy*, 1984, vol. 1, p. 253-271.
- , *Warranted Christian belief*, New York, Oxford University Press, 2000.
- POWLISON, D., « Crucial issues in contemporary biblical counseling », *The Journal of Pastoral Practice*, 1988, vol. 9, p. 3-10.
- , « Idols of the heart and "Vanity Fair" », *Journal of Biblical Counseling*, 1995, vol. 13, p. 35-50.
- , « Affirmations & denials: A proposed definition of biblical counseling », *Journal of Biblical Counseling*, 2000, vol. 19, n° 1, p. 18-25.
- , *Vers une relation d'aide renouvelée*, Éditions Impact, Trois-Rivières, Québec, 2013.
- , *Dire la vérité avec amour*, Éditions Impact, Trois-Rivières, Québec, 2017.
- , *The biblical counseling movement: History and context*, Greensboro, C. N., New Growth Press, 2010.
- PURVES, A., *Reconstructing pastoral theology: A christological foundation*, Louisville, Kent., Westminster John Knox, 2004.
- ROBERTS, R. C., « Psychotherapeutic virtues and the grammar of faith », *Journal of Psychology and Theology*, 1987, vol. 15, p. 191-204.
- , *Taking the word to heart*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1993.

- , « Outline of Pauline psychotherapy », dans M. R. McMinn et T. R. Phillips, éd., *Care for the soul*, Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 2001, p. 134-163.
- , *Emotions: An essay in aid of moral psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- , *Spiritual emotions: A psychology of Christian virtues*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 2007.
- , *Emotions and virtues: An essay in moral psychology*, (en préparation).
- ROBERTS, R. C., M. R. Talbot, éd., *Limning the psyche: Exploration in Christian psychology*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1997.
- SCHWAB, G. M., « Critique of "habituation" as a biblical model of change », *Journal of Biblical Counseling*, 2003, vol. 21, n° 2, p. 67-83.
- SHULTS, F. L., S. J. Sandage, *Transforming spirituality: Integrating theology and psychology*, Grand Rapids, Mich., Baker, 2006.
- SMITH, C., « Introduction: Rethinking the secularization of America public life », dans C. Smith, éd., *The secular revolution: Power, interests, and conflict in the secularization of American public life*, Berkeley, Calif., University of California Press, 2003, p. 1-96.
- SORENSEN, R. L., « Where are the nine? », *Journal of Psychology and Theology*, 1996a, vol. 24, p. 179-196.
- , « The tenth leper », *Journal of Psychology and Theology*, 1996b, vol. 24, p. 197-211.
- SPEIDELL, T. H. éd., « Special issue: The work of Ray S. Anderson », *Edification: The Journal of the Society for Christian Psychology*, 2007, vol. 1, n° 2.
- SPIPKA, B., « Religion and science in early American psychology », *Journal of Psychology and Theology*, 1987, vol. 15, p. 3-9.
- STARK, R., *For the Glory of God: How monotheism led to reformations, science, witch-hunts, and the end of slavery*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 2003.
- STEVENSON, D. H., B. E. Eck, et P. C. Hill, éd., *Psychology and Christianity integration: Seminal works that shaped the movement*, Batavia, Ill., Christian Association for Psychological Studies, 2007.
- SUPPE, F., éd., *The structures of scientific theories*, 2<sup>e</sup> éd., Urbana, University of Illinois Press, 1977.
- TAN, S.-Y., *Rest: Experiencing God's peace in a restless world*, Vancouver, C.-B., Regent College Publishing, 2003.
- TAN, S.-Y., D. H. Gregg, *Disciplines of the Holy Spirit*, Grand Rapids, Mich., Zondervan, 1997.
- TAYLOR, C., *A secular age*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2007.
- THOMAS, R. M., *Folk psychologies across cultures*, Thousand Oaks, Calif., Sage, 2001.
- THORNDIKE, E., *The elements of psychology*, New York, A. G. Seiler, 1905.

