

Le livre de Job interprété par C.-G. Jung

Autor(en): **Michaëlis, Edgar**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **3 (1953)**

Heft 3

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380596>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE LIVRE DE JOB
INTERPRÉTÉ PAR C.-G. JUNG

C.-G. Jung relève lui-même l'intention toute particulière de son livre récent, *Réponse à Job*¹. « Ce n'est pas sans raison qu'à l'âge de soixante-seize ans seulement j'ai osé entreprendre de me faire une opinion, fondée, sur la nature de ces « représentations supérieures » où se décide notre conduite morale si importante pour la vie pratique » (p. 14). Mais cette longue expérience ne s'exprime pas avec une « froide objectivité » : « il lui faut, dit-il, laisser parler sa subjectivité affective pour expliquer ce qu'il ressent en lisant certains livres de l'Écriture sainte ou en se rappelant les impressions qu'il a reçues de l'enseignement de notre foi » (p. 11). « Les ténèbres divines qui se révèlent dans le livre de Job » ont provoqué « une réaction subjective » dans laquelle « doit s'exprimer un ébranlement déclenché par l'apparition sans voile de la férocité déchaînée de Dieu » (p. 14). Jung est bien conscient « d'être sous l'emprise de la passion » mais, en tant que psychologue, il croit indiqué « de s'avouer cette passion et de se soumettre à sa domination », car c'est à ses yeux le seul moyen « de transformer l'emprise aveugle de la passion en véritable connaissance ». « C'est pourquoi il laissera sans scrupule la parole à la passion... et répondra sans justice à l'injustice pour essayer de comprendre comment et pourquoi Job a été blessé » (p. 14-15).

En effet, le livre a quelque chose d'alarmant : plein d'amertume, un homme clame son accusation non seulement parce que Job a dû souffrir, mais parce que « nous avons vécu des choses si inouïes et si effrayantes que la question est devenue brûlante de savoir s'il est encore possible de les concilier d'une façon ou d'une autre avec l'idée d'un Dieu bon ». Et Jung ajoute : « Il ne s'agit plus seulement d'un problème de théologien spécialiste, mais d'un cauchemar religieux universellement humain ; et pour le traiter, même le laïc que je suis peut — ou doit peut-être — avoir son mot à dire » (p. 144).

Il y a quarante ans, Jung s'était déjà occupé du livre de Job dans l'ouvrage qui a provoqué la rupture avec Freud dont il avait

¹ *Antwort auf Hiob*, Zürich, Rascher Verlag, 1952, 169 p.

été le collaborateur le plus intime (*Symboles et Métamorphoses de la Libido*). Sur quoi en 1914 Freud avait accusé Jung de « désertion » et avait vu dans l'apparition des thèmes religieux et mythologiques chez ce fils de pasteur le signe de son « héritage théologique ». Il est vrai que maintes fois Jung a souligné son opposition au christianisme et l'a répétée ces dernières années : « J'écris en médecin... et non en tant que croyant » (*Aion*, 1951).

En 1912 déjà, Jung disait dans une interprétation qu'il qualifiait non de « métaphysique » mais de « métapsychologique » : « Le livre de Job nous montre Dieu créateur et destructeur. » « Qui est ce Dieu ? — Une idée qui s'est imposée à l'humanité dans toutes les régions du monde et à toutes les époques... de façon analogue : une force transcendante à laquelle on est livré, qui tout à la fois engendre et tue, une image des nécessités de la vie. » Jung demande : « Qu'est-ce qui a détruit le paradis terrestre de Job ? — La force déchaînée de la nature. Le Dieu a... pour une fois montré son *autre* face qu'on appelle *Diable* et lâché sur Job toutes les terreurs de la nature — à des fins pédagogiques bien entendu. » Anticipant sur ses accusations actuelles encore plus violentes, il disait alors déjà : « Un Dieu qui a créé de telles atrocités que les pauvres et faibles humains en sont saisis d'épouvante, doit vraiment avoir des facultés qui laissent songeur » (*Wandlungen und Symbole der Libido*, p. 59-60).

Jung élaborait alors la théorie selon laquelle « au point de vue psychologique, la divinité n'est rien d'autre que la projection d'un ensemble de représentations... et par conséquent il faut considérer que Dieu représente une certaine somme d'énergie-libido » (p. 60). C'est pourquoi Jung affirme jusque dans son dernier livre « qu'on ne peut pas trancher si la divinité et l'inconscient sont deux grandeurs différentes » (*Antwort auf Hiob*, p. 166).

Dans ses analyses, Dieu, surtout le Dieu de la Bible, et l'inconscient sont pourtant toujours envisagés séparément. C'est contre ce Dieu précisément que, surtout dans son dernier livre, il porte les accusations les plus violentes, à peine atténuées par la prudente restriction : « J'ai pleinement conscience de me mouvoir dans le monde des symboles et qu'aucune de mes réflexions n'atteint l'inconnaissable » (p. 8).

