NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

91 N° 3 1969

Ambivalence dans le comportement religieux

Georges CRUCHON (s.j.)

p. 299 - 315

https://www.nrt.be/it/articoli/ambivalence-dans-le-comportement-religieux-1380

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Ambivalences dans le comportement religieux *

La notion d'ambivalence.

La notion d'ambivalence n'est pas une nouveauté dans la littérature, ni dans les écrits des moralistes. Le théâtre de Corneille, qui fait encore recette en France [1], en est plein. Le « Je sens deux hommes en moi », repris de S. Paul et de S. Augustin, est une expérience tragique, intimement vécue par nombre de personnes, qui voudraient vivre d'un idéal chrétien plus parfait, mais se sentent périodiquement reprises par les appels des sens, par le profond besoin de libération, qui tenaille les êtres angoissés de notre époque.

Aussi, quand Bleuler, d'abord dans une conférence de 1910, puis dans un ouvrage de 1911 sur la *Démence précoce,* introduisit ce concept en Psychiatrie, il ne fit que créer un terme, qui depuis a fait fortune [2], pour exprimer certaines divisions intérieures assez profondes et pathologiques des schizophrènes : des incohérences de langage, de sentiments, d'attitudes, qui prennent chez ces malades une notable importance. Mais il avait bien conscience que l'ambivalence était une notion très commune, qui s'applique aussi aux normaux, à tous ceux qui sont « partagés » entre des passions ou sentiments contradictoires vis-à-vis d'un même objet, comme dans le « Je ne sais... si je t'aime ou si je te hais » de la chanson.

Dans son *Manuel de Psychiatrie,* en effet, qu'il publia en 1916 [3], après sa séparation d'avec Freud (1913), Bleuler, reprenant l'analyse de ce concept, remarque que les gens normaux éprouvent, eux aussi, des sentiments contradictoires, par exemple en face d'une opération à subir ou d'une situation qui leur est offerte. Mais si les normaux parviennent à sortir de cette situation, les malades, eux, ne parviennent pas à faire un choix ; ils restent déchirés et partagés vis-à-vis

---

* En 1963, le P. G. Cruchon publiait aux éditions Mame un volume d'*Initiation à la psychologie dynamique* (cfr *N.R.Th.,* 1964, p. 1126). Cet ouvrage très remarqué a été traduit en anglais, américain, allemand, italien, espagnol et portugais. Un second volume va paraitre incessamment chez les mêmes éditeurs. L'auteur a bien voulu en extraire, en les remaniant, les quelques pages que nous offrons aujourd'hui à nos lecteurs.

1. Corneille, on le sait, n'a pas seulement grand succès au Théâtre Français, mais au Théâtre Populaire.

2. Selon le *Dictionnaire* de P. Robert, le mot « ambivalence » a été introduit en France en 1924.

3. Eugen Bleuler, *Lehrbuch der Psychiatrie,* 1949 (8e éd. posthume), p. 70.

d'un même objet ou d'une même personne, par exemple leur femme. Tout particulièrement, dit-il, lorsque des instincts puissants s'y mêlent, tels que la sexualité, qui comporte déjà par elle-même, à côté d'un facteur positif assez puissant, un facteur négatif presque aussi fort, fait d'appréhensions, de pudeur, d'inhibitions, le malade ne peut harmoniser et accorder ces sentiments contradictoires d'amour et de haine : « il hait et aime conjointement, sans que ces deux sentiments s'atténuent avec le temps, ou agissent l'un sur l'autre le moins du monde. Il veut la mort de sa femme et, quand les hallucinations la lui représentent, il se sent désespéré, éclate en pleurs, mais peut aussi alors éclater de rire ».

Freud, qui n'avait pas attendu Bleuler pour observer, par exemple dans le cas du petit Hans (décrit en 1909) [4], des sentiments contradictoires d'amour et de haine, adopta dès 1912 le concept d'ambivalence proposé par Bleuler, en l'appliquant aux sentiments partagés qu'éprouve le malade envers son psychanalyste au cours du transfert [5]. Et dans un article de 1915 il écrit : « Le fait qu'on puisse observer, à côté d'un émoi pulsionnel, son contraire, mérite d'être mis en évidence, et cela grâce au terme d'ambivalence, si heureusement créé par Bleuler [6] ». A vrai dire l'ambivalence du transfert n'est que la répétition de l'ambivalence plus fondamentale qui se révèle dans le complexe d'Oedipe, l'enfant étant partagé entre des sentiments contradictoires à l'égard de chacun de ses parents, qu'il aime (ou admire) mais qu'il est porté à détester, soit parce qu'ils le punissent, soit parce qu'ils le privent d'un amour qu'il voudrait obtenir égoïstement pour lui seul [7]. De pareilles ambivalences se montrent encore de façon plus éclatante chez les jeunes délinquants, qui peuvent blesser à mort, dans un moment de colère, leur père ou leur mère, qu'ils aiment pourtant et qu'ils se reprochent durement, après coup, d'avoir ainsi frappés [8].

C'est cette notion de partage entre l'amour et la haine envers un même objet, qui a été retenue par les psychanalystes orthodoxes comme spécifique de l'ambivalence. Mais ils admettent aussi, tels Laplanche et Pontalis, dans leur récent *Vocabulaire de la Psychanalyse* (1967), que d'autres « tendances, attitudes et sentiments opposés » (autres que l'amour et la haine), simultanément présents dans la relation à un même objet, peuvent aussi constituer une ambivalence [9].

4. Voir l'édition standard de Stratchey, au tome X.
5. *Zur Dynamik der Übertragung* (1912).
6. *Triebe und Triebschicksale,* 1915 (*Instincts and their Vicissitudes,* Ed. Stratchey, XIV, p. 131). Cet article figure à la fin de la *Métapsychologie,* publiée par Gallimard.
7. Voir notre ouvrage de *Psychologie pédagogique,* Mulhouse, Salvator, tome I, pp. 192-193.
8. Voir *ibid.,* tome II, pp. 196-198, la description d'un cas de ce genre.
9. *Vocabulaire de la Psychanalyse,* Paris, P.U.F., article « ambivalence », p. 19.

