NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

95 Nº 10 1973

La fonction symbolique en spiritualité

Charles-André BERNARD (s.j.)

p. 1119 - 1141

https://www.nrt.be/es/articulos/la-fonction-symbolique-en-spiritualite-1252

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La fonction symbolique en spiritualité

La spiritualité peut-elle demeurer à l'écart de la redécouverte actuelle de la symbolique dans les sciences humaines : psychologie des profondeurs et histoire des religions en particulier ? L'attitude serait d'autant plus discutable qu'un coup d'œil jeté sur la littérature spirituelle et mystique nous convainc rapidement de la place privilégiée tenue par l'expression symbolique ; citons seulement le *Cantique spirituel* de saint Jean de la Croix. Si l'on y ajoute la symbolique des gestes, des éléments matériels et des formes dans la liturgie ou l'architecture sacrée, on conviendra que spiritualité et symbolique sont liées par une étroite affinité.

Au plan de l'expression tout d'abord. Qui, comme le poète ou l'artiste, en appelle au symbole veut en premier lieu s'affranchir de la rigidité conceptuelle. Le philosophe, cernant ou créant des concepts, s'efforce de démontrer en conduisant l'esprit au niveau d'intelligibilité défini par les mots ; le poète, lui, sans échapper à la signification commune des mots, engendre le poème comme « témoin d'une transcendance contenue, d'un sens exprimé non pas décrit, témoin de cette genèse du sens qui, pour nous, avant même que nous sachions parler, est apparu sur le visage humain »[1]. Tout comme le visage inscrit sa finitude dans l'espace mais s'ouvre à une plongée illimitée, ainsi le poème, circonscrit en son unité, renvoie à l'inépuisable expérience de l'homme dans le monde. Recherchant le visage de Dieu décelé dans la création, les autres, l'Ecriture, et dans la Parole définitive qu'est Jésus-Christ, le spirituel trouve spontanément une expression symbolique. Si le poème écrit renvoyait à une réalité autre que celle enclose dans les mots, le discours spirituel ne peut que désigner un au-delà et inviter à la recherche : « Où donc t'es-tu caché, Aimé me laissant à gémir ? »[2]. Qui penserait, en effet, à démontrer un Dieu caché dans sa transcendance ? Le symbole se propose de tracer la voie d'une expérience possible.

Mais l'on peut se demander si le symbole s'épuise en sa fonction expressive. S'il est vrai, comme nous venons de l'indiquer, que le

---

1. J.-P. Manigne, *Pour une Poétique de la Foi.* Essai sur le mystère symbolique, Paris, Cerf, 1969, p. 53.
2. Saint Jean de la Croix, *Cantique spirituel,* str. 1 ; *Oeuvres spirituelles,* Paris, DDB, 1949, pp. 703 ss.

symbole ouvre à l'expérience, ne faut-il pas lui reconnaître une fonction transformante ? Il nous serait sans doute difficile de nous refaire une mentalité primitive qui vivait l'unité de la conscience grâce à la connexion opérée symboliquement entre les grands rythmes biologiques, les structures sociales et la vie religieuse du groupe. De cette conscience archaïque, cependant, ne peut-il rien rester, n'en reste-t-il rien ? La participation à un défilé, symbole d'un changement social à apporter, opère-t-elle de la même manière que la lecture lointaine et détachée du récit qu'en font les journaux du lendemain ? On soupçonne déjà que l'assimilation intellectuelle des notions ne correspond pas exactement à la dynamique du langage symbolique. Les techniques psychologiques inspirées par la psychanalyse jungienne et utilisées par un Desoille, par exemple, en appellent précisément à cette dynamique pour parvenir à la transformation de la psyché. Dans l'ordre spirituel, il y faut ajouter la vie de grâce qui accompagne l'acte symbolique : la liturgie suppose fondamentalement que, grâce au geste, au rythme, ou à la représentation visuelle, se déclenchent des processus porteurs d'énergie spirituelle. La théologie chrétienne voit même dans le sacrement un « signe qui opère ce qu'il signifie », un symbole efficace grâce auquel le Christ prolonge la vertu salvifique de son Incarnation rédemptrice.

En nous proposant ici de mieux dégager les dimensions de la fonction symbolique, nous désirons attirer l'attention sur la portée vitale du symbole fondé sur le geste et l'imaginaire. On a trop tendance, aujourd'hui, à privilégier la parole et son contenu notionnel dans l'ordre religieux et psychologique [3]. Si j'évoque, par exemple, la figure de la Vierge, celle-ci doit-elle toujours se référer à des paroles qui en éclairent le sens doctrinal, ou puis-je me laisser simplement entraîner par le mouvement spirituel qu'elle suscite et que j'accueille dans la foi ? L'activité symbolique induit-elle la conscience dans un processus de transformation ? Si oui, comment ?

1. *Symbole et imaginaire*

Bien que, dans le langage usuel, le mot de symbole puisse s'appliquer à des notions abstraites, mathématiques ou chimiques, nous le considérons ici comme lié essentiellement au champ imaginaire. Une approche authentique du sens symbolique passe donc par l'étude de la fonction imaginative.

---

3. Ainsi la psychologie de type intellectualiste et réflexif, mais aussi la psychanalyse de type freudien, qui tend à ramener les processus inconscients à la lumière de la conscience claire ; son but est plus de les réduire que de les intégrer au dynamisme de la psyché.

Les travaux de G. Durand[4] ont bien montré qu'il fallait accorder à l'imaginaire une portée ontologique. C'est trop peu de ne voir, avec la psychologie réflexive, que le schématisme de l'image, médiatrice entre la particularité de la sensation et l'universalité du concept. L'activité imaginante procède de la conscience totale et participe à son mouvement créateur ; en symbolisant son mouvement, la conscience exprime simultanément un contenu idéel et une réaction affective : on peut symboliser une ascension par une montagne, une échelle ou une tour ; l'essentiel est qu'en évoquant un tel symbole la conscience s'engage vitalement et reporte par conséquent sur celui-ci toute la richesse de sa démarche concrète.