Sa collaboratrice Riwka Schärf interprète le livre de Job avec une bien plus grande compréhension dans son étude sur « La personne de Satan dans l'Ancient Testament » (recueillie par Jung en 1948 dans sa *Symbolik des Geistes*). Se référant à Rudolf Otto, elle explique la soumission de Job (Job 52 : 5-6) comme suit : « Il se laisse gagner intérieurement bien plutôt qu'il ne s'effondre et ne capitule simplement devant une force supérieure » (p. 287). A propos de Job 38, elle parle même expressément d'une « pertinente

justification de Dieu » et rapporte une remarque « éclairante » de Jung. Elle dit bien que « Dieu se révèle à Job dans ses paroles finales avec toute sa redoutable puissance », mais que pour Job l'aveu de cette puissance a le caractère d'une « rédemption » : « Job apparaît ici en victime, mais aussi comme porteur du drame divin, ce qui confère une signification à ses souffrances et apporte la libération à son âme... Sa piété toute simple est devenue acceptation non seulement du Dieu bon mais aussi du Dieu sombre... » (p. 289). On attribue à Satan le mérite d'avoir poussé Job à lutter avec le *Deus absconditus* jusqu'à ce qu'il fût intérieurement « dilaté » et « capable de faire une expérience de Dieu qui, autrement, l'eût proprement fait sauter ». C'est ainsi que sa terrible épreuve l'amène à une relation plus profonde avec Dieu. Dans sa *Réponse à Job*, au contraire, Jung accuse Dieu d'avoir « soumis Job sans raison et sans but à une épreuve de résistance morale et suivi les insinuations de Satan contre sa propre conviction » (p. 27-28). Et Jung généralise la question : « Pourquoi cette patience exaspérante de Dieu à l'égard de Satan ? » (p. 13).

Mais précisément Jung a cherché depuis longtemps, dans le cadre de sa doctrine des « archétypes », à reconnaître au diable une réalité particulière, allant jusqu'à établir une « quaternité » : « Pater, Spiritus, Filius, Diabolus » (*Symbolik des Geistes*, p. 410). Il a même fait à la chrétienté d'aujourd'hui le reproche suivant, assez sommaire : « Où voyons-nous un *Deus absconditus*, comme chez Luther, faire face au Dieu douceâtre du XIX^e siècle ? » (*Wirklichkeit der Seele*, 1934, p. 125). Et de même dans la *Symbolik des Geistes* (1948) : « Luther connaissait un *Deus absconditus*. Meurtre et assassinat, maladie et crime, et toute abomination rentrent dans l'unité de la divinité » (p. 411) ; et il continue, mais sans la rancœur actuelle : « Le livre de Job frôle d'un cheveu le dualisme qui fleurissait en Perse avant et après Jésus-Christ et qui apparut dans diverses hérésies, même au sein du christianisme » (p. 427).

Avant de poursuivre l'examen des conceptions de Jung, il nous faut nous référer à d'autres interprétations du livre de Job.

Dans une remarquable étude sur *Kierkegaard et le livre de Job* (« Etre et Penser », n^o 27, 1948), Jean Wahl examine, sur la base d'une riche documentation, la dure destinée de Job avec ses plaintes, sa révolte et sa libération : « Job est tenté par Satan, mais cette tentation machinée par Satan, Job la transformera en une épreuve organisée par Dieu. Dans le livre de Job, nous assistons, dit Kierkegaard, à la naissance d'une catégorie religieuse, celle de l'épreuve... Job donne naissance, dans ses douleurs pathétiques, à la catégorie de l'épreuve... C'est une catégorie à la fois personnelle et transcendante... C'est une catégorie de l'individu qui ne parle qu'à l'individu

et ne peut être prouvée... » Et Jean Wahl ajoute : « Nous ne savons jamais si notre malheur est une épreuve. Nous avons à faire de lui une épreuve. »

Ici apparaît l'insuffisance de toute spéculation « générale » en présence d'une destinée personnelle (d'un destin de souffrance). Aussi Job reproche-t-il à ses amis : « Quant à vous, vous êtes des inventeurs de mensonges, vous êtes tous des médecins de néant » (Job 13 : 4). C'est là ce qu'il y a de saisissant chez Job lui-même : que, personnellement atteint, il ne réfléchit pas sur Dieu, mais lutte avec lui, jusqu'à ce qu'il soit béni comme Jacob. C'est pourquoi le livre de Job est devenu décisif pour tant d'hommes dans leur lutte pour l'existence. Jean Wahl cite Dante et Milton, Luther et Calvin, Shakespeare et Goethe, Blake, Herder et Kant, Carlyle et Kierkegaard ; et nous ajouterions : Dostoïevski qui repousse expressément « les paroles orgueilleuses des moqueurs et des impies » : « Comment Dieu pouvait-il livrer au diable son serviteur préféré ? Serait-ce pour pouvoir se vanter devant Satan : Vois ce qu'il peut souffrir pour l'amour de moi » (*Les frères Karamasov* : De la Sainte Ecriture dans la vie du staretz Sosima).

