NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

79 Nº 3 1957

Jung et la religion

André THIRY (s.j.)

p. 248 - 276

https://www.nrt.be/es/articulos/jung-et-la-religion-2312

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Jung et la religion

La pratique de la psychothérapie a naturellement conduit les initiateurs de la psychologie profonde à s'interroger sur la religion. Celle-ci, en effet, non seulement « met en jeu l'affectivité humaine, mais la fait vibrer au maximum [1] ». Quoi d'étonnant dès lors si ce pouvoir a retenu l'attention d'un Freud, d'un C. G. Jung.

Freud, on le sait, a dénoncé dans la religion une névrose collective obsessionnelle. Il ne semble pas s'être jamais libéré des préjugés qui grèvent ses premières théories. Jung, au contraire, en dépit de débuts fort semblables à ceux de Freud, aboutit au terme d'une carrière également exceptionnelle à des conclusions opposées. « La psychonévrose, écrit-il, en dernière analyse est une souffrance de l'âme qui n'a pas trouvé son sens [2] ». Ces paroles font pressentir le rôle qu'il attribue à la religion. D'ailleurs il n'en fait pas mystère et dans une page qui a justement retenu l'attention, il a livré toute sa pensée à cet égard :

« Voici le témoignage de mon expérience personnelle : depuis trente ans j'ai une clientèle qui se recrute un peu dans tous les pays civilisés. Plusieurs centaines de malades me sont passés par les mains. Dans la grosse majorité, il s'agissait de protestants, en minorité de juifs, et je n'ai pas donné de soins à plus de cinq ou six catholiques pratiquants.

» De tous les malades qui avaient franchi le seuil de la moitié de la vie, c'est-à-dire qui avaient plus de trente-cinq ans, il n'en est pas un seul dont le problème le plus profond n'a pas été constitué par la question de son attitude religieuse. Chacun, dans le lot des patients, était malade en dernière analyse pour avoir perdu ce qu'une religion vivante avait de tout temps donné à ses adeptes, et aucun n'a été réellement guéri qui n'a pas recouvré en même temps une attitude religieuse conforme à lui-même, ce qui est, bien entendu, absolument sans rapports avec toute question de confession ou d'appartenance à une église.

» Ici s'ouvre pour le directeur de conscience un immense domaine, mais il semble que presque personne ne l'ait remarqué. Il ne paraît pas d'ailleurs que le directeur de conscience protestant d'aujourd'hui soit suffisamment équipé pour satisfaire aux puissantes exigences de l'âme contemporaine. Il serait grand temps que le directeur de conscience et le médecin de l'âme se tendent la main pour essayer de mener à bien ensemble cette tâche immense [3]. »

---

1. R. Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, 2e éd., Paris, 1949, II, p. 373.

2. *Des rapports de la psychothérapie et de la direction de conscience*, dans *La guérison psychologique*, Genève, 1953, p. 278.

3. *Des rapports de la psychothérapie et de la direction de conscience*, dans *La guérison psychologique*, p. 282. Il s'agit dans ces pages d'un exposé adressé à la Conférence pastorale de Strasbourg en mai 1932. Qu'on veuille bien noter la date.

Cet appel à la collaboration du thérapeute et du directeur de conscience, Jung l'a lancé à maintes reprises soit du côté protestant soit du côté catholique. Et lorsque cet appel a trouvé un écho, son auteur en a marqué la plus vive reconnaissance [4]. Il n'est pas non plus difficile de glaner dans les œuvres du psychologue zurichois des déclarations qui flattent des oreilles catholiques sur le rôle thérapeutique de la confession, sur l'importance de l'autorité religieuse [5], sur la signification du symbolisme [6] et même sur le dogme de l'Assomption de la Sainte Vierge. Si l'on ajoute à cela que Jung s'est de plus en plus opposé au sexualisme freudien, on conviendra qu'il y a là un ensemble qui ne peut manquer d'impressionner favorablement un catholique et même de susciter en lui certaines espérances [7].

Cependant il n'est que trop aisé de voir que ces déclarations et cet intérêt soutenu pour le catholicisme ne vont pas sans contre-parties inquiétantes.

Ainsi lorsque le psychologue loue la valeur thérapeutique de la confession, le théologien catholique ne peut manquer de souligner que le but du sacrement de Pénitence est la réconciliation avec Dieu et non la délivrance psychologique d'un patient. Et ce théologien n'oublie pas pour autant que le concile de Trente indique comme fruits secondaires du sacrement la paix de la conscience et la vive consolation de l'esprit [8]. De même, quand ce théologien entend dire que la proclamation du dogme de l'Assomption de la Sainte Vierge Marie est le plus grand événement religieux depuis la Réforme [9], il ne peut s'empêcher d'éprouver un certain malaise et de suspecter un malentendu; il commence à craindre les éloges qui le feraient douter de ce pourquoi il donnerait sa vie. Il faut même aller plus loin. L'insistance mise à proclamer la « vérité psychologique » des dogmes, des rites et de tout ce que la théologie considère comme l'objet propre de sa recherche, lui fait naturellement craindre un certain impérialisme psychologique. Et les formules acerbes qui condamnent l'effort missionnaire ne peuvent que durcir sa mise en garde [10].

Toutes ces difficultés expliquent que l'œuvre de Jung ait suscité chez les catholiques des sentiments mêlés. A ceux qui ne veulent écouter que les espérances données par les propos favorables s'opposent

4. Voir le *Foreword* que Jung écrivit pour le livre du P. V. White, O.P., *God and the Unconscious*, Londres, 1952, p. XIII.

5. Voir, par ex., *L'homme à la découverte de son âme*, 3e édit., Genève, p. 64.

6. « C'est le plus grand mérite de C. G. Jung, écrit Mircea Eliade, d'avoir dépassé la psychanalyse freudienne en partant de la psychologie même et d'avoir ainsi restauré la signification spirituelle de l'image » (*Images et Symboles*. Paris, 1952, p. 16).

7. Cfr l'article *Direction*, du *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. XXII, col. 1162.

8. Denzinger, n. 896.

9. *Antwort auf Hiob*, p. 160.

10. *L'homme à la découverte de son âme*, p. 38; *La guérison psychologique*, p. 300, etc.

d'autres esprits qui mettent en doute la valeur de la méthode, d'autres encore qui estiment insuffisante la part accordée aux facteurs moraux et religieux en psychothérapie, d'autres enfin qui dénoncent l'élaboration d'un nouveau gnosticisme.

Une telle situation invite à une enquête plus approfondie. Heureusement nous sommes aidés dans cette tâche par l'ouvrage récent du R. P. Hostie, *Du mythe à la religion* [11]. Le but exprès qu'y poursuit l'auteur est de déceler les rapports qui existent entre la psychologie analytique de Jung et la religion. Pour réaliser ce dessein, il entreprend de fixer au préalable la portée exacte des catégories jungiennes qui entrent dans sa perspective. Seul leur examen permet de comprendre et d'apprécier ce que la religion signifie pour Jung.

Le P. Hostie s'est donc livré d'abord à une étude d'ensemble de toute l'œuvre jungienne, tentative qui n'est certes pas dépourvue de mérites pour qui en sait, d'une part, l'étendue, d'autre part, l'extraordinaire complexité. Cette complexité ne provient pas seulement du caractère très varié des ouvrages où se côtoyent avec les données de la psychologie la plus récente les enquêtes et les conclusions tirées de l'histoire des religions et des cultures, de l'ethnologie, de l'alchimie, de la symbolique et de l'exégèse, mais aussi du fait que toutes ces contributions ne prennent leur valeur que confrontées à la pratique thérapeutique qui guide le psychologue jusque dans ses investigations les plus éloignées de l'expérience. Le souci thérapeutique, en effet, a conduit Jung à reprendre, à corriger sans cesse ses premiers travaux pour les ajuster toujours davantage au but poursuivi. On ne s'étonnera pas dès lors des tâtonnements méthodologiques, des longueurs, des redites, des contradictions, apparentes ou non, qui affectent toute l'œuvre. Elles attestent à leur façon le sérieux des recherches et leur enchevêtrement témoigne de la passion avec laquelle Jung s'est soumis à son dessein thérapeutique. D'avoir pratiqué dans cette *selva oscura* quelques voies d'accès vaudra au P. Hostie la reconnaissance de son lecteur.

I. LA PSYCHOLOGIE DE JUNG

L'exposé des vues fondamentales de la psychologie analytique est remarquable de précision et de clarté. L'auteur n'a pas craint de s'astreindre à suivre scrupuleusement le déroulement chronologique de la pensée de Jung pour la restituer en toute fidélité. Le seul reproche, paradoxal, que les critiques lui ont fait est d'y avoir mis trop de lumière! Nous ne les suivrons pas dans cette voie, car le livre du P.

11. R. Hostie, *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung*, dans *Les Etudes Carmélitaines*, Paris, 1955.

Hostie veut seulement introduire à l'œuvre de Jung et nullement s'y substituer et, à ce titre, se devait de faciliter la marche d'un lecteur inexpérimenté. Il reste vrai cependant que ces pages claires et ordonnées ne doivent masquer à aucun prix ce qui caractérise l'œuvre écrite de Jung, nous voulons dire le souci thérapeutique. De ce point de vue, l'attitude du thérapeute a infiniment plus d'importance que ses théories et ses méthodes psychologiques, si attaché qu'il s'y montre par ailleurs. Quitter un seul instant ce point de vue pour passer à une considération purement théorique, c'est s'interdire absolument toute intelligence de l'œuvre réelle de Jung.

Parmi les innombrables catégories conçues par Jung, le P. Hostie en distingue quatre principales qui lui permettent de livrer l'essentiel du système : celles de *libido,* de symbole, d'archétype et d'individuation.

La « libido ».