Pour fonder l'aspect dynamique de l'imaginaire, il convient d'en saisir la fonction radicale, qui est de transposer dans la visée spatiale l'épaisseur du temps. La temporalité connote l'aspect réaliste et tragique de la vie. Selon la formule existentialiste, l'homme est un être-pour-la-mort et la conscience de ce destin ne peut que susciter l'angoisse. Heureusement, l'urgence des tâches à accomplir en rejette toujours à un peu plus tard la prise de conscience aiguë. Mais la temporalité s'inscrit dans la vie de bien d'autres manières. Il faut attendre que les rythmes biologiques ou sociologiques, à travers des crises de croissance, aient accompli leur travail de maturation. Dans l'ordre éthique, il faut inscrire dans le temps des décisions difficiles et dont la réalisation demeure aléatoire. Comment surmonter cette nécessité du temps irréversible ? L'imagination, précisément, grâce à la projection spatiale, anticipe les moments à venir et les étale sur une surface où le délai temporel s'abolit. La méditation du Christ ressuscité, par exemple, exerce pour le croyant une fonction symbolique : l'Agneau immolé vit dans la gloire ; le chrétien qui participe à sa vie anticipe la gloire possédée en espérance et, par là, se trouve atténuée son angoisse du destin pour la mort. Dans un ordre semblable d'idées, toute perception d'un itinéraire spirituel, toute « histoire d'une âme » devient typique du dépassement des périodes négatives de souffrance et d'obscurité qui reçoivent leur sens de la réussite témoignée par la fin.

Le rassemblement dans l'espace explique aussi comment le symbole surmonte la contradiction des situations où coexistent souffrance et joie, lumière et ombre, crainte et assurance ; tout cela qui heurte le principe rationnel de contradiction. Lorsqu'un saint Jean de la Croix écrit : « Ces flambeaux de feu sont les eaux vives de l'Esprit, ni plus ni moins que celles qui vinrent sur les Apôtres, lesquelles, bien qu'elles fussent des flammes de feu, étaient aussi

---

4. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Grenoble, Allier, 1963 ; mais aussi *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1964 et de nombreux articles, notamment dans la revue *Eranos-Jahrbuch*.

des eaux pures et nettes » et qu'il ajoute : « C'est pourquoi l'âme les appelle ici flammes, parce que non seulement elle les goûte en soi comme des eaux, mais aussi les exerce en amour de Dieu comme des flammes » [5], on se tromperait grandement en essayant de « réaliser » sa pensée symbolique dans l'ordre pyrotechnique ! Elle n'est signifiante qu'à partir de l'expérience spirituelle qui ne peut mieux symboliser la pureté, l'intériorité, la constance et la fécondité simultanées de l'amour.

En substituant au déroulement tragique du temps la projection spatiale qui permet la prise de conscience, l'imagination exerce une fonction euphémisante : « Figurer un mal, représenter un danger, symboliser une angoisse, c'est déjà, par la maîtrise du cogito, les dominer » [6]. Les images négatives, en effet, connotent nécessairement leur contraire et, en l'évoquant simultanément, amorcent un mouvement positif. Ce mouvement se trouve renforcé par les symboles de gradation, de mélange, de clair-obscur.

Il faudrait rapprocher de cette fonction euphémisante la fonction cathartique qui consiste à exorciser en quelque sorte l'angoisse et le sentiment de faiblesse en montrant, à travers l'œuvre d'art, comment ils sont maîtrisés : le Destin représenté est déjà de quelque façon dominé ; l'angoisse personnelle est projetée sur un plan typique, exemplaire ; elle devient singulière et s'intègre à la conscience. Cette fonction cathartique apparaît en particulier dans la tragédie ancienne, où le chœur a pour fonction de rendre conscient le Destin [7]. Il en va de même de toute production artistique qui, par le rythme et l'harmonie des couleurs, des formes et des sons, annonce une maîtrise du destin.

Maîtriser ne suffit pas ; il faut encore insuffler un dynamisme et donner des forces : telle sera la fonction anticipante et espérante de l'imaginaire.

On vérifie cette capacité de mobilisation des énergies de réalisation dans la vision utopique, qui, de nos jours, retrouve un sens nouveau et positif [8]. Il est certain que la présentation utopiste, concrète et imaginaire, sans cesse renouvelée depuis Platon, et suscitant les constructions millénaristes, exploite un élan primordial de type religieux, tendu vers l'eschatologie.

La faiblesse de l'Utopie est évidemment de négliger les ressorts concrets de l'histoire : lois économiques et techniques, pesanteurs

---

5. Saint JEAN DE LA CROIX, *Vive Flamme* III, 2 ; *Oeuvres spir.*, pp. 1024-1025 ; cf. Sainte THÉRÈSE D'AVILA, *Demeures* I, 2 ; *Oeuvres complètes*, Seuil, 1948, p. 822.
6. G. DURAND, *op. cit.*, p. 124.
7. L'idée de *catharsis* renvoie à ARISTOTE, *Poétique*, 1449 b 27-28.
8. Cf. *Eranos-Jahrbuch*, 1973 : *Vom Sinn der Utopie*.

sociologiques et culturelles, épaisseur de la durée des transformations ; toute utopie contracte les rythmes du temps, ou mieux les abolit. Dans la perspective marxiste, on opposera les « socialismes utopiques », généreux et peu réalistes, au socialisme scientifique. Mais l'on peut se demander si tout mouvement marxiste n'exploite pas, lui aussi, un messianisme de type utopique. Le « gauchisme » réclame « l'imagination au pouvoir ».

Pour situer plus exactement l'espérance chrétienne par rapport à la visée utopique, il faut tenir compte de deux facteurs originaux. Tout comme l'utopie, l'espérance chrétienne anticipe les temps eschatologiques, mais, dans la foi, elle demeure réaliste : l'état final de la vie ressuscitée est réellement anticipé dans la Résurrection du Christ et l'Assomption de la Vierge. Ces deux mystères transhistoriques constituent donc les symboles eschatologiques par excellence (cf. *Ap 4-5* ; *12*). De plus cet état final n'est pas en continuité linéaire avec le développement de la Cité terrestre ; il suppose au contraire une rupture et un anéantissement préalables (*Ap 20-21*). Les millénarismes apparaissent comme des projections symboliques homogènes à la vie expérimentée alors que le Royaume définitif est d'un autre ordre.