Cependant ces deux auteurs, tout en reconnaissant que Freud, à la fin de son œuvre, tendait à donner une importance accrue dans la clinique à l'ambivalence et à en élargir les applications, mettent en garde contre une trop large utilisation du terme, qui connoterait « toutes sortes d'attitudes conflictuelles de façon vague [10] ».

Le danger n'est pas niable. Cependant Bleuler lui-même, inventeur du terme, n'en réserve pas l'application à une lutte entre deux sentiments contradictoires, comme l'amour et la haine, vis-à-vis d'un même objet (ou d'une même personne). Il entend aussi par ambivalence toute interférence de deux *systèmes dynamiques* de la personnalité, qui n'ont pu s'intégrer et qui se manifestent conjointement comme opposés. L'un d'eux est régi par les contrôles supérieurs de la personnalité, et donc par la volonté, l'autre au contraire par un système pulsionnel mal intégré, qui détourne à son profit une partie de l'affectivité et même de la pensée. La personne est alors tiraillée, déchirée, écartelée entre sa partie haute et le système pulsionnel inférieur, enkysté dans l'inconscient par suite de refoulement, mais qui se trahit par certains symptômes, par exemple d'ordre somatique.

Ainsi, nous dit Bleuler, « une jeune fille peut s'être séparée volontairement et consciemment d'un premier amant et s'être donnée à un autre ; et cependant l'amour antérieur refoulé se manifestera par des pâleurs, une gorge sèche, des battements de cœur, lorsqu'elle rencontrera son ancien ami, même si elle se sent alors détachée de lui [11] ». Dans un cas de ce genre, il ne s'agit pas de deux affects opposés comme l'amour et la haine (bien que Bleuler semble insinuer le contraire, en parlant, dans la phrase précédente, de deux affects opposés), mais de deux investissements concurrentiels du même affect amoureux, dont l'un n'a pu complètement supplanter l'autre, et qui a laissé un résidu dans l'inconscient. Le mari qui se sent pris d'amour pour une autre femme qui répond à ses désirs frustrés, se trouve aussi dans cette ambivalence, tant à l'égard de sa femme qu'à l'égard de son amante, comme dans *Le partage de Midi* de P. Claudel.

De même, dit encore Bleuler, « le soldat peut aller au combat avec courage et décision, le sportif à une compétition, le candidat à l'examen, et leur angoisse réprimée se manifestera par des perturbations d'ordre végétatif [12] ». A vrai dire ce n'est pas tant l'angoisse qui est réprimée, que la pensée ou l'image, génératrices de peur, tandis que sont nourries une espérance de survivre et de vaincre. C'est pour dominer l'angoisse que le sujet refoule les pensées ou images qui la causent. Mais parce que celles-ci s'imposent, le calme n'est pas obtenu et l'angoisse, jointe à l'effort pour la surmonter, se traduit par des

10. *Ibid.*, p. 21.
11. *Lehrbuch der Psychiatrie, ibid.*
12. *Ibid.*

troubles végétatifs. En tout cas, là encore, il ne s'agit pas seulement de pulsions opposées, comme l'amour et la haine, investies dans un même objet, mais d'un système dynamique conscient, utilisant les ressources de la volonté, les motifs plus élevés de l'espérance et de l'instinct agressif, qui pousse à s'affirmer victorieusement, à survivre et à vaincre, auquel toutefois résiste un autre système inférieur, avec une certaine volonté primitive de vivre, d'échapper au danger, qui ne se laisse ni faire, ni persuader.

On retrouve ici la distinction faite par Aristote, dans son *Ethique à Nicomaque,* entre la partie du psychisme, d'ordre affectif, qui est docile à la raison et à la volonté, et la partie inférieure de la vie instinctuelle, qui se manifeste, même chez les gens vertueux, par des rêves lubriques, posant ainsi par avance le problème du rêve comme manifestation d'un désir refoulé, dont Freud devait chercher la clef [13].

Les ambivalences d'ordre religieux.

De tels partages ou écartèlements ne sont pas nécessairement morbides. Certaines crises de vocation, où l'homme naturel se révolte contre l'homme spirituel qui lui impose des renoncements et frustrations, parce qu'un certain idéal d'accomplissement humain de soi s'oppose à un idéal religieux de plus haut niveau, qui ne peut s'agréger, pour le moment, que la partie la plus haute de l'affectivité, sont dans ce cas. La lutte peut être dure et la meilleure solution n'est pas nécessairement la plus parfaite en soi ; c'est plutôt celle qui permettra à l'individu de trouver une paix suffisante et durable, pourvu toutefois qu'il ait suffisamment recouru à l'effort et à la grâce.

De même en va-t-il de certaines conversions religieuses, où l'individu doit s'arracher à des modes de penser, à des attitudes et habitudes acquises, à certaines relations humaines auxquelles il tenait et qui lui tenaient à cœur, pour s'attacher à une nouvelle forme de vie, dont il ne fait encore que pressentir les joies. Et à l'inverse ce peuvent être certaines crises de foi, où le sujet sent s'écrouler toutes les motivations qui le poussaient à croire, parce qu'elles lui paraissent maintenant discutables ou invalides, infantiles, désuètes : alors se réalisent deux systèmes conflictuels opposés qui se partagent le Moi tout entier, et non seulement deux instances de la personnalité, ou deux pulsions opposées.

C'est ce qu'exprimait magnifiquement le précurseur de la Psychologie profonde, S. Augustin, quand il écrivait dans ses *Confessions* [14] :

13. Voir notre second volume d'*Initiation à la Psychologie dynamique,* de parution imminente, pp. 90-91.

14. *Confessions,* VIII, c. 10 et 11, d'après la traduction de l'édition Budé.

« La volonté nouvelles, qui avait germé en moi, de vous servir gratuitement... n'était pas encore capable de vaincre la force invétérée de l'autre. Ainsi deux volontés, l'une ancienne, l'autre nouvelle, l'une charnelle, l'autre spirituelle, étaient aux prises, et leur rivalité me déchirait l'âme.

Je comprenais ainsi, par expérience personnelle, les paroles que j'avais lues : « La chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair ». *J'étais à la fois dans l'une et dans l'autre (Ego quidem in utroque)*, mais j'étais plus *moi* dans ce que j'approuvais en moi que dans ce que j'y désapprouvais. Déjà en effet, dans l'élément réprouvé, mon moi n'était plus guère engagé, je subissais contre mon gré plutôt que je n'agissais de mon plein gré ».