Sous le coup des événements contemporains, Jung s'était demandé, nous l'avons vu, « s'il est encore possible de les concilier d'une façon ou d'une autre avec l'idée d'un Dieu bon ». Et « le cauchemar religieux propre à tout homme » l'avait incité « à laisser parler son ressentiment sans pudeur et sans réserve ».

Touchée encore plus immédiatement par ces événements tragiques, Margarete Susman a donné, dans *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (Steinberg Verlag, Zurich, 2^e éd., 1948), une interprétation selon laquelle « la catégorie de l'épreuve » est appliquée aux souffrances du peuple juif. Nous ne pouvons qu'approuver ce que H. Hug exprime dans le *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* : « Ce livre porte la marque d'un esprit ennobli par la souffrance. » De ce document important pour les relations judaïsme-christianisme, nous ne relevons que ce qui a trait à « l'épreuve », et surtout à l'épreuve « satanique » : L'entrelacement de la bénédiction et de la malédiction (la question : grâce ou damnation) est « malgré tout dénoué » dans le livre de Job. Notre temps risque de voir « le monde aveuglé par l'excès du mal » (p. 118), et « la conscience de l'humanité non pas éveillée, mais émoussée et abruti par l'accoutumance à l'excès du mal » (p. 192). Job nous donne l'exemple de celui que la tentation satanique conduit à la conversion. C'est là « la vérité, l'attitude de Job que ses amis ne comprennent pas : en restant fidèle à Dieu en deçà de toute question et de tout savoir, il a englobé Satan dans le douloureux secret de sa vie » (p. 199). « Ce n'est que dans l'attaque du mal la plus des-

tructrice qu'il fait l'expérience de la puissance de Dieu dans toute son ampleur et de la question brûlante de son amour » (p. 198). Le point décisif c'est que dans cette épreuve le principe mauvais ou Satan est dépossédé de sa puissance. Mais nous avons quelque doute lorsque M. Susman va jusqu'à dire que Job « a serré Satan sur son cœur en le reconnaissant pour l'enfant de Dieu. Satan au nombre des enfants de Dieu, tel est le suprême mystère du livre de Job » (p. 199).

Il est d'autant plus important de s'arrêter à cette idée qu'elle joue un rôle dans les travaux de Jung. Dans l'étude déjà citée de sa collaboratrice, R. Schärf, on peut relever une certaine convergence avec la conception de M. Susman, en ceci qu'en définitive Satan contribue à l'approfondissement et à la conversion de Job : « Satan est la détresse du monde grâce à laquelle l'homme est ramené vers l'intérieur, dans un autre monde » (p. 291).

Comme Jung, elle signale à maintes reprises le fait que plus tard on trouve dans certaines hérésies « des représentations du premier fils de Dieu (Satanaël), le Christ n'étant que le second ». Et Jung relève encore particulièrement que « la doctrine des deux fils de Dieu antithétiques (Satan et Christ) a sa source précisément chez les judéo-chrétiens de Palestine » (*Symbolik des Geistes*, p. III-III2 et 252 ; *Aion*, p. 93 et 71, 73).

Dans sa *Réponse à Job*, Jung fait état de ses découvertes sans référence au texte : « Avant la fin du monde, la victoire du Christ, Fils de Dieu, sur son frère Satan (Abel frappant à son tour Caïn) n'est pas encore réellement et définitivement remportée » (p. 82 ; il renvoie à l'Apocalypse).

Tandis que les œuvres précédentes conservaient le caractère d'une recherche scientifique par les nombreuses références aux textes, Jung déverse dans sa *Réponse à Job* toute la documentation amassée depuis des années sans réserve ni retenue. Dieu est mis au banc des accusés, par exemple quand il pose la question déjà citée : « Pourquoi cette patience exaspérante à l'égard de Satan ? » et il continue : « D'où vient cette opiniâtreté à rejeter le mal sur les hommes que Dieu a créés si faibles, si délicats et si sots que naturellement ils ne peuvent se mesurer avec ses fils mauvais ? » (p. 113). Et ailleurs : « Il faut bien voir que ce Dieu bon est à ce point irréductible qu'il ne se laisse apaiser que par un sacrifice humain (le Christ) ! C'est une énormité que de nos jours on ne peut plus avaler sans autre, car il faut être aveugle pour ne pas voir la lumière crue qui éclaire le caractère de Dieu et qui apporte un flagrant démenti aux racontars sur l'amour et le summum bonum » (p. 109).

