



Contenu

1. [Titre](#)
2. [Remerciements](#)
3. [Copyright](#)
4. [Sommaire](#)
5. [Préface](#)
5. [Introduction](#)
7. [1. L'enfance protestante de Jung, et les questions sans réponse](#)
3. [2. Le langage des symboles et des images](#)
3. [3. L'ouverture vers le Tout Autre](#)
3. [4. Du Polythéisme de l'âme](#)
1. [5. Du plus grand amour](#)
2. [6. La question du mal et du péché originel](#)
3. [7. L'âme et le féminin](#)
4. [8. L'espérance du Salut](#)
5. [9. La renaissance](#)
5. [10. Miracles et guérison](#)
7. [11. Foi et expérience intérieure](#)
3. [12. Au quotidien](#)
3. [13. L'ouverture sur le monde](#)
3. [14. L'unité avec le monde](#)
1. [Conclusion](#)

2. [Glossaire](#)
3. [Bibliographie](#)
4. [Notes](#)

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

1. L'enfance protestante de Jung, et les questions sans réponse

Ce n'est pas l'inspiration extérieure qu'il faut attendre, c'est l'inspiration intérieure. Je m'explique : il s'agit de vie intérieure. J'appelle vie intérieure la profondeur de souffrance où vous laisse le monde extérieur¹⁵.

Max Jacob

L'émerveillement et le sacré

Carl Gustav Jung grandit à la fin du XIX^e siècle dans un petit village près de Bâle, dont son père est le pasteur. Il se montre tout de suite impressionné par les grands paysages, la chaîne des Alpes, et les masses d'eau du Rhin qui s'écroulent de façon spectaculaire près du presbytère. Lors d'un voyage avec ses parents sur les bords du lac de Constance, il est fasciné par le spectacle : « Le lac s'étendait dans un lointain infini et cette immensité était un plaisir indescriptible, une merveille sans pareille¹⁶ ». Cette sensibilité au merveilleux et à l'infini lui procure des émotions dont il se nourrira tout au long de sa vie. Dans son *Livre rouge*, il écrit qu'à la suite de la rencontre avec l'âme, le « monde commence à être merveilleux. L'être humain n'est pas à sa place seulement dans un monde ordonné, il est aussi à sa place dans le monde merveilleux de son âme¹⁷ ». Que connaissons-nous du merveilleux ? Pour la plupart d'entre nous, c'est une expérience reliée à l'enfance, aux contes, peut-être à

certains récits mythologiques. Ces moments de grâce peuvent être suscités par le cinéma, ou les lectures, la poésie en particulier. Elle atteint en nous une dimension d'enfance, et l'enfant est peut-être seul à pouvoir l'éprouver dans toute sa fraîcheur. Sevim Riedinger, psychologue d'enfants, nous dit que ses petits patients peuvent guérir de leurs troubles lorsqu'ils ont à nouveau accès à l'expérience du merveilleux¹⁸.

L'enfant Jung vit très solitaire, dans un monde d'adultes marqué par la dépression de sa mère et par les angoisses de son père. Il se bâtit dans une identité double, se modelant selon ce que son environnement exige de lui, tout en sauvegardant une part de rêve et de merveilleux suscitée par la nature. Cet enracinement lui permet de faire précocement des expériences qui le mettent en relation avec une part obscure de lui-même, et avec le divin. On ne peut bien comprendre son œuvre sans ce donné fondamental.

Nous vivons aujourd'hui dans un monde désenchanté. Nous avons pour beaucoup perdu le lien à la nature, à ses spectacles grandioses, et à toutes les émotions qu'elle peut susciter. Le merveilleux nous relie à ce que les anciens appelaient l'âme, et c'est cette réalité intérieure que Jung a su redécouvrir. Il a montré qu'elle avait le pouvoir de nous guérir et de nous introduire à des dimensions intérieures que la société actuelle, orientée vers la consommation et une rationalité dévorante, a supprimées de nos existences. « Pendant mon enfance, écrit-il, j'avais par moment l'impression de percevoir ou de pressentir un autre monde, et de participer à cet autre monde à la fois très proche et très lointain. C'était une sorte de regard porté sur l'éternité et l'infini¹⁹ ».

En 1925, Jung entreprend un long voyage en Afrique. Il a alors la chance d'observer des hommes qui n'ont pas été marqués par

notre civilisation. Il raconte le salut au lever du soleil d'une tribu de l'Ouganda, les *Elgonyis*²⁰. Les hommes se rassemblent tous les matins pour participer au mystère de l'apparition de l'astre. L'émergence renouvelée de l'astre provoque en eux une émotion profonde. Pour célébrer ce moment sacré, ils offrent leur salive, la substance de leur âme. Mais ils rient à l'idée que le soleil puisse être un dieu. Que signifie alors l'évènement du lever du soleil ? Pour Jung, c'est une image d'illumination, qui montre le lien entre l'émotion, le merveilleux, et le saisissement du moment sacré. Au IV^e siècle, l'évêque Grégoire de Nysse disait que « les concepts créent les idoles de Dieu, seul l'émerveillement peut nous en dire quelque chose²¹ ». De nos jours, de grands religieux, comme Abraham Heschel, situent le merveilleux au cœur de leur piété²².

Les sentiments du merveilleux et du sacré sont très proches. Au début du XX^e siècle, l'histoire des religions du monde a été profondément influencée par l'apport de la phénoménologie. L'expérience religieuse a été examinée en elle-même, en dehors de tout acte de foi. Rudolf Otto²³ a montré que la relation avec le divin génère un sentiment particulier, le « numineux ». Le mot a été forgé par Otto sur le mot latin *numen*, divin, pour décrire l'ambivalence de la rencontre avec l'énergie divine. Elle est à la fois fascinante, merveilleuse, infiniment douce, comme le suggère l'image du rouleau de miel du prophète Ezéchiel, et terrifiante, comme le confirment de nombreux passages bibliques²⁴. Cette expérience du numineux a une grande importance dans la vie de Jung et dans sa thérapeutique. Elle retrouve, toujours bien vivantes au fond de nous, les confrontations millénaires de l'homme avec le sacré.

Pendant de longs siècles, cette proximité de l'homme avec la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

questionnements. Lorsqu'il essaie d'en parler avec d'autres, il rencontre étonnement, méfiance et crainte. Il se sent chargé d'une lourde responsabilité, sa vie prend alors un sens, celui de se confronter à ces questions. Plus tard, il comprend que la civilisation dans laquelle il vit est incapable de lui apporter des réponses, en particulier celle du sens de l'existence. Il découvre que les sociétés anciennes s'appuyaient sur des récits mythiques qui donnaient au groupe et à ses membres un fondement au-delà de la vie concrète. Pour Jung, le christianisme a été le mythe fondateur de notre civilisation. Or, depuis la fin du XIX^e siècle, la société occidentale a perdu le lien avec celui-ci, au profit d'autres croyances ou de valeurs terrestres. L'individu est obligé de trouver lui-même le sens de sa vie. Comment refonder notre vie sur un récit qui ait du sens ? Quelle place donner au mythe chrétien dans cette démarche ? Comment lui redonner une signification pour aujourd'hui ? Cette question va pousser le jeune Jung, dans un effort démesuré, à aborder l'étude de toute l'histoire des religions, qui était au début du XX^e siècle en plein essor. Les images et les récits mythiques de l'Égypte, de la Grèce, de l'Inde, de l'Extrême-Orient, et de nombre de traditions autochtones lui permettront d'accumuler un savoir encyclopédique, qui imprégnera toute sa vie.

Mais c'est en labourant ses terres intérieures, par la proximité avec ses rêves et son inconscient, que Jung trouvera les fondements de sa pensée. Il sera amené à élaborer son mythe personnel, très influencé par le christianisme, mais en décalage avec ce dernier sur plusieurs points, notamment la question du mal et du féminin. En se reliant à une couche inconsciente propre à l'ensemble de l'humanité, Jung va se réapproprier une partie de ce que la culture chrétienne a refusé dans le paganisme ancien. Il retrouvera, par cette opération, des éléments vitaux

appartenant au patrimoine de l'humanité, et dont la restauration est très importante pour l'équilibre de la psyché.

De nouvelles perspectives pour notre temps

Il était important de poser ce cadre pour bien comprendre la démarche de Jung. Une grande partie de son œuvre est une tentative de réponse aux questions qui se sont imposées à lui dans sa jeunesse. Il lui fallait comprendre ses expériences difficiles, et élucider cette quête du divin qu'il pressentait comme essentielle. Non comme l'aurait fait un théologien, mais comme un médecin, passionné par l'observation des images de nature religieuse produites spontanément par l'inconscient de ses patients, et comme un praticien en quête de tout ce qui concerne l'âme humaine. Au-delà de cette orientation professionnelle, il reste un penseur pour notre temps : ses perspectives ouvrent des voies de compréhension pour chacun de nous, dans les temps obscurs et incertains que nous vivons. Le récit sur lequel notre société s'est bâtie va à vau-l'eau, nous laissant sans points de repère visibles, avec la tâche de trouver en nous-mêmes le sens de notre vie.

La première étape à franchir pour bien entrer dans sa démarche est de comprendre la véritable nature du langage religieux. Le chapitre qui suit va tenter de l'explorer.

Voie et balance

Passerelle et verbe

S'unissent dans une même progression

Avance et supporte

L'échec et la question,

Fidèle à ton unique sentier ⁴⁸.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

naissance du peuple est un évènement primordial, car il répète la cosmogonie. En assimilant cet épisode historique au mythe de création du monde, le prophète lui donne une valeur mythique. On assiste au passage du fait concret de la sortie d'Égypte à la valeur symbolique de ce franchissement : la délivrance de l'esclavage. Mais ce qui est le plus significatif, c'est que cet acte de délivrance sert de modèle à l'acte nouveau que Dieu va opérer dans l'histoire à venir. Le prophète voit le peuple revenir à Sion avec des cris de joie parce que la puissance créatrice va s'exercer de la même manière qu'aux origines du monde. Situé dans un passé éternel, le mythe ouvre l'avenir, il est don de sens et de vie. En dehors de toute logique rationnelle qui conclurait à la puissance de Babylone et mènerait au désespoir, le prophète est soutenu par sa foi. Une foi qui s'exprime par la pensée analogique, apte à saisir la vision d'un Cyrus réitérant l'acte de délivrance, un nouveau passage de la mer Rouge. L'Ancien Testament se situe dans ce va-et-vient entre l'histoire et le mythe, chaque évènement étant un support mythique, où le fait raconté est davantage un symbole signifiant et ouvrant sur l'avenir qu'un évènement historique.

Convergences et actualité du mythe

Un des aspects passionnants de la lecture de Jung réside dans les rapprochements étonnants que ses recherches en histoire des religions lui permettent. Il nomme « mythologèmes » les thèmes qui reviennent avec régularité. Dans la religion égyptienne, le pharaon est médiateur entre les hommes et les dieux. Il est messie et fils de dieu, né deux fois. Les murs de la chambre de sa naissance racontent comment il est né une seconde fois en tant que dieu⁷³. De même, le mythe d'Osiris-Isis, avec la

résurrection d'Osiris, présente des points communs avec la destinée du Christ. Dans la religion grecque ancienne, Dionysos passe par une mort et une résurrection proche du schéma chrétien. Dionysos transforme l'eau en vin comme le Christ le fit à Cana. L'Église primitive considérait Dionysos comme une préfiguration du Christ : un gobelet grec conserve une image du Christ assis sous une treille, comme Dionysos qui déclare, dans les Bacchantes d'Euripide : « buvez, car ceci est mon sang, pour votre résurrection ». Qu'en conclure ? Pour Jung, le christianisme est un aboutissement, un mûrissement d'intuitions religieuses très anciennes, datant d'époques très reculées, inscrites au plus profond de notre inconscient collectif, et toujours vivantes en nous.