On remarquera comment, pour S. Augustin, il ne s'agit pas de lutte entre deux instances, dont l'une serait le Moi et l'autre le Ça ou le Surmoi, comme c'est le cas chez Freud, mais entre deux fractions du Moi, tiré entre deux sens contraires et partagé entre deux systèmes dynamiques, qui ne sont pas seulement la chair et l'esprit (sinon au sens biblique de ces mots) mais une volonté charnelle et une volonté spirituelle. Le mot de volonté et celui de Moi, employés dans les deux cas, manifestent l'emprise de la chair jusque sur la volonté spirituelle, dont elle a détourné certaines énergies à son profit. Et la fin de la citation fait voir comment la volonté supérieure peut se libérer de la volonté enchaînée par les sens. Cette analyse de S. Augustin nous semble très remarquable et correspondre à l'expérience vécue de nombreux chrétiens. Il est vrai de dire cependant que des psychanalystes, comme Lagache [15], ont montré que les instances freudiennes ne sont pas pures de tout élément emprunté à l'une ou l'autre de leurs instances antagonistes, et qu'il vaudrait mieux parler de « système du Moi », ou de « système du Ça » que de « Moi » et de « Ça ».

Quoi qu'il en soit, cette restructuration de « l'homme nouveau », à partir des éléments, ou des « dépouilles », de l'homme ancien, est, lors d'une conversion, l'épreuve même de la foi ; et elle doit encore ultérieurement être défendue contre tout principe de désagrégation. Elle devient alors l'épreuve de la fidélité à l'engagement, mais ressentie différemment chez l'adulte, qui a dû se convertir, et chez celui qui a été baptisé sans l'avoir demandé. Celui qui n'est pas prêt à se déposséder d'un certain moi, pour se laisser totalement conduire par l'Esprit de Dieu, n'est pas apte au royaume, et pas davantage celui qui se laisse reprendre après s'être donné [16]. Peut-être, à vrai

15. D. LAGACHE, dans *Les Modèles de la Personnalité en Psychologie*, Paris, P.U.F., 1965.

16. *Mt 10, 28* ; *Mc 8, 35* ; *Lc 14, 26*. Voir aussi l'ambivalence fondamentale de celui qui, ayant mis la main à la charrue, regarde en arrière. Son ambivalence se manifeste par l'alternance de deux personnages, qui tour à tour

dire, ne s'était-il pas totalement donné, retenu qu'il était par des éléments mal intégrés de sa personnalité, ou par le fait qu'il ignorait, au moment de sa donation, certains éléments de sa personnalité, qui ne se développent qu'avec l'âge et l'expérience.

Nous sommes ainsi amenés à considérer diverses formes d'ambivalences religieuses, celles des non-pratiquants ou des anticléricaux, qui ont rejeté la religion ou perdu la foi, celles des sceptiques, qui prennent de la distance à son égard, celles des prêtres, qui ont des doutes sur leur identité, et celles des chrétiens, qui hésitent entre deux images de Dieu contradictoires. Enfin nous verrons brièvement comment, par contre, la religion bien comprise et mise à sa vraie place, est un facteur puissant d'intégration de la personnalité.

Ambivalences des non-pratiquants et des anticléricaux, qui ont rejeté la religion ou perdu la foi.

Il est clair que des ambivalences se rencontrent déjà chez les croyants, qui ne vivent pas d'accord avec les exigences de leur religion, ou qui se sont mis dans une situation où ils ne peuvent plus pratiquer comme ils le désireraient. C'est le cas par exemple de ceux qui ont divorcé et se sont remariés, de ceux qui, sans bonne conscience, ne veulent pas observer les disciplines sexuelles relatives aux relations matrimoniales. Le flottement d'idées, qui existe actuellement à cet égard, ne suffit pas toujours à leur donner bonne conscience et la solution du problème ne dépend pas du reste uniquement d'eux. Ils vivent ainsi dans un état de partage, tiraillés entre le désir de continuer à pratiquer et celui de continuer à vivre dans les conditions de vie qu'ils ont adoptées.

Mais en outre ceux qui, sans s'être mis en état permanent de séparation, ne mettent pas leur pratique religieuse en accord avec leur foi, sont souvent aussi dans un état de malaise et de mauvaise conscience. Un sondage fait en France par un organisme officiel, pour le compte d'une Revue [17], montre que 33 % des Français adultes, tout en continuant à croire en Jésus-Christ et en n'ayant pas d'objection doctrinale sérieuse, ne voient pas comment concilier leur vie professionnelle ou familiale avec les exigences de la pratique cultuelle. Ils sont donc divisés entre deux exigences qu'ils ne voient pas comment concilier aisément. Mais il est difficile de savoir combien d'entre eux se sont assez bien résignés à cette situation. Il reste toutefois qu'au fond d'eux-mêmes existe un certain malaise.

---

occupent le devant de la scène, comme il arrive pour les hystériques, accusés souvent de duplicité.

17. Voir *La Vie Catholique Illustrée*, 1968, n° 1182.

Si l'on passe maintenant des non-pratiquants, ou des pratiquants sporadiques (appelés aussi « modaux » par les sociologues), à ceux qui ont abandonné la religion par hostilité contre elle ou contre le cléricalisme, on peut relever qu'un certain nombre d'entre eux sont en état de révolte ou de résistance contre l'éducation reçue dans la jeunesse. On les avait gavés de pratiques de piété, et ceux qui leur ont enseigné la religion leur sont apparus comme des hommes exigeants et austères qui n'ont pas su la leur faire aimer, ni se faire aimer. Dès leur jeunesse parfois, quand ils sont plus libres de faire comme ils l'entendent, ils abandonnent toute pratique. Mais l'on peut observer, chez certains d'entre eux, qu'ils sont divisés entre une certaine idée qu'ils s'étaient faite, et se font encore souvent, d'une religion plus tolérante, et une intolérance pratique de la part de ceux qui représentent l'autorité religieuse. N'arrivant pas à séparer ce qui est dû à l'imperfection humaine et ce qui naît du besoin plus profond de rendre un culte à Dieu, ils rejettent, pour un temps du moins, la contrainte morale, dont ils ont été l'objet, et, avec elle, l'exigence d'un certain culte extérieur.