L'espérance chrétienne se vit donc dans un perpétuel ajustement au présent spirituel : alors que la distension vers l'avenir favorise des comportements schizophréniques marqués par l'affaiblissement du sens du réel et le refus des contraintes temporelles, l'espérance véritable accentue le recours au présent spirituel : Dieu est présent au sein des situations historiques, tout comme il intervient dans la conscience du fidèle pour la fortifier et l'élever à un niveau spirituel. L'espérance devient abandon au moment présent, vécu d'ailleurs en plénitude, c'est-à-dire communion, à chaque instant renouvelée, à l'amour et à la force de Dieu. Le symbole de l'espérance chrétienne est l'ancre fixée solidement dans le ciel, là où est le Christ, assis à la droite de Dieu (*He 6,* 19).

2. *Symbole et conscience spirituelle*

L'assomption des structures de l'imaginaire dans la spiritualité répond à une nécessité profonde. Il s'agit là aussi de surmonter la distance temporelle. S'il est, en effet, une donnée indiscutable de la doctrine spirituelle, c'est bien que le passage vers un niveau de vie de plus en plus soumis à l'action de l'Esprit s'effectue dans la temporalité d'une transformation tout en étant visé dès le commencement.

Nous touchons là un point capital non seulement pour la compréhension symbolique mais pour la conception même de la vie de l'esprit. La question pourrait se poser ainsi : l'inconscient qui se

manifeste symboliquement est-il uniquement celui qui s'enracine dans les pulsions élémentaires et les complexes cristallisés, ou peut-il être *aussi* un inconscient dérivant de l'infinitude de l'esprit ? Dans cette dernière hypothèse, on peut considérer que l'ordre de la foi regarde l'actuation d'une vie proprement divine. N'admettre que la première, c'est s'en tenir à une perspective freudienne pour qui tout symbole renvoie au passé individuel : admettre la seconde, c'est conférer au symbole une dimension prospective.

Qui décidera ? Il semble que les progrès accomplis par la psychologie d'inspiration jungienne et les résultats obtenus par des psychologues comme Baudouin, Desoille ou Frankl, ont bien mis en lumière les limites de l'école strictement freudienne. On peut soupçonner celle-ci, dans la mesure où elle opère une réduction des instances de la psyché à des pulsions élémentaires (ou même à une seule), de procéder d'un a priori de type métaphysique et de ne pouvoir rendre un juste compte de la complexité de la psyché humaine. Quoi qu'il en soit, l'affirmation de la foi portant sur l'existence d'un monde de grâce et sur la communication par le Christ d'une vie divine postule l'existence, en la conscience, d'une instance métapsychologique. Non pas qu'il faille la concevoir comme une nouvelle structure se superposant à une conscience déjà formée, mais il convient d'admettre que, à l'intérieur de la conscience, une présence divine suscite un nouveau dynamisme. Structurellement, ce dynamisme se confondra avec celui qui dérive de l'infinitude constitutive de l'esprit.

La vie peut donc s'exprimer à différents niveaux : au niveau biologique élémentaire, au niveau interpersonnel, au niveau spirituel. On usera proprement des symboles spirituels lorsqu'on exprimera le mouvement de vie divine en le transposant dans l'un des autres ordres ; cette transposition tirera sa valeur signifiante du fait qu'une même structure se retrouve aux différents plans.

Ainsi le niveau biologique avec ses réactions élémentaires : la faim, la soif, le rythme du sommeil et de la veille, la lumière et l'obscurité, etc., fournit-il les symboles les plus utilisés et les plus profonds. L'évangile de saint Jean, entre autres, nous fournit un matériel symbolique très précieux, qui se retrouvera dans les liturgies baptismales les plus anciennes comme dans les écrits spirituels plus récents. On peut même remarquer que plus la vie spirituelle s'enracine dans la conscience totale et atteint à l'unité de l'être, plus aussi elle rejoint les symboles élémentaires et leur donne un riche contenu [9].

---

9. De ce point de vue, on peut lire la remarquable étude du P. Eloi LECLERC, *Le Cantique des créatures ou les symboles de l'union,* Paris, Fayard, 1970, sur la spiritualité de saint François d'Assise.

Non moins important pour la spiritualité chrétienne apparaît le niveau des relations interpersonnelles avec les expériences fondamentales qu'elles comportent dans le cadre familial et social : acceptation et refus, amour et haine, sécurité et rejet, soumission et autonomie. Dans l'ordre spirituel chrétien, en effet, les relations au Royaume prennent un sens éminemment personnel que ne connaissent pas au même degré les spiritualités des autres religions. Pour le chrétien, les appellations de père, de pasteur, d'ami, d'époux, de mère (en ce qui concerne la Vierge et l'Eglise) prennent une densité tout à fait remarquable. En raison du caractère historique de la Révélation et du Mystère de l'Incarnation, la valeur symbolique de ces notions acquiert un sens original et nouveau en se référant à des interventions concrètes de Dieu dans la vie de l'humanité.

On trouve aussi, bien entendu, le niveau relatif à Dieu et aux valeurs qui s'y rattachent plus directement : sainteté, vie éternelle, vérité, bonté, unité. Dans l'ordre naturel déjà, toutes ces valeurs se trouvent symbolisées dans le rapport de l'homme au cosmos ; M. Eliade a bien montré l'importance de la symbolisation du ciel, des éléments, de la terre, etc. Nous pouvons vérifier ici ce que nous disions à propos de l'inconscient manifestant l'infinitude de l'esprit. La symbolique spirituelle se fonde précisément sur le fait que le mouvement qui porte vers Dieu et son Royaume, assume et transpose les manifestations vitales de l'homme-dans-le-monde. Entre les niveaux élémentaire, interpersonnel et spirituel, un même élan vital assure une communication sans confusion grâce à la correspondance des structures.

