

C. G. Jung, déchiffreur de l'âme en souffrance

Autor(en): **Rumpf, Louis**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **12 (1962)**

Heft 4

PDF erstellt am: **14.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380782>

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.

C. G. JUNG,
DÉCHIFFREUR DE L'ÂME EN SOUFFRANCE

Au lendemain de la mort de Jung, on pouvait lire dans des hebdomadaires protestants deux hommages d'un caractère fort différent. Dans la *Vie protestante*¹ le professeur Rochedieu louait le psychologue de Zurich d'avoir redonné à la psychologie des dimensions spirituelles. Dans *Réforme*², Albert-Marie Schmidt, après avoir confessé le charme exercé sur lui par les explorations jungiennes, avouait ne s'y livrer qu'avec une espèce de remords : « Elles prétendent me convaincre, disait-il, que tous les instruments de mon salut sont en moi », et il concluait : « Puissent les chrétiens, que les doctrines de Jung réconcilient avec eux-mêmes, prendre garde à temps que, si elles facilitent leur réussite personnelle dans ce monde, elles ne les comblent pas d'une sorte de grâce immanente qui assurerait leur rédemption ! »

Quelle est donc la portée de cette œuvre si discutée ?

Avant de tenter une réponse à cette question d'un point de vue théologique, il est indispensable de rappeler les lignes maîtresses de cette pensée, pour autant que l'on puisse résumer en quelques pages une recherche qui s'exprime à travers une vingtaine de volumes et qui s'est poursuivie pendant plus d'un demi-siècle.

I. DE LA THÉRAPEUTIQUE A LA MÉTAMORPHOSE

Il convient d'abord de rappeler que Jung est un médecin. On pourrait certes s'y tromper et en ouvrant au hasard tel de ses ouvrages, les *Types psychologiques* ou sa *Réponse à Job*, on se croirait plutôt sur le terrain des littératures ou des religions comparées. Mais Jung n'a cessé de le rappeler : « La plus puissante impulsion au travail ininterrompu de recherches me fut donnée par la thérapeutique elle-

¹ *Vie protestante*, 16 juin 1961.

² *Réforme*, 17 juin 1961.

même et se résumait en cette interrogation à laquelle on ne peut faire la sourde oreille : Comment peut-on traiter ce qu'on ne comprend pas ? »¹

Pour saisir ce qui motive le cheminement propre à Jung et qui, depuis 1913, l'a distancé de Freud dont il était le collaborateur, il ne faut pas chercher ailleurs que dans les malades eux-mêmes, qu'il a eu à soigner, et dans l'obligation où il s'est trouvé de considérer par contrecoup la personne du médecin.

En ce qui concerne tout d'abord le malade et sa guérison, un exposé de Jung est particulièrement éclairant, c'est celui qu'il consacre à distinguer quatre plans d'action psychothérapeutique : la confession, la mise en lumière, l'éducation et la métamorphose². Les deux premiers de ces échelons constituent en gros l'héritage que Jung reçoit de Freud, encore qu'il le reconstruise à sa manière : on sait en effet que la découverte de la psychanalyse est partie d'une guérison constatée chez une hystérique à la suite de récits faits par cette malade, dans un état de demi-sommeil, récits dans lesquels prenaient corps des réminiscences dont jusqu'alors le sujet n'avait pas pris conscience. Mais Jung fait remarquer qu'en somme l'antique modèle de tout traitement analytique peut être retrouvé dans l'acte de confession ; la méthode psychanalytique a seulement pour effet d'agrandir le champ de la conscience, en mettant le patient dans des conditions où des secrets et des émotions ensevelis dans les profondeurs de l'inconscient peuvent émerger et se trouver ainsi libérés. Ce défoulement accompli, un second problème se pose sur le chemin de la guérison : on constate que le malade se trouve lié au médecin par sa confession et tombe dans cette sorte de dépendance infantile que l'on appelle « fixation » et qui tient au fait que l'image-souvenir du père a été projetée sur le médecin ; dissiper brutalement ce transfert, c'est provoquer à nouveau la névrose ; c'est pourquoi Freud a été amené à mettre au point une technique d'application du transfert, fondée sur l'interprétation des rêves ; par là, le convalescent peut être amené à se détacher non seulement du médecin, mais aussi de l'inconscient en tant que ce dernier est le lieu de ses tentations et de ses faiblesses. A ce niveau, Jung signale l'importance d'une troisième étape, importance qui a été signalée par les travaux d'un ancien élève de Freud : Adler. C'est l'étape de l'éducation sociale. La connaissance des causes de la névrose n'est pas tout ; elle laisse en effet l'être du convalescent devant les difficultés de l'adaptation. De plus Adler a fait voir que le principe capital d'explication chez Freud, celui du plaisir et de sa

¹ C. G. JUNG : *Symboles et métamorphoses de la libido*, Genève 1953 ; texte cité par R. CAHEN dans l'Introduction à *La guérison psychologique*. Genève 1953, p. XVII.

² C. G. JUNG : *La guérison psychologique*, p. 32.

satisfaction, est unilatéral et par suite insuffisant : c'est la volonté de puissance qui explique de nombreux cas de névrose bien plus exactement que l'instinct du plaisir et notamment la sexualité. Mais bien loin qu'il faille opposer la conception adlérienne à celle de Freud, Jung estime qu'il faut y trouver un complément : « Les tendances éducatives de l'école adlérienne interviennent exactement là où Freud s'arrête, et elles répondent ainsi au besoin compréhensible du malade de chercher, maintenant qu'il a l'intelligence de son mal, les voies d'une existence normale. »¹

Mais qu'est-ce qu'une « existence normale » ? S'agit-il seulement d'une honnête moyenne ? Peut-être cette adaptation est-elle en effet, pour des êtres qui ont souffert de ne jamais atteindre à ce niveau, un soulagement et une véritable guérison ; mais, remarque Jung, « il existe autant de névrosés malades de n'avoir été *que* normaux, que de névrosés malades de ne pas avoir atteint à cette normalité »². Pour ces insatisfaits, il importe que la thérapeutique comporte autre chose que l'idéal d'une bonne santé et d'une adaptation au milieu, qui ne leur apparaîtront jamais que comme un enfer stérile et sans espoir. C'est en pensant à eux que Jung estime nécessaire de prononcer le terme de métamorphose, conçue comme une quatrième étape de la psychothérapie : par là il désigne une éducation qui n'est plus seulement remise en circulation dans la vie sociale, mais éducation de soi, laquelle ne va pas sans une découverte des dimensions de la vie de l'âme.