Quant aux anticléricaux plus décidés, qui en veulent plus ouvertement à la religion et l'attaquent après l'avoir rejetée violemment, ils ressemblent un peu à ces délinquants, qui manifestent des sentiments hostiles envers leurs parents, mais qui, au fond d'eux-mêmes, auraient voulu être mieux compris dans leurs exigences légitimes. Leur hostilité s'alimente en partie au sentiment du lien d'appartenance, qui a modelé leur conscience dans le passé, et dont ils n'arrivent pas entièrement à se défaire. Leur rejet ne serait pas si fort s'ils étaient vraiment indifférents à l'égard de la religion. On voit du reste que ce rejet devient de moins en moins violent dans la deuxième ou troisième génération issue d'eux, et que leurs petits-enfants commencent à regarder, sans autant de préjugés, vers les valeurs religieuses. Et, comme pour le prodigue, le rejet des grands-parents se mue parfois, chez les petits-enfants, en réconciliation.

Mais, sans attendre jusqu'à une autre génération, il arrive que les soucis concernant la religion, restés enfouis dans la conscience, ressurgissent à partir de la quarantaine, comme l'avait observé C. G. Jung. Georg Siegmund, pour sa part, dans un ouvrage où il analyse la psychologie de certains individus [18], qui ont ainsi abandonné la religion et se sont révoltés, montre comment ce rejet, parfois remplacé par une idéologie de substitution, laisse un certain sentiment de culpabilité après lui et détermine un malaise intérieur, car l'homme est alors atteint dans son unité, qui comporte l'accord harmonique

18. Georg SIEGMUND, *Gottesglaube und seelische Gesundheit*, Würzburg, Echter Verlag, 1962.

des divers niveaux de la vie psychique sous la direction du plus élevé. Ainsi le poète suédois Strindberg, conditionné par un attachement névrotique à sa mère, doublé d'hostilité envers son père, développa peu à peu, après son rejet de la religion, des sentiments de culpabilité et même de damnation, qui ne s'atténuèrent que lorsqu'il commença à regarder vers le catholicisme. Ainsi apparaît-il qu'on ne se débarrasse pas si aisément qu'on le croit de la faute et spécialement de son aspect religieux plus personnel, qui est celui du rejet de Dieu. Certains psychanalystes, comme Freud ou Hesnard, ou de grands philosophes, comme Hegel et Nietzsche, pour fuir l'angoisse ou en débarrasser leurs malades, ont dénoncé certaines caricatures de la conscience morbide, ou ont vu dans la faute une sorte de nécessité de nature. Mais le péché n'est pas seulement condition de nature, il est faute personnelle ; et c'est surtout celle-ci qui crée le malaise intérieur et éloigne de Dieu.

Quant à ceux qui ont perdu la Foi, ou qui sont en train de la perdre, et dont a parlé longuement M. l'abbé Bellet [19], il est clair que, tant que le rejet n'est pas définitif, leur mise en question des valeurs religieuses reçues n'est pas accompagnée d'une telle conscience de faute. Elle provient pour une part d'une mise en question des valeurs religieuses, au nom d'une certaine exigence de loyauté envers soi-même, que tous devraient avoir. Elle est un peu comme cette progressive séparation des cœurs, qui précède le divorce, mais qui n'en est pas toujours suivie. Une telle situation, nous dit M. Bellet, est extrêmement douloureuse : elle comporte un déchirement, un écartèlement entre l'esprit propre et les exigences divines, qui serait analogue au déchirement de certains mystiques traversant la nuit de l'esprit, ou à l'angoisse du Christ en Croix, qui se sentait abandonné, tout en continuant à vouloir croire. Il ne fait aucun doute que de telles crises existent et il serait bien téméraire ou léger d'accuser ceux qui y passent d'infidélité consentie, de volonté déjà acquise de trahison, même s'il peut y avoir une part d'imprudence dans cette lutte entre l'esprit propre et l'Esprit de Dieu, à la manière de certaines interpellations de Job et de ses amis, qui ne s'accompagnent pas toujours assez d'une humble disposition à « écouter » et à « entendre » la réponse divine. Car Dieu ne se laisse pas interpeller comme un maître mis en accusation. Paradoxalement — car il cherchait à faire valoir la nécessité de satisfaire au besoin religieux, pour parvenir à la pleine intégration de soi — Jung, dans son ouvrage *Antwort auf Hiob* (1953), est tombé dans cette erreur ; et ses incertitudes, demeurées encore en ses dernières années, sur l'existence de Dieu, tiennent peut-être à cette attitude.

---

19. Maurice Bellet, *Ceux qui perdent la Foi*, Desclée De Brouwer, 1965.

Dans son livre, intitulé *Psychotherapie und Religion,* le P. Rudin, tout en essayant d'excuser Jung, profondément religieux (mais non pas peut-être d'une religion existentielle et personnelle), de la mise en question de Dieu faite ainsi, reconnaît qu'elle a un caractère offensant pour le croyant. Et même s'il est vrai que le Dieu de colère de l'Ancien Testament peut susciter aujourd'hui une telle interpellation, et que Jésus-Christ, en s'offrant sur la Croix, a donné la meilleure réponse à cette interrogation, il n'est pas possible, pour le croyant, de dissocier ainsi la figure de Jahwé terrible de celle du Christ miséricordieux. Il reste que cette dissociation est psychologiquement, ou pathologiquement, possible.

Ambivalences des sceptiques.

Si l'on en croit Ch. Baudouin [20], le sceptique serait loin d'être l'indifférent qu'il veut paraître ou qu'il croit être. Il serait lui aussi ambivalent.

N'ayant pas été capable, par suite d'une éducation génératrice d'angoisse, de surmonter le conflit entre son Moi et les exigences religieuses, il aurait cherché à ironiser et à mettre une certaine « distance », qui rend possible l'ironie, entre lui-même et les figures religieuses qu'il redoutait, et qu'il ne pouvait d'autre part écarter du champ de sa conscience.