Pour aller jusqu'au bout de la perspective chrétienne, peut-être conviendrait-il d'exprimer la valeur de la symbolique sous une autre forme : ne traduirait-elle pas à sa manière la présence, dans la conscience du croyant et dans l'histoire, d'un monde spirituel réel qui est participation à l'Esprit Saint ? C'est pourquoi les Pères revendiquent avec vigueur le droit, et même le devoir, de donner de l'Ecriture une interprétation en même temps « historique » et spirituelle. Lorsqu'un Origène écrit cette phrase assez étonnante : « Ces choses-là n'ont pas été rédigées pour nous dans un but historique ; n'allons pas croire que les livres divins nous racontent l'histoire des Egyptiens » [10], il ne veut aucunement mettre en doute ce que nous appellerions le caractère historique du livre de l'Exode, mais il veut inculquer cette persuasion fondamentale que le sens historique cache un sens spirituel. Nous pourrions dire que le sens historique possède une valeur symbolique. Toute l'exégèse des Pères n'est qu'une application de ce principe ; en définitive, elle s'appuie sur l'affirmation johannique : « Les paroles que je vous ai dites sont esprit et

---

10. ORIGÈNE, *Homélies sur l'Exode*, *SC* 16, p. 86.

elles sont vie » (*Jn 6,* 53). Les Juifs qui voulaient s'arrêter au sens premier du pain et du vin ne pouvaient s'élever au sens symbolique qui se confond ici avec le sens spirituel.

Situés tout entiers dans la sphère vitale, les symboles portent et délivrent une charge affective [11]. Si nous concevons l'affectivité comme la résonance dans la conscience de la relation existentielle du vivant à son milieu — pour l'homme ce sera le cosmos, la société, le monde du Royaume —, milieu perçu comme permettant la complétude du vivant ou comme le menaçant, nous saisissons comment le symbole qui exprime précisément le mouvement vital s'accompagne nécessairement d'une réaction affective.

Ainsi en va-t-il au contact du milieu spirituel. Terme répondant à un élan profond vers le bien, la vérité, la beauté, le salut, l'immortalité, il suscite dans la conscience une affectivité propre. Les symboles qui l'expriment le mieux sont précisément les symboles élémentaires : la faim et la soif, car l'Ecriture conçoit le rapport de l'homme à Dieu comme enraciné dans son être même : « Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice » (*Mt 5,* 6) ; « Elohim, c'est toi, mon Dieu, que je cherche, mon âme a soif de toi, mon corps languit après toi, comme une terre aride, altérée, sans eau » (*Ps 63,* 2). On pourrait ici évoquer la constellation symbolique s'organisant autour du thème de la soif : les images de l'eau vive, du puits, de la source [12]. L'instance spirituelle dans l'homme est homothétique des besoins vitaux élémentaires et s'intègre avec eux dans l'unité de la personne. Plus complexes et plus élaborés, les symboles expressifs des relations interpersonnelles de sécurité et de communion s'allient évidemment à des attitudes affectives très prononcées. L'Ecriture évoque « la maison du Père » (*Lc 15*), l'abandon sur les genoux de la mère (*Is 66,* 10-13), le banquet des noces (*Pr 9,* 1-16 ; *Mt 22,* 1-14). Il faudrait ajouter la dramatisation des relations sponsales dans le *Cantique des Cantiques,* tout comme le thème de l'ami et du compagnon.

Non seulement le symbole véhicule une charge affective mais il la canalise en une certaine direction. Selon une expression de P. Emmanuel, « il fixe l'énergie psychique ou la mobilise à son service exclusif » [13]. Si on le prend au sens freudien, le symbole libère l'énergie de la pulsion refoulée qui en est la racine ; libéré, canalisé, domestiqué, le courant psychique fécondera la vie consciente. En tant aussi que le symbole se réfère à un système culturel, il

---

11. Sur ce point cf. notre étude *Le projet spirituel,* Rome, Univ. Grégor., 1970, pp. 174 ss.
12. Voir p.ex. ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres* XII, *SC 29,* pp. 234 ss.
13. P. EMMANUEL, *Considération de l'extase,* dans *Polarité du symbole,* coll. *Etudes carmélitaines,* Paris, DDB, 1960, p. 79.

possède une certaine résonance affective ; il est lié à une psychologie collective qui le valorise : le héros national devient symbole ; l'événement exemplaire recrée une atmosphère : celle des « westerns » fait revivre la fondation héroïque de la nation américaine.

Pour rendre compte de la puissance de réalisation affective contenue dans le symbole, il faudrait sans doute remonter jusqu'à son substrat corporel. Les premiers mouvements vitaux, grâce auxquels s'éveillent les réactions affectives profondes, commandent les premières représentations mentales : suivant les travaux de Piaget, « on peut suivre de façon continue le passage de l'assimilation et de l'accommodation sensori-motrice ... à l'assimilation et à l'accommodation mentale qui caractérisent les débuts de la représentation » [14]. Les postures corporelles et les gestes primitifs seront donc les porteurs normaux de la fonction symbolique.

Le symbole s'appuie sur le geste tout comme le geste est le signe le plus primitif : qui élève ses mains en un geste d'offrande s'offre déjà lui-même ; qui chante ou danse réalise à travers le rythme de la voix et du corps les situations affectives qui, autrement, s'affaibliraient. Le geste constitue donc le langage primitif employé par tous les rites et toutes les liturgies. Antérieurement à la parole, existe un autre langage plus universellement signifiant et plus efficace pour transformer la conscience.

Il est essentiel au symbole de supposer un mouvement exprimé par le geste. En fait, plus que par son contenu imagé, le symbole est signifiant en raison de son dynamisme organisateur : la montagne est invitation à l'ascension, la mer à la plongée purificatrice, le jardin au repos. Dans l'interprétation symbolique, il convient donc en premier lieu de dégager le sens de la trajectoire : l'ascension spirituelle peut être signifiée par l'échelle (celle de Jacob, celle des vertus), par l'escalier, le clocher, la tour, la montagne ou même par l'avion, bien que celui-ci, moins soumis aux nécessités naturelles, soit plutôt le dérivé symbolique de l'oiseau qui s'élève librement.