Cette quatrième étape, qui constitue donc l'apport original de Jung par rapport aux trois autres qu'il intègre en les dépassant, il ne l'envisage pas seulement, ni même avant tout comme une nécessité pour le malade, mais comme une exigence qui s'impose au médecin. Ce dernier ne saurait en effet pratiquer la psychothérapie comme une technique, mais comme une science et un art qui engagent sa propre personne ; celle-ci ne peut manquer d'influencer le malade, comme inversement, il ne peut manquer d'être affecté par le malade. Pour qu'il y ait métamorphose du malade, il faut qu'il y ait métamorphose du médecin. « Qui donc pourrait apporter des clartés, « mettre en lumière », s'il se débat encore dans ses propres ténèbres ? qui donc pourrait purifier avec des mains impures ? »³

C'est pourquoi Jung a dès longtemps insisté sur la nécessité pour l'analyste d'être lui-même analysé, nécessité que Freud admit d'ailleurs lui-même. Ceci est déjà un pas dans la reconnaissance d'une transformation — nécessaire non seulement au névrosé, mais au bien portant, en l'occurrence le médecin. Toutefois Freud ne reconnaît

¹ C. G. JUNG : *La guérison psychologique*, p. 48.

² *Ibidem*, p. 52.

³ *Ibidem*, p. 55.

pas la dimension de la métamorphose nécessaire ; « il échoue, nous dit Jung, à la question que se posait jadis Nicodème : « Peut-il pénétrer une seconde fois dans le corps de sa mère et naître de nouveau », ce moi qui est dans l'angoisse tant qu'il n'a pas fait retour au père et à la mère ? » Et Jung ajoute : « Depuis des millénaires, les rites d'initiation enseignent la naissance en esprit et il est curieux de constater que l'homme néglige encore et toujours de comprendre la création des dieux. »¹

II. LES TYPES PSYCHOLOGIQUES

Que le caractère du médecin ait une influence sur son traitement, ce n'est pas assez dire. Jung s'est efforcé de montrer que les conceptions psychologiques qui s'affrontaient, c'est-à-dire celles de Freud et d'Adler, non seulement étaient adaptées à des genres de patients différents et éclairaient des moments différents du traitement, mais encore qu'elles procédaient de types psychologiques dont Freud et Adler sont représentatifs. Freud est du type extraverti, tandis qu'Adler est du type introverti ; l'énergie psychique suit chez l'un et chez l'autre une direction différente.

Nous ne pouvons nous étendre sur l'analyse approfondie que Jung fait de ces deux types, mais leur importance est considérable dans son œuvre². Il les suit à la trace à travers l'histoire antique et médiévale, chez Tertullien et Origène, dans les controverses trinitaires et christologiques, dans les débats sur le nominalisme et le réalisme, dans ceux qui opposèrent Luther et Zwingli à propos de la communion, puis dans l'œuvre de Schiller, de Spitteler et de Gœthe, chez un mystique comme Eckhart ou chez un psychologue comme James. Qu'il nous suffise de remarquer que sa distinction de deux types n'est pas sans correspondre avec des constatations qui sont à la portée de chacun : « Qui ne connaît ces natures fermées, difficilement pénétrables, souvent ombrageuses qui contrastent violemment avec ces caractères ouverts, sociables, souvent enjoués, ou tout au moins aimables et d'un abord facile, qui s'accordent ou se chicanent avec tout le monde, mais restent de toute façon en rapport avec autrui. » On est parfois tenté de confondre les premiers avec des égoïstes ; mais Jung s'élève contre ce jugement de valeur, qui assimile la subjectivité accusée des introvertis à ce qui n'est qu'un aboutissement nullement fatal d'une disposition psychologique. De plus, introversion et extraversion ne

¹ C. G. JUNG : *La guérison psychologique*, p. 186-187.

² Joseph RUDIN, dans un article de *Choisir*, septembre 1961, p. 16, écrit même : « On a tort d'attacher souvent plus d'importance à la théorie des archétypes de Jung qu'à sa typologie. »

se trouvent jamais à l'état pur mais ne constituent que des *dominantes* propres à tel individu ou à tel autre. Surtout les types psychologiques se différencient encore parce que les deux types fondamentaux se combinent de façons très diverses avec les fonctions psychologiques que Jung estime pouvoir désigner par les quatre termes de *pensée* et *sentiment*, *sensation* et *intuition*.

III. L'OMBRE ET LES COMPLEXES AUTONOMES

Ce qui est d'un intérêt capital, c'est que Jung nous montre qu'un être a tendance à exploiter d'une façon unilatérale les fonctions dominantes, celles avec lesquelles il se sent à l'aise, rejetant dans l'ombre les fonctions qui lui réussissent moins, et le type psychologique qui est en lui de moindre valeur ; or cette *ombre* n'en constitue pourtant pas moins une partie de nous-mêmes ; ce frère méprisé et opprimé, rejeté dans l'inconscient, privé d'exercice, devient destructeur, il réagit sur le moi par des initiatives de caractère infantile ; il constitue des centres d'énergies, des groupes de représentations à charges émotives que Jung appelle « complexes autonomes », car ils jouent des tours pendables à notre volonté : « Tout le monde sait aujourd'hui que « l'on a des complexes », écrit-il, mais que les complexes puissent « nous avoir » est moins bien connu, quoique ce soit là le point crucial sur lequel nous devrions être éclairés si nous voulons contrecarrer, par le doute qui convient, notre croyance trop sûre et trop fière en la suprématie de la volonté et la dictature du Moi conscient. »¹

A cela s'ajoute le fait que ces complexes autonomes nous paraissant étrangers à notre Moi propre, nous les « projetons », c'est-à-dire nous en revêtons, inconsciemment des personnes ou des objets extérieurs à nous. Ainsi, écrit Jolande Jacobi, disciple de Jung, « les idées de persécution », ou la croyance aux « esprits » reposent sur de telles projections, les « possessions » connues au Moyen Age (lorsque le Moi est pour ainsi dire « avalé » par le complexe, parce que celui-ci se montre plus fort que le complexe du Moi) doivent être interprétées comme « l'expression directe de la complexité de l'inconscient »².

Cette production de « complexes autonomes et tyranniques n'est pas seulement d'ailleurs le contrecoup de l'abandon dont souffrent certaines fonctions sous-développées de notre type psychologique, elle est plus généralement l'effet du manque d'estime dans lequel

¹ C. G. JUNG : *Über psychologische Energetik und das Wesen der Träume*, Zürich 1948, p. 128, texte cité par YOLANDE JACOBI : *Complexes, archétype, symbole*, Neuchâtel, 1961, p. 13.

² YOLANDE JACOBI, *ibidem*, p. 16, et déjà, du même auteur : *La psychologie de C. G. Jung*, Neuchâtel, 1950, p. 47-50.

l'âme est tenue, et cela en particulier dans notre civilisation technique et intellectualiste, où tantôt on la confond avec l'esprit au sens de l'activité rationnelle, tantôt on la ramène à n'être qu'un épiphénomène des processus biologiques, comme c'est le cas chez Freud. *L'homme à la découverte de son âme*, tel est, on le sait, le titre d'un des principaux ouvrages qui introduisent le lecteur de langue française à la pensée de Jung. Cette âme appelée de préférence par Jung *anima* est la fonction de notre moi qui est appelée à établir le contact avec notre monde intérieur et inconscient, comme d'autre part la *persona* est la fonction de notre moi qui est tournée vers le monde extérieur. Mais le phénomène le plus fréquent est que notre moi, délaissant l'*anima*, s'identifie à sa *persona*, au masque qu'il est tenu de porter dans la vie sociale et professionnelle.