La conception jungienne de la *libido* ne s'est pas formée en un jour. Jung a d'abord accepté les vues de Freud sur son caractère sexuel, jusqu'au jour où il a remarqué que la théorie sexuelle des névroses le laissait démuni devant la démence précoce. Celle-ci lui apparaissait, en effet, constituée par la perte de la fonction du réel que n'explique pas une suppression de la *libido* au sens sexuel. Finalement il en vint à concevoir celle-ci comme l'énergie psychique indifférenciée, permettant par conséquent une évolution véritable grâce à des déplacements énergétiques authentiques, et non à des masques éthiques, esthétiques et religieux, comme dans le sexualisme freudien. Dès là qu'un obstacle se met en travers du cours normal de la *libido* d'un individu, le développement psychique de celui-ci est enrayé; l'énergie revient en arrière et réactive les stades infantiles qu'elle avait parcourus. Il y a donc régression, mais en même temps, il y a dans le patient une volonté de progrès, un désir de surmonter l'obstacle. La tension entre l'attitude adulte désirée mais irréalisable et l'attitude infantile réalisée mais indésirable constitue, selon Jung, la névrose même. Le malade cherche ce qui peut donner un sens à son désarroi. Il faut débloquer la *libido* et la conduire par de nouveaux chemins : la fonction psychique qui s'y prête le mieux est le symbole.

Le symbole.

Le symbole, en effet, jette un pont, grâce auquel la *libido* qui, en tant qu'intensité pure et simple, n'est pas liée à un niveau déterminé, réalisera une situation authentique au niveau supérieur, alors même qu'elle garde les traces de l'étape inférieure (p. 35). Le symbole de l'église-mère, par exemple, facilite le passage de la mère — niveau.

infantile —, à l'église — niveau adulte. Le symbole recouvre donc toujours une réalité complexe qui est tellement au delà de toute expression verbale qu'il n'est guère possible de l'exprimer d'un coup (p. 41). Pour reprendre l'exemple de la maternité de l'Eglise, le passage, grâce au symbole, du niveau infantile au niveau adulte n'est possible que si les éléments connus et conscients sont saisis dans leur corrélation essentielle avec les éléments pressentis, mais inconnus et inconscients, de l'attitude adulte. Le sens et l'efficacité du symbole ne sont donc pas dus exclusivement soit au retour à un stade antérieur, soit à l'orientation vers un développement ultérieur. Ils procèdent du caractère « symbolique » ou « totalisateur » qui, dans la reprise du stade inférieur, vise déjà un développement supérieur et dans l'accès au développement supérieur se sert du stade inférieur (p. 42). Le symbole est pour Jung une expression de la totalité psychique telle qu'elle se manifeste spontanément à un moment donné. On voit le parti qu'on peut tirer de ces vues pour l'interprétation des rêves, s'il est vrai que ces derniers sont des représentations spontanées sous forme symbolique de l'état actuel de l'inconscient, en complémentarité avec le conscient. Il reste que pour Jung la conscience ne pourra jamais à elle seule créer un symbole vrai ni même le pénétrer à fond. Pour le comprendre, Jung préconise, complémentairement avec la méthode réductive de Freud, une méthode constructive partant des produits de l'inconscient comme d'expressions symboliques qui nous présentent par anticipation les possibilités d'une évolution psychique à venir.

L'archétype.

Cependant, dans l'analyse des rêves, Jung s'est bientôt heurté à des produits inconscients qui ne lui parurent pas réductibles à des situations infantiles personnelles. D'abord, l'étude des rêves en longues séries lui démontre que l'activité onirique est dominée par des constantes. Pour approfondir le caractère spécifique de ces constantes, Jung invoquera des considérations théoriques sur les mythes. Frappé de la ressemblance qui existe entre les motifs oniriques, surgissant de l'inconscient, sans refoulement préalable, et le contenu des mythes en général, il cherche à établir que ces derniers procèdent de la même source que les éléments oniriques qui ne sont pas tirés de l'inconscient personnel. Des études postérieures sur l'alchimie le confirmeront dans cette voie. C'est donc par de longs et studieux détours que Jung en vint à émettre l'hypothèse toujours discutée de l'inconscient collectif et celle des archétypes. Les nombreuses controverses que ces positions suscitèrent ont obligé leur auteur à un travail de mise au point incessant qui semble avoir porté de bons fruits. Par le terme d'*archétypes*, Jung désigne bien des formes à priori de l'in-

conscient collectif, mais sans contenu représentatif ; bien plutôt qu'une image particulière, l'archétype est une disposition à reproduire toujours les mêmes représentations mythiques. Il n'affleure donc à la conscience que sous la forme symbolique d'images archaïques [12]. Mais structures de soi inconscientes, communes à tous les hommes, les archétypes n'en dirigent pas moins, selon Jung, toute l'énergie psychique qui n'est pas orientée et réglée par la conscience. Leur importance ne saurait donc être sous-estimée. Symboles et images n'en sont que les manifestations dans des formes concrètes, influencées par des facteurs extérieurs. Elles se feront particulièrement vives lorsque le contrôle de la conscience, la pensée logique se relâchent et laissent libre cours aux autres processus psychiques. Les rêves, les mythes des « primitifs », les contes de fée, les hallucinations des malades en sont donc des lieux privilégiés. Notons d'ailleurs que pour Jung le caractère pathologique de certaines conduites ne réside pas dans l'activité des archétypes qui s'y fait jour, mais dans le fait que la conscience est incapable d'intégrer l'apport inconscient du symbole.

L'individuation.

Nous sommes ainsi conduits à la catégorie la plus importante de toute la psychologie analytique : l'*individuation*. Pour atteindre sa perfection, l'homme doit évidemment être capable de déployer harmonieusement toutes ses virtualités. Mais comment réaliser une personnalité harmonieuse sans tenir compte de ces données authentiquement humaines que sont les archétypes se manifestant dans les productions symboliques ? L'intégration des archétypes dans la vie individuelle, c'est l'individuation même. Elle débute à l'instant où l'homme permet consciemment à ses aptitudes de se développer sans entraves ; à l'heure où, tenant compte des manifestations de l'inconscient, il se met en devoir de les incorporer, sans les violenter, à son attitude consciente. L'individuation est donc le processus que vise toute cette psychothérapie. Dans la mesure où l'homme se refuse à reconnaître en lui l'activité inconsciente, cette part obscure de lui-même que Jung appelle son *ombre*, et qu'il prétend s'en tenir seulement à la partie éclairée de lui-même, au personnage qu'il soutient sur le théâtre du monde — *persona* —, il crée en lui-même une tension douloureuse qui aboutira normalement à une décharge brusquée des forces psychiques méconnues dans une névrose, précédée par des manifestations plus ou moins violentes dans les rêves (p. 72). Jung attribue ainsi aux manifestations inconscientes dans l'homme une fonction compensatrice des écarts de la conscience, ce qui distingue radicalement sa position de celle du refoulement freudien. Pour arracher les

12. Ce terme désigne des images qui remontent aux plus lointaines origines mais dont les pouvoirs demeurent effectifs.

secrets de l'inconscient, il s'est livré à toutes les études comparatives possibles : folklore, symbolique religieuse, alchimie et gnose. Il arrive à la conclusion que l'individuation passe habituellement par différentes phases. Elle débute en général par la confrontation avec l'*ombre* ; elle se poursuit par l'affleurement de l'*anima* ou de l'*animus*, c'est-à-dire de l'attitude prédominante par rapport aux qualités du sexe opposé. Enfin, elle culmine dans la soumission au *vieux sage*, c'est-à-dire aux qualités qui transcendent la conscience personnelle. Au terme du processus, les patients en voie de guérison sont convaincus spontanément que la conscience n'est pas une entité indépendante, mais qu'elle fait partie d'une totalité qui comprend aussi l'inconscient (p. 78).

A cette totalité Jung a donné le nom de *Selbst*. Il s'agit là du concept-limite d'une réalité psychique qui soit tout à la fois à la base de la conscience, comme le sol nourricier dont elle surgit, et à son terme, comme l'épanouissement total qu'elle doit atteindre. L'acceptation lucide par l'individu de composantes psychiques méconnues de son être engendre une soumission au *Selbst* qui permet une intégration harmonieuse de toutes ses virtualités. Dès lors l'individuation ou la confrontation de la conscience et de l'inconscient atteint son terme. La victoire ainsi remportée ne s'affermira que par le maintien d'une collaboration. Mais dès ce moment une personnalité supérieure et régénérée se développe.

Si le lecteur nous a suivi au cours de cet exposé très rapide et très simplifié d'une pensée touffue et diffuse, il aura remarqué le souci de synthèse qui anime les pratiques du thérapeute comme les schémas du théoricien. Jung tente de ramener toute opposition à une complémentarité. Un critique un peu aigu pourrait sans doute incriminer le caractère précaire de plusieurs de ces synthèses. Mais notre propos n'est pas de critiquer le système jungien en lui-même, mais plus simplement d'en prendre connaissance.

Au terme de longues analyses, le P. Hostie examine l'œuvre que Jung présente comme une psychologie phénoménologique. Nous ne croyons pas qu'il prenne ce terme tout à fait à son compte. Il est, en effet, permis de se demander s'il convient exactement. Certes le respect des phénomènes a libéré Jung de sa défiance première à l'égard du langage symbolique ; il lui a permis de tirer un parti considérable des spéculations des gnoses anciennes et de l'alchimie ; il lui a ouvert les yeux sur l'importance du phénomène religieux. Mais ce respect des faits ne suffit pas à définir la méthode phénoménologique. Car la phénoménologie vise d'abord la description de la chose même et ensuite l'explicitation, le dévoilement de son sens. Jung ne semble pas procéder de la sorte. Fidèle à la méthode empirique en psychologie (il s'agit évidemment d'une fidélité de principe et d'intention),

il en suit les schèmes familiers : constatation des faits par le moyen d'une information aussi large et aussi rigoureuse que possible, élaboration d'hypothèses heuristiques — la *libido*, l'inconscient collectif, les archétypes, le *Selbst* sont bien des hypothèses de ce type — enfin vérification des hypothèses par les conséquences dans toute la mesure du possible [13]. Il ne semble donc pas qu'il faille parler ici de phénoménologie, mais bien de psychologie empirique avec toutes les conséquences méthodologiques et philosophiques que cela entraîne et sur lesquelles il nous faudra revenir [14].

II. L'EVOLUTION DES IDEES DE JUNG SUR LA RELIGION

Il est temps d'en venir après ces trop longs prolégomènes à l'essentiel de notre étude : la conception jungienne de la religion. Nous l'avons dit plus haut, les conceptions du fondateur de la psychologie analytique ont beaucoup varié sur ce sujet. Avec le Père Hostie, nous distinguerons trois phases dans cette évolution et nous examinerons ensuite la critique qu'il croit devoir faire des points principaux de la doctrine actuelle de Jung sur la religion.