On pourrait multiplier les citations. Quant à Job, « Jahvé s'est laissé embobiner par Satan » pour ensuite « fondre sur Job avec la brutale supériorité du démiurge » (p. 33-41). « Cet homme livré sans

défense et sans recours, remis à chaque occasion devant son propre néant, apparaît sans doute si redoutable à Jahvé qu'il faut le réduire sous le feu de l'artillerie la plus lourde » (p. 35). « En fait, Jahvé peut tout et se permet tout sans sourciller... » (p. 37). Par opposition aux autres conceptions citées, Job cède, selon Jung, à la pure force et renie « ses plaintes les yeux baissés et la voix éteinte » (p. 37). Au cours de son étude, Jung affirme que la victoire du vaincu violenté est éclatante : « Job était moralement supérieur à Jahvé. La créature avait sur ce point dépassé le créateur ». Jahvé reconnaît « que Job, l'homme, lui est moralement supérieur et qu'il a encore à s'élever à la condition d'homme. Jahvé doit devenir homme, car il lui a fait tort. Dépassé par sa créature, il doit se renouveler » (p. 70-71). Dieu fait homme par l'incarnation en Christ et l'envoi réitéré du Paraclet « représente la réparation d'un tort divin à l'égard de l'homme » (p. 92).

Le ton provocateur et moqueur de ces paroles ne doit pas faire oublier que Jung exprime l'émotion de sa subjectivité vraiment sous l'emprise de la passion. La raillerie cesse et l'on perçoit une émotion plus profonde lorsqu'il considère la passion du Christ sur la Croix. Dans le cri désespéré : « Mon Dieu, mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné ? » Jung voit le moment où Dieu éprouve lui-même ce qu'il a fait endurer à Job, son fidèle serviteur. « Voilà, dit Jung expressément, la réponse à Job. » Et il conclut : « L'intention de devenir homme qui a résulté pour Jahvé de son affrontement avec Job, s'accomplit dans la vie et la souffrance du Christ » (p. 76).

Mais déjà réapparaît la tendance dépréciative : Même l'accomplissement de la réparation du tort divin causé à l'homme, par la souffrance du Christ sur la Croix, s'avère insuffisant. Il trouve que « cette action salvatrice de Dieu se présente d'étrange façon. En réalité, il ne fait rien d'autre dans la personne de son fils que délivrer l'humanité entière de lui-même. Cette idée est tout aussi bizarre que la vieille légende rabbinique selon laquelle Dieu préserve les justes de sa colère en les cachant sous son trône où il ne les voit pas. C'est exactement comme si Dieu le Père était un autre Dieu que le Fils, ce qui n'est pourtant nullement ce que l'on entend » (p. 94).

Sur la base de ses connaissances psychiatriques, Jung croit pouvoir reconnaître « une profonde dissociation dans la volonté divine » (p. 101). « Si Dieu avait réfléchi sur lui-même, il aurait dû voir à quelle dissociation son incarnation le conduit. Qu'est-il donc advenu de son obscurité grâce à laquelle Satan échappe sans cesse à la punition bien méritée ? Se croit-il totalement transformé et dépouillé de son amoralité ? A cet égard, même son fils de lumière, le Christ, ne lui a pas fait entière confiance » (p. 113). Déjà aupa-

ravant, Jung avait relevé « en Christ un doute inavoué » : « En effet, la sixième demande du « Notre Père » (ne nous induis pas en tentation) est révélatrice, car sur ce point elle met quelque peu en doute l'immense assurance du Christ à l'égard du caractère de son père » (p. 81). « Quoi qu'il en soit, le Christ juge opportun de rappeler à son père ce penchant si funeste pour les humains et de le prier de s'en abstenir ». « Si cette demande ne figurait pas dans le « Notre Père », il faudrait y voir un blasphème, car il ne se peut vraiment pas qu'on impute une pareille inconséquence au Dieu d'amour et au summum bonum » (p. 81).

Généralisant ces vues, Jung énonce la thèse suivante : « La foi en un Dieu qui soit summum bonum est impossible à une conscience réfléchie » (p. 94). « Pour une conscience nuancée, il doit être difficile, à la longue, d'aimer en Dieu un Père bienveillant qu'il faut craindre pour ses accès de colère, son inconstance et sa cruauté » (p. 95). Jung analyse en détail le livre apocryphe d'Hénoch, d'après lequel « la justice régnera sous l'égide du Fils de l'homme ». « On a l'impression que précédemment, sous l'égide du Père, l'injustice avait prévalu. Il semble qu'Hénoch, à son insu, donne ainsi une réponse à Job » (p. 104). Suit l'interprétation psychanalytique : « Tout cela montre que quelque traumatisme psychique, le souvenir d'une injustice criante, produit ses effets et trouble la relation de confiance avec Dieu. »