Les spiritualités de type spéculatif, tout en utilisant le concept statique, réintroduisent un mouvement symbolique en employant les termes qui signifient le dépassement : suressentiel, suradorable, etc., ou encore ceux qui amorcent un mouvement : abîme. Elles non plus n'échappent pas à la nécessité de conférer une charge affective au mouvement spirituel.

3. *La fonction intégrative du symbole*

Une fois établie la présence dynamique du symbole dans la vie spirituelle, nous allons essayer d'en préciser les traits les plus im-

---

14. J. Piaget, cité par G. Durand, *op. cit.*, p. 42.

portants. La recherche pourrait et devrait même amener à une confrontation générale de la symbolique spirituelle avec celle qui émerge des techniques de la psychologie profonde. En fait, nous allons surtout insister sur les aspects positifs de la fonction symbolique considérée principalement comme conduisant à l'intégration de la conscience. L'homme spirituel, lui aussi, se propose de parvenir à cette unité intégrante.

Par là, nous rejoignons la perspective jungienne de la réalisation de soi. Jung a beaucoup insisté sur ce thème et sa découverte principale a sans doute été de montrer comment une telle réalisation se fondait sur l'actuation des archétypes symboliques. Ceux-ci peuvent être assimilés à des structures dynamiques universelles, génératrices de symboles communs mais qui trouvent leurs déterminations particulières dans des contextes culturels différents : l'animal mordicant peut être loup, tigre ou dragon ; il évoque la gueule de l'Enfer toujours prête à engloutir l'homme en marche vers un salut aléatoire.

La réalisation de soi suppose le dévoilement de l'esprit grâce auquel on accède à la totalité. D'un autre ordre de grandeur que les déterminations particulières qui l'affectent, la conscience elle-même ne s'exprime bien que par le symbole. Contrairement au concept, l'image symbolique demeure ouverte sur différents plans ; elle seule est capable de soutenir le mouvement de la conscience vers son intégration totale. On ne saurait minimiser la portée de cette réalisation de soi : « L'individuation, le devenir soi, n'est pas seulement un problème spirituel ; c'est le problème de la vie en général » [15]. Il se pose donc aussi, et peut-être avec une acuité plus grande, au spirituel chrétien. Pour lui, la vie de l'Esprit, qui découle de la communication de la grâce du Christ, constitue simultanément un au-delà de la conscience et son englobant : l'Esprit appelle à la plénitude d'une vie divine.

Puisque la conscience dit essentiellement relation à un extérieur, à l'autre comme milieu cosmique, à l'autre comme personne, à l'autre comme Dieu, le mouvement essentiel de la vie de la conscience est d'assurer, en même temps que son développement réflexif, sa relation avec l'ensemble du réel pour réaliser son intégration. Dans l'ordre de la vie spirituelle chrétienne, la relation à Dieu apparaîtra extrêmement riche : d'une part, elle sera échange spirituel avec les trois Personnes de la Trinité, d'autre part, elle sera élan vers la valeur de sainteté. Un double mouvement va donc se dessiner : une élévation vers les valeurs transcendantes de sainteté, de beauté, d'unité, et une recherche d'intimité avec les Personnes divines qui font leur demeure dans l'homme justifié.

---

15. C. G. JUNG. *Psychologie et Alchimie*, p. 162.

Tout cela s'accomplit dans le temps. La temporalité de la conscience est toujours apparue comme un élément capital à ceux qui s'intéressaient à son évolution vers l'intégration. Jung insiste à son tour sur cet aspect : « La psychologie culmine nécessairement dans le processus d'évolution propre à la psyché, qui consiste en l'intégration des contenus susceptibles de conscience. Le processus signifie la réalisation de la totalité (*Ganzwerdung*) de l'homme psychique, opération qui a, pour la conscience du moi, des conséquences aussi remarquables que difficiles à décrire »[16]. Nous retrouvons l'idée d'itinéraire spirituel, courante dans la spiritualité chrétienne.

L'intégration des soubassements

Le mouvement d'intégration doit surmonter une première dichotomie : d'un côté, il suppose une élévation vers les valeurs supérieures, de l'autre une assomption du substrat biologique qui conditionne toute la vie. L'intégration ne sera atteinte que grâce à un premier mouvement de descente au niveau de ces conditionnements.

On évitera difficilement la prise de conscience d'une réelle dichotomie entre l'aspiration vers les valeurs supérieures et l'acceptation du biologique. Dans l'ordre symbolique, nous trouverons les images conjointes de gouffre, de prison, de caverne, de tombeau, dont la saveur platonicienne est évidente. Pour le philosophe de la *République*, le corps doit être considéré comme une prison ; une telle image accompagne les premières tentatives de libération spirituelle : les nécessités corporelles ne semblent-elles pas contrecarrer en un premier moment la liberté de la recherche spirituelle tendue vers un idéal ?

La conscience, cependant, ne reste pas à ce stade. En réalité, l'évocation symbolique implique déjà le désir d'un dépassement et un commencement de transformation. Lorsque Platon symbolise l'existence comme une caverne où pénètre cependant la lumière du soleil, il suggère la tension vers la lumière et la quête de la liberté. Rien d'étonnant, par conséquent, si les spirituels, de leur côté, ont symbolisé les obstacles à la libération en faisant appel à l'image du prisonnier : tout prisonnier est candidat à la liberté. Pour reprendre ici l'enseignement de saint Jean de la Croix[17], l'âme doit se sentir sous le pressoir, en prison, entourée de murs. Il la décrit dans l'angoisse et ce dernier trait comporte un sens physique qui nous indique que la symbolisation n'est pas étrangère au corps et peut s'appuyer sur des manifestations psycho-somatiques difficilement

16. C. G. Jung, *La nature du psychisme*, dans *Les racines de la conscience*, p. 551.

17. Saint Jean de la Croix, *Nuit obscure* I, 12 ss ; II, 6 ss ; *Oeuvres spir.*, pp. 524 ss ; 554 ss.

discernables des purs symptômes de névrose. La souffrance endurée dans un tel état, en même temps qu'elle fait prendre conscience de la faiblesse, de la misère et de la bassesse de l'homme, conduit à un sain et profond réalisme de la vie spirituelle. Il ne serait sans doute pas exagéré de dire que la symbolisation mystique opère les mêmes effets qu'une analyse proprement dite. D'un côté comme de l'autre, enfin, une « sortie » mettra fin à la captivité : à saint Jean de la Croix qui fait dire à l'âme : « Je sortis sans être aperçue », fait écho la parole de Jung parlant d'un certain « emprisonnement dans le moi » dont délivre l'activité symbolique.