Le rôle moral et psychologique de la religion.

La première phase de cette évolution se dessine au moment même où Jung parvient aux conclusions qui provoquent sa rupture avec Freud. Auparavant il avait sacrifié aux théories de ce dernier avec qui, en dépit de son éducation religieuse de fils de pasteur, il partageait les préjugés du mécanisme. La nouvelle conception de l'énergie proposée dans la première édition des *Métamorphoses et symboles de la libido* (1912) lui permit de s'affranchir des idées religieuses de Freud. Jung y était d'autant plus disposé qu'il avait pris une conscience plus vive de l'importance des religions dans la culture occidentale. Un texte, paru plus tard il est vrai, exprime clairement cette conscience du rôle des religions dans la civilisation et en particulier du christianisme :

« Nous nous figurons toujours que le christianisme consiste dans une certaine profession de foi et dans l'appartenance à l'Eglise. En réalité, *le christianisme est notre monde.* Tout ce que nous pensons est le fruit du moyen âge chrétien. Notre science elle-même et, en bref, tout ce qui se meut dans nos cerveaux est nécessairement façonné par cette ère historique qui vit en nous, dont nous sommes à jamais imprégnés et qui constituera, jusque dans les époques les plus lointaines, une couche de notre psyché, de même que notre corps porte les

13. Cfr *L'homme à la découverte de son âme,* p. 191.
14. Nous faisons ici écho, au moins partiellement, à la critique du P. Hervé Rousseau, O.P., dans la *Revue thomiste,* janvier-mars 1956, p. 179.

traces de son développement phylogénétique... Le siècle des lumières n'a rien effacé; l'empreinte du christianisme se retrouve jusque dans la façon dont l'homme voulut rationaliser le monde. La vision chrétienne du monde est, par suite, une donnée psychologique qui échappe aux explications intellectuelles [15]. »

Mais l'arrachement à des préjugés qui semblaient alors quasi consubstantiels à la méthode scientifique n'alla pas d'un coup. Jung continue en cette première phase de son évolution religieuse à nier la transcendance de la révélation et le caractère historique du Christ; il admet le caractère finalement illusoire de la religion chrétienne. Cependant dès lors il reconnaît qu'elle a joué un rôle qu'on ne peut oublier :

« Tout porte à croire que la religion chrétienne a fait son temps après avoir brillamment rempli sa délicate mission biologique; elle a en effet réussi à discipliner la pensée humaine; elle l'a dressée à l'indépendance et a, par suite, perdu de son importance; déjà on peut annexer tous les dogmes au domaine du mythe. Néanmoins, vu les prodiges réalisés grâce à son procédé d'éducation, on ne peut pas aujourd'hui la repousser *eo ipso*. Il me semble en particulier que ses méthodes de raisonnement et surtout sa grande philosophie pratique qui pendant deux millénaires ont fait leur preuve, peuvent encore nous être utiles [16]. »

La fonction transitoire mais nécessaire du christianisme fut donc, selon Jung, d'aider à la domestication des instincts bestiaux. Fonction transitoire mais qui ne laisse pas d'être utile aujourd'hui encore à certains égards :

« A notre époque où une grande partie de l'humanité commence à mettre de côté le christianisme, il vaut la peine de comprendre nettement pour quel motif on l'accepta autrefois. Le motif en est bien simple : on s'y convertit pour échapper à la brutalité de l'antiquité... L'indifférence religieuse actuelle n'est pas une avance, mais bien un recul, ne nous y trompons pas! Il en est comme de l'individu qui abandonne une forme de transfert sans en avoir une nouvelle; il reprendra infailliblement l'ancienne par régression; à son grand détriment, car entre-temps l'ambiance s'est considérablement modifiée. Quiconque abandonne ou rejette christianisme et morale chrétienne, parce que choqué de l'inconsistance philosophique de la dogmatique chrétienne, du vide religieux du Jésus historique, sous prétexte que son existence est problématique, et du Jésus religieux, cet amalgame de sagesse talmudique et hellénique, va se heurter fatalement au vieux problème de la luxure [17]. »

On voit qu'à cette époque Jung n'estime que la valeur moralisatrice de la religion chrétienne et qu'il n'accorde aucun crédit à sa dogmatique ni à sa dimension historique. L'illusion qu'elle entretient par les croyances a un bon effet moral tant que l'homme n'est pas pleinement évolué, n'a pas atteint l'autonomie morale, et c'est tout. L'idéal serait que l'homme parvînt à un état qui lui permît l'intégrité morale sans

15. *L'homme à la découverte de son âme*, p. 389.
16. *Métamorphoses et symboles de la libido*, p. 72. Nous renvoyons à la traduction française de la première édition (Paris, 1931).
17. *Ibid.*, pp. 220-221.

pour autant l'assujettir à une dogmatique sans fondement. La psychanalyse pourrait sans doute jouer un rôle dans cette libération :

« A mon avis, la croyance devrait être remplacée par la compréhension. Nous conserverions ainsi la beauté du symbole tout en étant libérés des conséquences accablantes de la soumission à la foi. On se guérirait et de la croyance et de l'incrédulité grâce à la psychanalyse [18]. »

Le stade du symbolisme religieux peut donc être brûlé [19]. Il le doit même dans toute la mesure du possible. Sans doute,

« le mythe religieux est une des créations humaines les plus considérables. Elle procure aux humains la sûreté et la force de n'être pas écrasés par le monstre de l'univers, au moyen de symboles certes trompeurs, mais psychologiquement vrais, car ils servirent et servent encore de pont qui conduit à toutes les conquêtes de l'humanité. Il ne faut pas oublier que nous nous trouvons là dans le domaine strictement psychologique où il n'y a aucun sens transcendant ni dans les relations positives ni dans les relations négatives. Il s'agit de réaliser impitoyablement le point de vue de la connaissance fixé par Kant; et cela, non seulement pour la théorie, mais aussi, ce qui est plus important, pour la pratique. Nous devons éviter désormais de jouer avec une conception infantile du monde, car cela ne conduit qu'à éloigner l'homme de son vrai but éthique : de l'autonomie morale [20]. »

Ces lignes exposent la position de Jung à cette époque; bien des traits en subsisteront. La notion de vérité psychologique, si importante pour pénétrer sa pensée, s'affirme ici en pleine lumière non moins que la forme kantienne, nous n'osons dire la source kantienne, de son agnosticisme. Celui-ci, remarque le P. Hostie, est atténué cependant par l'expérience du psychologue. « Tout phénomène psychologique qui se présente de façon régulière et générale doit avoir un sens psychologique. Même quand il admet que la divinité n'est qu'une projection de contenus inconscients, Jung exige une raison psychologique suffisante qui explique le sens de cette projection. Ce qui se présente partout et toujours est dominé par une nécessité intérieure » (p. 109).

Certes Jung reconnaît dès lors l'efficacité des symboles religieux, mais il professe une théorie tout à fait réductrice de leurs contenus :

« La foi en ce symbole religieux n'est plus un idéal éthique, mais une transformation inconsciente du désir incestueux en actes et symbolisations qui fascinent, hypnotisent l'homme au point qu'il prend le ciel pour un père, la terre pour une mère et les humains, pour leurs enfants, pour ses frères et sœurs. Grâce à cela l'homme peut indéfiniment rester enfant, satisfaire sans le savoir ses désirs incestueux. Sans doute, cet état serait idéal s'il n'était pas infantile. Il était indubitablement idéal dans l'antiquité où l'homme était plus infantile en général, et il l'est encore pour cette partie de l'humanité qui est restée infantile [21]. »

18. *Ibid.*, pp. 224-225.
19. *Ibid.*, p. 223.
20. *Ibid.*, p. 223.
21. *Ibid.*, p. 222.

La reconnaissance de la vérité psychologique des croyances religieuses objectivement fausses, cette formule peut définir la première prise de position personnelle de Jung vis-à-vis de la religion.

Cet appel à une vérité psychologique d'une affirmation objectivement absurde ne doit-elle pas retenir la critique? On ne saurait rien objecter, écrit le P. Hostie, contre le principe psychologique que Jung a introduit (p. 110). Il est vrai qu'on peut admettre sa vérification dans bon nombre de cas. Mais la formule ne manque pas d'être ambiguë. Le sens d'un phénomène, le fait que pour le sujet qui le vit il soit porteur de signification peut certes s'allier avec son absurdité objective. Mais le mot de vérité psychologique ne doit pas alors faire illusion, il est employé dans un sens très différent de celui du langage courant pour qui vérité signifie toujours un dépassement de la subjectivité pure. Et de plus on peut se demander si la distinction entre vérité psychologique et vérité métaphysique de la religion peut se soutenir jusqu'au bout. Il ne peut s'agir, croyons-nous, que d'une catégorie essentiellement provisoire. Est-il un seul philosophe pour admettre qu'une vue entièrement erronée sur les fins de la vie humaine pourrait ordonner concrètement une vie individuelle, lui permettre de s'exercer harmonieusement? Un tel divorce entre la psychologie et la métaphysique de l'homme semble bien inconcevable. D'ailleurs Jung lui-même ne devait pas tarder à se heurter à certaines contradictions dans le domaine de ses conceptions religieuses.

Le caractère spécifique de la fonction religieuse.

En effet, au fur et à mesure qu'il se libérait des théories freudiennes sur la genèse des religions, Jung en venait de plus en plus à se poser la question du caractère spécifique et irréductible de la fonction religieuse. Il se refusait à voir en celle-ci un masque de la sexualité. Mais alors qu'était-elle? Peut-on parler d'une fonction psychologique irréductible qui ne se réfère à aucune réalité objective? Jung cherche une solution de compromis qui lui permette de tenir dans la situation instable où il s'est placé. En fait, durant la deuxième phase de l'évolution de ses idées religieuses, il ne fera guère que préciser, déterminer davantage ce qu'il affirmait d'abord; il reste fidèle à son agnosticisme, mais celui-ci apparaît de plus en plus comme un agnosticisme méthodique sans qu'on puisse dire cependant que les frontières entre psychologie et métaphysique si hautement proclamées par ailleurs [22] ne soient pas de temps à autre franchement transgressées [23]. Il semble, en effet, qu'à cette époque Jung tend très nettement à ne reconnaître de la raison que son usage scientifique.