L'inquiétude foncière qui perce derrière toutes ces interrogations lancinantes est celle de l'existence du mal en face d'un Dieu parfait. Lorsqu'il y a quarante ans Jung parlait pour la première fois de Job, il s'était exprimé, disions-nous, comme suit : « Le Dieu a pour une fois montré son autre face qu'on appelle diable. » Puis il avait retrouvé la même opposition entre les principes de lumière et de ténèbres dans les symboles chinois du Yang et du Yin pour étudier ensuite l'interprétation des alchimistes où l'obscurité et le mal sont pour ainsi dire incorporés à l'ordre de la création et sont appelés à subir des « transmutations » : la pénible quête de « la pierre philosophale ». Jung en était venu de plus en plus à s'occuper des doctrines chrétiennes et avait cherché à « compléter » la Trinité pour réserver au mal la place qui lui était due : « En réalité, la formulation du dogme chrétien de la Trinité n'est pas tout à fait complète, en tant que l'aspect dogmatique du principe mauvais lui fait défaut et qu'il mène sous le nom du diable une existence à part plus ou moins misérable » (*Psychologie und Religion*, 1940, p. 108). Et il ajoute en 1951 (dans *Aion*, p. 181) : « La place du diable dans la dogmatique chrétienne est bien peu satisfaisante. » Jung y supplée en faisant appel à la doctrine gnostique des deux Fils de Dieu, l'un lumineux et l'autre ténébreux, et à la conception qui s'y rattache : « Le

Christ s'est coupé de son ombre. Nous pouvons donc reconnaître facilement dans la figure de l'Antéchrist (ou du diable) cet envers dont il s'est détaché. » « Psychologiquement, le cas est clair. » « La totalité au sens moderne du mot fait défaut au symbole du Christ puisqu'il n'inclut pas expressément la face nocturne des choses, mais l'exclut à titre d'adversaire luciférien » (*Aion*, p. 69). Dans sa conception de la « quaternité », Jung réintroduit cet adversaire exclu et complète ainsi la Trinité. Depuis toujours, il tendait à concilier les contraires : c'est en cela que consiste sa « doctrine du Soi (Selbst) ». « Le Soi, dit-il, est par excellence conciliation des contraires, par quoi ce symbole se distingue essentiellement du christianisme » (*Psychologie und Alchemie*, p. 86). Jung reproche à la conception chrétienne de conduire à un « dualisme métaphysique », à « une séparation définitive entre le ciel et les flammes infernales de la damnation » (*Aion*, p. 71).

On comprend dès lors que l'Apocalypse devienne pour Jung une véritable pierre d'achoppement : « tableau terrifiant qui est un coup porté à toute conception de l'humilité chrétienne, de la patience, de l'amour du prochain et de l'ennemi, d'un Père céleste, Dieu d'amour, et d'un Fils sauveur et rédempteur des hommes. Vraie orgie de haine, de colère, de vengeance, d'aveugle rage de destruction, qui n'a jamais assez de fantasmagories effrayantes. » « On reconnaît non pas le doux agneau qui se laisse mener sans résistance à l'abattoir, mais bien le bélier combatif et irritable dont la fureur peut enfin se déchaîner. J'y vois moins un mystère métaphysique que tout d'abord l'éruption de sentiments négatifs depuis longtemps accumulés qu'on observe souvent chez ceux qui aspirent à la perfection » (*Antwort auf Hiob*, p. 121). Jung tente ici un portrait psychologique de Jean qui « serait trop sûr de lui-même et courrait ainsi le risque d'une dissociation » (p. 117), d'où « résulte le paradoxe grotesque de l'agneau courroucé » (p. 126). Jung accorde, il est vrai, que « la grande pécheresse Babylone » est bien l'opposé de la Jérusalem céleste, mais il déplore vivement sa ruine : « La ruine de toute beauté et de toute joie de vivre, la souffrance inimaginable de toute la création qui à l'origine était sortie des mains d'un créateur prodigue pourrait bien incliner tout cœur sensible à une profonde mélancolie... Mais Jean écrit : « Ciel, réjouis-toi sur elle ! Et vous, les saints, les apôtres et les prophètes, réjouissez-vous aussi ! Car Dieu vous a fait justice en la jugeant » (Apoc. 18 : 20), ce qui montre jusqu'où vont la soif de vengeance et la rage de destruction » (p. 133). En montrant dans ses *Betrachtungen zur Zeitgeschichte* (trad. fr. : *Aspects du drame contemporain*, 1948), la domination ruineuse de l'« archétype Wotan » en Allemagne, Jung en avait conclu : « Aussi vrai qu'il y a un Buchenwald, aussi vrai y a-t-il des démons », si

bien que dompter et vaincre ces forces déchaînées lui paraissait tout à fait légitime. Il avait même parlé d'une culpabilité collective du peuple allemand (cité d'après E. von Gebattel, *Christentum und Humanismus*, Stuttgart, 1947, p. 131). La destruction de Babylone dans l'Apocalypse ne signifierait-elle pas la victoire précisément sur ces funestes puissances des ténèbres et non pas simplement « la ruine de la beauté et de la joie de vivre » ?