- TOULMIN, S., D. E. Leary, « The cult of empiricism in psychology, and beyond », dans S. Koch et D. E. Leary, éd., *A century of psychology as science*, New York, McGraw-Hill, 1992, p. 594-617.
- TOURNIER, P., *The healing of persons*, New York, Harper & Row, 1965.
- TWEEDIE, D. F., fils, *Logotherapy and the Christian faith: An evaluation of Frankl's existential approach to psychotherapy from a Christian viewpoint*, Grand Rapids, Mich., Baker, 1961.
- VANDE KEMP, H., *Psychology and theology in western thought: 1672-1965: A historical and annotated bibliography*, Millwood, N. Y., Kraus, 1984.
- , « Christian psychologies for the twenty-first century: Lessons from history », *Journal of Psychology and Christianity*, 1988, vol. 17, p. 197-204.
- VAN LEUWEN, M. S., *Sorcerer's apprentice: A Christian looks at the changing face of psychology*, Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 1982.
- , *The person in psychology*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1985.
- VARELA, F. J., J. Shear, éd., *The view from within: First-person approaches to the study of consciousness*, Thorverton, Royaume-Uni, Imprint Academic, 1997.
- VITZ, P. C., *Sigmund Freud's Christian unconscious*, New York, Guilford, 1987.
- , *Psychology as religion: The cult of self-worship*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1994.
- , *Faith of the fatherless: The psychology of atheism*, Dallas, Spence, 1997.
- , « Reconceiving personality theory from a Catholic Christian perspective », *Edification: The Journal of the Society for Christian Psychology*, 2009, vol. 3, n° 1, p. 42-50.
- VITZ, P. C., S. M. Felch, *The self: Beyond the postmodern crisis*, Wilmington, Del., ISI Books, 2006.
- WARDLE, T., *The transforming path: A Christ-centered approach to spiritual formation*, Abilene, Tex., Leafwood, 2003.
- WATSON, J. B., « Psychology as the behaviorist views it », *Psychological Review*, 1913, vol. 20, p. 158-177.
- , *Behaviorism*, New York, W. W. Norton, 1930.
- WATSON, P. J., J. T. Milliron, R. J. Morris, et R. W. Hood, fils, « Religion and the self as text: Toward a Christian translation of self-actualization », *Journal of Psychology and Theology*, 1995, vol. 23, p. 180-189.
- WATSON, P. J., R. J. Morris, et R. W. Hood, fils, « Antireligious humanistic values, guilt, and self-esteem », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1987, vol. 26, p. 535-546.
- , « Sin and self-functioning, Part 1: Grace, guilt, and self-consciousness », *Journal of Psychology and Theology*, 1988a, vol. 16, p. 254-269.
- , « Sin and self-functioning, Part 2: Grace, guilt, and psychological adjustment », *Journal of Psychology and Theology*, 1988b, vol. 16, p. 270-281.



- WATSON, P. J., R. J. Morris, T. Loy, M. B. Hamrick, et S. Grizzle, « Beliefs about sin: Adaptive implications in relationships with religious orientation, self-esteem, and measures of the narcissistic, depressed and anxious self », *Edification: The Journal of the Society for Christian Psychology*, 2007, vol. 1, p. 57-67.
- WATSON, R. I., R. B. Evans, *The great psychologists: A history of psychological thought*, New York, HarperCollins, 1991.
- WELCH, E., *C'est la faute du cerveau !*, Éditions Impact, Trois-Rivières, 2016.
- , « How technology shapes ministry: Jay Adam's view of the flesh as an alternative », *Journal of Biblical Counseling*, 2002, vol. 1, p. 16-25.
- , *La dépression*, Charols, France, Excelsis, 2015.
- WICKHAM, H., *The misbehaviorists*, New York, Dial Press, 1928.
- WILLARD, D., *The divine conspiracy*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1998.
- WILSON, S. D., *Into Abba's arms*, Wheaton, Ill., Tyndale House, 1998.
- , *Hurt people hurt people*, Grand Rapids, Mich., Discovery House, 2001.
- WORTHINGTON, E. L., fils, *Handbook of forgiveness*, New York, Brunner-Routledge, 2005.
- WORTHINGTON, E. L., fils, T. Kurusu, M. E. McCullough, et S. J. Sandage, « Empirical research on religion and psychotherapeutic processes and outcomes: A ten-year review and research prospectus », *Psychological Bulletin*, 1996, vol. 119, p. 448-487.
- YARHOUSE, M. A., J. N. Sells, *Family therapies: A comprehensive Christian appraisal*, Downers Grove, Ill., IVP Academic, 2008.