22. Le P. Hostie renvoie à ce propos à *Ueber die Energetik der Seele*, pp. 211 et 223, et à *Seelenprobleme der Gegenwart*, p. 41.

23. Cfr ces lignes citées par le P. Hostie : « Jamais la raison humaine ne sera

Cette seconde phase est marquée par une étude personnelle plus profonde de la signification psychologique de la religion. L'étude comparée des mythologies lui révèle, à ce qu'il croit, la clé de bien des énigmes. C'est ainsi qu'il parvient à la conviction que le Christ, comme les héros solaires, symbolise l'énergie psychique qui par delà la mort engendre la vie. Sans qu'ils s'en rendent compte, les chrétiens reconnaissent en Lui la projection idéale de l'énergie psychique qui est à l'œuvre au tréfonds de leur être. Ils se soumettent à sa personne qu'ils croient être objective parce qu'elle n'est en fait que la partie la plus précieuse d'eux-mêmes (p. 113). Nous ne chercherons pas ici à critiquer les matériaux innombrables que Jung accumule en faveur de sa thèse. Notons cependant avec le P. Hostie que cette critique s'impose à de nombreux titres. L'ethnologie religieuse où Jung pénètre si bravement obéit à des lois rigoureuses qu'il est facile au profane d'enfreindre et qui n'ont pas été reconnues de tout temps. Jung s'est trop souvent adressé en ce domaine à l'école que d'aucuns aujourd'hui appellent « confusionniste ». Dans toutes ces analyses, le croyant ne peut qu'être étonné de la désinvolture avec laquelle le psychologue décide que la religion chrétienne affirme ceci ou cela.

Jamais aucune distinction n'est faite, par exemple, entre le symbolisme qui s'exprime dans la dogmatique proprement dite, celui qui se fait jour dans les rites cultuels, et celui auquel recourt n'importe quel écrivain chrétien !

La valorisation psychologique de la religion par Jung s'est accomplie en trois points précis : la genèse historique de l'idée de Dieu, l'évolution de l'idée de Dieu dans l'individu, enfin le rôle des religions dogmatiques.

Les éléments récoltés dans l'étude des peuples pré-animistes n'ont que peu éclairé la genèse de l'idée de Dieu, mais les recherches de Jung sur son évolution dans l'individu présentent un plus grand intérêt. Les liens affectifs qui lient parents et enfants donnent lieu, selon Jung, à une projection. Mais on n'a pas le droit d'accorder au père et à la mère réels toute l'*imago* que les enfants se forment d'eux. Les archétypes jouent un rôle prépondérant dans la constitution de ces images. Lorsque l'enfant grandit, les démentis que l'expérience lui oppose l'obligent à reconnaître cet apport. Normalement il projettera les composantes inconscientes et archétypiques hors du monde humain. Dans cette conduite, Jung croit apercevoir la cause psychologique

---

en état de résoudre la question de l'existence de Dieu » (*Das Unbewusste in normalen und kranken Seelenleben*, p. 105). — « L'esprit dépasse ses limites quand il affirme l'existence métaphysique des dieux » (*Aufsätze zur Zeitgeschichte*, p. 12). Et l'on pourrait invoquer d'autres passages.

pour laquelle les hommes ont toujours besoin de diables et n'ont jamais su se passer de dieux [24].

« Un esprit qui n'est pas sorti de l'infantilisme conçoit les dieux comme des êtres métaphysiques, c'est-à-dire doués d'une existence propre, ou bien il les considère comme des inventions de l'imagination ou de la superstition. Mais l'esprit dépasse ses limites quand il affirme l'existence métaphysique des dieux. Cette assertion est tout aussi présomptueuse que l'opinion selon laquelle ils ont été inventés de toutes pièces, car ils sont indubitablement des personnifications des forces psychiques [25]. »

« L'idée de Dieu est une fonction psychologique absolument nécessaire, de nature irrationnelle. Elle n'a rien à voir avec l'existence de Dieu comme telle. Cette dernière question est insoluble pour l'intelligence, car il est exclu à tout jamais d'avancer une preuve de son existence. Une telle preuve serait d'ailleurs superflue, puisque l'idée d'un être divin tout-puissant est partout présente, sinon dans la conscience, du moins dans l'inconscient. Elle est en effet un archétype. Je crois donc qu'il est plus sage de reconnaître consciemment cette idée de Dieu, car sinon autre chose usurpe sa place, en général quelque chose de peu pertinent et de fort bête... Notre intelligence sait depuis longtemps qu'il n'y a pas moyen de penser Dieu comme il faut et, encore moins, de se représenter qu'il existe et comment il existe [26]. »

Ainsi dans cette deuxième période, bien qu'il soit plus prudent que jadis dans ses affirmations, Jung continue à penser que la raison humaine est incapable de rien affirmer avec certitude au delà des phénomènes. Il s'en préoccupe d'ailleurs peu, tout passionné qu'il est dans sa tâche de psychologue. Un texte plus récent nous éclaire davantage encore sur sa position personnelle. Nous nous excusons de le citer encore en dépit de sa longueur :

« La philosophie, l'histoire, l'histoire des religions, les sciences naturelles ne me servent qu'à la représentation des enchaînements et de la phénoménologie psychique [27]. Si d'aventure j'emploie un concept de Dieu ou un concept tout aussi métaphysique d'Energie, c'est que j'y suis bel et bien contraint, car ce sont là des grandeurs qui préexistent dans l'âme depuis le commencement. Je ne me lasse pas de répéter que ni la loi morale ni l'idée de Dieu ni une quelconque religion ne s'est jamais saisi de l'homme de l'extérieur, tombant en quelque sorte du ciel; l'homme au contraire depuis l'origine porte tout cela en lui, et c'est d'ailleurs pourquoi, l'extrayant de lui-même, il le recrée toujours à nouveau. C'est donc une idée parfaitement oiseuse que de penser qu'il suffit de faire la guerre à l'obscurantisme pour dissiper ces fantômes. L'idée de loi morale, l'idée de Dieu font partie de la substance première et inexpugnable de l'âme humaine. C'est pourquoi toute psychologie sincère, qui n'est pas aveuglée par je ne sais quelle superbe d'esprit fort, se doit d'en accepter la discussion. Ni l'ironie mordante ni les vaines explications ne parviendront à les dissiper. En physique, nous pouvons nous passer d'un concept de Dieu; en psychologie, par contre, la notion de la divinité est une grandeur immuable avec laquelle il faut compter, tout comme avec des « affects », des « instincts », le concept de la « Mère », etc.

24. *Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben*, p. 103; cité par H., p. 120.
25. *Aufsätze zur Zeitgeschichte*, pp. 11-12; cité par H., p. 121.
26. *Das Unbewusste...*, p. 103-104; cité par H., p. 123.
27. On voit dans quel sens très personnel Jung utilise ce terme.

La confusion originelle de l'*imago* et de son objet étouffe toute différenciation entre « Dieu » et l'*imago* de Dieu; et c'est pourquoi l'on vous incrimine de théologie et l'on comprend Dieu chaque fois que vous parlez du « concept de Dieu ». La psychologie comme science n'a pas à entreprendre l'hypostase de l'*imago* divine, elle doit simplement, conformément aux faits, compter avec la fonction religieuse, avec l'image de Dieu. La psychologie opère de façon analogue avec la notion d'instinct, sans pour cela s'attribuer la compétence de rechercher ce que l'instinct est en soi, ou si même c'est une chose en soi, etc. Chacun sait à quels faits psychologiques répond ce terme d'instinct, quelque indéterminée et obscure que soit sa nature profonde. De même, il est clair que la notion de Dieu, par exemple, correspond à un certain complexe de faits psychologiques et qu'elle représente ainsi une potentialité donnée avec laquelle il faut compter. Une question n'en demeure pas moins au delà de toute psychologie : celle de savoir ce que Dieu est en soi. Je regrette de devoir répéter de pareilles évidences [28]. »

Cependant la deuxième période de l'évolution de Jung se caractérise également par l'intérêt porté aux religions proprement dogmatiques. Les dogmes dans lesquels d'abord il croyait voir les produits d'une illusion ou d'un délire lui semblèrent aussi très significatifs. Par ce biais, Jung pénètre plus avant dans l'intérieur des religions positives.

A son jugement, les symboles dogmatiques expriment, pour celui qui s'en sert le premier, une réalité psychologique intensément vécue. Mais ce génie religieux créateur, en communiquant son expérience coulée en formules et rites appropriés, apporte à ceux qui veulent bien l'entendre une aide considérable. Il leur permet d'effectuer sans effort et sans danger la transposition de leur projection parentale, dont nous avons parlé plus haut. Le dogme est médiateur entre l'homme et les archétypes. Il protège d'une confrontation directe avec l'inconscient ou, pour prendre le vocabulaire de Jung, d'une expérience de Dieu sans intermédiaire (p. 125). Une confrontation directe, en effet, dépasse les forces psychiques de la plupart des hommes. D'autre part, le symbole dogmatique a l'avantage de faire droit déjà aux composantes inconscientes de la vie psychique, dont on sait l'importance, même s'il ne le fait que sous forme de projections.

On voit donc à la fois le respect que Jung professe pour les symboles dogmatiques et ses limites. Il ne veut pas sortir de la psychologie. Les religions dogmatiques ne sont nullement pour lui des inventions astucieuses d'exploiteurs de la crédulité populaire. Le rationalisme du siècle des lumières n'est pas son fait. A-t-il pour autant dépassé tout rationalisme? Il ne le semble guère. Il se méfie jusqu'au bout de ce qu'il appelle « le fanatisme de la vérité ». La fonction des dogmes, à ses yeux, est importante; elle est même nécessaire pour la plupart des hommes. Elle ne l'est pas cependant pour les meilleurs de ceux-ci, pour les plus forts et les plus clairvoyants, pour ceux qui

28. *L'homme...*, p. 276-277.

sont capables d'affronter immédiatement, d'expérimenter sans médiation aucune l'activité redoutable des archétypes.

La vérité de la religion.