Cependant il est de nouveau frappant de voir Jung opérer un revirement et reconnaître dans « le visionnaire Jean » « le précurseur des alchimistes et de Jacob Boehme » (p. 139). Il « esquisse ainsi le programme de l'ensemble de l'éon des poissons... jusqu'à sa fin obscure que nous n'avons pas encore vue et dont les possibilités vraiment apocalyptiques font frémir l'humanité ». « Dieu se présente sous deux aspects effrayants : une mer de grâce vient battre contre une mer de flammes ardentes et la lumière de l'amour rayonne sur un brasier noir ». « C'est là l'Évangile éternel par opposition à l'Évangile temporel : on peut aimer Dieu et il faut le craindre » (p. 140).

Nous ne savons pas ce que Jung entend par « Évangile temporel » ; mais il a emprunté l'expression « Évangile éternel » à l'Apocalypse 14 : 6. Il l'utilise au cours de ses attaques contre la soif de vengeance et la rage de destruction qui s'expriment également dans la destruction de la pécheresse Babylone et dans le triomphe de Dieu. « La quintessence de l'*Évangile éternel*, dit Jung, se définit ainsi : Craignez Dieu ! il n'est plus question d'aimer Dieu. Seul le *redoutable* est redouté » (p. 132).

Sous l'impression des chapitres finals de l'Apocalypse qui parlent du mariage sacré (hiéros-gamos), des noces de l'Agneau avec l'Épouse, Jung modifie sa conception : « C'est là l'Évangile éternel : on peut aimer Dieu et il faut le craindre » (voir plus haut !). Après avoir parlé du « paradoxe grotesque de l'Agneau courroucé », il dit maintenant : « L'Agneau changé en un bélier démoniaque inaugure un nouvel Évangile (Evangelium aeternum) qui par delà l'amour de Dieu se résume dans la *Crainte de Dieu*. C'est pourquoi l'Apocalypse se termine, comme le processus classique de l'individuation (d'après la doctrine de Jung), par le symbole du mariage sacré (hiéros-gamos), les noces du Fils avec l'Épouse-mère (Mutter-Braut) » (p. 151).

A partir de là, on comprend que Jung salue avec enthousiasme la proclamation du dogme de l'Assomption de Marie (1950), « l'événement religieux le plus important depuis la Réforme » (p. 152 et 160). En étudiant systématiquement la conception de l'inconscient collectif et des archétypes, Jung s'était préoccupé depuis longtemps de l'Assomption de Marie et en avait relevé les différentes représentations médiévales (*Psychologie und Religion*, 1940, p. 128. *Psychologie und Alchemie*, 1944, p. 564, 567). Dans sa *Symbolik des Geistes*

(1948), il a même prédit la fixation du dogme (p. 404), ce qui fait peut-être comprendre sa satisfaction.

Il est cependant indubitable que son vif intérêt pour l'Assomption de Marie a d'autres mobiles que la foi catholique. N'a-t-il pas souvent affirmé son détachement à l'égard de toute conception confessionnelle pour souligner que « seule sa connaissance des fondements universels et archétypiques lui avait donné le courage d'envisager le dogme (par ex. de la Trinité), comme une donnée psychologique qui s'étend bien au delà du cadre de la confession chrétienne et de le considérer comme un objet de science » (*Symbolik des Geistes*, p. 444). Un psychologue catholique, E. von Gebattel, avait noté depuis des années dans son étude sur la psychologie religieuse de Jung que « la force créatrice de mythes du *paganisme* était à l'œuvre » dans cette psychologie¹.

Jung reproche à la conception chrétienne (dans la *Réponse à Job* également) de conduire à un déchirement définitif entre les contraires, entre le royaume des cieux et le monde de la perdition ; il chercherait, lui, leur « réconciliation », l'équilibre entre les contraires, le « symbole unifiant ». Ce désir de conciliation fait précisément que Jung s'attend à voir poindre un nouvel éon ; il est en effet convaincu que nous vivons « actuellement à la fin de l'éon chrétien des poissons » (sur l'introduction d'interprétations astrologiques, voir *Aion*, 1951).

Tandis que la passion qui a conduit Jung à sa *Réponse à Job* se calme finalement en présence du dogme de l'Assomption, elle réapparaît dans ces violentes attaques contre le protestantisme « qui de toute évidence n'accorde pas une attention suffisante aux signes du temps annonçant l'égalité des droits pour la femme. Car l'égalité des droits exige un fondement métaphysique dans la personne d'une femme divine, l'Épouse du Christ ». « Le protestantisme porterait sur lui la marque d'une religion exclusivement masculine » (p. 160-161). « Il se laisse prendre ici dans une sorte d'historicisme rationaliste qui lui fait perdre la compréhension pour l'Esprit saint agissant dans le tréfonds de l'âme. Par conséquent, il ne saurait ni comprendre ni reconnaître une nouvelle révélation » (p. 158). A l'occasion, il est vrai, Jung s'est référé à des textes de Karl Barth sur le Saint-Esprit (*Symbolik des Geistes*, p. 332) sans toutefois en reconnaître la signification. D'autre part, alors qu'il recourt d'ordinaire à toutes les sources accessibles, il lui a échappé qu'à Zurich même Leonhard Ragaz, en étudiant la pensée des deux Blumhardt,

¹ *Christentum und Humanismus*, Stuttgart, 1947, p. 52. Voir aussi A. STOCKER : *Psychologie du sens moral*, Genève, 1949, p. 104 sq., et surtout le livre posthume de HANS TRÜB (1889-1949) : *Heilung aus der Begegnung. Eine Auseinandersetzung mit der Psychologie C. G. Jungs*, Stuttgart, 1951.

a renouvelé la doctrine du Saint-Esprit par delà la doctrine traditionnelle de l'Église¹.