Dans notre langage courant, considérer quelque chose comme un mythe revient à nier sa réalité objective. Alors même que, comme l'avait relevé Roland Barthes dans son livre *Mythologies*⁷⁴, dans notre société, de façon souterraine, le mythe reste omniprésent et agissant. Pour Jung, il nous relie aux fondements instinctifs de notre existence, et mettre en regard différents motifs mythologiques conduit à une attitude religieuse. D'ailleurs, l'abus actuel et fréquent du mot « mythique » dans les médias pour parler d'évènements sportifs spectaculaires est révélateur : ce terme les place dans un au-delà du temps qui renvoie bien aux temps des origines évoqués par Eliade. La ferveur et la puissance passionnelle qui se déploient dans les rencontres sportives montrent bien la relation du mythe avec nos fondements instinctifs. Ainsi, dire qu'un récit est symbolique ou mythique n'est pas le dévaloriser, mais plutôt reconnaître que l'essentiel n'est pas dans sa littéralité, que sa finalité véritable est de parler à notre âme, de toucher en nous des émotions intimes et profondes. Donc de lui redonner une

actualité.

Les conséquences de cette approche sont infinies et très actuelles : par exemple, la terre promise aux Juifs. Doit-elle être le territoire actuel d'un état moderne, ou bien cette terre est-elle le symbole mythique d'un lieu où nous advenons à nous-mêmes ? La marche dans le désert est-elle l'image de notre progression sur le chemin de notre être véritable, que Jung a appelée le processus d'individuation ?

En même temps, cette approche touche un point sensible du protestantisme : la Bible est-elle un témoignage humain, ou une parole révélée ? Est-elle un texte sacré, c'est-à-dire dicté par Dieu, comme les musulmans l'affirment pour le Coran ? La théologie de Karl Barth, très présente dans l'église protestante au XX^e siècle a introduit une certaine confusion en assimilant la lecture de la Bible à l'écoute de la Parole divine. Or, on l'a vu, de multiples arguments ont été développés depuis les Pères de l'Église jusqu'à nos jours pour montrer que la Parole divine n'est pas liée à la littéralité du texte et qu'elle parle un langage symbolique. Ce sont des hommes qui témoignent, simplement. En partant du point de vue de Jung, on pourrait dire qu'elle est une parole inspirée, où souffle l'Esprit, qui s'adresse à l'âme, sans aller jusqu'à la considérer comme un texte sacré dans sa littéralité.

L'homme est esprit, âme et corps

En conclusion, on peut remarquer que cette lecture jungienne rejoint les grandes traditions spirituelles. Grégoire de Nysse décrivait trois ordres de réalité⁷⁵ : l'observation scientifique, la connaissance symbolique ou imaginaire, et la Réalité absolue et inconnaissable. De même, les théologiens iraniens distinguaient

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

sensible⁹⁸. Nous pouvons connaître ce qui relève de l'expérience, mais, au-delà, nous n'avons pas de certitudes. Toute connaissance se révèle éminemment subjective, liée à l'observateur. Même la pensée, la raison ne sont pas affranchies du conditionnement subjectif, elles sont intimement liées à la personne qui les utilise dans l'affirmation d'elle-même⁹⁹. Selon cette sensibilité kantienne, une analyse politique ou une élaboration métaphysique ne sont que des constructions d'une raison marquée par son point de vue subjectif. Elles sont toujours à remettre en question. Elles peuvent constituer des hypothèses de travail utiles, mais elles n'atteindront jamais une connaissance absolue. « La vérité psychologique, écrit Jung, n'exclut nullement une vérité métaphysique. Cependant, la psychologie en tant que science doit s'abstenir de toute affirmation métaphysique. Son objet est la psyché avec ses contenus. Tous deux sont des réalités puisqu'ils agissent [...]. Tout ce que nous connaissons de l'âme, c'est précisément elle-même. Et pourtant elle est notre immédiate expérience de vie et d'expérience. Elle est à elle-même l'unique et immédiate expérience, et la condition sine qua non de la réalité subjective du monde en général¹⁰⁰ ».

Une attitude empirique. Primauté de l'expérience subjective

Toute connaissance s'acquiert par l'expérience. Les conséquences de cette attitude empirique sont très vastes. L'une d'elles est le mélange constant chez Jung de considérations psychologiques avec des réalités religieuses. Ceci peut choquer certains croyants. Nous ne sommes pas habitués à confondre ces deux plans. Pour notre psychiatre, tout objet se révèle à nous comme une réalité psychique. L'expérience religieuse, vécue de

l'intérieur, ne fait pas exception, car elle passe par le canal de l'image mentale. Le Christ, que les croyants prient comme une entité divine extérieure, est pour Jung l'image d'une énergie intérieure vivante. L'icône ou la statue ecclésiale réveille l'image intérieure et son énergie. Lorsque l'apôtre Paul¹⁰¹ affirme que le Christ vit en lui, il témoigne de la même réalité. Cela signifie que si le Christ habite quelque part en nous, nous sommes confrontés à Sa présence. La lecture symbolique ramène à la réalité empirique. Parler d'une relation intérieure avec la figure divine, avec toutes ses conséquences, devient acceptable sur un plan rationnel, au moins pour ceux qui sont accessibles à une vie intérieure et en mesure de vivre cette réalité. Pour certaines personnes, en effet, rencontrer cette présence en elles-mêmes, sans faire appel à des croyances d'ordre métaphysique, peut avoir un effet rassurant, car cette expérience reste compatible avec les données scientifiques de leur monde, même si elle bouscule la conviction classique d'un moi seul maître à bord. Dans cette perspective, la personne ne peut plus s'appuyer sur une certitude d'ordre métaphysique, mais sur sa seule expérience individuelle.

Ce relativisme jette le trouble chez les extravertis, car ils ont besoin de certitudes. Mais malheureusement leurs convictions se heurtent à celles d'autrui, et décider d'une vérité absolue conduit à exclure celui qui pense autrement. Jung ne peut entrer dans cette démarche. Fidèle à son expérience, toujours en recherche, il fonde une psychologie empirique : « En tant que scientifique, je dois me garder de croire que je possède la vérité éternelle. Le croyant, en revanche, possède cette vérité¹⁰² ». Il reste proche de son vécu, de celui de ses patients, et surtout de ce qui advient dans la relation avec l'inconscient.

Cette attitude va générer beaucoup de malentendus entre Jung

et les théologiens. Dans sa correspondance avec de nombreux ecclésiastiques d'horizons divers, il devra sans cesse répéter le fondement empirique de sa démarche. Là où Jung parle de l'expérience d'une image divine en l'homme, les théologiens comprennent ses affirmations comme des prises de position dogmatiques sur l'essence divine, alors même que Jung, avant tout médecin, se préoccupe de la rencontre avec les puissances intérieures. Le grand théologien juif Martin Buber ne pouvait pas admettre cette distinction. Son livre *Éclipse de Dieu* interprète la volonté de Jung de limiter sa recherche à l'image divine en l'homme comme une négation de l'existence de Dieu. Mais jamais le psychiatre n'a nié Son existence. L'image même de l'éclipse, suggérée par le titre de Buber, rend bien compte de la perspective jungienne : le soleil, obscurci par le passage de la lune devant sa face, existe toujours, même s'il n'est plus visible. De même, l'image divine inscrite au plus profond de notre âme, même si elle est notre seule relation possible avec la divinité, n'empêche aucunement l'existence d'un Autre mystérieux, dont Jung se défend de pouvoir dire quoi que ce soit. En refusant de prendre position sur la question, il reste un médecin qui ne peut imposer sa conviction et sa vision du monde à ses patients. Cette attitude fonde également la possibilité d'une tolérance respectueuse de l'autre, et d'un dialogue interreligieux fructueux.

Cet empirisme jungien peut déranger certaines personnes extraverties, avides de points d'attache dans le réel et d'un cadre de pensée sécurisant. Mais il peut apporter une véritable libération aux personnes tiraillées entre une adhésion aux vues du monde moderne et les affirmations de la Bible ou de l'Église. Devant la cruauté et l'errance de la création, il est difficile de prêcher l'existence d'un Dieu créateur omniscient, éternel,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

donné, celui-ci se trouve activé, et survient alors une force de compulsion agissant comme une commande instinctive et atteignant son but contre toute raison et toute volonté¹²² ». L'amoureux fou ne sait plus ce qu'il fait. La femme qui vit seule aux abords du désert est possédée par un djinn. Le chef politique envahi par la figure du héros perd la relation avec les forces réelles en présence, comme lorsqu'un virus vient déranger ses rêves de toute-puissance. Une puissance qui monte de l'inconscient submerge la vigilance consciente. Jung reprend un mot issu de la langue religieuse, la possession, pour donner la mesure du phénomène : « nous sommes possédés par nos contenus psychiques autonomes exactement comme s'ils étaient des dieux. On les appelle maintenant phobies, impulsions, etc., bref, symptômes névrotiques. Les dieux sont devenus des maladies, Zeus ne régit plus l'Olympe, mais le plexus solaire, et il crée des cas pour le cabinet du médecin, ou encore trouble le cerveau des politiciens et des journalistes qui déclenchent sans le savoir des épidémies psychiques¹²³ ».

Puissance et ambivalence des archétypes

D'où vient cette puissance des archétypes ? Qu'est-ce qui les rend si dangereux et en même temps si présents et importants dans la vie émotionnelle ? Ils sont en premier lieu les canaux par lesquels passe la *libido*, ce désir de vie qui nous constitue, ancré dans l'énergie créatrice de l'univers. Nous avons affaire à des puissances qui nous dépassent. S'identifier à un archétype, c'est se placer sur le terrain du désir absolu, de la compulsion délirante. En second lieu, il est fascinant. Son image irradie une énergie numineuse. L'archétype du guérisseur donne l'illusion qu'on peut guérir. Les dieux peuvent et savent. Le moi veut

s'accaparer cette force lumineuse et prendre possession d'autrui en s'identifiant à elle. En politique, le mythe du héros sauveur sert à chaque élection. L'archétype de la mère a cette même puissance, en s'exprimant sous des formes diverses de femmes soignantes ou de cités protectrices, ou de mère patrie.

L'archétype est donc ambivalent. Nous pouvons être soutenus par son énergie, nourris de la puissance du désir, comme nous pouvons être envahis et détournés de nous-mêmes et de la réalité sociale. Les dieux savent où sont cachés les trésors¹²⁴, mais il faut recourir au mode d'emploi de ces trésors pour éviter qu'ils ne mettent notre moi conscient en difficulté. Les règles de comportement à l'égard des dieux, l'observation attentive de ces forces en nous-mêmes constituent la raison d'être des religions depuis la nuit des temps, à travers le monde. Elles sont à la fois une protection nécessaire contre le danger d'être possédé par la divinité, et un mode de relation nécessaire avec l'énergie qui nous fonde. Elles surmontent l'ambivalence de la *libido* en énonçant des mythes, des rituels et des textes fondateurs qui mettent des mots et des images sur l'indicible.

Puissance des images et des idoles

Une autre source de puissance de l'archétype est celle de l'image qui le manifeste et de son énergie propre. L'énergie est quelque chose d'abstrait, il est nécessaire de passer par un événement naturel pour en prendre conscience : une chute d'eau, la hache qui fend, la foudre qui frappe. De même, l'inconscient ignore l'abstraction, il doit élaborer en permanence des représentations pour s'exprimer. L'énergie psychique de l'archétype trouve son débouché naturel dans une figure intérieure, comme dans le rêve ou dans l'imaginal, ou une image extérieure, qui irradie une

puissance extrême parce qu'elle donne à voir un dieu intérieur. Dans ce sens, « image » se dit en grec *Eidolos*, dont vient le mot « idole ». Un dieu sans image, pour notre psychisme primitif, est une réalité abstraite, inconcevable. Nous avons un besoin vital de représenter la puissance de l'archétype sous la forme d'une idole. « Le bon sens naïf, écrit Jung, confond en une seule et même chose l'image, figuration mentale d'une force qu'elle exprime, et l'X transcendant qu'elle évoque¹²⁵ ». La puissance de l'image du dieu n'a rien à voir avec sa matière ou sa forme, elle est celle de l'archétype qui est projeté sur elle. La projection, en langage psychologique, est le transfert inconscient – c'est-à-dire non perçu et involontaire – d'éléments qui vivent en nous à notre insu sur un objet extérieur. La puissance intérieure de l'archétype a besoin de trouver un débouché vers l'extérieur et une place dans l'activité de la personne. La réaction normale du psychisme est alors de parer quelque chose de cette puissance. La figure divine qui vit en eux à l'insu de l'individu se pose sur des objets qui deviennent sacrés pour lui, comme pour Hadrien la statue d'Antinoüs. Nous avons du mal à nous imaginer l'émotion qui pouvait saisir les Grecs devant les statues d'Athéna, d'Artémis ou de Zeus, les Cananéens et les Philistins de l'Ancien Testament devant leurs dieux de bois ou de pierre, ou les Romains devant les statuette des divinités du foyer. Pour Jung, « ces dieux-là (Mithra, Jupiter, Ammon) existaient vraiment comme modèles de vie. Ils étaient pleins de passions, un feu authentique¹²⁶ ».