Ici il y a lieu d'ailleurs de distinguer non seulement la situation, mais même la constitution de l'homme et de la femme. C'est l'âme de l'homme qui est appelée par Jung *anima*, tandis que l'âme de la femme est désignée du nom d'*animus*. C'est en effet que l'*anima* constitue dans le psychisme masculin une personnalité féminine qui cohabite avec le principe viril, de même que l'*animus* chez la femme est une personnalité masculine qui cohabite avec sa féminité ; mais ici à nouveau nous constatons que seul l'élément dominant est pris en considération par le conscient, de telle sorte que l'homme recherche la virilité aux dépens de l'élément féminin qui est en lui le point faible et qui est rejeté dans l'inconscient ; ce qui lui donne d'ailleurs la possibilité de tomber amoureux au moment où il projette sur un être de chair et de sang l'image de son *anima* ; mais ce qui aussi explique la difficulté pour l'homme de rejoindre réellement sa partenaire, parce que, habitué à considérer comme une honte et une faiblesse ce qui en lui est de nature féminine, il s'irrite de devoir en tenir compte dans une créature qui partage son existence et qui d'ailleurs ne tarde pas à se révéler quelque peu différente de l'*imago* qu'il avait projetée sur elle. Inversement, l'*animus* de la femme est projetée sur l'homme, ou plutôt sur des hommes ; en effet, si physiquement la femme est plus portée à la monogamie que l'homme, elle a par contre une tendance psychique à une polygamie qui se manifeste par exemple dans la tendance à se soumettre aveuglément à certaines autorités médicales ou à épouser passionnément des opinions qu'elle tiendra pour indiscutables.

IV. L'INDIVIDUATION

D'où provient cette situation de trouble et de conflit ? Jung semble l'expliquer essentiellement par les difficultés que provoque le nécessaire détachement de l'enfant à l'égard des parents, auxquels

tout d'abord étaient attachés l'*imago* soit de l'*anima*, soit de l'*animus*. Ces difficultés sont surmontées dans les sociétés primitives par les rites d'initiation qui permettent à l'adolescent d'accéder à la vie sociale de la tribu. « Chez les tribus où, sous l'influence des Blancs, ces habitudes tombent en désuétude, dit-il, la vie propre du groupe dégénère ; la tribu perd son âme et se dissocie. A ce point de vue, il y a lieu d'exercer une sévère critique à l'égard de l'influence des missions chrétiennes. Ce que j'ai vu et constaté moi-même en Afrique m'a rendu très pessimiste. »¹ Il concède que les rites chrétiens peuvent jouer le même rôle à un échelon plus civilisé et notamment le catholicisme avec sa conception de l'Eglise mère avec un pape conçu comme le père des pères. Mais en présence de nombreux malades qui n'ont plus de racines dans une religion constituée, ou à qui les pratiques de leur religion n'apportent pas de réponse, Jung a été amené à tracer une voie de guérison et de salut qu'il appelle *individuation* ou *expérience du Soi*. Apparentée au yoga, mais mieux adaptée à l'esprit occidental, l'individuation est un élargissement de la sphère du conscient².

Elle est réalisée quand la totalité des éléments qui constituent notre personne, et notamment les deux parts de notre psychique, le conscient et l'inconscient, se trouvent à la fois distingués et reliés dans un rapport vivant ; les fonctions opprimées et indifférenciées qui constituent ce qu'il appelle notre « ombre » sont prises en considération en même temps que le type psychologique spécifique est reconnu ; les complexes autonomes, qui constituaient des centres anarchiques et oppressifs deviennent partie intégrante de ce complexe plus vaste qu'est le moi. (Le terme de « complexe » a donc un sens assez différent de celui auquel nous avons accoutumés le freudisme vulgarisé.) La conséquence de cette individuation, c'est qu'un dialogue valable peut alors s'établir avec les autres, qui ne sont plus seulement prétexte à projections inconscientes, mais qui peuvent être acceptés pour eux-mêmes ; et notamment, si l'individuation ne permet plus guère à un être de « tomber amoureux » en se perdant en un autre être, elle rend possible un amour plus profond au sens d'un don de soi-même au partenaire. Certes il s'agit dans cet accomplissement du Soi d'un idéal inatteignable ; mais ce qui importe, c'est d'être dans le mouvement de cette recherche jamais terminée mais qui comporte néanmoins des nœuds, des étapes décisives, qui constituent une métamorphose, comme nous l'avons vu, cette métamorphose qu'ont toujours visée les rites d'initiation.

¹ C. G. JUNG : *La guérison psychologique*, p. 214.

² C. G. JUNG : *Types psychologiques*, Genève, 1950, p. 473.

V. INCONSCIENT COLLECTIF ET RELIGION

Ce que nous avons dit de l'individuation fait bien voir qu'il ne s'agit pas d'un individualisme. Certes il s'agit d'un chemin qui dépasse la norme collective et par conséquent l'éducation, terme que Jung emploie pour désigner l'adaptation au minimum de règles nécessaires à l'existence sociale. L'individuation est bien une différenciation, qui ne va pas sans opposition à la réglementation sociale et qui suppose un passage par la solitude, un affrontement de soi. Mais on voit que cet affrontement a pour effet en définitive de rendre possible une relation positive et authentique avec autrui. Seulement, la collectivité n'est pas uniquement devant nous, autour de nous ; nous la portons en nous-mêmes ; plus profond que l'inconscient personnel, il y a l'inconscient collectif. C'est là, on le sait, un des points fondamentaux de la pensée de Jung, un point sur lequel il se sépare de Freud, qui envisage l'inconscient uniquement comme le dépotoir des instincts refoulés par le conscient. Pour Jung au contraire, l'inconscient précède dans l'histoire humaine comme dans l'histoire individuelle l'apparition du conscient, et comme chacun de nous porte en lui-même toute l'histoire humaine et même l'histoire animale, nous flottons sur l'inconscient collectif comme sur un océan.

Bien loin que le processus d'individuation puisse faire abstraction de cette dimension sous-marine, Jung a été amené à reconnaître que ce monde indifférencié, impersonnel, exerce sur notre moi une action qui peut être soit destructrice, soit au contraire salutaire. Comment en est-il venu à cette conviction ? Elle s'est imposée à lui par les traitements mêmes qu'il avait entrepris : il a constaté à sa grande surprise qu'il rencontrait dans les rêves ou les dessins de certains de ses patients des thèmes et des symboles qui rejoignent exactement des motifs mythologiques ou alchimiques, et cela chez des patients qui n'avaient aucune connaissance littéraire qui permettrait d'interpréter ce surgissement comme une réminiscence de certaines lectures. Par exemple, Jung¹ évoque un traitement qu'il fit vers 1910 déjà d'une malade souffrant d'une hystérie due à une fixation au père. Le transfert s'opéra tout d'abord normalement. La malade projeta sur Jung les qualités ou *imago* du père. Bientôt elle se rendit compte de cette projection, mais sans parvenir à s'en libérer, la projection s'obstinant à transformer, dans le déroulement des rêves, le médecin en un géant, pour se fixer finalement en un autre objet qui prenait des formes variées, mais qui toutes représentaient une sorte de vieux