L'angoisse en effet peut être « réduite » par une certaine mise à distance des figures redoutées [21]. Les personnages, ainsi vus de loin, font moins peur et l'on peut les narguer. Pour l'imagination cela consistera, comme le raconte Anatole France dans ses souvenirs d'enfant, à se représenter ces personnages menaçants comme des ombres chinoises, réduites à des dimensions liliputiennes, et projetées sur un écran. Etant ainsi objectivés et sans épaisseur, ces êtres divertissent comme un spectacle sans grand danger. Anatole France voyait ainsi des diables qui s'agitaient sur le rideau de sa chambre et cela « le rassurait un peu ». En se faisant spectateur, il « déréalisait » l'angoisse vécue et pouvait « se jouer » de ce qui était tragique.

Le procédé se retrouve, dès l'antiquité, dans ces farces où des acteurs jouent, avec des masques grimaçants et inoffensifs, les personnages du diable, du dragon, des sorcières. Et Ingmar Bergman, de nos jours, a repris le procédé dans son film *Le septième Sceau,* où des acteurs ainsi revêtus de masques menaçants, mais en carton,

20. Ch. BAUDOUIN, *Psychanalyse du symbole religieux,* Paris, Fayard, 1957, ch. 2.

21. S. FESBACH, dans une étude intitulée *The Drive-reducing Formation of Fantasy Behavior* (in *J. Abn. Soc. Psychology,* 1955 (50), pp. 3-12, a montré qu'un groupe insulté, qui n'a pas vu ensuite un film de violence, se montre plus agressif qu'un autre, comparable par ailleurs, qui en a vu un. Le film a donc bien un effet cathartique.

déchargent l'angoisse de la foule, apeurée par la menace des châtiments divins. Si l'on peut rire à propos de ces personnages, la décharge est encore plus complète. Or c'est précisément ce que cherche à faire le sceptique en exerçant son ironie sur ces personnages.

Le procédé se retrouve spontanément employé dans l'interprétation de tests projectifs. Ainsi, dans le Rorschach, il arrive que, lorsqu'une planche évoque une situation angoissante, le sujet, au lieu de donner une réponse immédiate, la met à distance et pour finir, quand il a pu maîtriser davantage son émotion, en donne une interprétation plate et sans vie, puis se met parfois à rire inconsciemment de façon ironique.

Ainsi s'expliquerait également que des personnages de substitution *jouent un double rôle, provoquant et déchargeant, à l'égard des pulsions libidinales.* Le refoulé, qui était lié à des images menaçantes de démons, peut, sans grand danger, trouver une certaine libération. En effet le personnage lui-même devient ambivalent [22], portant des attributs contraires, menaçants et lubriques. On verra par exemple un moine stylite, voulant jouer à l'austérité, assailli de personnages lubriques, qui le tentent diaboliquement [23].

Les sceptiques du genre d'Anatole France, et par exemple Montaigne, ou même Voltaire [24] « ne sont pas, conclut Baudouin, si détachés qu'ils veulent bien le dire... ; ils sont bien plutôt sollicités de toutes parts par des tensions diverses et adverses ». Si ces tensions ne sont pas surmontées, si un certain instinct de jouissance ne parvient pas à se laisser discipliner par des exigences morales ou religieuses, qui sont source de meilleures satisfactions, l'ambivalence peut se traduire par un certain scepticisme.

Ambivalences sur le rôle et la figure du prêtre.

Des événements et des publications de très fraîche date ont fait voir comment des prêtres, ou des pasteurs protestants, passent actuellement par des crises douloureuses concernant la foi et le rôle qu'ils doivent jouer dans la société. Toute une conception ancienne du rôle du prêtre, de son statut et de son « identité » (c'est-à-dire de ce qu'il est aux yeux d'autrui et à ses propres yeux) s'est trouvée remise en question, non seulement par les nouvelles orientations issues du Concile, mais par suite d'une transformation profonde des structures sociales, qui, pendant des siècles, avaient étayé la religion. Le monde

22. BAUDOUIN, *op. cit.*, pp. 44-45.
23. *Ibid.* et p. 43.
24. Baudouin invoque à l'appui une thèse récente de René POMEAU, intitulée *La religion de Voltaire* (Paris, 1956), et selon laquelle l'attitude de Voltaire s'expliquerait par un refoulement d'une disposition religieuse existante. Nous retrouverons ce problème, en parlant de Freud, également critique à l'égard de la religion.

industrialisé et évolué, où nous sommes, s'accommode de moins en moins d'une certaine figure traditionnelle du prêtre, et il est attiré, par réaction contre une coexistence pressurante et pénible, vers des jouissances rendues plus faciles par suite du progrès.

Dès lors, faute de savoir comment les valeurs qu'ils représentent peuvent faire l'unité de leur vie, dans cette nouvelle vision du monde et de l'homme qui s'est fait jour en notre siècle, et comment aussi ces valeurs peuvent s'insérer dans la mentalité et la vie concrète des hommes de notre temps, on voit de nombreux prêtres hésiter, osciller entre deux identités. Ils sont devenus ambivalents et ne savent plus quel vrai visage ils doivent montrer. Le fait, pour certains, d'avoir quitté la soutane ou d'avoir exercé un métier laïque, à plein temps ou à mi-temps, les a menés à prendre conscience, soit du peu d'emprise que les valeurs religieuses avaient réellement sur leur vie et sur la vie des hommes, soit de la nécessité, où ils étaient, de vivre de la vie des hommes, afin de rechercher comment cette vie des hommes de notre temps pourrait être valorisée et intégrée dans une perspective chrétienne, qui reprendrait ainsi son rôle de ferment et de « sel de la terre ».

Mais à partir de cette situation, les uns trébuchent et, en voulant trop s'assimiler aux hommes, perdent de vue la fonction transcendante qu'ils doivent exercer, prenant pour idéal ce qui peut être l'idéal chrétien du laïque, mais non celui du prêtre ou du ministre de Dieu. Les autres, voulant conserver à tout prix le caractère transcendant de leur vie, se séparent d'un monde dans lequel ils ne voient qu'obstacle à la religion et matérialisme, créant ainsi un malaise en eux-mêmes et chez les fidèles, qui ne comprennent plus leur langage ni leur vie.