Mais l'antiquité a connu un grand mouvement de lucidité et de connaissance qui a retiré peu à peu aux objets ces attributs fascinants. Les dieux se sont retirés des montagnes, des sources et des arbres, les religions ont intériorisé davantage les supports du culte. Le christianisme a beaucoup contribué à ce processus,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

propose, c'est la perspective issue de la pensée intuitive : le paradoxe révèle par-delà la différence des choses, leur profonde et essentielle identité. Il représente l'ouverture mentale à la profondeur du réel. Pour Jung, le paradoxe est l'expression d'un niveau supérieur de l'intellect, le seul susceptible de donner accès au mystère des choses¹⁴⁴ ».

La figure numineuse

Les traditions juives ont donné la qualité de compagne divine à la *Sophia*, la Sagesse, et à la *Shekinah*, la Présence. Ces deux manifestations de la divinité se retrouvent dans celles du Soi. Dans le livre de l'Exode, la *Shekinah* était la lumière divine qui guidait le peuple dans le désert, la Présence toute puissante qui l'accompagnait. On pourrait se référer à nouveau au sentiment d'émerveillement dont nous parlions dans le premier chapitre pour décrire l'impression extraordinaire qui accompagne les représentations du Soi, lorsqu'il émerge des profondeurs. Maints extraits de la Divine Comédie de Dante attestent de l'intensité de cette impression. Le mot « numineux » décrit bien l'ambivalence de l'expérience, à la fois merveilleuse, fascinante, et effrayante. Les visions d'Ezéchiél dans l'Ancien Testament, ou l'apparition du Christ à Paul sur le chemin de Damas, en sont de bons exemples. « C'est une lumière venant du ciel¹⁴⁵ » qui frappe l'apôtre, le jette à terre et le rend aveugle. Aucun homme ne peut regarder en face la lumière du Soi lorsqu'il se manifeste.

L'autre compagne divine est la *Sophia*. Dans la littérature tardive de l'Ancien Testament, elle est la sagesse mystérieuse qui élabore la construction du monde. Le Soi en est le relais. Jung raconte qu'à un certain moment de leur parcours

analytique, ses patients sont confrontés à une voix intérieure d'une autorité suprême et d'une sagesse absolue. Dans cette expérience, le Soi leur apparaît comme un Sage ou un guide intérieur. Dans les rêves féminins, des femmes âgées ou impressionnantes expriment un savoir juste, qui conduit la rêveuse sur le bon chemin. Elles peuvent prendre la figure d'aïeules aimées. Dans les visions initiatiques d'Avicenne, comme dans le texte de Rûmi déjà cité, apparaissent des Sages à la fois jeunes et vieux, pleins d'autorité, et dépositaires d'un savoir essentiel¹⁴⁶. On trouve des attestations de cette présence dans différentes traditions. Les Romains croyaient en l'existence d'un génie propre à chaque personne, qui devait lui célébrer un culte, et le révéler en toutes situations. Les Nakaspi¹⁴⁷, peuple eskimo, faisaient confiance au Grand homme qui, dans leurs rêves, leur indiquait où trouver du gibier et dans quelle direction mener la tribu pour qu'elle vive dans de bonnes conditions. Dans de nombreux mythes intervient un géant irradiant de lumière, un grand homme cosmique, comme le *Purusha* indien ou l'Adam Kadmon hébraïque. Dans les mythes gnostiques¹⁴⁸, c'est un rédempteur qui guide les hommes vers leur sphère originelle. Jung a consacré un chapitre de son livre *Aïon*¹⁴⁹ à l'image du Christ prise comme figure du Soi. Jung fait très souvent référence aux passages des épîtres de Paul où l'apôtre parle de la présence du Christ en nous¹⁵⁰. Dans la suite de cet ouvrage, les lecteurs croyants pourront tout à fait substituer au mot « Soi » le Christ vivant et présent. Parce qu'elle englobe l'image divine et l'homme dans une même totalité, la figure du Soi vient éclairer le mystère de la double nature du Christ, à la fois homme et Dieu.

La naissance de Dieu dans l'âme

On voit donc clairement que Jung ne considère pas la fonction religieuse comme une aliénation, mais comme une possibilité d'accès à un stade de développement humain et spirituel supérieur, sur tous les plans. Cependant, à la différence de l'enseignement chrétien traditionnel de la « métanoïa », où la relation avec le Christ s'établit de façon immédiate, la relation avec le Soi se construit dans un long processus, celui du renoncement à toutes sortes de comportements inadaptés, de rôles sociaux, de désirs incontrôlés, ainsi que celui de la maîtrise de la relation avec l'autre sexe. Dans le domaine de l'âme et de l'inconscient, tout est en devenir, et ce qui nous immobilise est un poids mort. Plutôt que de considérer le Soi comme figé, il est important de le comprendre comme un processus en développement dans l'âme humaine. Les rêves le représentent souvent par des images d'arbres ou de plantes, il est un arbre de vie qui se déploie en nous, avec ses racines ancrées dans la terre des instincts, et ses branches qui nous relient à l'Esprit. La réalité psychique de l'individu est orientée vers la réalisation du Soi, dans un long processus de confrontation et de coopération entre le conscient et l'inconscient. Cette évolution, que Jung nomme processus d'individuation, a un but : la naissance du Soi dans l'âme. L'analogie avec la gestation et la mise au monde de l'enfant fait de ce dernier aussi un symbole du Soi. En effet, au cours du travail, une créativité fraîche et inattendue surgit peu à peu de l'inconscient, une spontanéité juste qui fait penser à celle du petit d'homme proche de ses racines, proche du simple bonheur d'exister. Le nom même de « Soi » exprime bien ce qu'éprouve un individu lorsqu'il a atteint une part authentique de lui-même grâce aux synthèses successives, qui bâtissent peu à peu une relation avec l'Autre en

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

à autre que le moi, et la possession de ce moi par une puissance qui le déborde.

Troisième Parole : *Tu ne porteras point le nom de Dieu, ton Seigneur, en vain ; car il ne laissera point impuni celui qui porte son nom en vain.* (Ex. 20,7)

On a coutume d’y voir l’interdiction de jurer au nom de Dieu. Cette parole est en fait dans la logique de ce qui précède : elle interdit de « porter » le Nom de Dieu sur une chose terrestre, c’est-à-dire de la considérer comme divine, donc à nouveau de donner un caractère d’absolu à des choses passagères et d’en faire des idoles. Opérer cette distinction entre la terre et le ciel nous convie à l’humilité en nous rappelant la distance entre le moi et le Soi, la relativité de toute expression religieuse, de toute activité humaine comme le travail et l’engagement dans la cité.

Quatrième Parole : *Souviens-toi du jour du Shabbat pour le consacrer.* (Ex. 20,8)

Le mot *shabbat* veut dire « s’arrêter ». De même que Dieu s’est arrêté de créer le monde le septième jour, de même l’homme doit rompre avec ses activités et « consacrer » ce jour-là. C’est-à-dire le rendre sacré, le séparer du temps profane. La création débouche sur un jour autre, elle est ouverte sur une réalité insaisissable et non assimilable à tout être terrestre. Quelle que soit l’action, ou l’occupation, il y a un moment où il faut s’en désidentifier. Jung a appelé *Persona* l’identité sociale que nous devons assumer dans la société, du nom du masque amplificateur de l’acteur antique. Si nous sommes conscients de jouer un rôle qui ne correspond pas à notre être profond, nous pouvons prendre de la distance avec ce masque. Souvent, au

début de la vie, nous adoptons un Moi idéal (faux self) qui nous confère une fausse identité, nous devenons autre que nous-mêmes, en creusant la distance entre le moi et le Soi. Il nous faut alors retrouver le chemin du Soi, sous peine de faire de nos objectifs terrestres de nouvelles idoles. Célébrer le septième jour, c'est situer au-dessus des buts de notre vie une réalité plus chargée de « poids », pour reprendre l'expression biblique du commandement suivant. Dans cette perspective, le péché peut se comprendre comme une identification illusoire à la *persona*, provoquant une rupture entre le moi et le Soi.

Cinquième Parole : Honore ton père et ta mère, pour que se prolongent tes jours sur la terre que Dieu, ton seigneur, te donne. (Ex. 20,12)

Après avoir éclairé la relation du moi à Dieu, la suite des Paroles concerne maintenant la relation du moi à autrui. Le lien avec les parents apparaît ici comme la première institution humaine à laquelle il faut reconnaître une importance, après Dieu. Et contrairement aux interdictions qui suivent, la règle qui les concerne est positive. Elle montre l'importance du père et de la mère dans la construction de la personne. André Chouraqui traduit l'injonction par « glorifie ton père et ta mère », Louis Segond par « honore » et Daniel Sibony par « donne du poids¹⁷² ». Il ne s'agit ni de les aimer, ni de les adorer, mais de leur rendre leur juste poids, leur importance, en reconnaissant qu'ils ont été le canal de notre origine, et notre relation première à l'être. Jung apporte un éclairage plus précis : le texte ne concerne pas forcément les parents réels, mais l'image intérieure que nous nous élaborons du couple parental. Car en fait, c'est par elle que nous nous construisons. Cette image est archétypale, et comme telle, elle peut avoir un côté négatif et un

côté positif. Lorsque, dans l'histoire de la personne, l'image positive a été activée par de bons parents, les éléments paternels et maternels construisent une vie équilibrée, où le masculin et le féminin se développent harmonieusement. Mais lorsque les manques inhérents à de mauvaises images parentales n'ont pas permis cet équilibre, le sentiment de la personne d'avoir été rejetée par celles-ci la prive de ses assises affectives, et altère sa destinée. Or l'expérience montre que l'image positive des parents demeure intacte, refoulée, au fond de la psyché. Le sens profond de la cinquième parole est qu'il est essentiel de rester fidèle à cette image positive, ou en d'autres termes, de se mettre en relation avec le couple archétypal. On se souvient que le Soi est figuré par le couple royal. Honorer son père et sa mère revient donc à se mettre en relation avec cet aspect du Soi. La rencontre avec l'image parentale positive est un moment important du processus d'individuation.

Sixième Parole : Tu n'assassineras pas. (Ex. 20,13)

D'évidence, les commandements qui suivent fondent la vie en société. Mais l'approche de Jung montre que ces règles concernent également la construction de la personne et la relation du moi au Soi. Tuer quelqu'un relève d'un désir très profond et très archaïque, comme on le voit dans le comportement des enfants qui miment l'acte dès qu'on leur met un bâton ou un pistolet en plastique dans les mains. L'animal tue pour se nourrir ou pour préserver son territoire et sa descendance. Nous avons conservé en nous cet instinct, qui reste utile pour nous donner l'énergie de nous affirmer face à autrui, lorsque nous l'intégrons justement. Mais lorsqu'il n'a pas été accueilli et travaillé pour le rendre utilisable dans la société, il subsiste à l'état brut dans nos profondeurs. Dans l'acte criminel,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

7. L'âme et le féminin

L'esprit est quelque chose de supérieur à l'intellect puisqu'il comprend non seulement celui-ci, mais le cœur. Il constitue une direction et un principe vital qui aspirent à des hauteurs lumineuses surhumaines. Mais en face de lui se tient le féminin, l'obscur, le terrestre avec son émotivité et son instinctivité plongeant dans les profondeurs du temps et dans les racines de la continuité physiologique¹⁸⁰.