Sans multiplier les exemples de convergence entre symboles spirituels et symboles analytiques, indiquons, dans la même lignée d'images, que le symbole de la profondeur se conjugue normalement avec le symbole de la terre maternelle et avec la mère elle-même [18]. La terre primitive est le réceptacle de toute fécondité. Les cavernes s'y enfoncent tout comme s'ouvre le sillon dans lequel tombe, meurt et ressuscite le grain.

Notons ici que les symboles de la caverne ou du sillon peuvent s'interpréter en un sens plus strictement freudien, qui nous renvoie à une origine plus personnelle se rapportant à la sexualité. Mais il n'y a pas d'opposition radicale entre la symbolique réductrice de Freud et l'élargissement de la conscience noté par Jung et expérimenté dans la vie spirituelle. Celui-ci englobe celle-là : « Ce que signifient les symboles est malheureusement, ou plutôt heureusement, plus que l'on ne peut savoir d'abord. Leur sens est de compenser une situation plus ou moins inadaptée, c'est-à-dire une situation consciente ne remplissant pas son office, et qu'ils compléteraient dans un sens de totalité s'ils pouvaient être compris » [19]. Concrètement, le sens principal à donner à une série de symboles individuels dépendra du psychisme de la personne ; et même une première interprétation sexuelle de type freudien n'exclura pas nécessairement une interprétation plus totalisante : ainsi en va-t-il pour les symboles proprement nuptiaux : « Et l'Epouse a pénétré dans le jardin charmeur qu'elle désirait. Elle repose enivrée, tandis que son cou se penche appuyé sur les doux bras du Bien-Aimé » [20]. Les symboles de la manifestation de l'amour sont évidemment référés à l'activité érotique ; il ne s'ensuit aucunement qu'on doive réduire l'amour spirituel à l'amour sensuel. Il serait naïf de vouloir nier le rapport

---

18. M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1959, pp. 213 ss. Sur le symbole de la caverne, cf. E. LECLERC, *Le Cantique...* (cité note 9), pp. 164-176.
19. C. G. JUNG, *Les racines de la conscience*, p. 394.
20. Saint JEAN DE LA CROIX, *Cantique spirituel*, str. 28 ; *Oeuvres spir.*, pp. 858 ss.

et les contaminations possibles entre les deux plans ; mais il serait grossier de réduire le supérieur à l'inférieur.

L'intégration au milieu

Précisément, on peut dire que l'une des tendances actuelles de la psychologie est de renverser le rapport freudien entre les pulsions et l'imagination : « L'imagination selon les psychanalystes est résultat d'un conflit entre les pulsions et leur refoulement social ; alors qu'au contraire elle apparaît la plupart du temps, dans son élan même, comme résultant d'un accord entre les désirs et les objets de l'ambiance sociale et naturelle. Bien loin d'être un produit de refoulement, nous verrons tout au cours de cette étude que l'imagination est au contraire origine d'un défoulement. Les images ne valent pas par les racines libidineuses qu'elles cachent, mais par les fleurs poétiques et mythiques qu'elles révèlent » [21]. L'ouverture imaginaire s'appuie en fait sur la correspondance que nous avons déjà notée entre la conscience de soi et la présence au monde par l'intermédiaire du geste : « Bien loin que ce soit une censure et un refoulement, poursuit G. Durand, qui motive l'image et donne sa vigueur au symbole, il semble au contraire que ce soit un accord entre les pulsions réflexes du sujet et son milieu qui enracine d'une façon si impérative les grandes images dans la représentation et les leste d'un bonheur suffisant pour les perpétuer » [22].

Les historiens de la religion ont bien mis en valeur, à leur tour, l'accord profond entre l'homme et le cosmos, que les civilisations prétechniques ressentaient intensément : « Le mystère que l'homme perçoit dans la contemplation de la nature n'est pas tant le mystère du cosmos en soi, que le sien propre réfracté dans celui du cosmos. La fonction originale des symboles est précisément cette *révélation existentielle de l'homme à lui-même à travers une expérience cosmologique.* Ceci n'est possible que parce qu'il existe entre le cosmos et l'homme de profondes correspondances » [23]. Un tel accord se réfléchit aussi bien dans les créations artistiques d'ordre religieux que dans l'expérience mystique. D'un côté, l'orientation des temples, l'utilisation de l'espace sacré, leur symbolique, rejoignent les structures imaginaires fondamentales qui servent de support au sens religieux et liturgique ; de l'autre, la perception de l'accord avec le cosmos, où le mystique découvre la trace permanente de Dieu, est

---

21. G. Durand, *Les structures...* (cité note 4), p. 30.
22. *Ibid.*, p. 44.
23. G. de Champeaux - S. Sterckx, O.S.B., *Introduction au monde des symboles,* coll. *Introductions à la nuit des temps, 3,* Paris, Zodiaque, 1966, p. 239 (soulignés des auteurs).

le signe d'une intégration du mystère créateur et du corps dans la vie de l'esprit.

Ne soyons pas surpris du parallélisme entre l'intégration corporelle et l'intégration cosmique. On peut dire que c'est l'axiome fondamental de la symbolique : l'homme prend conscience de son être-au-monde en même temps que de son corps. Pour reprendre les termes de G. Durand, « le trajet anthropologique du sujet humain à son environnement fonde une généralité compréhensive que nulle explication, même historique (c'est-à-dire de type freudien), ne peut totalement monnayer » [24].