Les années voisines de 1940 marquent un tournant dans les positions jungiennes sur la religion; elles amorcent ce que le P. Hostie ne craint pas d'appeler le dépassement de l'agnosticisme. Le seul ouvrage où Jung traite expressément des problèmes religieux, *Psychologie und Religion* (1937), ouvre déjà des perspectives sur une évolution prochaine. On y trouve analysées pour la première fois les caractéristiques de la fonction religieuse comme telle. L'observation du développement psychique d'un grand nombre de patients y permet de conclure que dans le processus d'individuation l'activité des archétypes se manifeste avec les mêmes caractères que ceux décrits jadis par R. Otto dans son livre fameux sur *Le sacré*. Sentiments de dépendance, de la majesté, du mystère, de la puissance, du fascinant y apparaissent comme les « moments » du numineux. Dès lors, l'expérience religieuse se découvre à Jung comme ne tirant pas son essence de son contenu objectif, qui varie, en fait, à l'infini, mais d'un jugement de valeur subjectif qui présente son contenu comme le médiateur ou le symbole de la valeur suprême que l'homme doit se proposer. Un tel jugement revêt la forme d'une expérience personnelle. Le numineux n'est pas posé, il s'impose. C'est la raison pour laquelle, dit Jung, les doctrines religieuses attribuent l'activité du numineux à une cause située en dehors de l'individu. En tant qu'homme de science, le psychologue ne se croit pas en droit de faire le même pas. En conséquence il confère à cette instance le nom nouveau de *Selbst* et la décrit comme la réalité psychique qui tout en débordant le moi conscient l'englobe et en constitue le fond impénétrable, et la religion est définie par lui comme « l'attitude de la conscience qui a été transformée par l'expérience du numineux [29] ». Ce dernier est d'ailleurs conçu comme un irrationnel que les démarches de l'entendement ne peuvent ni infirmer ni confirmer : il s'éprouve et ne se prouve pas. Les dogmes religieux apparaissent lorsque la reproduction de l'expérience originelle est devenue un rite et une institution immuables : ce sont des expressions d'une totalité irrationnelle. Tant qu'il s'agit de donner un sens à la vie, leur valeur dépasse donc de beaucoup celle de toutes les théories scientifiques.

L'époque où paraît *Psychologie und Religion* avec les conclusions que nous venons de dire, marque chez Jung un regain d'intérêt pour la symbolique religieuse et particulièrement la symbolique chrétienne et catholique. L'origine de cet intérêt est toute psychologique ainsi

29. *Psychologie und Religion*, p. 115. Cité par H., p. 133.

que celui qui se fait jour alors pour les expressions les plus hermétiques de l'alchimie. Car si, pour Jung, l'expérience authentique de la religion est la saisie directe du caractère numineux du *Selbst*, les symboles religieux n'en sont que des succédanés et des reflets décolorés tout comme les symboles alchimiques.

Ces travaux valurent à Jung non seulement l'incompréhension des matérialistes avérés pour qui la religion est un épiphénomène ou un masque des instincts, mais aussi les attaques des chrétiens peu satisfaits des compliments ambigus décernés à leurs croyances. « Quand je démontre que l'âme est, de par sa nature même, douée d'une fonction religieuse (Tertullien : *anima naturaliter christiana*), le théologien me prend par le bras et m'accuse de psychologisme ! » Aussi Jung s'efforce-t-il alors de préciser la correction de son attitude scientifique vis-à-vis des religions et d'accepter le bon droit du point de vue du croyant. Il se défend d'être philosophe : avancer qu'un archétype, doté de caractères numineux, se manifeste dans l'inconscient n'équivaut pas en bonne logique à affirmer l'existence de Dieu. « 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 de façon inexcusable sa compétence. La science ne saurait être que science. Une profession de foi scientifique est radicalement impensable [30] ». Pour le psychologue, le terme de Dieu est un équivalent pour toutes les représentations différentes de la divinité, telle qu'elle a été conçue un peu partout à travers l'histoire de l'humanité. Il ne parle pas de la réalité ontologique de cette divinité, mais uniquement de la répercussion qu'elle a eue dans la psyché humaine et qui se retrouve dans l'expérience du numineux et dans les expressions symboliques des représentations divines. La psychologie peut « uniquement constater que le symbolisme de la totalité coïncide avec celui de la représentation de Dieu. Mais elle n'est pas plus en état de prouver que l'image de Dieu se réfère à Dieu, que de démontrer que le *Selbst* remplace Dieu [31] ».

Il n'est pas niable que ces lignes reconnaissent la légitimité des autres disciplines qui s'intéressent à l'homme et à la religion. Jung certes ne distingue pas la foi religieuse de la théologie ni celle-ci de la métaphysique proprement dite. Il semble bien confondre toutes les formes de la connaissance qui prétendent d'une manière ou d'une autre atteindre l'absolu. Il est possible que sa formation protestante soit pour quelque chose dans cette attitude. Il reste, et sur ce point les critiques semblent unanimement approuver le P. Hostie, que les dernières déclarations de Jung expriment un dépassement de l'agnos-

30. *Psychologie und Alchemie*, pp. 27-28, cité par H., p. 141.
31. *Aion*, p. 287, cité par H., p. 143.

ticisme premier défendu naguère avec une belle intrépidité. Pourtant la tâche du critique ne s'achève pas sur cette assurance. Elle commence à peine. Certes il est heureux de voir un psychologue reconnaître le rôle de la religion dans la psychologie et en dévoiler les attaches inconscientes, encore faut-il voir plus précisément la conception précise de la religion qu'il engage dans sa psychothérapie et dans les théories psychologiques qu'il croit pouvoir construire à partir d'elle.

III. PSYCHOLOGIE ANALYTIQUE ET CATHOLICISME

Direction spirituelle et psychothérapie.

Le P. Hostie retient deux points essentiels : les rapports de la psychothérapie et de la direction spirituelle, les rapports de la psychologie et du dogme.

Nous avons vu plus haut que la collaboration de l'analyste et du directeur de conscience a retenu de longue date l'attention de Jung. Il est vrai qu'à ses débuts il récusait comme injurieux tout parallèle entre sa méthode thérapeutique et la confession. Rapidement néanmoins il reconnut dans les religions « les grands systèmes psychothérapeutiques du passé ». Il n'a pas craint d'affirmer que « le prototype de toute une analytique de la psyché se trouve dans l'aveu de la confession ». Ce qui est certes trop dire, car, comme le remarque justement le P. Hostie, les différences entre la psychothérapie et la confession sacramentelle sont nombreuses et il importe de les souligner clairement si l'on veut envisager une collaboration fructueuse entre les deux domaines. Par leurs buts, leurs objets et leurs résultats, elles s'opposent. Ce que le sacrement requiert du pénitent, c'est l'aveu et surtout la contrition de ses péchés au sens théologique du terme, pour qu'il puisse recevoir le pardon du Christ signifié par le geste du prêtre. Ce pardon, de soi, ne détermine aucun changement psychologiquement décelable dans les dispositions du pénitent : son action s'exerce à un plan plus profond. Au contraire, c'est le propre de la psychothérapie de ne pas s'occuper normalement des fautes conscientes pour se tourner vers les tendances inconscientes génératrices des conflits qui dissocient ou menacent de dissocier la personnalité; son but essentiel est de mettre à nu par l'analyse des rêves, des associations, des dessins spontanés, la motivation de ces désordres névrotiques afin de les réintégrer et d'orienter le développement personnel en accord avec les dispositions du patient. Au fond, la seule structure commune entre la confession sacramentelle et l'analyse, c'est l'aveu. Mais le sens de l'aveu est bien différent de part et d'autre, et il faut tout de suite noter que les péchés personnels ne prennent de l'intérêt pour l'analyste qu'au moment où, méconnus ou refoulés, ils en viendraient à occasionner une dissociation psychique.

Mais si la distinction des domaines est nette, suffira-t-il de dire qu'il faut adresser les malades à l'analyste, et que celui-ci, la guérison psychologique obtenue, doit renvoyer les malades au directeur spirituel. La collaboration exprimée en ces termes serait vraiment *trop simple. Et une psychothérapie ne se termine pas comme l'ingestion* d'un médicament quelconque.

Jung assure qu'il renvoie autant que possible vers les prêtres ses malades, lorsque leur équilibre psychologique est suffisamment rétabli. Mais il en est qui refusent. Jung entend n'exercer jamais de pression sur les convictions religieuses et dogmatiques de ses clients. « Les croyants, écrit-il, n'ont plus besoin de mon aide dès qu'ils sont libérés. Mais cela n'est pas le cas chez tous ceux, et ils sont nombreux, pour qui la lumière de la foi s'est éteinte, pour qui le mystère a disparu et pour qui Dieu est mort [32] ».

Que doit faire l'analyste dont le malade a retrouvé l'équilibre, mais qui demande une aide qu'il ne veut pas chercher en dehors du thérapeute?

C'est ici qu'apparaît ce que la méthode jungienne de thérapie a de plus original et sans doute aussi de plus délicat. Jung estime être parvenu à la certitude qu'une attitude foncièrement religieuse est requise pour obtenir le rétablissement durable d'un névrosé. Pour ceux-là qui vivent en dehors de toute communauté religieuse qui normalement devrait les aider, et qui refusent d'envisager l'idée d'en faire jamais partie, Jung estime que le praticien peut encore faire quelque chose, sans léser en rien leur liberté. Il s'agit de rendre la vue à des aveugles qui ne soupçonnent même plus qu'il y a quelque chose à voir... Il est de première importance d'apprendre aux hommes l'importance de la vision...

Comment le thérapeute s'y prendra-t-il pour réaliser ce but et permettre aux incroyants de se rendre compte des valeurs religieuses fondamentales pour les sauvegarder?