Carl Gustav Jung

Rencontres avec l'âme

Avant d'aborder la question du salut et de la rédemption, il nous faut examiner un autre facteur de scission dans la psyché, la question de l'âme et du féminin. Quelques images peuvent l'introduire. Trente ans après la parution de la *Divine Comédie* de Dante, dans le XIV^e siècle français accablé de pestes, de guerres et de famines, un moine cistercien, Guillaume de Digulleville, dans une vision merveilleuse, se voit transporté en pèlerinage à Jérusalem. Rempli d'émotion, il écrit un des livres les plus lus à cette époque, *Le pèlerinage de vie humaine*¹⁸¹. Jung s'est beaucoup intéressé à ce livre, comme à celui de Dante, car ils racontent tous les deux un parcours intérieur très semblable à celui qu'il a vécu lui-même¹⁸². Les trois histoires présentent des séquences similaires : le pèlerin de Digulleville rencontre le Diable et les tourments de la tentation, Dante

traverse l'Enfer, et Jung affronte ses démons intérieurs. Dans un deuxième temps, le pèlerin voit apparaître une jeune femme très belle, portant des ailes vertes aux pieds¹⁸³, Dante arrive au Purgatoire où il retrouve Béatrice¹⁸⁴ et Jung fait la rencontre, dans l'imaginal, d'une figure féminine aveugle qu'il nomme Salomé. Enfin, dans la vision de Digulleville, la femme aux ailes vertes invite le pèlerin à monter sur ses épaules, et ils s'envolent au-dessus de la mer¹⁸⁵. Béatrice, vêtue d'un manteau vert, apparaît sur un char tiré par quatre animaux célestes ailés. Et Salomé recouvre la vue, rendant à Jung sa part spirituelle. Les trois récits mettent en scène, dans l'imaginal, la rencontre bouleversante avec une figure féminine. Elle est ailée, elle n'est pas une femme réelle, elle est l'image de l'âme des pèlerins qui les mène à une transformation spirituelle.

Depuis toujours, dans le monde chrétien, on emploie les expressions « Rendre l'âme, perdre son âme, vendre son âme au diable, pratiquer la cure d'âme ». Mais le sens du mot âme reste vague et mystérieux, il semble même désuet de nos jours. Peut-être parce le monde moderne s'est coupé de la réalité qu'il recouvre. Jung apporte à ce sujet des éléments novateurs. Dans son travail intérieur, il a été amené à comprendre qu'une énergie féminine vivait à son insu dans ses profondeurs. Il l'a appelée *anima*, du nom latin de l'âme. Il a constaté également la présence, chez ses analysantes, d'une énergie masculine de même nature. Il l'a nommée *animus*¹⁸⁶, par analogie. Il peut être intéressant d'étudier de plus près les dynamiques que Jung a mises au jour sous ces deux noms, car il est important pour le christianisme, et en particulier pour le protestantisme, de reconsidérer cette partie de la psyché délaissée depuis des siècles, alors qu'elle est essentielle pour la santé mentale.

Anima et Animus

L'être humain naît avec des composantes psychiques des deux sexes. Il n'en développe qu'une part, l'autre demeurant ignorée, refoulée ou exprimée selon un mode fruste et instinctuel. En grandissant, garçons et filles développent les qualités conférées à leur sexe respectif par les stéréotypes transmis par la société. Les codes sociaux sont déterminants et leur laissent très peu la possibilité de s'ouvrir à d'autres modes d'expression d'eux-mêmes. Que devient alors cette part oubliée ? Jung découvre qu'elle demeure active dans la personne et l'influence à son insu. Et elle est d'autant plus puissante qu'elle demeure inconsciente. Elle peut apparaître dans les rêves sous les traits d'un personnage mystérieux, comme dans le poème *Mon rêve familial* de Paul Verlaine :

*Je fais souvent ce rêve étrange et pénétrant
D'une femme inconnue, et que j'aime, et qui m'aime
Et qui n'est, chaque fois, ni tout à fait la même
Ni tout à fait une autre, et m'aime et me comprend.*

*Car elle me comprend, et mon cœur, transparent
Pour elle seule, hélas ! Cesse d'être un problème
Pour elle seule, et les moiteurs de mon front blême,
Elle seule les sait rafraîchir, en pleurant.*

*Est-elle brune, blonde ou rousse ? – Je l'ignore.
Son nom ? Je me souviens qu'il est doux et sonore
Comme ceux des aimés que la Vie exila.*

Son regard est pareil au regard des statues,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

célébrer le mystère de l'union entre le masculin et le féminin. Le texte des *Noces Chymiques* est travaillé par une volonté souterraine de restituer des valeurs féminines manquant à la culture protestante d'alors. Le monde patriarcal du protestantisme est dérangé par une femme-ange, jouant de la trompette. Comme si l'heure d'un renouvellement radical avait sonné. En face de l'esprit rationnel tout puissant, il fallait réhabiliter l'âme, apprendre à écouter sa voix et les images qu'elle envoie dans les rêves, comme le fait le héros des *Noces Chymiques*. Ce livre va avoir une grande influence dans la culture occidentale jusqu'au début du XX^e siècle, il remet en question la primauté du Logos sur l'Éros, il réévalue l'âme, ses besoins, ses fonctions, sa langue, et donc la créativité par l'imagination qui vient féconder l'intelligence. La question est posée à l'église chrétienne. Dans un séminaire²⁰⁶, Jung raconte le rêve d'un pasteur enfermé dans ses convictions : *il arrive dans son église et voit le chœur effondré, l'autel et la croix debout, mais envahis par une vigne, le tout éclairé par un rayon de lune*. L'église écroulée est le symbole de ses convictions mortes. La vigne et le vin évoquent Dionysos, la joie et l'esprit de la terre, et la lune, le principe féminin qui redonne vie à l'église. Par des images et des énergies vitales, l'inconscient du pasteur vient rétablir un équilibre menacé. Il invite l'Église à réhabiliter l'âme, la matière et la vie, pour renouer avec une expérience religieuse qui intègre toutes les dimensions de la personne et redonne leur voix aux femmes.

Aujourd'hui, dans le monde catholique, ces considérations pourraient apporter un éclairage utile sur la question du célibat des prêtres. Leur interdire de se marier, c'est être figé dans la problématique augustinienne de la condamnation de la sexualité, et rester dans un dualisme manichéen de l'esprit et de la chair.

Elles pourraient aussi conduire à reconsidérer les demandes répétées des femmes pour accéder à la prêtrise, car elles pourraient apporter dans leur ministère une lecture de la foi qui leur est propre.

Comment dépasser cette scission ?

Au cœur de la pensée de Jung figure la certitude qu'une instance de la psyché est capable de résoudre la contradiction entre les opposés. Lorsque chacun d'eux a pu s'exprimer, que le moi s'est trouvé confronté à la contradiction et aux souffrances qu'elle engendre, un travail souterrain élabore un troisième terme qui jaillit habituellement sous la forme d'un symbole dans les rêves ou l'imaginal. La psyché est alors irriguée d'une vie nouvelle si elle veut bien se saisir de ce qui lui est apparu. Ce travail avec l'âme, dans la confrontation avec nos instances intérieures, mène à un nouvel équilibre. Dans un épisode central des *Noces Chymiques*, le héros, entraîné par un valet, explore les souterrains du château. En ouvrant une porte secrète, il découvre Vénus, nue sur son lit. Métaphoriquement, ces lieux sont une jolie image de l'inconscient chrétien, où des images d'origine païenne, comme celle de la Vénus fascinante, restent vivaces, mais refoulées, car interdites. Dans le roman, les autorités vont évidemment découvrir que l'interdit a été franchi, ce qui signifie que le moi va refouler la vision. Dans la méthode jungienne, le moi est convié à ne pas renier l'énergie de l'Eros, mais à l'assimiler, en lui donnant une forme vivante et compatible avec la réalité. Le moi trouve ainsi un accord entre son désir et la réalité, en se libérant d'une rationalité trop rigide et en spiritualisant l'image fascinante. Ainsi, l'image de Vénus peut se métamorphoser en image de la Vierge, de la Sagesse, de la muse

de Musset ou de la Béatrice de Dante. Pour autant, elle n'est pas évasion dans une expérience mystique. Elle s'incarne dans l'expérience quotidienne. Elle devient une compagne, une inspiratrice, un vis-à-vis intérieur, une âme. Elle est une lumière intérieure. Elle restaure l'intuition, la créativité, la capacité d'amour et de relation différenciée.

Il pourrait sembler au chrétien d'aujourd'hui que la prise en compte de cette figure féminine n'a aucun rapport avec sa foi, et qu'en lui conférant trop d'importance, il favoriserait en lui l'expression d'éléments païens. Et pourtant : le premier acte de Jésus dans l'évangile de Jean est le miracle de Cana²⁰⁷, où invité à un mariage, à la demande de Marie sa mère, il change l'eau en vin. Il ne prêche pas, il pose un acte, simplement, pour la magnificence de la fête, pour le mariage du masculin et du féminin, image de la réunion de nos aspects opposés. En écho au rêve du pasteur et à l'invitation aux *Noces Chymiques*, ce texte présente comme essentielle à la foi chrétienne la nécessité d'allier le corps, l'âme et l'esprit. Ceci par le symbole de l'eau changée en vin, qui ouvre sur la joie des retrouvailles avec le féminin et avec la matière sanctifiée. En définitive, l'âme retrouvée, c'est notre capacité à aimer.

D'autres civilisations sont bien conscientes de la nécessité de vénérer le principe féminin, comme en témoigne ce beau poème de l'indien Rabindranath Tagore, un bel hymne à l'*anima*, mi-femme, mi-rêve, parée du fil d'or des poètes et du désir de l'homme :

*Ô femme tu n'es pas seulement le chef-d'œuvre de Dieu,
tu es aussi celui des hommes :*

Ceux-ci te parent de la beauté de leur cœur.

Les poètes tissent tes voiles avec les fils d'or de leur

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de contenant à la fois au corps et à la psyché. Elle forme une clôture protectrice entre l'intérieur et l'extérieur. Lorsque le moi-peau d'une personne est déficient, elle peut être prise dans des relations faussées, où elle ne sait pas bien qui elle est parce qu'elle vit dans le regard d'autrui. Pour être vraiment elle-même, il lui faut sacrifier les liens symbiotiques illusoire, en levant les projections qui la lient de façon erronée à autrui. Ce sacrifice est nécessaire pour construire le moi-peau, en ramenant l'énergie vers l'intérieur et la rediriger vers le Soi. La figure du mandala, ou de la forteresse, représente bien cette fonction protectrice qui recentre l'énergie psychique dans sa relation avec le Soi. Au centre de la cité antique est le temple, qui relie la terre au monde des dieux. Créer notre espace intérieur rend possible la relation avec l'image divine, pour nous permettre d'accéder à notre être le plus vrai, et de donner un sens à notre vie.

La justification par la foi seule

Dans ce mouvement de l'âme qui transfère sa souffrance sur le Christ en croix, il n'est rien demandé d'autre au croyant que de s'abandonner, de donner toute sa confiance, sa foi, pour être guéri. Le Salut est un don gratuit. C'est pourquoi la justification par la foi seule est au centre de la prédication protestante. Luther, alors qu'il était encore moine augustin, a vécu une expérience intérieure très forte de terreur face à la colère divine : jamais il ne pourrait vivre de façon juste devant Dieu. Au fond de son désespoir, il lit l'épître aux Romains, qui déclare : « La justice de Dieu est révélée en lui, comme il est écrit : Le juste vit de la foi²³¹ » ; alors il comprend que le « dieu miséricordieux nous justifie par la foi, selon qu'il est écrit : Le juste vit de la foi. Alors, je me sentis un homme né de nouveau et entré, par les

portes grandes ouvertes, dans le paradis même²³² ».