Si le corps sert de médiation entre la conscience et la présence au monde, la prise de conscience du corps propre et la discipline à laquelle on le soumet vont influer sur l'activité symbolique tout comme celle-ci va agir sur le substrat corporel et imaginaire de la conscience. On peut donc parler d'une symbolisation du rapport au monde à partir de la discipline ascétique que l'on s'impose : on traite son corps selon le rapport que l'on veut entretenir avec le monde, rapport de refus, de mesure, d'acceptation totale [25]. Inversement aussi, la perception symbolique de l'univers apparaît simultanément comme un moyen de l'unification intérieure. A son stade terminal, l'expérience spirituelle aboutit à une réconciliation de l'homme avec son corps et avec l'univers dont il est solidaire.

L'activité symbolique concourt donc à rendre à la sensation la fonction spirituelle qu'elle a, de nos jours, en grande partie perdue. Deux raisons à cette perte : la purification nécessaire de l'activité sensorielle a conduit à une répression éducative exagérée ; la formation technique et rationaliste, tout comme le milieu artificiel créé par la technique, ont entraîné une dépréciation de la fonction sensorielle, qui ne s'est plus exercée harmonieusement et souvent s'est étiolée. Peut-être faudrait-il attribuer à un tel état de fait l'apparition en force des mécanismes de compensation et de revanche comme l'usage des hallucinogènes (qui exploite le thème du « voyage ») ou plus généralement l'érotisme qui sépare l'activité sensorielle et sensuelle de sa signification humaine. Pour aider à la redécouverte de la valeur de l'activité sensible, il conviendrait de retrouver un art spirituel, ainsi qu'une liturgie où le corps puisse s'exprimer [26].

---

24. G. Durand, *op. cit.*, p. 424 (la parenthèse explicative est de nous).
25. Cf. *Le projet spirituel* (cité note 11), pp. 70-81.
26. Cf. *Nos sens et Dieu*, coll. *Etudes carmélitaines*, 1954, spécialement les articles de Ch. Baudouin, pp. 141-153, et du P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, pp. 194-212.

Symbole et réalité de foi

En insistant, comme nous l'avons fait, sur la convergence spontanée des symboles spirituels et de ceux qui accompagnent la réalisation de soi, nous sommes conduits inévitablement à une question difficile : en admettant de traiter la vie de foi comme un surconscient spirituel, ne la réduit-on pas purement et simplement à une réalité psychologique ? Que deviendra alors son aspect proprement surnaturel fondé sur la Révélation, qui est un acte de Dieu dans le temps, et sur une vertu qui est un don divin ?

Jung lui-même affirme explicitement que l'interprétation symbolique ne préjuge en rien de la valeur objective des énonciations de la foi : « Bien que la science critique doive s'en tenir au point de vue qu'un avis, une opinion, une croyance n'exprime pas un autre état de chose réel qu'un état psychologique, on doit toutefois se rendre compte que ce qui s'est manifesté ainsi n'est pas un néant, mais qu'une expression a été prêtée ainsi à une réalité psychique, celle-là même qui, susceptible d'être saisie empiriquement, constitue le fondement de l'énonciation de la foi ou du rite. Si la psychologie « explique » une énonciation de ce genre, d'une part, elle n'enlève rien à la réalité de l'objet de ladite énonciation, mais au contraire lui attribue une réalité psychique ; d'autre part, on n'a pas ainsi attribué faussement une autre base à cette *énonciation* conçue comme métaphysique puisque de toute manière, elle a toujours été un phénomène psychique »[27]. Il n'y a en effet aucune contradiction à penser par exemple à l'existence des Anges et admettre d'autre part que leur représentation ressortit bien évidemment à des structures symboliques, qu'il s'agisse des messagers de Dieu ou des Anges noirs.

La valeur symbolique s'appuie pour nous non seulement sur l'interprétation générale du langage, mais sur le fait que la Révélation objective nous a été transmise dans son contenu historique à travers un langage délibérément symbolique. L'exégèse a bien mis en valeur le substrat linguistique emprunté aux cultures ambiantes et qui a permis la transmission du message sur les origines et les premières interventions de Dieu dans l'histoire d'Abraham ou de Moïse. Inutile par ailleurs d'insister sur le style de l'évangile « spirituel » de Jean : il réalise une compénétration quasi totale de la réalité et de son expression symbolique. Et l'on retrouverait cette donnée fondamentale non seulement dans l'Apocalypse mais aussi dans les évangiles synoptiques : la scène de la Transfiguration est située historiquement, « six jours après » l'annonce de la Passion, et elle se trouve décrite sur un mode symbolique : la montagne, la nuit, le soleil,

---

27. C. G. Jung, *Le symbole de la transsubstantiation*, dans *Les racines de la conscience*, p. 266.

la lumière. Quant au Christ lui-même, son emploi des paraboles et des images le classerait parmi les créateurs de symboles. On peut donc dire, sans exagération, que le langage de la Révélation en appelle constamment au symbole.

En va-t-il autrement pour le langage sacramentel ? Si Jung, dans son étude sur la transsubstantiation, a pu accepter l'interprétation théologique et lui superposer une interprétation symbolique, il n'y a pas à le soupçonner d'un exercice de voltige intellectuelle ; il n'est que de reconnaître qu'il a exploité avec rigueur le principe du sacramentalisme chrétien qui veut que le sacrement opère ce qu'il signifie : et cette signification est éminemment symbolique. La perception de foi consiste précisément à reconnaître que le symbolisme est non seulement signifiant mais porteur de l'effet spirituel. Il l'est en vertu de la disposition divine de l'Incarnation rédemptrice.