L'unique solution serait, semble-t-il, que, sans vivre, sinon à titre d'expérience temporaire, la vie laïque, ils développent en eux-mêmes une vie intérieure, capable de les maintenir en étroit contact avec Dieu et son message, pour chercher, d'autre part, en contact avec les laïques, chrétiens et non chrétiens, comment ces valeurs peuvent « animer » le monde d'aujourd'hui. Leur rôle d'intermédiaires reste tout aussi indispensable que jadis, et même davantage. Il répond en fait à une exigence des hommes, qui se manifeste sans cesse plus grande.

Abandonner le « costume » ou certaines « coutumes » n'est qu'une condition, non nécessaire, pour parvenir à repenser les valeurs religieuses dans un contexte nouveau. Et, de même, le fait de vivre à plein temps, ou même à mi-temps, d'une vie laïque, ne peut être qu'une condition provisoire pour bien remplir un ministère, qui ne doit pas être confondu avec le métier d'un laïque chrétien. Plus les **laïques auront réappris à être eux-mêmes pleinement chrétiens, plus**

ils exigeront du prêtre qu'il soit différent d'eux, tout en étant pleinement humain et délié de toute fonction professionnelle, qui le lierait à telle ou telle classe sociale.

Ainsi a fait le Christ, qui, après avoir appris un métier d'homme, a vécu en exerçant à plein temps son ministère, en apprenant aux hommes à vivre du message divin, sans adopter un métier particulier et sans même fonder un foyer, afin de bien marquer la transcendance de son message et les valeurs propres, dont bénéficie celui qui croit, soit pour lui-même, soit pour les autres. L'intégration n'est pas dans l'alternance ou la juxtaposition de deux rôles sociaux, qui ne peuvent pleinement s'harmoniser dans une même personne, mais dans l'élaboration d'une personnalité et d'un rôle qui, tout en convenant au monde présent, réponde avant tout à la mission reçue de Dieu et non des hommes.

Dans un récent ouvrage, intitulé *La peur ou la foi*[25], M. Bellet, déjà sans doute « à l'épreuve de la psychanalyse », a dramatisé cette situation inconfortable, et pour certains angoissante, de prêtres, dont l'autorité était plus fondée sur un ancien statut, que sur un rôle, tenu pour indispensable aujourd'hui par ceux-là mêmes auxquels ils sont envoyés. Comme dans l'exposé que pourrait faire une personne anxieuse, chaque fois qu'un point de vue est mis en relief, le point de vue opposé surgit et se présente avec presque autant de force. Toute solution apparaît comme une échappatoire simpliste : on est au rouet. Une telle purification des notions, des rôles, des images du sacerdoce et du prêtre, des masques et des défenses peu authentiques, dont use le prêtre par peur de se montrer à découvert et de s'apparaître à lui-même moins spirituellement et apostoliquement pauvre, chaste et donné à tous, qu'il ne pensait, peut être l'amorce d'une restructuration plus authentique de la vie sacerdotale, où le prêtre remplit vraiment son rôle d'interprète de la pensée chrétienne au sein de la pensée moderne, devant les valeurs qu'ont découvert les hommes d'aujourd'hui, et plus profondément prépare la rencontre et l'insertion de Dieu dans l'humanité et de l'humanité en Dieu. C'est à quoi du reste s'applique l'auteur dans le troisième tiers de son ouvrage, en refusant d'être victime de la peur.

Ambivalences relatives à la figure de Dieu.

Quand on essaie de remonter à l'origine des problèmes religieux, on retrouve presque toujours que les différentes formes de rejet de la religion sont liées à l'idée — et conjointement à l'image — que l'homme est parvenu à se former de Dieu.

---

25. Maurice Bellet, *La Peur ou la Foi*, Desclée De Brouwer, 1967. Cfr *N.R.Th.*, 1969, pp. 136-148.

Tout comme l'ambivalence oedipienne et le double visage, qu'il se forme des parents, fait difficulté à l'enfant et peut l'empêcher de développer par la suite une saine attitude vis-à-vis d'eux, puis de son épouse et de ses enfants, de même l'incapacité de l'enfant, puis de l'adolescent, à surmonter les divers aspects de la figure divine, à la fois, ou tour à tour, douce et sévère, juste et miséricordieuse, permettant la souffrance et le mal tout en veillant avec sollicitude sur chaque homme, est à la source de différentes attitudes négatives vis-à-vis de la religion.

Or il convient de noter aussitôt que les deux problèmes sont liés dans une certaine mesure, en ce sens que la capacité de surmonter l'Oedipe et de se former une image unifiée et valide des parents, dégagée d'un investissement trop uniquement libidinal ou égoïste, donne aussi la capacité de voir en Dieu autre chose qu'un être au service de nos désirs les plus intéressés, ou animé d'une volonté de punir, de priver l'homme de joie et de bonheur, qui naturellement serait intolérable.

Comme l'a bien vu Freud, c'est souvent à l'image d'un père sévère, qui châtie et prive ses fils des satisfactions qu'ils désireraient, que les hommes conçoivent Dieu. Ils transfèrent sur lui, avec la toute-puissance paternelle, les pouvoirs magiques et tous les attributs de l'autorité, plus ou moins bien intentionnée, qui y sont attachés : l'égoïsme, l'esprit de vengeance, de domination, qui empêchent les fils grandissants d'accéder, à leur tour, aux plaisirs de la vie, toujours remis à plus tard, jusqu'après la mort du père. Et ils en viennent ainsi à concevoir le projet de se débarrasser de lui, de le faire mourir, ou tout au moins de le faire disparaître de leur vie, agissant comme s'il n'existait plus [26].