On rencontre souvent de nos jours des personnes envahies d'émotions négatives, et qui ont l'impression que le monde entier se dresse contre elles. Elles n'ont pas eu accès à l'ouverture vers la vie, car elle ne leur a pas été donnée. Elles ont vécu dans l'adversité dès leur plus jeune âge, car elles n'ont pas eu accès à la source archétypale positive. Cette source se développe grâce à l'amour transmis par les images parentales, la puissance de vie qui les porte et les traverse. Lorsque la relation d'un enfant avec ses parents est raisonnablement bonne, il est accueilli, son autorisation à vivre lui est donnée gratuitement. Il peut accéder à lui-même. Quand l'apôtre écrit « le juste vivra par la foi », il fait allusion à cette autorisation à vivre que confère la relation juste avec Dieu. Une relation où Son amour pour la créature est fondateur de sa vie et de sa liberté. Le Salut consiste donc à retrouver la source d'amour, en écho à Apocalypse 21,6 : « À celui qui a soif, je lui donnerai la source de vie, gratuitement ». Nous pouvons rencontrer cette source au cœur de notre

expérience intérieure. Elle nous réunifie. En dehors d'elle, tout ce que nous pouvons accomplir ne peut justifier notre vie. Dans les temps actuels, où nous sommes précipités dans une course effrénée aux activités, où nous attendons de ce que nous possédons et de ce que nous faisons un semblant d'être, cette affirmation de la justification par la foi seule exprime une très profonde compréhension de ce que nous sommes en vérité. Elle fonde un accès véritable au noyau vrai de la personne, elle lui donne son autorisation à être. La rencontre avec le Soi est bien celle du plus grand amour.

« Le juste vivra par la foi », dit l'apôtre. Comment voir clair dans nos sentiments contradictoires qui génèrent en nous une

culpabilité insoutenable ? Comment se sentir encore aimé alors qu'on se dresse contre le père ou la mère qu'on aime ? Le juste est libéré de la culpabilité, parce que l'amour lui est donné gratuitement, il est pardonné de l'ambivalence de ses sentiments. Car le Soi est l'instance réunificatrice de la psyché, il a la puissance de dépasser les conflits insolubles. La rencontre avec le Soi ou le Christ, nous conduit à la guérison du clivage de l'âme chrétienne.

« Le juste vivra par la foi », dit l'apôtre. Ce lien d'amour et de confiance établi avec le Soi, ou le Christ, est plus fort que tout appui dans les institutions terrestres, dont il nous libère. Il relativise nos entreprises, quelles qu'elles soient, même si elles sont motivées par de bonnes intentions humaines ou religieuses. Aucune œuvre humaine n'est pure. L'ombre reste épaisse en nous. Nous sommes désespérément poussés à agir, parce que la relation d'amour nous fait défaut. Nous nous accrochons à notre devoir, parce que l'amour n'a été ni donné, ni accueilli. Nous accomplissons des rites plus ou moins superstitieux pour nous redonner espoir, parce que nous ressentons le vide de notre vie. Cette phrase de l'apôtre nous convie à prendre de la distance avec tout ce à quoi nous conférons du sens, pour nous recentrer sur l'essentiel, la relation avec la figure divine. C'est l'apprentissage de la liberté spirituelle.

Cette certitude, « Le juste vivra par la foi », rejoint ce que nombre de traditions spirituelles enseignent : ce n'est pas l'aboutissement de nos quêtes qui est important, mais le chemin d'espérance sur lequel nous marchons. Paule Amblard, confrontée à l'expérience de Guillaume de Digulleville, parle ainsi de cette liberté : « Te voilà prisonnière du résultat. N'attends rien et tu seras libre. Ton action sera un don, pas un prêt pour un rendu [...]. Mon impatience me menait souvent à devancer l'évènement, à vouloir contrôler les choses au mépris

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qui retient le peuple hébreu en exil. Ses dieux sont les plus forts. Pour les renverser, il ne faut rien moins qu'un Dieu ayant créé le ciel et la terre, devant lequel les hommes ne sont que fétus de paille²⁵⁴. L'espérance du prophète s'ancre dans cette vision d'un pouvoir divin dépassant infiniment les données raisonnables de la situation, d'une puissance créatrice déjouant tout pronostic, ouvrant sur une histoire ayant du sens.

Pour Jung, cette puissance créatrice est celle de l'énergie fondamentale qui nous anime, celle du Soi. L'expérience millénaire de l'homme est qu'elle n'appartient pas au moi. Elle semble nous parvenir d'une puissance autre, comme le déprimé ou la personne accablée par le deuil peuvent en témoigner, puisqu'ils en sont à ce moment-là dépourvus. C'est pourquoi le rite des cultes à mystères la représente par la mort et la renaissance d'un dieu ou d'un héros divin²⁵⁵. Dans la grotte où il est conduit, le myste s'identifie au dieu, il est saisi jusqu'au fond de lui-même par le drame. « L'initié, dit Jung, qui vit par participation rituelle la mise à mort, le démembrement d'Osiris et la dispersion de ses restes, puis sa résurrection apprend par-là la permanence et la continuité de la vie²⁵⁶ ». Le parallèle avec le christianisme saute aux yeux : on peut associer l'affirmation dogmatique de la mort et de la résurrection du Christ à un rituel dramatique destiné à mettre en scène l'issue du sacrifice : l'ouverture vers une vie renouvelée, libérée du fardeau du péché par la relation restituée avec le Soi. Pour Jung, ce rituel est l'Eucharistie. Il lui a consacré un livre²⁵⁷, où il compare mot à mot la cérémonie chrétienne aux rituels équivalents d'autres religions.

Expérience rituelle du sacrifice et de la résurrection

Jung a observé les fidèles participant à la messe : il y a vu tous les degrés de participation, depuis la simple présence indifférente, jusqu'aux émotions profondes qui peuvent saisir certaines personnes face au mystère : « Dans la messe, le Christ est sacrifié en un acte extérieur au monde et au temps, et il est ressuscité sous les espèces transsubstantiées. La mort par le sacrifice rituel n'est pas une répétition de ce qui s'est passé dans l'histoire, mais un évènement premier, unique, éternel. Vivre la messe, c'est participer à une transcendance de la vie qui surmonte toutes les limites de l'espace et du temps²⁵⁸ ». Dans la vision de l'Église primitive, l'Eucharistie n'est pas la commémoration d'un acte ancien, passé, historique. Elle est actualisation d'un évènement qui se situe hors du temps, manifesté concrètement par la présence du pain et du vin devenus corps du Christ. Le blé est la manifestation visible du Dieu qui meurt et ressuscite²⁵⁹, et le vin atteste de la présence de l'Esprit. La présence du numineux fait participer avec une émotion qui saisit tout l'être à un processus qui se passe dans un temps autre, dans les profondeurs, et qui fait renaître à la vie avec le Dieu ressuscité. Il permet de surmonter les deuils et la perte de sens. Jacob Boehme l'exprimait ainsi : « Comme l'a dit le Christ : Père, je leur donne maintenant cette victoire, cette vie nouvelle née au sein de la mort, qui brise en eux la mort, afin qu'ils puissent, ceints de ma mort, traverser la mort, et être transmués en ma force, et par ma résurrection revenir à toi, comme je me suis relevé de ma mort²⁶⁰ ».

Jung retrouve l'archétype de la résurrection dans presque toutes les religions, ce qui implique l'existence permanente dans l'inconscient collectif d'une figure de héros divin qui meurt et ressuscite²⁶¹. Le mythe solaire égyptien, où le soleil descend chaque nuit affronter le serpent de la nuit pour renaître au matin,

en est une belle illustration. Cette figure divine est extratemporelle parce que le fondement de l'inconscient est en dehors de nos catégories de pensée et de perception du temps. Pour Jung, « La vie psychique de l'archétype est intemporelle. Le Christ meurt toujours, de même qu'il renaît toujours²⁶² ». Et il ajoute : « Le pressentiment de l'immortalité qui accompagne la transformation est lié à la nature spécifique et singulière de l'inconscient. Celui-ci en effet, par un certain côté, échappe à l'espace et au temps²⁶³ ». La permanence du cycle de la renaissance ouvre sur la perception de l'éternité. C'est dire que la compréhension symbolique et rituelle de la résurrection ouvre sur une expérience très profonde, bien au-delà de la simple croyance au fait historique de la résurrection du Christ. Cette lecture atteste de la réalité du processus psychique, qui reste acceptable pour la raison.

Une preuve de la permanence archétypique de ce cycle de la renaissance est qu'on en retrouve des images dans les rêves contemporains. Lorsqu'une personne rêve de semer du blé et de mourir, elle suit à nouveau le parcours antique des mystères d'Osiris. Cette actualité du processus inscrit dans l'inconscient collectif permet de répondre à l'argumentation fréquemment utilisée pour dénigrer la foi en la résurrection au motif que nous en avons besoin pour vivre, et que ce besoin crée l'espoir. Les chrétiens seraient de gentils rêveurs, détachés de la réalité. Mais l'archétype a été précisément programmé en nous pour que nous puissions affronter les difficultés et les deuils de la vie. Il crée des images qui dépassent totalement les attentes du moi et le nourrissent. Le culte de Mithra mettait en scène un héros solaire invincible : il était destiné aux soldats des légions romaines, ses cérémonies retrempaient leur courage²⁶⁴. Ainsi, les rites religieux assurent le renouvellement de la vie psychique en nous

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

parallèle à la définition psychique du Soi, l'Antéchrist correspond à l'ombre du Soi, à la moitié obscure de la totalité humaine²⁹⁶ ». Et il poursuit : « Le concept psychologique du Soi ne peut pas omettre l'ombre, qui fait partie de la figure lumineuse et sans laquelle celle-ci est dépourvue de corps et d'humanité. La lumière et l'ombre forment dans le Soi une unité paradoxale. Par contre, dans la vision chrétienne, l'archétype est scindé en deux moitiés désespérément irréconciliables, ce qui conduit à un dualisme métaphysique, à une séparation définitive du royaume des cieux et du monde enflammé de la damnation²⁹⁷ ». La vision ancienne du Christ immaculé, marquée par l'apologétique en milieu hellénistique, ne devrait plus marquer la christologie. Cette image christique, élaborée par la théologie des premiers siècles, se révèle incapable d'apporter la paix et le salut dans l'âme divisée, car elle conduit au développement d'une pensée binaire qui se révèle destructrice.

Le Christ médiateur entre ombre et lumière

Pourtant, il existe dans la pensée chrétienne traditionnelle la doctrine du Christ médiateur, qui permet de surmonter cette division. On la trouve par exemple dans la Confession de La Rochelle à son article 19 : « Nous croyons que c'est par ce moyen que nous avons liberté et privilège d'invoquer Dieu, avec pleine confiance qu'il se montrera notre Père. Car nous n'aurions aucun accès au Père, si nous n'étions adressés par ce Médiateur [Le Christ]. Et pour être exaucés en son Nom, il convient de tenir notre vie de lui comme de notre chef ». Cette doctrine est proche de l'expérience jungienne du Soi comme unificateur de la psyché. En tant qu'avocat et défenseur de

l'homme, il harmonise sa relation avec Dieu, il concilie les inconciliables. Le symbolisme de la croix l'illustre bien, où le médiateur se trouve suspendu entre les deux larrons : l'un ira en paradis et l'autre en enfer²⁹⁸. L'image de la croix associe le vertical du ciel à l'horizontale de la terre, la montée de l'âme vers le spirituel et l'assise du corps dans le terrestre, la relation avec Dieu et la relation avec les hommes. La symbolique de la croix renvoie aussi à celle de l'arbre, qui forme un pont entre la terre et le ciel par ses racines et par ses branches²⁹⁹. En permettant, comme on l'a vu, le transfert et la projection de la division intérieure de la psyché sur une image extérieure, le Christ guérit l'homme de sa dissociation, parce qu'il l'a lui-même surmontée. Il permet à l'homme de ne pas se laisser enfermer dans le réel de la matière, sans pour autant se laisser aspirer par l'élévation mystique. Il lui évite de se cantonner à agir dans la cité en négligeant la vie intérieure ou, à l'inverse, de s'enfermer dans une conception étroite de la vie spirituelle, de voir tout en noir ou tout en blanc. Il nous sauve de la projection sur le réel de nos attentes infinies. Il nous sauve de l'identification à notre désir et nous garde de porter un amour absolu à une réalité terrestre.

L'épisode de la tentation de Jésus montre comment il est confronté au diable, en fait à son ombre, qui lui offre la domination sur les royaumes de la terre. Le Christ surmonte le conflit entre la puissance terrestre et la puissance spirituelle grâce à sa « fonction transcendante » qui lui permet de trouver un troisième terme, le royaume spirituel terrestre qu'il va annoncer³⁰⁰. Sa nature divine et humaine trouve une unité paradoxale, qui fonde la doctrine de l'incarnation. Par-là, le Christ nous permet de nous incarner et de vivre dans le monde terrestre sans dissociation de l'âme. Il nous libère à la fois de

l'aspiration à une pureté impossible, et d'un asservissement aux puissances de ce monde. Il ouvre une voie de sagesse et de puissance spirituelle, exerçant ainsi la fonction unificatrice du Soi.