Dans la dernière partie de son livre, Jung, qui jusqu'ici s'en était pris à « la férocité déchaînée de Dieu » tente une sorte de justification de ce côté ténébreux en Dieu qui « chez Job est encore à la bonne place... en opposition avec l'Apocalypse de Jean » (p. 148). Avec une logique frappante, il transpose ces ténèbres jusque dans l'action du Saint-Esprit : « Par le Saint-Esprit, Dieu s'est choisi la créature humaine avec ses ténèbres..., l'homme naturel marqué du péché originel... Si l'homme coupable a été élu, c'est qu'il est en mesure de devenir le berceau de l'incarnation progressive, ce que ne pourrait pas l'homme innocent qui se refuse au monde et ne s'acquitte pas du tribut dû à la vie ; car en lui le Dieu des ténèbres ne trouverait pas de place » (p. 155).

Ces conceptions ne sont pas tout à fait nouvelles chez Jung ; elles apparaissent déjà autrefois dans son *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*. Il avait alors affirmé « que le Saint-Esprit semblait avoir perdu toute résonance sans que la question qu'il avait adressée à l'humanité ait trouvé sa réponse » (p. 395). C'est pourquoi Jung se sentait poussé à donner une réponse. Avec une certaine pénétration, il a noté « que le Saint-Esprit inclut l'homme dans le mystère trinitaire à titre de puissance spirituelle » (p. 391). Mais par la suite il développe déjà alors l'idée hétérodoxe que « par l'intervention du Saint-Esprit, l'homme est impliqué dans le processus divin et, avec lui, le principe de singularisation et d'autonomie *vis-à-vis* de Dieu qui est la volonté antidivine personnifiée en Lucifer ». Et Jung de défendre avec empressement « la légende de Lucifer comme mythe thérapeutique » (p. 439) !

Rappelons ici que Jung avait expérimenté sur lui-même et chez ses malades la « dissociation » (Spaltung) dans l'homme moderne et qu'il s'était préoccupé dès le début de ses recherches de trouver une solution au « problème des contraires » ; il avait cherché un symbole unifiant dans la religion et la philosophie de l'Extrême-Orient en s'appuyant également sur les écrits de Maître Eckart (*Psychologische Typen*, 1920). Il cherchait alors à traduire dans la langue de sa nouvelle psychologie le thème religieux central de la « naissance de Dieu » dans l'âme de l'homme. Certes, il est un peu déconcertant de voir Dieu qualifié de « fonction de l'inconscient », c'est-à-dire de « manifestation d'une somme de libido dissociée qui

¹ Dans son livre *Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt, Vater und Sohn und weiter*, et quelques mois avant sa mort dans une étude intitulée *Der Paraklet*, 1945. Citons encore, du côté protestant, une contribution importante du regretté THÉO PREISS : *Le témoignage intérieur du Saint-Esprit*, Neuchâtel, 1946.

a activé l'image de Dieu ». Ne méconnaissons pourtant pas la profondeur de cette recherche et de cette préoccupation. Il consentait alors à ce que la naissance de Dieu fût payée au prix d'une catastrophe : « L'apparition du rédempteur est intimement liée à la destruction et à la dévastation. » « Ce qui sauve est intimement uni à ce qui menace et à ce qui met en péril. » La naissance de Dieu est, symboliquement parlant, « menacée par le dragon, par les inondations et l'infanticide ». « La naissance du rédempteur équivaut à une grande catastrophe par le fait qu'une nouvelle vie puissante éclate là où l'on ne présumait ni vie, ni force, ni possibilité de développement... L'imprévu et le réprouvé font surgir l'essor et le renouveau de la vie » (*Psychologische Typen*, 1925, p. 370-371) ¹.

Sans doute, Jung penchait-il déjà vers les hérésies gnostiques des premiers temps chrétiens et se réclamait-il, en s'opposant consciemment à tout conformisme, de « ces traits prométhéens et créateurs où l'homme, sans se plier à des directives collectives, n'obéit qu'à sa propre âme » (*Psychologische Typen*, p. 339). Mais, quant à passer, comme il le fait ces dernières années, à la défense de Lucifer en l'identifiant au Saint-Esprit, cela représente un tournant qui frise le blasphème. Pour l'Évangile, impliquer Lucifer dans le Saint-Esprit, c'est s'exposer au péché contre le Saint-Esprit.