L'enfant qui a souffert de manque d'affection paternelle, et à plus forte raison maternelle (car Dieu participe aussi, en tant qu'il est dit amour, de la figure maternelle [27] — ce que Freud n'a pas aussi bien vu), a du mal à « croire » à un Dieu aimant. Tant qu'il subit sa condition d'enfant, il peut, par une sorte de compensation imaginative, se figurer un Dieu très riche et entouré d'anges qui sont à son service (bien que cette imagerie soit aujourd'hui en nette régression chez les jeunes enfants). Mais quand vient la préadolescence et l'âge où commence à se former, au cours d'une première crise,

---

26. C'est le sens convergent de divers écrits de Freud, comme *Totem et Tabou, Psychologie collective, Moïse et le Monothéisme, L'avenir d'une illusion.* Sur l'attitude de Freud envers son père et sa mère, qui a orienté son jugement, on pourra consulter, outre les documents présentés par E. JONES dans sa *Vie de Freud,* le livre suggestif d'Erich FROMM, *Siegmund Freud's Mission,* London, Allen, 1959, chap. 2 et 5.

27. Cette projection de la figure maternelle apparaît dans une étude de A. GODIN et Monique HALLEZ, parue dans *Lumen Vitae,* 1964, pp. 242-276.

une notion plus spirituelle de Dieu, l'adolescent, alors très désireux d'amour tendre et de liberté, ressent davantage les exigences divines, qui s'opposent aux satisfactions érotiques et aux désirs d'indépendance. Si alors il éprouve les mêmes frustrations d'affection et de liberté de la part de ses parents, les sentiments et ressentiments, qui se sont formés à l'égard des parents, tendent à se porter sur Dieu et à le rendre responsable de toutes ces frustrations.

Dans ces situations douloureuses, il arrive que ce soit seulement le Dieu d'amour qui soit rejeté. L'autre, le Créateur, que la raison démontre avec plus d'évidence, ou encore ce Dieu qui punit, qui se venge, est au contraire tenu pour très réel et cela s'explique aisément. C'est tout le problème du mal, qui se pose ici, avec ses effets divers : les uns sont conduits à nier Dieu, qui permet de telles souffrances, après avoir déclaré qu'aucun cheveu ne tombe de notre tête sans sa permission ; les autres se révoltent contre lui en le tenant pour bien trop réel ; d'autres s'accusent eux-mêmes de fautes, qui puissent justifier leurs souffrances. En tout cas les raisonnements ne servent de rien. C'est le goût à la vie, détruit ou sapé par l'angoisse, qui provoque de telles attitudes.

Diverses études ont mis en évidence les oscillations et ambivalences des adolescents entre l'image d'un Dieu Père, ou Confident (celle-ci plus fréquente chez les jeunes filles) et celle d'un Dieu Maître et Juge, qui prend plus d'importance au début de l'adolescence [28]. Or il est assez symptomatique de constater qu'à l'âge où les adolescents commencent à se réconcilier avec leurs parents, ils n'opposent plus autant le Dieu Bon au Dieu Juge et Maître, mais considèrent que l'autorité et l'amour sont deux éléments, qui se tempèrent mutuellement et se concilient en Dieu, comme dans l'image paternelle idéale [29].

C'est sans doute cette soudure entre des attributs antithétiques de Dieu, que Freud n'est pas arrivé à faire pour son compte et qui l'a laissé ambivalent jusque dans sa négation de la religion et de Dieu. Il est trop souvent revenu sur ce problème pour qu'on puisse le croire convaincu.

Dans un récent ouvrage posthume, intitulé *Psychoanalysis and Religion* (London, Allen, 1967), G. Zilboorg, qui avait connu Freud, montre comment, contrairement à l'opinion de E. Jones, qui en fait un athée naturel, Freud a toujours été poursuivi par le problème religieux, et que, malgré son effort pour « rationaliser » son athéisme,

---

28. Voir P. Babin, *Dieu et l'Adolescent*, Lyon, Vitte, 1964 et notre *Psychologie pédagogique*, tome II, pp. 429-430.

29. Voir notre *Psychologie pédagogique, ibid.*, pp. 431-432.

30. G. Zilboorg, *op. cit.*, pp. 231-324. D'autres auteurs ont aussi pris position en ce sens, comme M. Choisy, *Sigmund Freud, a new appraisal*, N.Y., Philosophical Library, 1963, ou J. P. Dempsey, *Psychoanalysis and Catholicism*, Paris, Le Cerf, 1958, ch. 2. Le P. Plé, de son côté, dans son livre *Freud et la*

c'est-à-dire pour le justifier après coup, il était en réalité ambivalent [30]. Quand par contre un adolescent a cessé d'opposer la Loi divine à la liberté dont il veut jouir, et qu'il a compris que l'exigence de la loi est elle-même le fruit de l'amour de Dieu pour nous, que nous devons accepter par réciprocité d'amour, il a conscience que cette exigence le soutient dans son effort pour être meilleur et que la religion donne à sa vie un sens et une valeur plus hautes. Elle n'est plus seulement un moyen d'obtenir des faveurs. Et dès lors aussi la prière adressée à Dieu devient un dialogue plus désintéressé.

La religion comme facteur d'intégration.

Il y aurait à faire voir, en contrepartie, comment la religion bien comprise joue un rôle intégrateur. Ce que l'on vient de dire de l'adolescent, qui réussit à réconcilier en lui-même les aspects antinomiques de la figure parentale et de la figure divine et surmonte ainsi ses ambivalences, le montre déjà et manifeste une sorte d'action réciproque et comme une harmonie préétablie entre les visages parentaux et le visage divin, ou également entre le visage divin et les visages parentaux. Car il arrive que ce soit une meilleure conception de la figure divine qui amène l'adolescent à se réconcilier avec ses parents et à les voir avec d'autres yeux.

Déjà dans notre précédent volume sur la psychologie dynamique, nous avons eu l'occasion de montrer comment l'affirmation de soi en face d'autrui et en face de Dieu, qui souvent conduit l'homme à l'hostilité et à la révolte, l'empêche ainsi de s'unir profondément à autrui, de trouver une intégration satisfaisante de son besoin d'aimer, tandis qu'une religion de pardon, de réconciliation et d'amour qui débouche sur un monde meilleur, aide puissamment l'homme à s'unifier, à résoudre les conflits douloureux qui viennent à naître entre les diverses tendances de son être, entre lui et les autres hommes, entre lui et Dieu. L'épanouissement et la pleine valorisation de soi, disions-nous, ne peuvent être recherchés contre les autres, contre Dieu, et finalement contre soi, mais dans une maîtrise de soi, accompagnée d'une libre communication et donation de soi à autrui et à Dieu [31].