Dans cette perspective, la guérison ou le Salut résident dans une acceptation totale de la vie, donc de la réalité humaine dans sa complexité, ombre et lumière mêlées. De fait, l'Église catholique elle-même l'a toujours su : elle s'est beaucoup battue au Moyen Âge contre « l'hérésie » cathare qui prétendait justement accéder à un monde de pureté, reniant tout enracinement dans le corps et dans la vie terrestre sexuée. Le mot cathare signifie justement « pur ». En reprochant leur hypocrisie aux pharisiens qui se prétendaient « purs » par leur observance scrupuleuse de la loi juive, en annonçant le Royaume aux faibles, aux petits, aux publicains « souillés » par le maniement de l'argent, Jésus n'a pas prêché la pureté, mais la foi et la coïncidence avec notre vérité intérieure.

La Nouvelle Jérusalem comme symbole de guérison

Le Nouveau Testament nous donne une magnifique image de cette réconciliation entre le ciel et la terre. À la fin des combats terribles racontés par l'apôtre Jean dans ses visions de l'Apocalypse, la Nouvelle Jérusalem descend du ciel, « prête comme une épouse parée pour son homme³⁰¹ ». Le mariage sacré devient l'image de l'incarnation : une voix céleste présente la Ville sainte comme l'habitation de Dieu au milieu de son peuple. Pour le regard jungien, cette Cité porte une symbolique particulière : elle est construite avec le chiffre quatre. Elle a la forme d'un carré, elle a douze portes orientées selon les quatre points cardinaux. Il y a quatre évangélistes et douze apôtres. Le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Dans la vision traditionnelle où le Christ est une réalité extérieure, historique ou métaphysique, une puissance vivante dans l'au-delà, la croyance préside à la relation avec cette réalité. Mais si nous expérimentons, comme Jung, que le Christ réside en nous, nous sommes alors confrontés à une évidence immédiate, une présence efficiente à laquelle nous ne pouvons échapper. Le saut de la croyance n'est plus nécessaire, car le Christ est devenu certitude. L'expérience saisissante du *numen* engendre tout naturellement la foi. L'expérience de Jung est proche de celle de Luther : au sein de sa descente vertigineuse des années 1914-1917, il a compris qu'il pouvait avoir confiance dans l'énergie profonde remontée du fond de lui-même à cette occasion.

Foi et confiance

La *Pistis* est le mot grec pour Foi. Comme le latin *fides* ou *fiducia*, il signifie la confiance en quelqu'un avec qui on établit un pacte. Jung considère que le processus de transformation ne peut se réaliser que si on respecte loyalement le contrat passé avec l'instance intérieure, ou avec quelqu'un qui la représente. La foi, pour Jung est donc un accord conclu avec l'Autre, le Soi ou le Christ. Elle donne la certitude d'être libéré de l'enfermement de la névrose, ou la capacité de sortir du puits sans fond de la dépression. Elle est confiance dans la transcendance de la vie et sa capacité de dépasser les situations désespérées, selon un processus symbolique de mort et de résurrection.

Pour illustrer cette situation, Pierre Willequet cite une histoire racontée par Confucius : un sage voit un homme traverser un cours d'eau dans lequel une gigantesque cascade provoque des

remous énormes, et lui demande par quelle technique il a pu plonger dans cette eau et en ressortir. L'homme lui répond : « La loyauté et la confiance soutiennent mon corps au milieu des courants et des remous, sans que jamais je ne me permette d'user de mes propres capacités. C'est grâce à cela que je puis plonger et ressortir de cette eau³¹⁶ ». Belle illustration du fait que dans la traversée de l'eau, avec sa charge symbolique de mort et de renaissance, ce n'est pas le moi qui sauve, avec ses capacités, mais la relation confiante et loyale au Soi. Pour Jung, c'est toujours la foi qui est notre assise et nous permet de vivre. Nous ne pouvons pas vivre sans disposer d'un socle de confiance qui nous permet de nous projeter dans l'avenir. Quelque chose nous soutient et nous guide. Notre existence a un sens parce qu'elle est posée sur ce socle. Il écrit en 1957 ; « Je ne fais pas partie des croyants. Je suis fidèle à mon expérience intérieure et j'ai la *pistis*, au sens paulinien³¹⁷ » et précise : « la *pistis* est fidélité, foi et confiance à l'égard d'une certaine expérience aux effets numineux³¹⁸ ». Son travail de psychiatre est soutenu par cette confiance. On trouve dans l'ensemble de son œuvre de nombreuses allusions à ce qui, au fond de lui-même, le soutenait dans son travail avec ses patients : la foi dans la puissance du Soi.

« Je ne crois pas en Dieu, je sais »

Cette attitude lui fait alors franchir un cap plus osé : ce qui naît d'expériences répétées ne relève plus de la croyance, mais devient une connaissance, une science. C'est pourquoi, interviewé à la BBC en 1959, en réponse à la question : « Croyez-vous en Dieu ? », Jung répondit : « Je n'ai pas besoin de croire en Dieu ; je sais. » Les réalisateurs de l'émission

reçurent les jours suivants un flot de courriers d'auditeurs très choqués par cette phrase. Jung dut faire paraître, le 21 janvier 1960, dans le journal de liaison de la BBC « *The Listener* », une mise au point que l'on pourrait résumer ainsi : « Je n'ai pas dit "Dieu existe". J'ai dit "je ne crois pas en Dieu, je sais". Je sais que je me trouve en face d'un facteur inconnu que j'appelle "Dieu", comme tout le monde, et qui bouscule mes plans, mes intentions, mes idées. C'est un Dieu personnel, surtout lorsqu'il me parle sous la forme de la conscience, comme une *vox Dei* avec laquelle je puis même m'entretenir et discuter. Il m'est impossible de ramener cette volonté supérieure à une représentation compréhensible. Mais l'expérience de la rencontre avec elle constitue pourtant un savoir ». Jung remplace donc la croyance, par un savoir. La Genèse et l'histoire des Patriarches sont pleines de ce savoir purement expérimental. On ne peut pas en inférer que Jung était gnostique : son savoir n'est pas une connaissance salvatrice qui ouvre sur des mondes inconnus. Seule sauve l'expérience de la grâce. Elle ne vient ni de notre volonté, ni de notre science personnelle, mais d'une relation avec les profondeurs et avec le divin.

Cette réhabilitation de l'expérience religieuse est importante dans un protestantisme très marqué par une dominante intellectuelle. Or, selon Jung, lorsqu'une personne est dominée par son intellect, elle a beaucoup de mal à accéder de façon équilibrée à ses sentiments. L'expérience intérieure relève plutôt du senti-ment, c'est pourquoi l'institution a tendance à l'exclure de la pratique religieuse. Elle est considérée comme « mystique » voire même dangereuse. Elle dérange le cadre institutionnel, car elle incite à sortir du cadre défini du dogme et de la transmission ecclésiale. Pour Jung, la tâche de la théologie devrait consister à se libérer de la puissance du discours

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

terre et réserver à l'âme un rendez-vous quotidien où notre monde intérieur peut venir à nous. Marie-Louise von Franz cite le rêve d'une dame très occupée : *perchée sur une échelle, elle était en train d'épouser un Christ crucifié de grande taille. À sa stupeur profonde, le Crucifié ouvrit soudain les paupières et lui dit : « tu pourrais m'épouser un peu plus souvent³⁴⁶ ! »* Son âme appelait, sous cette forme amusante, au renouvellement du temps sacré pour accéder à son temps à elle, à sa réalité à elle.

Les hommes des civilisations traditionnelles savaient que lorsque leur âme n'avait pas voix au chapitre, ils le payaient par la maladie du corps, par un déséquilibre psychique ou par un rejet du corps social. Jung a retrouvé, dans son désarroi des années 1914, des pratiques séculaires. Quelques siècles plus tôt, laisser advenir les images intérieures, retrouver l'énergie qu'elles dispensent et s'en nourrir était une question de santé. La formule de Maître Eckhart : « quand toute chose reposait dans un profond silence, descendit d'en haut, du trône royal, un mot secret³⁴⁷ » semble venir d'un temps infiniment lointain. La vie de travail assidu des piétistes allemands ou hollandais du XVII^e siècle était interrompue par des prières fréquentes, rythmées au long des jours. La mère de Chateaubriand passait toutes ses après-midi en prière dans son oratoire. Et le célèbre tableau de Millet³⁴⁸ illustre bien la fonction de rupture et d'ouverture que le temps de l'angélus avait auprès des gens de la terre, en accordant une respiration au travail des mains. L'attitude très expressive des personnages montre que la prière n'était pas une obligation imposée de l'extérieur, mais qu'elle répondait à une impérieuse nécessité. Ces moments permettaient de restaurer de façon régulière le lien avec la présence invisible. À la fin de sa vie, le poète Max Jacob, qui affirmait que le

Christ lui était apparu deux fois, considérait « la méditation quotidienne comme nécessaire et obligatoire. Un chrétien qui ne se recueille pas une heure le matin et un peu le soir n'est pas un chrétien³⁴⁹ ». Il exprimait ainsi son exigence intérieure. Je ne peux m'empêcher de penser aux rituels quotidiens de mon enfance protestante, prières le matin, aux repas, le soir avant de dormir. De nos jours encore, il est utile de réserver des moments pour la prière ou la méditation, afin d'interrompre momentanément la course de la vie. Lorsque les repères traditionnels se diluent, il est bon de se rappeler les besoins fondamentaux de l'âme. Notre époque évacue à bon compte ces préoccupations en les qualifiant de mystiques, mais elle en paie le prix, car l'âme est une réalité vivante et agissante.

Ces pratiques de piété pourront sembler excessives et désuètes. Elles le sont de fait si elles obéissent à une loi religieuse imposée de l'extérieur. Mais lorsqu'elles répondent à une nécessité intérieure, elles sont naturelles et créatives. Elles permettent à l'obsessionnel de sortir de son univers hyper quadrillé. Elles donnent un cadre au flux temporel chaotique de l'hystérique. Mais qu'on n'en déduise pas pour autant que Jung conseille d'avoir en toutes situations des rituels réguliers de relation avec l'âme. Les oppositions entre ciel et terre, sacré et profane, éternité et temps humain ne conduisent pas à un nouveau dualisme. Dans le processus d'individuation, l'équilibre s'établit peu à peu entre le monde intérieur et les exigences de la vie active. La relation avec le Soi trouve le rythme qui lui convient. Il suffit de se laisser guider. Avec le temps, une sensation différente se crée, où l'on est de plus en plus souvent relié, chaque moment s'ouvrant sur quelque chose qui nous dépasse infiniment.

La prière

Quel contenu donner à ces moments de rencontre ? D'abord, tout simplement, la prière. Jung l'évoque souvent dans ses lettres, pour répondre aux interrogations de ses correspondants : « Je ne nie pas du tout que l'émotion profonde d'une vraie prière peut toucher à la transcendance, mais c'est au-dessus de nos têtes³⁵⁰ ». Ou encore : « La prière renforce le potentiel de l'inconscient, d'où ses efficacités souvent inattendues³⁵¹ ». En mettant le fidèle en relation avec Dieu, elle restaure le lien moi-Soi dont nous avons déjà parlé. Elle est un des moyens de surmonter le dualisme évoqué précédemment, en reliant le ciel et la terre, comme l'arbre avec ses racines et ses branches.

Dans cette ligne de pensée, on peut être amené à poser ces questions : comment comprendre la prière ? Doit-elle être, dans le sens ancien des rites apotropaïques, une demande de clémence divine ? Est-il légitime de prier pour infléchir le sens des événements, donc de tenter d'exercer une pression sur Dieu ? De deux choses l'une : soit Dieu est aux commandes, alors de quel pouvoir nous arrogerions-nous pour infléchir sa Volonté ? Soit Dieu est quelque part dans nos cœurs, et cela a du sens pour le moi d'exposer ses préoccupations concrètes au Soi, car les affaires du monde dépendent des décisions du moi. Si chacun faisait ce pas vers la voix intérieure et la source divine de sagesse et d'union, la tolérance et la capacité de comprendre autrui et de travailler ensemble feraient de grands progrès.