Alors que jadis Jung se bornait à considérer que « la psychologie ne pouvait parler, ni positivement ni négativement, de l'existence de Dieu », mais seulement de « l'image de Dieu » telle qu'elle la trouve dans l'âme (*Alchemie*, p. 28), il se dresse maintenant en accusateur et juge tant de Dieu que des religions. Sans hésiter, il applique à Dieu les catégories psychiatriques de scission et de dissociation ; sous l'emprise de la passion, il énonce des jugements éthiques et métaphysiques sur l'injustice et la faute divines : tantôt il déclare Dieu « coupable », tantôt il porte aux nues l'homme coupable ², « élu pour l'incarnation progressive ». D'autres remarques vont dans le même sens où il laisse entendre que le Christ aurait « par avance indiqué le principe d'une morale du mal », par exemple dans la parabole de l'économe infidèle ou dans Luc 6 : 4 (*Antwort auf Hiob*, p. 114 et 151).

Il y aurait lieu de penser que l'homme qui se sent autorisé à énoncer de pareils jugements sur les voies divines serait imbu de la

¹ J'ai relevé ces passages déjà dans mon livre : *Geisterreich und Geistesmacht. Der Heilungs- und Dämonenkampf J. Chr. Blumhardts*. Berne, 1949, pp. 108-109.

² Coupable en quoi et devant qui ? Dans ses *Betrachtungen zur Zeitgeschichte*, Jung avait condamné l'idée d'une culpabilité de guerre ; il est peu probable qu'il s'agisse de criminalité. Ce sont bien plutôt les conflits de l'Eros qu'il doit avoir en vue.

conscience de sa propre supériorité. Mais il est des textes qui dénotent chez Jung une émotion profonde qui le ronge (un peu comme chez Freud, toutes différences réservées ¹).

Au principe de la « perfection » proclamé par l'Évangile (Mat. 5 : 48 : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait »), il a opposé le principe de l'« intégralité » (*Psychologie und Alchemie*, p. 223 ; *Aion*, p. 107 sq.) : « L'individu peut bien se tendre vers la perfection, mais pour atteindre à l'intégralité, il lui faut supporter le contraire de ce qu'il vise ». L'homme intégral arrive à s'assimiler pour ainsi dire le mal et les ténèbres. Jung cite ici la phrase de Paul, Rom. 7 : 21 : « Je trouve donc en moi cette loi : quand je veux faire le bien, le mal est attaché à moi. » Mais il est significatif qu'il en déduise : « Seul l'homme intégral connaît combien l'homme est insupportable à lui-même » (*Aion*, p. 109).

Ainsi donc, cette exégèse jungienne de l'Évangile n'exprime finalement que la résignation. Pas un mot de la certitude du salut, telle que Paul le proclame dans Rom. 8. On comprend que, vers la fin de sa *Réponse à Job*, Jung parle d'une « dissociation de la conscience » (*Bewusstseinspaltung*) de Paul : « En ce cas, on fera bien de se rappeler Paul et la dissociation de sa conscience ; d'une part il se sent l'apôtre immédiatement élu et illuminé par Dieu, d'autre part, il se reconnaît le pécheur qui ne peut se libérer de l'écharde dans la chair et des tourments de l'ange de Satan. » Jung se garde de dire que, si tourmenté soit-il, la grâce de Dieu lui suffit.

Il vaudrait la peine de comparer le rôle de l'ange de Satan chez Paul avec celui de Satan paraissant devant Dieu parmi les anges, dans le livre de Job. Dans les deux cas, malgré ou par l'attitude de Satan, c'est la voie du salut qui est aplanie : « Je sais que mon rédempteur est vivant » (Job 19 : 25) ².

Jung avait choisi comme motto de sa *Symbolik des Geistes* (1948) le passage de Paul I Cor. 2 : 10 : « L'Esprit sonde tout, même les profondeurs de Dieu. » Il a laissé de côté les mots qui précèdent : « Dieu nous les a révélées par l'Esprit. » Ainsi nous sommes placés devant la décision : révélation de l'Esprit de Dieu en Jésus-Christ ou interprétation aberrante du « psychologue des profondeurs » qui entre autres conduit à confondre Lucifer avec le Saint-Esprit.

D^r EDGAR MICHAËLIS (Lausanne).

(Traduit de l'allemand par P. THÉVENAZ)

¹ Cf. mon livre : *Die Menschheitsproblematik der Freud'schen Psychoanalyse. Urbild und Maske*. Leipzig, 1925, 2^e éd. 1931. Traduction française : *Freud, son visage et son masque*. Paris, Rieder, 1932. Et encore mon étude : *Rückblick auf Freud* (1950, Nürnberg, dans *Die Besinnung*, Heft 2 und 3).

² Cf. Luc 22 : 31 : « Satan vous a réclamés pour vous cribler comme le froment. »