La première chose dont il faut se rendre compte, et Jung y insiste de plus en plus, c'est l'interférence de la personne du thérapeute dans la cure elle-même :

« On s'est trop longtemps imaginé que la psychothérapie pouvait être appliquée de façon purement technique, comme un livre de recettes culinaires, une méthode opératoire ou un procédé pour la fabrication de couleurs. N'importe quel médecin peut appliquer toutes les techniques médicales, quel que soit son jugement personnel sur le patient et quelles que soient ses propres théories psychologiques ou même ses convictions philosophiques ou religieuses. La psychothérapie ne souffre pas pareil procédé. Qu'il le veuille ou non le thérapeute se trouve engagé avec toutes ses idées préconçues, tout aussi bien que le patient... Ce n'est pas la technique qui est décisive, mais en tout premier lieu la personne

32. *Psychologie und Religion*, p. 161. Cité par H., p. 155.

qui s'en sert... L'objet de la méthode n'est ni une préparation anatomique privée de vie ni un abcès ni un corps chimique, mais la totalité de la personne souffrante. Ce n'est pas la névrose qui est l'objet de la thérapie, mais l'homme qui souffre de la névrose. Une névrose cardiaque, par exemple, ne provient pas du cœur, mais bien de la psyché du malade. Elle ne provient pas non plus de l'un ou l'autre coin obscur de l'inconscient, comme beaucoup de psychothérapeutes affectent encore de le croire, mais bien de la vie tant objective que subjective, menée par un homme pendant des années et des décades avec la totalité de son être. Cette totalité ne comprend pas seulement sa vie psychique individuelle, mais tout autant sa vie familiale et sociale [33] ».

Le médecin est tout autant en analyse que le patient. Il doit donc avoir mené à bien la tâche qu'il impose à ce dernier. Jung a insisté de plus en plus dans ses études récentes sur ce qu'il appelle l'asepsie psychique.

Cependant les explications qu'il donne sur le rôle positif du médecin, qui aide le malade qui le lui demande à réorienter sa vie ne sont pas fort claires. Il nomme *Weltanschauung* l'idéal de la vie que sa pratique lui dicte, cette image du monde et de lui-même qu'il s'est formée, sa connaissance du monde et de lui-même. Cette *Weltanschauung* doit, selon Jung, déterminer chez le psychothérapeute une attitude de réceptivité devant chaque observation nouvelle. Tout en se servant de son expérience personnelle, acquise grâce à une analyse didactique et enrichie par les analyses successives de ses différents patients, il doit se garder de tout dogmatisme. La *Weltanschauung* que sa pratique lui dicte est celle de la réceptivité inconditionnelle à l'égard de l'évolution personnelle de l'homme qu'il aide à découvrir et déployer sa propre vie. Le psychothérapeute ne peut prendre acte que des certitudes qui procèdent d'une telle réceptivité (p. 159). Comme tous les cas observés par Jung ont abouti à la découverte par le patient d'un sens personnel à sa vie, il croit pouvoir en conclure avec une certitude qu'il nomme empirique que la vie individuelle a un sens individuel.

Ces idées, à vrai dire assez floues, conduisent à poser la question de savoir si cette *Weltanschauung* du médecin est acceptable pour qui considère l'homme comme un être en quête d'une valeur absolue. Le P. Hostie répond affirmativement en rappelant que l'acte de foi est libre et ne peut donc jamais s'imposer simplement du dehors; il requiert toujours, comme le rappelle le concile du Vatican, le témoignage intérieur de l'Esprit Saint.

Cette réponse nous semble juste, encore que la situation évoquée soit beaucoup moins simple qu'il ne paraisse à première vue. La vision du monde du psychothérapeute nous paraît beaucoup plus déterminée que Jung ne veut bien le dire. Il nous semble que l'exercice

33. *Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie*, pp. 2-3. Cité par H., p. 157.

même de l'acte psychothérapeutique enveloppe plusieurs traits déterminés d'une philosophie de l'homme. Jung parle du renvoi de ses malades aux directeurs spirituels lorsqu'il s'agit de croyants *guéris*, rééquilibrés. Mais qui ne voit que la notion de guérison n'est pas aussi objective qu'on semble le dire et peut désigner, selon les options personnelles du praticien, conscientes ou inconscientes, des réalités fort diverses : l'intégration, la pure adaptation sociale, l'autonomie, etc.

De plus la manière même dont on parle de mettre quelqu'un en état de diriger sa vie semble supposer que le malade au début de son traitement est destitué de toute liberté, incapable de toute réalisation de valeurs. Or cette vue est certainement fausse et l'analyste le reconnaît lui-même implicitement quand il demande à l'analysé de collaborer à sa guérison, de lui faire confiance, en tout cas de parler avec une entière sincérité.

Si, avec Jung, on attribue au thérapeute la charge de conseiller au patient une direction de conscience, si on lui demande de réveiller chez son malade un dynamisme qui le mette en mesure de s'orienter vers une nouvelle synthèse, la question du choix du thérapeute apparaît dans toute sa gravité. N'est-il pas requis qu'un croyant qui doit être analysé le soit par un praticien croyant? Le croyant qui s'adresserait à un thérapeute incroyant, ne risquerait-il pas, au moment du transfert en particulier, de cacher ses résistances derrière ce qu'il nommera sa foi religieuse, où il sait que le médecin ne peut le suivre? Et l'on sait d'ailleurs que l'action de l'analyste n'est pas toujours consciente ni voulue, qu'elle émane de sa personnalité entière et que le patient n'a pas de moyen de défense contre une attitude affective qui n'a pas encore pénétré dans sa conscience.

Dans le cas de Jung et de ses disciples les plus fidèles, lorsqu'il s'agit d'un incroyant que le praticien aide à découvrir ses propres forces pour reconstruire sa vie et lui donner un sens, du point de vue catholique, de nouvelles difficultés surgissent. C'est le processus de valorisation psychologique de la religion que le jungien met en branle en ce moment qui ne peut manquer d'arrêter un croyant.

Psychologie et dogme.

Un tel processus engage nécessairement une conception de la religion qu'il est du plus haut intérêt de mettre en lumière. Aussi le P. Hostie intitule-t-il son dernier chapitre : Psychologie et dogme.

Pour ne pas perdre son lecteur dans un labyrinthe de considérations souvent confuses, il retient trois questions qu'il étudie à la suite et qui paraissent illustrer suffisamment les rapports posés par Jung entre la psychologie et la religion : il examine le problème des *mandalas*, celui du mal, enfin son explication des dogmes.

Ce furent des orientalistes qui, les premiers, attirèrent l'attention de

Jung sur l'intérêt des *mandalas,* ces dessins symboliques très connus en Orient et, à un moindre degré, en Occident dont le centre représente l'objet principal d'une foi religieuse, quelle qu'elle soit. Jung alors fut frappé du fait que certains malades, soumis à l'analyse, avaient présenté des dessins spontanés dont les formes rappelaient nettement les *mandalas* anciennes. Avec cette différence essentielle pourtant : le centre n'y était plus occupé par l'image d'une divinité, mais par un symbole du *Selbst.* Jung en conclut hâtivement que le *Selbst* était l'objet essentiel de la religion de l'homme moderne (p. 118). De là à affirmer que les dieux des divers cultes ne sont que des expressions de la réalité psychique qu'est le *Selbst,* il n'y avait qu'un pas qu'il ne se retint pas de franchir. Il n'est guère malaisé pourtant d'apercevoir combien une telle assertion passe la compétence du psychologue comme tel. Il est vrai que, dans des ouvrages plus récents, Jung a lui-même davantage nuancé sa pensée et déclaré que le psychologue ignore ce que le *Selbst* peut bien signifier en métaphysique ou en théologie.

Avec la question du mal, nous pénétrons plus avant dans la conception jungienne de la religion. On sait d'ailleurs le procès intenté par Jung depuis de longues années à la conception du mal qui ne voit en lui qu'une privation de bien; la dernière phase de ce procès coïncide avec la publication de la fameuse *Antwort auf Hiob* qui a fortement ému l'opinion.

Il importe de voir dès l'abord ce que Jung désigne par le terme de mal, car, s'il est un domaine où il s'est forgé ses propres catégories, en dépit du danger d'être mal compris ou de mal comprendre, c'est bien celui-ci. L'idée qu'il se fait du mal est toute psychologique : le mal est tout ce qui entrave, ce qui empêche ou fausse le processus d'individuation. Cela implique un certain caractère relativiste, car il nous est bien impossible de prédire à l'avance si un événement — échec, deuil, réussite ou triomphe — se révélera pour nous une aide ou un obstacle dans notre croissance. Ce mal qui s'attaque à la psyché et que Jung appelle aussi mal moral, parce qu'il est capable de contrecarrer les tendances au plein déploiement des forces subjectives, lui paraît devoir être aussi réel ou aussi positif que celles-ci. Mais alors comment comprendre le mal comme privation de bien, comme pure absence et néant? C'est là aux yeux de Jung une représentation dangereuse. Elle méconnaît, en effet, la gravité du mal dans une vie d'hommes, méconnaissance qui ne peut mener qu'aux catastrophes. Aussi l'analyste a-t-il eu affaire parfois à des malades qui s'en sont prévalus pour camoufler leurs résistances à une franche confrontation avec leur ombre. Jung prend prétexte de cette remarque pour énoncer diverses réflexions sur le rôle de Satan. Il insiste sur le fait que dans l'Ancien Testament, celui-ci est considéré comme un fils de Dieu, le psychologue dirait volontiers l'ombre du Père. Cette con-

ception paraît à Jung hautement significative et il estime dangereuse toute représentation de Dieu où le mal ne serait pas présent à côté du bien. L'interprétation jungienne du livre de Job, si subjectiviste qu'elle semble, n'est que le développement passionné de thèmes analogues. La lecture en est d'autant plus malaisée que l'auteur prétend bien que sa critique ne porte que sur le plan empirique et qu'il a conscience qu'aucune de ses réflexions ne touche l'essence de l'Inconnaissable! Ses coups de butoir s'adressent à des images de Dieu que les hommes se sont faites pour éluder les vraies questions de la vie, à des idoles. Néanmoins le livre fourmille d'interprétations si tendancieuses, il est farci de propos si ambigus que l'on comprend parfaitement les réactions très négatives qui l'ont accueilli.