Mais à propos de chacune des attitudes inadaptées, que nous aurons l'occasion d'examiner, après avoir parlé des ambivalences, nous aurons à faire voir, dans le présent ouvrage, comment les exigences chrétiennes de pardon et d'amour, de patience et de mansuétude, de pureté et de sincérité, par opposition aux tendances à l'agression, à la domi-

religion, Le Cerf, 1968, cherche à montrer que la psychanalyse, en réalité, sert la foi en la purifiant. Mais il faut convenir qu'elle la fait aussi perdre assez souvent, comme les faits le montrent.

31. Voir notre *Initiation à la psychologie dynamique*, tome I, pp. 162-163.

nation, à l'orgueil, à la sensualité dépravée, permettent à l'homme, disciple du Christ, de vivre en paix avec autrui, avec lui-même et avec Dieu. L'unification ainsi proposée par l'idéal chrétien, appuyée en outre par l'action de la grâce, est un facteur très important, sinon indispensable, de toute thérapie profonde, qui ne se bornerait pas à libérer l'homme de certaines structures névrotiques, au risque de le rendre prisonnier de ses tendances défoulées. Il permet d'orienter et d'intégrer ces tendances dans un idéal assez fort et enrichissant pour mettre en due place toutes les richesses et aspirations de l'homme. Le travail peut être long, douloureux, comme un enfantement et une « renaissance » qu'il est, au dire de l'Evangile, comme une mort qui permet d'accéder à une nouvelle unité et liberté sans les partages et ambivalences de l'homme pécheur et imparfait, divisé contre lui-même et contre autrui. La conclusion de ce livre le montrera plus à loisir [32].

Et certes nous admettons bien volontiers, comme l'a fait M. l'abbé Vergote dans son livre sur *la Psychologie religieuse* [33], que la psychanalyse bien conduite permet à l'homme mal intégré de se réconcilier avec ce qu'il avait maladroitement refoulé, de purifier certaines conceptions infantiles ou égoïstes de Dieu et de la religion, et ainsi de favoriser la bonne intégration de l'homme. Mais elle ne saurait, par elle-même, procurer la pleine intégration, que seule la religion peut donner. Elle peut même conduire au rejet de la religion et de la figure divine. Autrement dit sa thérapie est incomplète. Une psychologie et psychothérapie plus intégrales, réconciliées avec la religion, seront plus aptes, croyons-nous, à promouvoir la totale intégration de la personne humaine et de meilleures relations entre les hommes et les peuples.

Un certain nombre de Psychologues, Psychiatres et Psychanalystes, sont aujourd'hui arrivés à cette conclusion, tels Paul Tillich dans son petit ouvrage intitulé *Dynamics of Faith,* ou Paul E. Johnson dans *Personality and Religion* ainsi que de nombreux chercheurs de l'*Academy for Religion and Health,* ou d'autres organisations similaires, vont en ce sens.

Mais, ne pouvant traiter plus à fond ce problème dans les limites d'un article, nous nous bornerons à reprendre, en manière de conclusion, quelques vue profondes de G. W. Allport sur la religion comme facteur d'intégration de la Personnalité.

Quand la religion, dit-il, n'est pas à la première place, qui est naturellement la sienne, puisqu'elle oriente toute la vie et lui donne une

---

32. *Initiation à la psychologie dynamique,* tome II, pp. 409-412.
33. A. Vergote, *Psychologie religieuse,* Bruxelles, 1966, p. 219.
34. Voir Allport, *The Individual and his Religion,* N.Y.M., McMillan, 1960, pp. 53 à 64.

signification suprême et transcendante, elle a tendance à devenir un fardeau encombrant, qui empêche de faire en nous l'unité spontanément recherchée, et dès lors elle risque d'être un jour déposée comme une valise lourde à porter.

Et certes Allport admet que certains hommes parviennent à une réelle maturité sans avoir développé un sentiment et une conception religieuse. Il l'explique en disant qu'ils sont parvenus à se donner une certaine conception philosophique de l'existence qui les satisfait jusqu'à un certain point. Mais, ajoute-t-il, une religion arrivée à sa pleine maturité est la seule qui puisse intégrer non seulement le reste du savoir, mais qui réponde encore à nos questions concernant les valeurs suprêmes de la vie et de l'au-delà, qui puisse animer toute notre conduite et satisfaire toutes nos aspirations.

Distinguant dans la religion un double aspect, l'un d'ordre plus spéculatif, concernant le savoir, et l'autre de type plus dynamique, capable d'animer la conduite et de lui donner un sens, il affirme que le « sentiment religieux », ainsi entendu est seul capable de faire la synthèse de toutes les forces qui sont centrales dans la vie et la nature des choses, et ainsi de donner à l'individu qui le possède ce sentiment d'harmonie et de plénitude que lui seul peut donner [35]. Il s'agit là, bien entendu, d'une expérience existentielle, et non plus seulement d'une connaissance rationnelle, qui, comme dans la conception de Newman, comporte une adhésion de la volonté à un jugement de probabilité, valorisé par une confiance (foi) et un amour qui le transforment en certitude vitale. Il faut l'avoir vécu pour le comprendre. Et ce sera aussi toujours, nous le savons, une grâce.

00187 Rome
4 Piazza della Pilotta

Georges CRUCHON, S.J.

35. Dans un Symposium interconfessionnel, tenu à New-York en septembre 1958, sous les auspices de l'*Academy for Religion and Health*, et auquel a pris part Allport, le Père BIER, revenant sur cet argument de la religion, source d'intégration, a souligné comment celle-ci n'est pas seulement conviction d'ordre rationnel, mais sentiment existentiel de plénitude [comme il appara$t dans les ouvrages de R. Guardini, de G. Marcel, de J. Mouroux], que l'athée ne peut connaître, et qui dérive de la rencontre avec Celui qui se manifeste, à travers les vérités reconnues par le croyant comme profondément valables et vivifiantes, et dont la connaissance intime renforce ces vérités. C'est, croyons-nous, la réalisation des paroles évangéliques : « Qui facit veritatem venit ad lucem » (*Jn 3*, 21), ou encore : « Si quelqu'un m'aime et observe mes commandements, je me manifesterai à lui » (*Jn 14*, 21).