Lorsqu'on passe de la représentation des mystères particuliers, monnayant pour ainsi dire l'activité de la grâce, au mouvement qui porte vers Dieu, la symbolisation change quelque peu d'aspect. Car Dieu est nécessairement au-delà de toute représentation. Du point de vue spirituel, par conséquent, on pourra dire que la symbolisation de Dieu demeure toujours multiple et changeante : le Dieu maître, législateur, peut faire place au Dieu d'amour ; le Dieu un peut être perçu comme Père attentif, etc. L'expérience montre suffisamment que ces images de Dieu se succèdent et peuvent susciter des réactions psychologiques différentes selon les personnes et les moments du développement spirituel. On ne saurait même exclure que des images communément positives deviennent négatives en certaines circonstances.

Il ne s'ensuit aucunement que toute représentation de Dieu soit laissée à l'arbitraire de chacun. Dieu s'est révélé à travers un langage privilégié qui le symbolise. Lui-même a choisi ce langage et en garantit la transmission authentique. La foi en la Parole de Dieu implique donc l'acceptation d'un langage symbolique privilégié. Certes, celui-ci rejoint les structures archétypales ; mais ce fait ne signifie pas autre chose que la volonté qu'a eue Dieu de « s'humaniser » et finalement de devenir homme [28]. De plus, c'est l'Eglise qui transmet ce donné objectif, l'approfondit et en propose l'intelligence actuelle. L'adhésion de foi personnelle se réfère ainsi constamment à la conscience que l'Eglise possède du Mystère de salut. Le « symbole » de foi ecclésial devient le fondement de toute symbolique spirituelle chrétienne.

---

28. Cf. E. Barbotin, *Humanité de Dieu,* coll. *Théologie,* Paris, Aubier, 1969. Sur le problème de l'objectivité de la foi, cf. R. Hostie, *Du Mythe à la religion,* coll. *Etudes carmélitaines,* 1955, et Ch. Baudouin, *Psychanalyse du symbole religieux,* Paris, Fayard, 1957.

Si la foi individuelle est englobée dans la foi totale de l'Eglise, dont le langage est normatif, elle ne doit pas être considérée comme figée, car tout chrétien qui vit de l'Esprit est capable de percevoir avec plus d'acuité un aspect du Mystère de Dieu sauvant l'homme par amour. Qu'il en cherche alors l'expression la plus adéquate en consonance avec l'expression ecclésiale, il n'y a rien de plus légitime. Il ne fait que participer à la vie de l'Eglise et contribue à son enrichissement.

Conclusion

La chance du symbolisme en spiritualité réside avant tout dans sa capacité expressive et intégrative. Plongeant ses racines dans la structure totale de l'existence humaine, il ne cesse de porter des fleurs et des fruits. Il enchante chez les grands poètes, créateurs d'hymnes et de cantiques spirituels. Grâce à la liturgie il atteint les fidèles pour renouveler leur vie. Faisant appel à l'imagination, fonction située au point de jonction de la conscience et du corps, il entraîne tout l'être dans un processus de réalisation de soi et de transformation.

Quoi d'étonnant s'il a connu une telle fortune dans la vie religieuse et chrétienne ? Le mouvement vers l'absolu a besoin d'être orienté mais non enfermé en des frontières trop strictes. Plus significatif par son dynamisme que par son contenu intelligible, par sa qualité que par sa forme, le symbole appelle et soutient congénitalement l'expérience de Dieu. Dieu lui-même s'est indiqué à travers les symboles les plus simples et les plus grands : le feu, le ciel, la lumière. Pour devenir l'objet d'une atteinte sensible, il a paru finalement dans le Christ, en qui s'est trouvée récapitulée toute l'expérience de Dieu vécue par le Peuple élu, ses prophètes et ses saints. Le langage le plus humain et le plus enraciné dans un terrain culturel particulier s'est découvert le plus apte à jalonner le cheminement religieux de toute l'humanité. Parce que, précisément, il faisait appel aux archétypes symboliques.

Ce n'est pas le moindre avantage du symbole que de pouvoir se situer avec une extrême souplesse à tous les niveaux de l'expérience spirituelle. A la limite inférieure, il ne décollerait pas de l'attitude magique et superstitieuse qui, en son fond, consiste à agir comme si le signe symbolique contenait purement et simplement la substance spirituelle ; à la limite supérieure, le langage symbolique s'abolirait dans le silence ; entre les deux, le champ immense des significations perçues avec plus ou moins de clarté. La fonction originale du symbole, nous l'avons montré, est de porter le mouvement spirituel au-delà du concept en ouvrant la voie au sens vital et religieux.

Le symbole est expression vitale et vivifiante.

Par là, il suscite et canalise l'énergie affective, si difficile à contrôler. Notre temps, qui a tant élargi le domaine de la connaissance et qui l'ouvre toujours plus précocement à la conscience de l'homme assailli d'informations, ne réussit guère à insérer dans sa pédagogie une formation affective, en même temps esthétique et interpersonnelle. La culture artistique est-elle utile ? Et comment résister au mouvement de morcellement des groupes sociaux ? Les relations interpersonnelles fondamentales qui offraient un support symbolique à la relation au Père dans le Christ tendent de plus en plus à s'affaiblir et inversent facilement la valeur de leur signe : les figures du père, de la mère, de l'ami, de l'épouse, perdent leur contour originel et se vident de leur contenu positif. Il ne serait donc pas inutile de chercher à redonner vie aux symboles interpersonnels ou à ceux qui signifient un rapport à la nature, si l'on veut rétablir des réactions affectives saines. L'art lui-même rejette souvent l'appui des relations élémentaires à la nature pour chercher sa matière en des productions artificielles ou se complaire en des formes abstraites ; mais alors, l'éclatement de la personnalité se poursuit. Un retour au symbole est peut-être aujourd'hui le signe d'une volonté d'intégration personnelle et de rétablissement de l'équilibre affectif.

De ce point de vue, l'on peut sans doute souhaiter que les cultures demeurées plus proches de l'activité symbolique équilibrent la civilisation occidentale abstraite et technique. L'homme moderne renouerait avec ses origines, et retrouverait le sens symbolique sans lequel s'avère si difficile toute approche concrète de Dieu.

I - 00187 - Roma
Piazza della Pilotta, 4

Ch. A. BERNARD, S.J.
Professeur à l'Université Grégorienne