Les interprétations jungiennes du mystère de la Sainte Trinité appellent également bien des réserves. On sait que le psychologue zurichois a consacré à ce mystère d'importantes études. Il y confronte les énoncés du dogme chrétien avec les données psychologiques selon lesquelles la quaternité est le symbole par excellence de la totalité ou du *Selbst*. Cette manière de comparer de la sorte quaternité et trinité ne manque pas d'ambiguïté. Jung, en effet, part du fait que les chrétiens placent la totalité de la perfection dans un Dieu trinitaire. La récurrence des symboles ternaires dans la vie psychique est d'ailleurs telle qu'elle ne peut s'expliquer par de simples influences historiques et qu'elle indique la présence d'un archétype. Mais ce symbolisme ternaire trahit généralement une intégration défectueuse des énergies psychiques. Le symbolisme quaternaire désigne au contraire l'intégration réussie. C'est à partir de telles considérations [34] que Jung a *échafaudé ses constructions étonnantes à première vue sur le dogme* de l'assomption de la Sainte Vierge. La reconnaissance de ce dogme indique selon Jung l'introduction, dans une certaine mesure, de la Vierge Marie dans la sphère de la Sainte Trinité et apporte ainsi une correction à ce que le symbolisme trinitaire garde d'imparfait et d'inachevé. Quoi qu'il en soit de la valeur des inductions où s'appuie Jung, de telles réflexions heurteront nécessairement le croyant, bien qu'à leur sujet Jung tienne encore à réaffirmer et très sincèrement que la psychologie est également incapable de prouver le dogme ou de le réfuter. Il ne l'invoque jamais, dit-il, qu'au titre d'énoncé de la psyché. Une telle protestation ne suffit pas à dissiper les équivoques et d'autant moins qu'il est apparemment difficile de les concilier avec d'autres déclarations de Jung. Ainsi à propos des rapports trinité-quaternité, le psychologue dit supposer que le croyant ne se posera pas cette question ou qu'il l'ignorera prudemment afin de ne pas

34. Qui se situent sur des plans hétérogènes.

s'exposer à des doutes qui mineraient ses croyances religieuses [35]. N'est-ce pas donner à entendre qu'entre l'interprétation jungienne du dogme et celui que livre la communauté chrétienne on puisse être légitimement amené à choisir? Et d'autant plus qu'il déclare ailleurs présenter des « analogies » du dogme à l'intention de ceux qui, comme lui, ne sauraient croire que ce qu'ils ont compris [36] ». De tels propos ne peuvent que consolider le mur de malentendus entre les psychologues et les croyants.

La raison des dissentiments.

Il ne suffit cependant pas de montrer de l'agacement ou de l'indignation devant tant d'équivoques. La bonne foi de Jung est trop entière, son désir de collaboration avec les croyants trop évident, sa volonté d'aider efficacement ceux qui souffrent trop certaine. Mieux vaut chercher la raison profonde des dissentiments. Peut-être faudrait-il ici prolonger quelque peu le propos du P. Hostie, qui serait sans doute le premier à en convenir. En effet, s'il montre avec précision ce que le croyant peut admettre et ce qu'il doit refuser de la psychologie analytique, sans doute indique-t-il avec moins de netteté les vraies raisons qui ont conduit Jung à ses positions religieuses actuelles et quelles sont les vraies questions qu'il pose à la théologie chrétienne.

Ce faisant, nous serons amené à reprendre bien des éléments dont nous avons parlé plus haut, non plus en les considérant cette fois selon la simple chronologie mais bien selon leur cohésion interne.

Chaque fois que Jung parle de religion et plus précisément d'expérience religieuse, à quoi se réfère-t-il au juste? Quelle est la norme qui mesure en ce domaine ses jugements de valeur? On n'en peut douter. Jung renvoie à l'expérience immédiate des archétypes qui permet de mener à son terme le processus d'individuation qui est le but même de sa psychothérapie [37]. Dans cette épreuve, l'activité des archétypes se manifeste selon Jung avec les caractères que R. Otto dans un livre célèbre a reconnu appartenir en propre à la catégorie du sacré. Les actions symboliques qui peuplent les rêves et les autres productions de l'inconscient ne s'adressent pas à l'intelligence; elles se nouent et se développent sans cohérence logique et néanmoins elles exercent une fascination indéniable et pleine de mystère, accompagnée d'un fort sentiment de dépendance, de majesté, de toute-puis-

35. *Antwort auf Hiob,* p. 142. Cité par H., p. 185.
36. *Symbolik des Geistes,* p. 427. Cité par H., p. 185.
37. Le lecteur averti remarquera combien nous sommes redevables dans cette dernière partie de notre article à deux études du P. L. Beirnaert : *Jung et Freud au regard de la foi chrétienne,* dans *Dieu vivant,* n° 26, pp. 93-101; *La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien,* dans *Eranos Jahrbuch,* 1949, Bd. XVII, pp. 255-286.

sance. Cette conformité des données psychologiques tirées de l'expérience avec les descriptions de Otto donne à Jung le sentiment d'être autorisé à identifier la fonction religieuse au rapport vital avec les archétypes. La religion, ainsi conçue, apparaît comme indépendante dans son essence de tout contenu objectif. Qu'elle vénère le Christ, Çiva ou Amatherasu, peu importe : elle est l'épreuve des puissances intérieures à la psyché humaine. Ce sont les données de cette épreuve qui sont régulatrices de tout ce qui se réclame de près ou de loin du domaine religieux et permettent la discrimination entre ses expressions authentiques et ses succédanés. Jung n'ignore pas sans doute que la conscience religieuse attribue la puissance du numineux à une cause située en dehors de l'individu. Mais comme psychologue il s'interdit d'en rien connaître et il ne peut définir la religion que comme l'attitude de conscience qui s'est soumise à la totalité psychique, pour autant que celle-ci se manifeste comme la valeur suprême de l'homme. Une véritable phénoménologie de la vie religieuse eut sans doute permis d'entrer plus avant, mais nous avons vu que la conception jungienne de la psychologie lui impose d'étroites limites.

S'il en est ainsi, il ne faut pas s'étonner que pour Jung la santé psychique soit nécessairement liée à l'exercice de la fonction religieuse et que le problème religieux soit le problème à résoudre chez tout malade qui aspire à la guérison. De là provient chez le thérapeute qu'est Jung la volonté de valorisation de la religion auprès des patients qui lui sont étrangers ; de là proviennent aussi ses attaques violentes contre le rationalisme qui prétend affranchir l'homme de l'obsession religieuse, disons plus exactement, contre les formes de rationalisme qui ont surtout sévi au siècle dernier et dont le thérapeute croit reconnaître les ravages dans la psyché humaine.

Mais il n'est pas malaisé d'apercevoir les frontières de cette conception jungienne de la religion. Frontières qui pour être méthodologiques dans l'intention de Jung n'en sont pas moins troublantes à cause des conséquences qu'il prétend en tirer au plan même de l'action. Non seulement il faut souligner son caractère radicalement irrationnel [38], — et la compagnie de R. Otto en l'occurrence n'est pas de tout repos — mais il importe aussi de remarquer que l'expérience religieuse telle qu'il la décrit est incompatible avec ce que les croyants ont toujours entendu par le terme de foi, d'assurance fondée sur le témoignage même de Dieu. Pour Jung, celui qui a eu la force d'affronter les archétypes et d'en supporter le choc n'a plus à se fier à un témoignage ; il dépasse le stade de la foi, il sait par expérience personnelle et immédiate ce qu'est le fond de la religion. On ne s'é-

38. Il est vrai que Jung conçoit si étroitement l'usage légitime de la raison humaine que toute vérité révélée ou même toute vérité métaphysique doit nécessairement lui apparaître comme irrationnelle.

tonnera donc pas tout à fait qu'on ait parlé à ce propos d'un nouveau gnosticisme.

Pourtant force est bien au médecin de reconnaître que l'épreuve immédiate des archétypes s'avère trop lourde à beaucoup de patients et risquerait de les briser. C'est alors, alors seulement, que Jung se tourne vers les diverses symboliques, les rituels si riches des diverses religions. Il voit dans leur usage des substituts possibles de l'épreuve immédiate des archétypes, avec de moindres dangers pour la masse des faibles. Ce ne sont pour lui que des substituts. Car, quoi qu'il en soit de la signification que leur accordent les croyants, tous les symboles dans lesquels s'expriment les religions sont la manifestation d'événements intérieurs de l'âme et leur emploi dans les différents cultes et les célébrations liturgiques rend possible l'établissement d'un rapport permanent entre le conscient et l'inconscient. Ce rapport n'atteint pas au degré d'harmonie et de plénitude auquel parviendrait le contact direct avec les archétypes. Mais il est d'un grand secours là où ce dernier est impossible et, pour un grand nombre d'hommes, il est le seul qui soit vraiment praticable. Evidemment cette relève qui est demandée aux dogmes et aux rituels des religions historiques ne doit pas se faire sans discernement. Il faut, pour obtenir le meilleur résultat thérapeutique, tenir compte des aires de culture où une religion s'est développée, où sa symbolique s'est lentement modelée au cours des siècles. C'est ainsi que pour l'homme occidental, dont la psyché a été si profondément marquée par la religion chrétienne, les symboles chrétiens seront relativement privilégiés. Non pas que les images des autres religions ne soient aussi des énoncés de la psyché et ne puissent aider à son épanouissement [39]. Mais l'enracinement historique du christianisme fait que pour l'occidental les dogmes et les rites chrétiens auront une vertu et une efficacité qu'ils n'auraient pas ailleurs. Ce fait explique à la fois l'intérêt croissant de Jung pour le catholicisme et son souci des formes extérieures du culte, et en même temps sa condamnation tranchante du travail missionnaire. De son point de vue, celui-ci soumet les néophytes à un ratissage psychologique, si l'on peut dire, fort inquiétant; il n'est pas moins dangereux et délétère que les rationalismes étroits.

A partir de ces claires prémisses, il est aisé de comprendre, croyons-nous, les positions religieuses de Jung. Il est certain que sa valorisation psychologique de la religion implique un certain indifférentisme. Toutes les religions historiques sont également bonnes, également capables, dans les régions où elles ont poussé de fortes racines, d'aider leurs fidèles dans l'art difficile de vivre. Toutes suppléent im-

39. Cfr cette déclaration de *Psychologie et alchimie* : « A l'Occident l'archétype est manifesté dans la figure dogmatique du Christ, en Orient par Purusha, l'Atman, Hiranyagarbha, Bouddha, etc. »

parfaitement, bien qu'avec des bonheurs divers, une expérience qui seule est le cœur de la religion : la confrontation avec les archétypes. Dans ce travail de substitution elles sont d'ailleurs étayées par l'alchimie et par les gnoses, elles aussi riches en symboles immédiatement persuasifs.