¹ C. G. JUNG : *Le moi et l'inconscient*, Paris, 1938.

sage, pour prendre enfin l'aspect d'une divinité naturelle germanique, d'un wotan cosmique et païen. La fréquence de tels phénomènes, leur concordance d'un patient à l'autre et leurs rapports étroits avec les représentations que nous connaissons par l'histoire des religions, conduit Jung à son hypothèse des *archétypes*, c'est-à-dire de structures inconscientes, communes à tous les hommes ; ces structures sont génératrices de symboles et exercent un rôle directeur sur toute l'énergie psychique spontanée. Nous n'entrons pas ici dans le détail des définitions successives que Jung a données des archétypes, ni des débats qui se poursuivent dans l'école jungienne à leur sujet ¹ ; ce que nous devons retenir ici, c'est que Jung estime impossible de réduire les constatations qu'il a faites dans ce domaine au moyen du « Ce n'est rien que » freudien, en interprétant les symboles comme des métamorphoses et des déguisements de la sexualité ; pour lui, le religieux constitue au contraire une fonction spécifique en relation avec l'inconscient collectif et non avec nos instincts refoulés.

Est-ce à dire que Jung se refuse à toute hypothèse sur la genèse des archétypes ? Non. C'est ainsi que, évoquant les images de serpents, de dragons ou de bêtes préhistoriques, il écrit : « Les contenus de l'inconscient collectif ne sont pas seulement des résidus archaïques d'expériences spécifiquement humaines, mais aussi les résidus de fonctions qui ont marqué la ligne d'ancêtres que l'homme possède parmi les animaux. Or, on sait que cette lignée a eu une durée infiniment plus longue que celle de l'homme, dont l'existence n'embrasse qu'une période relativement brève » ². Mais on se tromperait fort en attribuant par là à Jung un autre « ce n'est rien que », qui ramènerait les représentations archétypiques à une sédimentation des expériences de nos ancêtres humains et animaux ; ce qui l'intéresse en effet ce n'est pas tant l'explication causale que la *disposition*, inhérente à notre inconscient, de créer des dieux et des démons ; il souligne en effet souvent que l'âme n'est pas faite seulement de matériaux que l'on peut ramener à des causes extérieures à elle-même, mais qu'elle est faite aussi de ce qu'elle a élaboré avec ces matériaux ³. En d'autres termes, le point de vue finaliste domine chez lui le point de vue causal. Aussi, quelle que soit l'origine des représentations religieuses, Jung n'hésite pas à dénoncer le mépris dans lequel les tient l'esprit moderne : « La dépréciation et le refoulement d'une fonction aussi importante que le sentiment religieux a naturellement des conséquences notables pour la psychologie de l'individu : le reflux de cette *libido* renforce dès lors l'inconscient dans des proportions énormes,

¹ Cf. YOLANDE JACOBI, *Complexe, archétype, symbole*, p. 31-63.

² C. G. JUNG : *Psychologie de l'inconscient*, Genève, 1952, p. 190.

³ *Ibidem*, p. 95.

de sorte qu'il commence à exercer une action puissante, une influence excessive sur le conscient, par l'activation de ses contenus collectifs archaïques. »¹

Ce que Jung dit ici de l'individu, il le dira ailleurs des collectivités et des religions de l'Etat, des idéologies en « ismes » qui ne sont qu'un travesti des vieilles divinités de terreur².

Cela signifie-t-il que Jung apporte la preuve psychologique de l'existence de Dieu ? Il s'en est toujours défendu. Ce qu'il a été amené à établir, c'est la vertu psychologique des croyances et des pratiques religieuses ; en principe, il se refuse à aller plus loin et à passer au plan métaphysique ; c'est de bonne méthode. Mais ne sous-entend-il pas en même temps que Dieu n'est *rien d'autre* qu'une réalité psychique ? Telle est la conclusion que plusieurs de ses disciples ont tirée de sa pensée et effectivement plus d'un texte va assez loin dans ce sens. Raymond Hostie a néanmoins montré que l'attitude de Jung a comporté sur ce point toute une évolution et qu'elle a abouti en 1944 à une déclaration dont la clarté ne laisse rien à désirer : « Quand j'affirme comme psychologue que Dieu est un archétype, l'indique par là un « type » dans la psyché. Tout le monde sait que type dérive du mot grec *tuπος* qui signifie coup, empreinte (*Einprägung*). Le mot archétype suppose donc lui-même quelque'un ou quelque chose qui frappe (*ein Prägendes*). Mais la psychologie comme science doit se borner à son objet... Même si elle posait Dieu comme cause hypothétique, elle postulerait implicitement la possibilité d'une preuve de l'existence de Dieu. Ce faisant, elle dépasserait sa compétence. La science ne saurait être que science, une profession de foi scientifique est radicalement impensable. »³ Toutefois la position de méthode si clairement définie ici n'empêche pas qu'en fait Jung prête à la critique de tomber dans le psychologisme, en ce sens que les représentations religieuses ne correspondraient selon lui qu'à une fonction de l'inconscient et n'auraient d'autres critères à satisfaire que l'efficacité psychologique ou la concordance avec l'aspiration d'une époque.

Sans doute, il a toujours déclaré que lorsqu'il avait affaire à des patients qui ont des convictions vivantes, il ne leur faisait aucune violence et considérait qu'ils n'avaient plus besoin de son aide dès qu'ils sont libérés de leur trouble psychique. Mais il ne peut en être de même, ajoute-t-il, chez « tous ceux — et ils sont nombreux — pour qui le mystère a disparu et pour qui Dieu est mort ». Or pour ceux-là,

¹ C. G. JUNG : *Psychologie de l'inconscient*, p. 182.

² C. G. JUNG : *Aspects du drame contemporain*, Genève, 1948.

³ C. G. JUNG : *Psychologie und Alchimie*, p. 27-28, cité par RAYMOND HOSTIE : *Du mythe à la religion, la psychologie analytique de C. G. Jung*, dans *Les Etudes Carmélitaines*, Paris, 1955.

qui ne laissent pas de se trouver visités par des puissances archétypiques perturbantes, que faire sinon leur donner quelque chose de comparable à ces antidotes que les religions positives constituent pour d'autres ? C'est en pensant à eux que Jung propose l'individuation comme la voie du salut, l'archétype central que l'on appelle Dieu pouvant aussi bien s'appeler le Soi, le *Selbst*.

Mais il y a plus. Bien loin que l'expérience du Soi ne soit qu'un succédané d'une expérience religieuse authentique, on remarque qu'au fond, pour Jung, les affirmations de la foi chrétienne comme les mythes les plus archaïques sont considérées comme des expressions, qui furent provisoirement valables, de ce qu'il appelle le processus d'individuation. Ainsi le mythe du héros qui affronte un monstre, qui s'explique avec lui, qui lui dérobe une part de sa force vitale, qui est transporté vers l'Orient par les flots et qui passe ainsi par une véritable re-naissance, ce mythe dont Jung trouve des traces aussi bien chez les Indiens que dans les écrits bibliques (Jonas et le Christ lui-même, dans sa mort et sa résurrection). Ce mythe n'est autre que l'expression symbolique des mouvements de l'énergie psychique, de ses régressions et progressions, qui prennent effectivement dans les rêves archétypiques les figures analogues à ces mythes, ce qui permet au patient aidé du psychothérapeute de découvrir en eux des avertissements et des encouragements salutaires.