La prière n'est pas forcément une effusion émotionnelle. Elle peut avoir cet aspect, mais elle peut être aussi simplement une manière d'être enraciné dans sa base, dans une source de vie, ou dans une source d'amour, une perception du noyau central de l'être, le Soi, avec lequel on se sent relié.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

La question du Royaume des Cieux

Que signifie la prédication du Royaume dans le ministère de Jésus ? Elle est généralement comprise de façon eschatologique, comme une annonce de la restauration, de l'apocatastase³⁷⁷ et de la résurrection des morts³⁷⁸. Cette approche peut être vitale, notamment dans le cadre de l'accompagnement des personnes en fin de vie. Mais la venue du Royaume concerne aussi notre présent, notre vécu quotidien, car Jésus dit bien : « Le Royaume est au milieu de vous³⁷⁹ ». Cette promesse fait partie de l'ouverture au monde du nouvel être. Comment se réalise-t-elle ?

Le récit des tentations de Jésus au désert apporte un éclairage important à cette question. Selon Matthieu 4, lors de son troisième essai pour faire chuter le Christ, « le diable le transporta encore sur une montagne très élevée, lui montra tous les royaumes du monde et leur gloire et lui dit : “Je te donnerai tout cela, si tu te prosternes pour m’adorer”. Jésus lui dit alors : “Retire-toi, Satan ! En effet, il est écrit : C’est le Seigneur, ton Dieu, que tu adoreras et c’est lui seul que tu serviras” ». Dans sa vision, Satan promet à Jésus la domination sur les royaumes de la terre, c'est-à-dire la prise de pouvoir sur le monde. Si on lit cette scène à la manière de Jung, le diable est l'ombre de Jésus qui cherche à le faire basculer dans la tentation d'une puissance terrestre absolue. Mais le Christ réagit avec justesse, en plaçant Dieu au-dessus de toutes les instances humaines, car c'est Lui qui détient le pouvoir au-dessus des Nations. Ainsi, Jésus va développer la vision d'un Royaume qui respecte cette suprématie, à la fois différent des royautés humaines, mais au milieu de nous. Le Royaume n'est pas de ce monde, mais nous y sommes placés. Comment concilier ces deux affirmations apparemment contradictoires ? Comment cela se concrétise-t-il ?

Cité humaine et cité de Dieu

La théologie chrétienne, depuis Augustin et son ouvrage *La Cité de Dieu*, a voulu distinguer deux cités, la cité humaine et la cité de Dieu. La cité céleste est autonome et étrangère à la terre. Elle représente une sorte d'idéal de vie terrestre conduite selon les lois divines. Les deux cités luttent entre elles, mais elles sont appelées à vivre dans la concorde en développant la sagesse dans la cité terrestre. Luther, en bon augustinien, va reprendre cette vision. Dans sa doctrine des deux règnes, le temporel et le spirituel, le pouvoir politique et l'autorité de l'Église sont séparés. Le fameux « rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu³⁸⁰ » trouve une application judicieuse dans cette opposition que la loi de séparation de l'Église et de l'État de 1905 a bien formulée. Mais le diable, après avoir essayé de tenter Jésus, continue à attirer l'Église vers la possession, la richesse et la puissance politique au nom de l'autorité divine accordée aux papes. Les dérives genevoises de Calvin aboutissent à l'intolérance absolue et au bûcher pour les récalcitrants. De nos jours encore, les dérives absolutistes des autorités religieuses et de leurs enseignements, du créationnisme américain aux radicalisations islamiques, conduisent à des situations dramatiques. Il est donc important de distinguer la cité de Dieu, et la cité des hommes. Cela n'empêche pas d'œuvrer dans la cité terrestre, chacun avec ses propres moyens, mais la distinction des deux règnes de Luther reste importante pour ne pas donner au transitoire, au passager, le caractère de l'éternel et ne pas entretenir l'illusion de la pureté, l'apocatastase impossible dans la cité humaine. La séparation des opposés s'avère ici nécessaire. Le Royaume n'est donc pas de ce monde.

Le Royaume dans sa réalité paradoxale

En particulier, le Royaume trouve difficilement sa réalisation dans le cadre de la réalité ecclésiale. Jung restait méfiant sur la possibilité d'une communauté véritable au sein des religions instituées. Il aurait pu reprendre à son compte la phrase fameuse d'Alfred Loisy : « Le Christ a prêché le Royaume de Dieu, et c'est l'Église qui est venue³⁸¹ ». Lorsque les relations restent extérieures et formelles, les jeux de l'ombre et des instincts de puissance minent la cohésion des fidèles. Ce jugement date un peu, car, dans l'adversité du monde contemporain, les communautés ecclésiales sont peut-être plus engagées et plus authentiquement fraternelles qu'à l'époque de Jung où elles faisaient partie des institutions nécessaires de la société. Le Royaume peut les visiter dans des moments privilégiés où l'expérience numineuse est partagée par les fidèles. Comme on l'a vu plus haut, celle-ci est déterminante. Pour Jung, « il n'est de réelle communauté possible qu'avec ceux qui ont des expériences religieuses identiques ou similaires³⁸² ». Ainsi se voient associées deux composantes du Royaume : l'expérience religieuse partagée et les relations humaines qui relient l'individu avec lui-même et avec les autres.

Le Royaume reste une réalité paradoxale que seul le langage symbolique des paraboles permet d'exprimer. Ainsi, le Royaume est semblable à un trésor caché dans un champ³⁸³. Celui qui le trouve vend tout ce qu'il a pour acheter ce terrain. L'image du trésor caché est universelle pour désigner le Soi, ce Soi qui exige précisément qu'on quitte tout ce qu'on possède, qu'on relativise ses attachements au monde pour le trouver. Dans une autre parabole³⁸⁴, la graine vivante qui devient un arbre parle

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

positions vis-à-vis de l'idolâtrie et des croyances métaphysiques. Gaïa hypostasie une déesse de la Terre. Et pour le panthéisme, Dieu et le monde ne font qu'un. L'expérience de Jung l'éloigne de la spéculation philosophique et le rapproche de l'expérience méditative du yoga. Lorsqu'il fait référence au Brahman, ou à l'âme du monde, il ne crée pas une hypostase, il ne postule pas l'existence d'une entité objective. Ces notions servent à exprimer une expérience indicible qu'on ressent comme une évidence dans la méditation, mais qui reste mystérieuse. Les formulations paradoxales par lesquelles les Upanishads s'expriment sont proches des expressions du Soi, comme le relève Jung : « Brahman est être et non-être, réalité et non-réalité. En vérité, il y a deux formes du Brahman ; le formé et le non formé, le mortel et l'immortel, l'immobile et le mobile, le défini et l'indéfini ? Le dieu créateur de toute chose, le grand Soi qui demeure à jamais dans le cœur de l'homme, est perçu par le cœur, l'âme, l'esprit⁴¹¹ ». La réalité mystérieuse, inconnaissable, est approchée au plus près par ces paradoxes. Elle n'est pas postulée par la pensée, mais bien perçue par la totalité de la personne, son corps, sa sensibilité, son intuition.

Cette relation entre l'âme individuelle et l'âme du monde évoque la distinction traditionnelle entre le microcosme et le macrocosme. Très ancienne, celle-ci est théorisée par Platon dans le Timée et reprise par nombre de penseurs et de philosophes jusqu'à la Renaissance. Entre le microcosme de l'homme, image en réduction du grand cosmos, et le macrocosme, il existe des correspondances de formes et des analogies qui font sens. Pour Jung, cette distinction reste utile. Mais il ne la conçoit que sur un plan symbolique et non selon une métaphysique naïve superposant deux états de l'être. Les archétypes, par leur relation avec l'instinct, font la liaison entre

cet état profond de la nature qui nous habite et les exigences de la conscience. « L'homme a en lui les correspondances du vaste monde, écrit-il, grâce à l'activité réfléchissante de sa conscience d'une part, et d'autre part à sa nature instinctive héréditaire, archétypique, qui l'inscrit dans le monde ambiant⁴¹² ».

La dimension du corps

Pour comprendre cette relation intime au monde, il faut prendre en compte le corps et la dimension inconsciente de la psyché. La culture nous a donné une conscience développée, efficace, rationnelle, scientifique, créatrice d'art. Mais elle nous a coupés de la nature et par conséquent de la perception intérieure de notre parenté animale et instinctive avec le monde, que nous ressentons au travers de notre corps. L'expérience intérieure est la voie de l'union du corps, de l'âme et de l'esprit, dans la plénitude de la vie. Les images qui montent de l'inconscient sont très souvent accompagnées de sensations corporelles, ce qui semble prouver que les énergies physiques et psychiques proviennent du même substrat. Dans cette perspective, Jung s'est beaucoup intéressé au yoga comme processus unificateur de la personne, notamment dans son ouvrage *Les énergies de l'âme*. Il écrit : « la vie en Inde ne s'est pas encore retirée dans la capsule de la tête. C'est encore tout le corps qui vit⁴¹³ ». Les Occidentaux se ruent sur le yoga et les disciplines orientales pour compenser un manque important dans la spiritualité chrétienne. Celle-ci, par son refus de la jouissance et de l'incarnation dans la chair, n'a pas développé des pratiques méditatives utilisant le canal du corps vivant et perçu. La prostration de la prière ne place pas la personne dans un processus vital, comme le font l'éveil et la célébration de

l'énergie universelle par les mouvements dans le Tai Chi, ou le travail du prana dans le yoga. Le texte de Gerhard Dorn déjà plusieurs fois cité a toute son importance à la Renaissance, où, avec la réappropriation de l'Antiquité, on réinvestit la dimension corporelle. En se dressant contre la prédication de l'Église, Dorn ancre le corps dans l'énergie qui fonde toute la personne, celle de la fontaine d'amour qui coule du Soi et qui réunifie l'être. Cet ancrage dans la totalité de l'être montre que Jung ne nous invite pas à un mysticisme désincarné, mais à une relation juste qui intègre toutes les composantes de la personne. L'expérience spirituelle de relation avec le Soi ouvre sur des retrouvailles avec toute la sensualité et la puissance de notre nature animale.

Jung trouve chez les animaux un exemple de cette relation juste : ils connaissent d'instinct l'ordre de la nature et ils lui obéissent. Il nous faut respecter notre part animale et, par conséquent, nous accorder avec les lois de l'Univers. Rythmes temporels, saisons, âges de la vie, relation avec la nature, équilibre entre le pulsionnel et le spirituel, entre le repos et l'activité, tous ces éléments constitutifs de notre ADN méritent d'être perçus et écoutés. Il nous faut apprendre à écouter notre corps, comme un compagnon fidèle. Dans le christianisme d'aujourd'hui, cette demande a du sens. En refusant cette dimension, nous creuserions encore davantage le fossé entre la dogmatique chrétienne traditionnelle et ce que nous sommes. L'apport précieux de Jung à ce sujet est de restituer la valeur d'un corps écouté, maîtrisé, où les pulsions instinctives de l'ombre sont intégrées et non plus écrasées par une prédication prisonnière de l'illusion de la pureté.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

des formes indéfiniment renouvelées.

On pourrait penser que l'orientation vers l'expérience intérieure favorise le repli sur soi. En fait, comprise selon Jung, elle mène plutôt à un engagement dans l'histoire humaine. L'écoute individuelle du Soi rétablit l'équilibre entre l'individu et la société. L'annonce du Royaume de Dieu peut alors être comprise comme la vision d'une communauté où chacun serait ancré de façon juste dans la psyché profonde et donc uni aux autres dans l'être et dans l'histoire.

Par ce biais, Jung retrouve la vérité du plus grand commandement : c'est parce que nous avons été aimés que nous avons la possibilité d'aimer. La découverte du sens de notre insertion dans la communauté humaine implique une prise de responsabilité dans le monde d'aujourd'hui, dans le respect des valeurs du christianisme. Le sentiment que nous participons d'une unité fondamentale avec la nature et avec le monde induit un engagement naturel pour le maintien de notre cadre de vie et pour l'écologie.