Puisque cette épreuve des archétypes est, du point de vue religieux, régulatrice, il ne faut plus s'étonner ni se scandaliser des propos de Jung qui sonnaient si étrangement : la supériorité des symbolismes quaternaires sur les symbolismes ternaires, l'interprétation de la récente proclamation du dogme de l'Assomption de la Sainte Vierge Marie, le désir de voir en Dieu la synthèse de toutes les oppositions, masculin-féminin, bien-mal, etc. Ces attitudes apparaissent profondément cohérentes à partir de son point de départ. Sans doute chacune devrait être encore examinée à part et exigerait une justification plus rigoureuse que celle qui nous est offerte parfois. Leurs affirmations pourtant deviennent plausibles.

De même l'indifférentisme s'explique; il faut même dire qu'il est nécessaire à la réussite de l'expérience fondamentale. « Si la psychologie, dit Jung, était liée à une confession particulière, elle ne pourrait ni en fait ni en droit procurer à l'inconscient de l'individu ce libre jeu qui est la condition indispensable à la production des archétypes [40] ». Ainsi l'affranchissement de toute confession apparaît-elle comme une supériorité. Toute foi déterminée écarte les chances d'accéder au cœur même de la religion.

On voit dès lors ce que retient des dogmes et des rites catholiques la psychologie de Jung : elle les envisage uniquement en tant qu'énoncés de la psyché, en tant que facteurs qui médiatisent imparfaitement l'expérience des archétypes. Une telle conception, le théologien le remarque aussitôt, fait abstraction d'éléments qui paraissent absolument essentiels; elle ignore la dimension rigoureusement historique des dogmes chrétiens et des rites, qui les rattache à la personne historique du Christ Jésus; elle ignore leur caractère de médiations de l'action divine transcendante par laquelle Dieu sauve le monde en Jésus-Christ. Ce que Jung retient des symboles chrétiens est étranger à ce que le christianisme appelle au sens le plus profond du terme la révélation surnaturelle de Dieu dans le Christ.

Est-ce à dire que la dimension retenue par Jung trahisse la réalité? Jung a justement mis en valeur le caractère archétypique des symboles chrétiens et par conséquent leur efficacité psychologique. Si ce dessein n'est pas absolument neuf, il ne semble pas avoir jamais été poursuivi jusqu'ici avec tant de rigueur et de système. On ne peut faire grief à Jung d'avoir souligné cette dimension du christianisme et de l'avoir comparé sur ce point avec les autres institutions reli-

40. *Psychologie und Alchemie*, p. 31.

gieuses et même avec l'alchimie. La fonction psychologique des religions dans les diverses cultures est une réalité qu'il importe de reconnaître avec toutes les ressources de la science objective. Ce faisant Jung d'ailleurs n'envisage du christianisme que ce qu'il partage avec toutes les religions, ce qui n'en est pas spécifique. La religion à laquelle ses efforts peuvent conduire demeure donc en droit en dehors du christianisme, même si elle en accueille le symbolisme et bénéficie de son efficacité naturelle.

Une question reste cependant posée au théologien. Quelle est au juste la valeur, non plus psychologique, mais religieuse de cette dimension symbolique du christianisme? Question importante et difficile que nous ne pouvons esquiver même si la place nous manque pour la traiter avec tout le soin qu'elle exigerait.

Notons d'abord que les chrétiens n'ont jamais nié la parenté de structure entre les symbolismes chrétiens et ceux des religions naturelles. Les auteurs ecclésiastiques, les Pères de l'Eglise en particulier, ont souvent signalé le fait et y ont vu un trait de la condescendance des pédagogies divines à l'égard de l'humanité.

Les symbolismes engagés dans les dogmes et dans les rites chrétiens ont un pouvoir immédiatement efficace sur la psyché humaine, ils en activent les archétypes. Mais quel peut être le rapport entre cette efficacité naturelle et celle que le chrétien reconnaît aux sacrements de la foi, quel peut être le rapport entre ce qu'évoque spontanément une image archaïque et le sens plénier d'un dogme? 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 pécheur 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. Cette intervention souveraine de Dieu dans le temps rompt désormais la chaîne des cycles où se répétaient indéfiniment, selon des schèmes semblables, les manifestations infiniment variées de la fonction religieuse. L'événement du salut dans le Christ n'est plus répétable. En assumant le temps humain, le Christ qui naît, souffre, meurt et ressuscite le remplit, il l'accomplit. En l'accomplissant, il annonce sa fin, il inaugure la fin des temps.

Toute l'efficacité des archétypes mise en branle par la floraison des symboles est désormais totalement subordonnée à l'événement du sa-

lut; il ne s'agit pas seulement d'une valorisation nouvelle d'antiques symboles; la nouveauté radicale de l'Incarnation de Dieu renverse leurs signes; leur seule fonction valable désormais est de servir la pénétration de l'humanité dans le mystère de Dieu, par la médiation du Christ en qui tout fut créé, pénétration qui passe radicalement tout processus psychique de totalisation. Entre les images archétypales de la psyché et celles de la foi, il reste une correspondance telle que les premières aident en quelque façon à agréer les dernières; elles suscitent à leur égard une disposition d'ouverture; elles mettent, peut-on dire, en état d'accueil. L'éveil des archétypes conduit l'esprit à en reconnaître l'expression dans les symboles chrétiens, par exemple, dans les eaux du baptême et l'arbre de la croix. Il y a là comme une aide indirecte à l'accès à la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Cependant il est clair que loin de s'épuiser dans la saisie de telles correspondances, la foi chrétienne n'en est pas atteinte. Son seuil n'est pas franchi. Jung l'a justement remarqué, cette saisie est parfaitement possible à ceux qui demeurent étrangers au credo chrétien.

Dans la forêt des symboles qui ont surgi sur le terrain des religions naturelles, la foi chrétienne exerce un tri sévère, selon la souveraine liberté de Dieu qui découvre son visage quand et comme il veut et qui élit selon son mystérieux dessein les instruments de sa révélation. La luxuriance même des images expose, à n'en pas douter, au péril de s'y fixer, de s'arrêter à leur beauté et à leur vertu, en un mot, à leur charme. Les formes infinies de la superstition attestent que ce péril n'est nullement illusoire et que l'élan religieux peut succomber sous le poids des symboles. La sobriété de leurs rites a valu jadis aux chrétiens d'être taxés d'impiété par la ferveur païenne. Et l'on a justement remarqué que ce qui étonne dans le catholicisme, ce n'est pas son affirmation qu'il y a sept sacrements, mais qu'il n'y en a que sept, au sens rigoureux du terme [41].

Pour le croyant ne sont reconnus comme médiateurs effectifs du salut que ceux-là des symboles qu'agrée et authentique l'autorité de l'Eglise. Celle-ci témoigne de leur élection par Dieu. Cette élection, cet acte par lequel Dieu les accommode à leur signification nouvelle

41. Ce départage opéré dans le domaine du sacré par le christianisme a été noté par les sociologues. Il était d'autant plus nécessaire que le péché de l'homme s'est partout insinué. Guardini le rappelle justement : « La nouvelle religiosité mythique que l'on voit partout surgir... repose sur la supposition nullement vérifiée que c'est l'homme naturel — lui seul — qui s'exprime dans le mythe. De là l'idée que le mythe renferme le sens originel de l'existence. Cette supposition est si dogmatique qu'une contradiction fait l'effet d'une véritable attaque contre le sacré. En réalité, le mythe est l'expression personnelle de l'homme qui a déjà derrière lui la première option. Ce n'est pas l'existence première qui s'exprime en lui, mais l'existence historique, c'est-à-dire l'existence déchue. Et, d'autre part, non pas une existence contrainte à la chute pour être capable de produire l'histoire, mais bien celle qui est déchue parce que l'homme en a décidé ainsi. » (*La puissance*, Paris, 1954, p. 34).

n'est pas arbitraire. Il est fondé sur l'analogie entre le contenu nouveau et céleste et le contenu ancien et terrestre. Il ne s'agit plus seulement d'une activation par les symboles des forces immanentes de la psyché. Les images choisies par Dieu comme moyens de révélation désignent l'intervention du Dieu d'Amour dans l'histoire. Et les croyants saisissent ces médiations dans la mesure où ils sont fidèles à la voix du Christ telle qu'elle retentit aujourd'hui dans l'Eglise et à celle de son Esprit qui habite les profondeurs de l'âme pour les purifier et les diviniser.

Cette fonction nouvelle des symboles apparentés aux images universelles, dont à première vue elles ne paraissent être que des versions originales, vérifie la parole de saint Paul selon laquelle Dieu ne s'est laissé sans témoignage dans aucune âme. Elle justifie également le propos célèbre de Tertullien sur l'âme humaine non seulement naturellement religieuse, mais naturellement chrétienne. L'harmonie qui s'en dégage n'a rien qui puisse étonner puisque le Rédempteur du monde en est aussi le Créateur.

Comme l'écrit excellemment le P. Beirnaert : « C'est par leur médiation (des symboles) que le salut inauguré à la fine pointe de l'âme pénètre jusque dans les profondeurs de la psyché. La reprise par le Christ et l'Eglise des grandes images que sont le soleil, la lune, le bois, l'eau, la mère, etc., signifie une évangélisation des puissances affectives désignées par là. Il ne faut pas réduire l'Incarnation à la seule prise de chair. Dieu est intervenu jusque dans l'inconscient collectif pour le sauver et pour l'accomplir. Le Christ est descendu aux enfers. Comment donc ce salut atteindra-t-il notre inconscient s'il ne lui parle pas son langage, s'il ne reprend pas ses catégories ? »

Cette remarque mérite de retenir l'attention. Son importance pour un travail missionnaire ne peut échapper ; les missiologues catholiques y ont d'ailleurs insisté à maintes reprises. Mais l'intérêt que suscite l'efficacité des grands symboles n'est pas moindre pour l'évangélisation de l'homme païen d'aujourd'hui, partout où il se trouve, et en particulier en chacun de nous.

A. THIRY, S. J.