On ne saurait s'étonner dès lors que Jung ait cédé à la tentation de comprendre, de mesurer, de critiquer les affirmations doctrinales de l'Eglise ou les témoignages des écrits bibliques sur lesquelles elles reposent, toujours en prétendant se tenir sur un terrain purement psychologique. De ce point de vue il ne manque pas de reconnaître au catholicisme une supériorité sur le protestantisme dont il est issu, ce dernier ne retenant pas comme le fait le catholicisme des représentations et des rites remontant à la nuit des temps. Mais encore ajouta-t-il que le catholicisme lui-même n'a atteint ni dans le passé, ni dans le présent à la plénitude du vieux symbolisme païen, et c'est pourquoi celui-ci survécut à l'avènement du christianisme, persista pendant des siècles de vie chrétienne, s'insinuant petit à petit dans certains courants souterrains qui, du Moyen Age à ses débuts jusqu'aux temps modernes n'ont jamais perdu leur vitalité ¹.

Parmi les dogmes chrétiens qui ont retenu son attention, celui de la Trinité occupe une place privilégiée. Il rapporte d'ailleurs lui-même que, catéchumène de son père pasteur, il s'ennuyait fermement dans ses leçons, jusqu'au jour où il découvrit dans son manuel de catéchisme la leçon relative au dogme trinitaire ; il attendit avec impatience qu'on en vint à ce chapitre ; mais voici que, parvenu à cette

¹ C. G. JUNG : *Psychologie de l'inconscient*, p. 153.

page, son attente fut trompée : « Nous passerons ce paragraphe, car je n'y comprends rien moi-même », déclara le catéchète peu conscient de la responsabilité qu'il prenait par cette dérobade. Cinquante ans plus tard le fils tenta de reprendre l'enseignement que son père avait laissé choir ; mais il le fait dans une perspective où l'intention propre du dogme est méconnaissable : la Trinité devient une projection dans l'Être lui-même des trois étapes par lesquelles passe tout homme. Le Père devient l'expression de l'état d'indifférenciation par lequel commence par passer l'homme primitif aussi bien que l'enfant. Le Fils représente le stade de la libération par rapport au groupe et aux parents. La troisième étape, celle de l'Esprit, signifie le retour de l'adulte à la totalité dont il s'était éloigné, retour qui est le fait non plus d'une abdication infantile, mais d'une soumission d'adulte ¹.

En tête du volume qui contient cette étude, Jung a inscrit la parole de Paul : « L'Esprit sonde toutes choses, même les profondeurs de Dieu. » Mais il a laissé de côté les mots qui précèdent : « *Dieu* nous les a révélées par l'Esprit. » C'est ce que fait remarquer le docteur Edgar Michaëlis, qui ajoute : « Ainsi nous sommes placés devant la décision : révélation de l'Esprit de Dieu en Jésus-Christ ou interprétation aberrante du psychologue des profondeurs. » ²

Un autre domaine de la théologie qui a attiré et même tourmenté Jung, c'est le problème du mal. Il insiste tout à la fois sur son caractère de puissance et sur sa relativité. Le mal est une puissance, et non seulement un moindre bien, car il se manifeste à travers ces complexes autonomes qui tyrannisent et possèdent le moi et prennent figure de démons et de monstres. Mais d'autre part le mal est relatif : tout bien peut devenir mal et tout mal bien ; de tout bien peut sortir un mal et inversement ; et même il n'y a pas de bien qui ne comporte un mal.

Mais il semble que s'il en est ainsi, si le bien comporte toujours une ombre, c'est que Jung pense toujours à un mal d'ordre psychique, à des perturbations intérieures et n'envisage pas le mal en tant que péché, c'est-à-dire en fonction de la relation que l'homme soutient avec Dieu.

Certes on peut s'y tromper, car, dans sa *Réponse à Job* en particulier, Jung s'attache passionnément à des textes bibliques. Mais il entend le faire en psychologue et en examinant ces textes comme exprimant les relations du conscient et de l'inconscient. C'est ainsi

¹ C. G. Jung : *Symbolik des Geistes*, Zürich, 1948, p. 350 sq.

² EDGAR MICHAËLIS : *Le livre de Job interprété par C. G. Jung*, *Revue de théologie et de philosophie*, 1953, p. 183-195. Le Dr Michaëlis nous signale également dans le volume posthume de C. G. JUNG, *Erinnerungen, Träume, Gedanken* Zürich, 1962, la page 335 où Jung cite une série de textes évangéliques d'une manière si incohérente et arbitraire qu'on n'arrive pas à discerner dans ces lignes autre chose qu'un espoir de scandaliser.

par exemple que dans le récit de la Genèse le moment où Adam mange de l'arbre de la connaissance du bien et du mal signifie pour lui l'apparition du conscient chez l'homme, apparition qui est comme une transgression à l'égard de l'inconscient. Il ne voit pas que le terme de « connaissance » ne signifie pas dans le contexte biblique une prise de conscience — qui en elle-même n'a rien de répréhensible, et fait au contraire partie de la destination de l'homme — mais qu'il s'agit bien plutôt d'une usurpation de pouvoir ; connaître implique ici une volonté de possession, celle de la créature qui veut « avoir » sa destinée en elle-même au lieu de la recevoir et de la vivre dans la communion du Créateur. Sa méprise est d'ailleurs inévitable, du moment que, comme il le dit, « on ne peut pas trancher si la divinité et l'inconscient sont deux grandeurs différentes ».

Dès lors il n'est pas étonnant non plus que Jung estime nécessaire d'introduire dans la pensée biblique l'idée que le mal est présent en Dieu lui-même et non pas seulement dans la création ; ainsi il fait de Satan un fils premier-né de Dieu dont le Christ n'est que le frère cadet, il déplore qu'il manque au Christ — tel du moins que le présente le Nouveau Testament — la zone d'ombre, la face nocturne des choses, qui lui donnerait « une valeur de totalité au sens moderne du mot ». En tout cela on est vraiment, selon l'expression de Daim, en plein « déraillement gnostique », à cette réserve près que Jung se défend de sortir du domaine psychique et déclare ne se prononcer aucunement sur les réalités métaphysiques.