Œcuménisme et tolérance

Lorsque le moi fait l'expérience d'une relation avec une image divine intérieure, son rapport au monde et à autrui s'en trouve modifié. Face à cette réalité absolue et vivante, tout ce qui est de l'ordre de l'humain ou du social se relativise. Les conséquences en sont multiples. La réalité d'autrui, parce qu'il porte en lui la même instance que nous, va exiger de notre part une considération identique à celle que nous portons à nous-mêmes ou à nos proches. Toutes les expressions du moi, de ses croyances, de ses certitudes, de sa rationalité ou de ses sentiments, se trouvent ramenées à leur nature proprement humaine. Les dogmes ne sont que des expressions relatives,

marquées par leur époque et par leur culture, d'une réalité qui les dépasse infiniment. Les textes sacrés des diverses religions du monde ont le même statut, aucun ne peut prétendre à posséder une formulation universelle de la foi. Ils ne peuvent plus servir à assoir le pouvoir d'une oligarchie, d'une confession, ou d'un régime politique. Les diverses communautés religieuses sont amenées à se comprendre et à cheminer ensemble, dans une démarche œcuménique nécessaire.

Par beaucoup de points, la leçon de Jung rejoint celle de Montaigne. Mais elle la dépasse par une plus grande ouverture au monde et à autrui.

Par ailleurs, dans un monde dominé par la croyance en la toute-puissance de la rationalité, Jung apporte un contrepois salutaire. Aucune théorie ne peut prétendre à l'universalité, elle n'est que l'expression d'un point de vue. Chaque individu a sa perception propre à partir de laquelle il construit une vision du monde. La vie en société et la constitution d'une nation appellent à la reconnaissance de la diversité des points de vue, et à la pratique de la tolérance et du respect aussi bien dans le domaine des idées que dans le domaine religieux.

Un chemin initiatique long et difficile

La démarche de Jung suppose d'abord que chacun soit capable de faire un chemin ardu de remise en question de soi et d'abandon de ses certitudes. Paul, terrassé sur le chemin de Damas, a affronté une crise violente qui a renversé complètement sa vision du Christ. Elle se heurte donc à la difficulté de perdre ce qui nous sécurise. D'autre part, il est plus facile, pour accéder aux vues de Jung, d'avoir comme les introvertis une certaine capacité d'introspection. Les extravertis, les scientifiques, les politiques, et tous ceux qui croient à la

puissance de la raison ont plus de mal à entrer dans ce domaine intérieur. De plus, perdre l'impression que le moi est seul maître à bord peut être très déstabilisant, tout comme la perception de l'autonomie de l'âme. Les théologiens ont eu beau jeu de reprocher à Jung de trahir le christianisme par un retour à un vieux fond païen donnant droit de cité aux forces de la nature et du féminin. Seule l'expérience intérieure peut amener à accepter ces idées, lorsqu'une vie dépourvue de sens ou la dépression oblige à se tourner vers la profondeur, au prix de l'abandon de nos certitudes séculières.

Retrouver un mythe fondateur pour notre société

Pourtant, l'idée jungienne de la nécessité de restituer un mythe à la société moderne est pertinente dans le contexte actuel de l'urgence climatique et de la recherche d'une écopsychologie. La volonté divine a rendu l'homme maître de la terre, mais cette terre appartient d'abord à plus grand que lui. La primauté du Soi exige de la part de l'homme le plus grand respect vis-à-vis de la nature qui lui a été confiée.

Le monde « païen » avait célébré l'union d'une mère Nature prodigue et attentive et d'une puissance paternelle solaire et génératrice. Il nous faut retrouver au fond de nous ces mythes pour vivre en accord avec eux et dépasser nos perspectives univoques et destructrices. Ce serait s'ouvrir vers une spiritualité en lien avec le Soi, pour nous réunifier avec le monde.

La méditation jungienne restitue certainement au christianisme une dynamique de quête spirituelle, dans une dimension globale de réconciliation entre les opposés : l'inconscient et le conscient, le corps et l'esprit, le masculin et le féminin, la contemplation et l'action, la nature et la culture,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Max Jacob, *Lettres à un jeune homme*, Bartillat, Paris, 2019
Jean-Yves Leloup, *L'assise et la marche*, Albin Michel, Paris, 2017
Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris, Alphonse Picard et Fils, 1902

Philosophie

Friedrich von Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Trad.fr. Aubier, Paris, 2002
Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, PUF, Paris, 1968
Martin Heidegger, *Questions III*, Gallimard, Paris, 1966
Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Gallimard, Le livre de poche, 1963
Roland Barthes, *Mythologies*, Seuil, Paris, 1957
Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 2005
Corine Pelluchon, *Pour comprendre Lévinas*, Seuil, Paris, 2020
André Lalande, *Dictionnaire de philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968

Orient

Shihâboddîn Yahya Sohrawardi, *Le livre de la sagesse orientale*, Folio, Essais, Paris, 2003
Mohammad Jalal al-din Rûmi, *La religion de l'amour*, par Leili Anvar, Points, Paris, 2011
Farîd Od-din Attar, *Le Cantique des Oiseaux*, trad. Leili Anvar, Diane de Selliers, Paris, 2013
Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier Paris, 1999

Anthropologie

Annick de Souzenelle, *La symbolique du corps humain*, Albin Michel, Essais, Paris, 2016

Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, 1965

Charles Stepanoff, *Voyager dans l'invisible*, préface de Philippe Descola, La Découverte, Paris, 2019

Jean-Robert Zimmermann, *Les compagnons de métiers à Strasbourg*, Istra, Strasbourg, 1971

Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, La découverte, Paris, 2007

Bernard Gorceix, *La Bible des Rose-croix*, PUF, Paris, 2010

Jean Markale, *Mélusine*, Albin Michel, Paris, 1993

Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 2005

Hans Joas, *Les pouvoirs du sacré, une alternative au récit du désenchantement*, Trad. Jean-Marc Tétaz, Paris, Seuil, 2020

Thierry Janssen, *La solution intérieure*, Pocket, Paris, 2012

Littérature

Christian Bobin, *Noireclaire*, Gallimard, Paris, 2018

François Cheng, *De l'âme*, Albin Michel, Paris, 2016

Rabindranath Tagore, *le Jardinier d'amour*, Gallimard, Poésie, Paris, 1980

Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, Flammarion, Paris, 1986

Honoré de Balzac, *Seraphîta*, Oswald, Paris, 1973

Paul Verlaine, *Poèmes saturniens*, Gallimard, Poches, Paris, 2013

Alfred de Musset, *Œuvres complètes*, Le livre de Poche

classique, Paris, 2015

Paule Amblard, *Un pèlerinage intérieur*, Albin Michel, Paris, 2017

Marguerite Yourcenar, *Mémoires d'Hadrien*, Folio, Paris, 1999

Victor Hugo, *Les Misérables*, Poche, Paris, 2014

Documents anciens

Anicius Boèce, *Consolation de la philosophie*, Paris, Rivages, 1989

Michel de Montaigne, *Essais*, Garnier, Paris, 1952

Jacob Boehme, *Le livre des sacrements*, L'âge d'homme, Lausanne, 1984

Dante Aligheri, *La divine Comédie*, trad. Jacqueline Risset, Diane de Selliers, Paris, 2014

Dante Aligheri, *La divine Comédie*, trad. Henri Longnon, Garnier, Paris, 1966

Thérèse d'Ávila, *Livre de la vie*, Gallimard, folio classique, Paris, 2015

Blaise Pascal, *Pensées*, Garnier, Paris, 1962

Marguerite Porete, *Le miroir des âmes simples et anéanties*, Albin Michel, Paris, 2011

Louis Rougier, *Celse*, André Delpeuch, Paris, 1925

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

372. Jean-Robert Zimmermann, *Les compagnons de métiers à Strasbourg*, p. 71.
373. C. G. Jung, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, p. 384.
374. C. G. Jung, *Présent et avenir*, p. 39.
375. Pierre Willequet, *Délires et splendeurs du religieux*, p. 22.
376. C. G. Jung, *Ma Vie, souvenirs rêves et pensées*, p. 199.
377. Voir notre chapitre dix. Le terme signifie restauration dans la pureté originelle.
378. 1 Corinthiens 15,52-55.
379. Luc 17,21.
380. Marc 12,17.
381. Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*, pp. 110-112.
382. C. G. Jung, *La vie symbolique*, p. 185.
383. Matthieu 13,44.
384. Matthieu 13,24.
385. Matthieu 13,35.
386. Matthieu 12,28.
387. C. G. Jung, *Présent et avenir*, p. 24.
388. Doctrine de *l'anima mundi*, l'âme du monde qui englobe les âmes particulières. Voir notre chapitre suivant.
389. L'Homme, en grec.
390. Cité dans Marie Louise von Franz, *Jung, son mythe en notre temps*, p. 141.

391. Romains 14,17.

392. C. G. Jung, *Psychologie du transfert*, p. 184.

393. Dans les évangiles, le mot *kairos* intervient très souvent pour indiquer un temps d'accomplissement ou de passage, le temps de la moisson, le moment du Salut. Paul l'utilise aussi dans 2 Cor. 6,2.

394. C. G. Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 217.

395. Sabi Tauber, *Mon analyse avec Jung*, p. 146.

396. C. G. Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 452.

397. *Ibid.* p. 488.

398. Matthieu 6,33.

399. Émission « Racines » du 13 mars 2005 sur la télévision suisse Tsr.ch. (Retranscrit par Isabelle Deschard dans *Fragments de bien être*).

400. François Cheng, *De l'âme*, p. 94.

401. C. G. Jung, *Ma vie, souvenirs, rêves et pensées*, p. 40.

402. C. G. Jung, *Le livre rouge*, p. 291.

403. Pierre Willequet, *Délires et splendeurs du religieux*, pp. 119-20.

404. C. G. Jung, *Les racines de la conscience*, p. 354.

405. J-F. Alizon, article *À propos d'Opicino de Canestrus et d'un séminaire méconnu de Jung*, ne figurant pas dans les œuvres complètes de référence.

406. C. G. Jung, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, pp. 222-224.

407. Pierre Willequet, *Délires et splendeurs du religieux*, p. 107.
408. *Le Timée*, cité dans C. G. Jung, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, p. 445.
409. Mohammad Jalal al-din Rûmi, *La religion de l'amour*, p. 114.
410. Barbara Hannah, *Rencontre avec l'âme*, p. 21. Et C. G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme*, p. 303.
411. C. G. Jung, *Types psychologiques*, p. 192.
412. C. G. Jung, *Présent et avenir*, p. 60.
413. C. G. Jung, *Psychologie et orientalisme*, p. 112.
414. C. G. Jung, *Mysterium Conjunctionis*, Tome 2, p. 342.
415. C. G. Jung, *L'âme et le Soi*, p. 81.
416. C. G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme*, p. 75.
417. C. G. Jung, *Synchronicité et Paracelsica*, p. 39.
418. C. G. Jung, *Commentaire sur le mystère de la fleur d'or*, p. 62.
419. *Ibid.*
420. Entretien avec Thierry Lyonnet sur RCF, 2001, cité dans l'article Wikipédia sur Christiane Singer.
421. Pierre Willequet, *Délire et splendeur du religieux au XIX^e siècle*, p. 118.
422. Genèse 2,15.
423. C. G. Jung, *Présent et avenir*, p. 81.

424. Le lecteur pourra trouver dans l'ouvrage collectif *Ecopsychology, Restoring the earth, healing the mind*, (Ecopsychologie, restauration de la terre et santé psychique) édité par Theodor Roszak un examen complet de la question de l'écopsychologie.

425. John Dourley, *La maladie du christianisme*, p. 139.

426. C. G. Jung, *Commentaire sur le mystère de la fleur d'or*, p. 24.

427. 1 Corinthiens 15,52-55.

428. C. G. Jung, *L'analyse des visions*, p. 178.

429. Voir notre chapitre 9. Le mot se trouve aussi dans Actes 3,21, où Pierre annonce le renouvellement (apocatastase) de la totalité de la création.

430. C. G. Jung, *La guérison psychologique*, 1934, p. 28.

431. C. G. Jung, *Ma vie, souvenirs, rêves et pensées*, p. 244.

432. C. G. Jung, *L'analyse des visions*, p. 170.

433. C. G. Jung, *Psychologie et religion*, p. 198.