* * *

Quelle est donc, d'un point de vue théologique, la portée de cette œuvre ? Le pasteur de Küssnacht, lors du service funèbre de Carl Gustav Jung, a évoqué à son propos le récit évangélique des mages arrivant à Jérusalem de l'Orient et annonçant avec insistance un changement dans l'histoire de l'humanité liée à une naissance singulière au sein du peuple juif. Les scribes sourirent avec scepticisme de cette naïveté. Jung, ajoutait-il, « vient à nous, guidé par le même livre que les mages, ce livre qui, pour le plus grand dommage de la vie religieuse, jouit de peu d'estime auprès des scribes d'aujourd'hui. Jung croyait avoir, à partir de sa science, un mot à dire dans notre situation dans le moment où elle passe du signe du Poisson au signe du Verseau... Prophètes et mages ont un autre calendrier que les autres gens. Ils ne sont pas pleinement synchronisés avec le présent. Mais le temps viendra où l'on rendra justice au défunt d'une tout autre manière. Il faudra que l'on sonde avec la même passion les deux livres : l'Écriture sainte et le livre pareillement scellé du monde

psychique et cosmique ; car les deux écritures procèdent de la même main. »¹

Nous ne refuserons pas cette invitation à écouter les mages. Nous nous souvenons seulement que, si les scribes furent confondus, l'événement obligea aussi les mages à « repartir par un autre chemin », après ce qu'ils avaient vu et entendu.

C'est ce même événement qui nous contraint à dire un *non* résolu à certaines perspectives de la pensée de Jung, tandis que nous dirons un *oui* tout aussi résolu à d'autres aspects de sa recherche.

A. *Le syncrétisme jungien*

Notre *non* concerne tout ce qui, chez Jung, tend à réduire l'événement de la révélation à une projection symbolique des énergies psychiques ou cosmiques. Tirer d'une psychologie religieuse, quelle qu'elle soit, les critères qui permettraient de comprendre et de corriger le message évangélique dans sa substance, c'est aboutir à des doctrines qui ne sont plus que des caricatures de la révélation. Il est à certains égards heureux que Jung se soit risqué dans cette voie, car il a bien montré à quoi elle mène.

Quand il nous dit par exemple : « Pour l'Occident, ce que je nomme « Soï » s'appelle Christ ; en Extrême-Orient Tao ou Bouddha »², la seconde partie de la phrase est peut-être vraie, mais ce qui est sûr, c'est que le Christ dont il parle n'est plus celui que proclament les témoignages du Nouveau Testament ; certes nous reconnaissons volontiers qu'il y a « plus de choses dans la Bible que les théologiens ne peuvent l'admettre », mais nous croyons d'autre part qu'elle renvoie à une intervention d'une autre dimension que celle à laquelle Jung s'est attaché. Ne voyant dans l'incarnation du Fils autre chose qu'une expression symbolique donnée à l'une des phases de l'individuation, il est parfaitement normal qu'il ait dénoncé ce qu'il appelle « la prétendue unicité du christianisme » et n'ait vu dans l'apostolat missionnaire qu'une prétention, un manque d'humilité ou une étroitesse de l'esprit occidental fermé aux richesses orientales. Or c'est bien au-delà de ces considérations qu'il faut chercher le motif et le moteur réel de la mission de l'Eglise à travers les peuples, aux origines comme aujourd'hui.

Méconnaissant le caractère et le sens de la fondation de l'Eglise, ainsi que de la révélation même qui l'a suscitée, il est évident que la réflexion de Jung sur la Trinité devait tomber dans le contresens.

¹ WERNER MEYER : *In memoriam Carl Gustav Jung*, in *Reformatio*, 1961, n° 7, p. 332-333.

² Cité par GEORGES DUPLAIN : *Aux frontières de la connaissance, entretien avec C. G. Jung*, tiré à part de la *Gazette de Lausanne*, 1959, p. 6.

Car ce dogme n'a pas pour fonction de donner pour objet à l'adoration je ne sais quelle triade sacrée, mais de proclamer — pour autant que les mots y suffisent — que, dans la personne du Christ, c'est bien Dieu lui-même qui se fait connaître et opère notre salut et que c'est bien son Esprit et non le nôtre qui inaugure en nous la vie de son Royaume.

On ne saurait donc s'étonner que Jung, ayant passé à côté de la question, ne se soit pas satisfait d'interpréter à sa manière la doctrine trinitaire et qu'il ait éprouvé le besoin de la compléter pour satisfaire au symbolisme de la plénitude qui, dans les mythes comme dans les rêves, comporte non pas une trinité mais une quaternité ; le complément cherché, Jung croit le trouver dans le développement de la tradition dans l'Eglise catholique, qui tend à faire de Marie la co-rédemptrice et la reine du ciel ; aussi la proclamation du dogme de l'Assomption est-elle pour lui « le plus grand événement religieux depuis la Réforme ». Il y voit l'introduction à l'intérieur de la divinité d'un principe féminin qui manque à cette religion masculine qu'est le protestantisme : ainsi le symbole de l'Epouse et de la Mère est reconnu comme divin et la trinité trouve son accomplissement dans la quaternité.

Pour comprendre comment Jung en vient ainsi à traiter les dogmes de l'Eglise comme s'ils n'étaient que des thèmes mythologiques, il faut tenir compte de l'époque où sa pensée s'est élaborée et de l'influence exercée sur lui par certains travaux de l'histoire comparée des religions, aujourd'hui dépassés mais qui l'ont fortement marqué. De ce fait, il n'a pas vu que les analogies du christianisme primitif avec les cultes de mystères étaient loin de permettre de conclure à une identité. Il n'a pas remarqué que le rôle de Marie dans les documents du christianisme primitif étaient à l'opposé d'en faire une divinité féminine et ignoraient totalement l'idée d'une union conjugale entre Marie et le Saint-Esprit, contrairement aux mythologies païennes où foisonnent les légendes racontant les mariages des dieux avec les filles des hommes.

Comme l'a dit un exégète des textes évangéliques relatifs à l'Annonciation : « Là, Dieu agit en Créateur, non en amant. »¹ Seulement Jung, qui a saisi tant de choses, visibles et invisibles, à l'intérieur de la création, a-t-il jamais saisi ce qu'implique le rapport avec Dieu reconnu comme le Créateur ?

On pourrait allonger la liste des méprises théologiques dont souffre l'œuvre du psychologue zurichois, mais à quoi bon ? Toute la question est au point de départ. Ou bien on réfléchit à partir de la révélation

¹ MARTIN DIBELIUS, cité par KARL BARTH : *Dogmatique I/2*, Genève, 1954, p. 187.

telle qu'elle s'atteste à nous dans les Ecritures comme étant à la fois l'accomplissement et la mise en question des aspirations religieuses de l'humanité, ou bien on considère que cette révélation n'est qu'une des expressions multiples de notre inconscient et de ses archétypes et alors c'est le sentiment religieux qui détermine les critères de vérité. La théologie chrétienne ne peut choisir la seconde voie sans se renier elle-même.

Mais ne reconnaissez-vous pas, demanderont les défenseurs de Jung, que le psychologue ait des compétences même lorsqu'il s'agit de doctrines, et cela simplement parce que celles-ci, aussi bien que les phénomènes pathologiques, sont des manifestations de la vie psychique de l'homme ?

B. *La détection des parasites*

Sans doute, dans une certaine mesure. Et c'est ici même que commence notre oï à l'investigation jungienne en théologie. Mais, avec Hostie, nous estimons qu'il faut dire non pas : *parce que* mais *pour autant que* la théologie est une manifestation du monde psychique, dans cette mesure-là, nous reconnaissons que les analyses d'un Jung sont vraiment profitables lorsqu'il aborde le domaine des croyances et des pratiques religieuses.

Evidemment la mesure est difficile à déterminer. Jusqu'à quel point l'activité de l'intelligence humaine peut-elle parvenir à être objective, c'est-à-dire commandée par son objet — que ce soit la révélation ou tout autre objet — et jusqu'à quel point est-ce au contraire la subjectivité d'un individu ou d'une communauté qui se reflète dans ce qu'ils professent ?

Le fait même que Jung nous contraigne à poser cette question est la preuve du service qu'il rend. Quand nous devenons plus conscients que dans les positions théologiques, morales ou ecclésiastiques que nous adoptons, il entre toujours une part d'éléments qui ne sont pas proprement fonction de la vérité en jeu, quand nous reconnaissons le rôle que jouent en nous ces facteurs non théologiques qui tiennent à notre type psychologique, à la manière dont nous l'avons assumé ou non, à notre enracinement dans une race et une forme particulière de civilisation, nous devenons plus disponibles pour l'effort œcuménique et tout simplement pour la vie communautaire de l'Eglise, plus attentifs aux perturbations que peut apporter à notre vision des choses notre subjectivité cultivée de façon unilatérale ou refoulée dans l'inconscience ; nous nous apercevons notamment que la rigidité d'un parti-pris ou la susceptibilité que nous manifestons n'est autre chose que le symptôme d'une insécurité intérieure et

que nous ne devons pas confondre avec la fidélité envers une vérité ou une vocation reçues ¹.

C. *Les vérités récupérées*

On se tromperait cependant si l'on pensait que Jung ne nous éclaire que sur les parasites dont la foi évangélique se trouve menacée. Au contraire, nous trouvons chez lui des thèmes qui nous aident positivement à retrouver des aspects de la révélation biblique que nous avons méconnus. J'en indiquerai trois qui me paraissent particulièrement importants :

C'est tout d'abord la réflexion de Jung sur *le problème du mal*. Certes, nous ne pouvons entrer dans sa conception du mal comme partie intégrante de la divinité, ce qui va à l'encontre du témoignage le plus formel de saint Jean : « Dieu est lumière et il n'y a point en lui de ténèbres. » Par contre l'insistance de Jung sur le fait que le mal ne doit pas être compris comme un moindre bien, comme une imperfection, mais comme une puissance destructrice, et cela tout en maintenant par ailleurs que le mal est relatif, qu'il n'est que la perversion de forces qui en elles-mêmes appartenaient, appartiennent encore à la création de Dieu, tout cela est en profond accord avec des perspectives bibliques, qui ont été volontiers traitées de naïvetés par l'esprit moderne. Jung retrouve sur ce point la vérité théologique qui s'exprime dans certaines représentations médiévales où le mal est figuré par une puissance, celle de Satan, mais d'un Satan qui a la forme d'une énorme chauve-souris, ce qui indique qu'il n'a pas cessé d'être un ange de Dieu et d'en avoir les ailes, même si ces ailes ont perdu les couleurs de l'arc-en-ciel.

Nous ne pouvons donc que souscrire à la remarque du professeur Haendler, de Berlin ² : Jung peut nous aider à situer à nouveau le vrai caractère de la prédication chrétienne ; elle n'est pas seulement enseignement doctrinal ou explication correcte d'un texte, mais également combat dans le cœur de l'auditeur, combat livré d'ailleurs à partir de la victoire de Pâques, mais qui n'en est pas moins exor-

¹ Jung donne aussi des indications très intéressantes sur l'origine sociologique et psychologique de certaines sectes, par exemple sur les rapports du scientisme et du spiritisme avec les conceptions religieuses des Indiens, conceptions demeurées vivaces à l'intérieur d'une société christianisée. Cf. C. G. JUNG : *Problèmes de l'âme moderne*, Paris, 1960, p. 65-67.

² OTTO HAENDLER : *Die Predigt*, Berlin, 1960 (3^e éd.), p. 30-40 et 61, et son étude : C. G. Jung : *Literaturbericht als Situationsprofil* in *Theologische Literaturzeitung*, 1958, n^o 8, p. 561-588, qui donne une utile chronologie des œuvres de Jung ainsi qu'un aperçu des travaux des théologiens catholiques Raymond Hostie et Victor White. Quant à d'autres positions de théologiens protestants à l'égard de Jung, on les trouvera rapidement évoquées par DIETRICH ROESSLER in *Evangelische Theologie*, 1961, n^o 4, p. 171, dans un article intitulé : *Die Tiefenpsychologie als theologisches Problem*.

cisme, c'est-à-dire affrontement de puissances adverses. Toute l'existence du croyant est d'ailleurs située ainsi dans sa vraie perspective et il devient clair qu'elle ne se définit pas en termes de qualités et de défauts, de perfection et d'imperfections, ni même avant tout d'idées justes ou fausses, mais par un choix sans cesse renouvelé entre l'autorité d'un Seigneur légitime et la tyrannie des forces d'occupation.

En second lieu, Jung contribue salutairement à nous rendre attentifs à *l'importance de l'âme* ; il nous signale le nombre de ses malades qui souffrent pour avoir vendu leur âme à leur profession, pour s'être identifiés à leur masque social ou s'être livrés à un intellectualisme dévorant. Les psychoses collectives de notre temps sont également en rapport avec ce même mal, que Jung détecte avec pénétration lorsqu'il analyse les maladies de la civilisation. Pour la foi chrétienne, sans doute, le problème du mal ne se *ramène* pas à une méconnaissance de l'âme par rapport à la matière et à l'intelligence, puisque c'est dans une relation avec Dieu que se trouve la clef de l'existence humaine. Mais si la rupture de cette relation constitue à proprement parler le péché, cette rupture n'est pas moins la source d'autres ruptures à l'intérieur de la personne humaine et ces ruptures doivent être comprises et dépistées comme autant de manifestations de ce même péché ¹.

Avec Emile Brunner ², ajoutons que la foi en la réconciliation de Dieu avec l'homme implique *aussi une réconciliation de l'esprit et de*

¹ C'est ainsi qu'EMILE BRUNNER : *Der Mensch im Widerspruch*, Berlin, 1937, p. 378-379, écrit : « Schöpfungsmässig ist der Mensch eingetaucht, eingesenkt in den unerschöpflich reichen Lebensboden der Kreaturwelt, nicht um ihn zu versinken, sondern um sich aus ihr heraus die Kräfte für sein eigenes, sein Personleben zu schöpfen und der Kreatur das, was er ihr entnommen, geistig verarbeitet zurückzugeben. In dieser Verbindung mit dem natürlichen Leben sollte das menschliche seine eigene Gesetzmässigkeit auswirken, anders als das Naturleben und doch selbst « natürlich », mit einem anderen Rhythmus und in ganz anderen Dimensionen, und doch im Zusammenhang mit dem Rhythmus allen Naturlebens. Hier, in diesen unbewussten Gründen sollte der menschliche Schöpfergeist einen unerschöpflichen Vorrat der Gesichte und Ahnungen haben, sollte er heimlich lauschen dem Geheimnis des göttlichen Schöpfungswerkes, gleichsam hineinschauen in Gottes Werkstatt, um selbst ein wenig, als Gottes Lehrling, an Gottes Arbeitsweise sein eigenes Schaffen zu üben. Er sollte mit den unbewussten Wurzeln seiner Seele dahinab reichen, dieses Dunkel in geistige Helle zu erheben und frei in Erkenntnis, Bild, Werk und Dienst zu gestalten. Das « machet euch die Erde untertan » ist nicht zu verstehen als jener gewalttätige Herrschaftsakt, der in allem « Nicht-Ich » nur « Material » für das schaffende Ich sieht ; der Mensch wurde in den Garten Eden gesetzt, nicht um alle Kreaturen zu brutalisieren, sondern « dass er ihn baute und bewahrte » und um jeder Kreatur ihren eigenen Namen zu geben. Die innige Verbundenheit zwischen Mensch und Kreatur ist nicht nur ein Traum kulturübersättigter, vom Leben enttäuschter Romantiker, sondern ursprüngliche Schöpferbestimmung. So sollte es sein, so wäre es mit dem Menschsein des Menschen richtig bestellt. Das sehen wir erst aus dem Gegenteil, nämlich daraus, wie das Menschenleben Schaden leidet, wo es nicht so ist. »

² *Ibidem*, p. 385.

l'âme ; que si la foi est un acte de l'esprit, elle n'en atteint pas moins les racines du cœur, comme dit Calvin, c'est-à-dire le psychique et même l'inconscient. Mais il faut reconnaître qu'une théologie et une Eglise de la Parole risquent toujours en quelque manière d'oublier cet aspect des choses, d'oublier que l'Évangile ne connaît pas seulement la relation message-auditeur, mais aussi les images de la vigne et des sarments, de la tête et du corps, de l'Esprit et du Temple qui évoquent une relation plus intime ; c'est ici aussi le lieu de rappeler l'importance des sacrements et de la vie liturgique en général, voire du parler en langues ou de la pratique du yoga qui pourraient avoir un rôle à jouer dans la perspective que nous avons considérée ¹.

Enfin, le troisième aspect de la pensée de Jung qui nous paraît digne d'être considéré, c'est l'ensemble de ses réflexions sur *l'individuation*. Sans doute, nous ne pouvons y voir comme d'autres une voie de salut, mais nous pouvons en reconnaître la valeur thérapeutique et en quelque sorte hygiénique : il s'agit en effet, nous semble-t-il, dans ces considérations, de la *santé* de la vie morale et psychique. Or la sainteté n'est pas contre la santé, mais elle la présuppose ou, si elle est compromise, elle appelle son rétablissement. L'Évangile, certes, ne donne pas pour but à la vie humaine la recherche de soi, ni de l'équilibre intérieur, mais le service de Dieu et du prochain ; c'est lui en définitive qui personnalise efficacement celui qui s'y engage en le situant dans un dialogue salutaire. Mais encore faut-il que ce service d'amour soit « sans hypocrisie », comme dit l'apôtre. Cette recommandation ne peut se réaliser que par une connaissance de soi-même et un travail sur soi-même, dans lequel il est important que le croyant prenne conscience de ses possibilités propres, et les maintienne dans un équilibre vivant. Or si les perspectives ouvertes par Freud et Adler paraissent d'un grand secours pour affronter les difficultés qui surviennent dans la première partie de l'existence à la

¹ A. THIRY, S. J., dans un article sur Jung et la religion, *Nouvelle Revue théologique*, 1957, 3, p. 274-275, relève cependant avec raison, à la suite de Guardini, que le mythe ne saurait être considéré, du point de vue chrétien, comme exprimant le sens originel de l'existence, mais bien l'existence déchuë ; il faut en tenir compte quand on réfléchit aux symbolismes engagés dans les dogmes et les rites chrétiens. « En accueillant des symboles et des images de la nature pour exprimer le culte en esprit et en vérité, l'Eglise bénéficie certes de leurs pouvoirs immédiatement persuasifs sur le fond de l'âme humaine. Et cependant il est trop clair que l'efficacité qu'elle en attend n'est pas celle que peuvent produire de simples forces immanentes à la psyché. Aux yeux de l'Eglise, ces symboles renvoient directement et immédiatement à l'événement central de l'histoire du monde, la mort et la résurrection de Jésus-Christ en qui Dieu se réconcilie le genre humain et se l'unit en le divinisant. Les dogmes chrétiens expriment cette Action rédemptrice accomplie une fois pour toutes ; les sacrements signifient efficacement cette même Action divine, ce même salut de Dieu qui soulève le monde. »

suite de traumatismes de la petite enfance ou de fixation aux parents, il semble bien que Jung ait exploré d'une manière particulièrement efficace les problèmes qui surgissent dans l'après-midi de la vie. Bien sûr, un gros problème subsiste quant à la psychothérapie jungienne, précisément parce qu'elle fait appel aux archétypes et conçoit l'individuation comme une expérience religieuse. Or, nous partageons la conclusion d'un article de M. André Manuel dans *La Nation* : « Si bien intégrées qu'elles soient, les quatre fonctions de notre psychisme, livrées à elles-mêmes, nous amènent seulement à constater que Dieu est mort. Mais tandis que les disciples désespéraient, les femmes vinrent au tombeau avec leur matériel de pompes funèbres. « Pourquoi donc cherchez-vous parmi les morts celui qui est vivant ?, leur dit l'ange, assis sur la pierre roulée. »¹

Comme le note également le catholique Beirnaert, « en faisant explicitement du problème de la guérison un problème religieux, on engage nécessairement dans la psychothérapie une conception de la religion... On peut à bon droit se demander si... la perspective explicitement non religieuse, dans laquelle se place le thérapeute dans la psychanalyse freudienne n'est pas, après tout, au moins aussi admissible au regard de la foi ? »²

Ces réserves capitales étant faites, maintenons que le croyant ne saurait rien dédaigner de ce qui peut réellement « rendre l'homme maître de lui-même afin d'être mieux le serviteur de tous », selon le mot de Vinet. Et il en est un autre de Bernanos, que nous rappelons en conclusion à qui objecterait que le moi est haïssable et ne mérite pas tant de soins : « Il est plus facile que l'on croit de se haïr. La grâce est de s'oublier. Mais si tout orgueil était mort en nous, la grâce des grâces serait de s'aimer humblement soi-même, comme n'importe lequel des membres souffrants de Jésus-Christ. »³

LOUIS RUMPF.

¹ ANDRÉ MANUEL : *C. G. Jung, gnostique et agnostique ? La Nation*, 3 août 1961.

² LOUIS BEIRNAERT : *Jung et Freud au regard de la foi chrétienne, Dieu vivant*, n° 26, p. 100.

³ GEORGES BERNANOS : *Journal d'un curé de campagne*, Paris, 1936, p. 363.