



BONNETTE, Lucie, *Le fondement religieux de la pensée de Jung*

Réginald Richard

Volume 48, numéro 1, février 1992

Lectures sémiotiques de l'Épître aux Colossiens

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400674ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400674ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Richard, R. (1992). Compte rendu de [BONNETTE, Lucie, *Le fondement religieux de la pensée de Jung*]. *Laval théologique et philosophique*, 48(1), 134–136.
<https://doi.org/10.7202/400674ar>

Alors que la théologie était présentée comme cohérence imaginaire, l'Écriture est regardée comme coupure symbolique. Avec Barth, l'auteur constate que l'autorité des Écritures n'exige ni fondement, ni justification. Avec Derrida, il regarde l'écrit comme constituant un ordre clos n'appelant ni présence, ni immédiateté de sens: «les Écritures fonctionnent comme discours de l'Autre et nul être au monde n'a prise sur une telle précedence» (p. 132). Les Écritures étant de l'ordre de la précedence symbolique, leur autorité ne peut qu'être constatée. Les Écritures sont normatives en ce qu'elles balisent l'espace des possibles tout en barrant la route à l'impossible.

Ansaldi cherche ensuite à montrer comment se fait le difficile mais nécessaire nouage de la foi, de la théologie et de l'Écriture. La tentation serait de privilégier un moment au détriment des autres. Le nouage équilibré de ces trois moments donnerait à l'existence croyante sa dimension eschatologique conçue comme «réception apaisée de la finitude devant Dieu» (p. 229). Le rite liturgique, pour autant qu'il a pour fonction non pas de combler l'absence du réel mais de répéter ce nouage, aurait un rôle indispensable à jouer dans le processus.

Cette approche lacanienne de la régulation de la foi chrétienne est séduisante. Elle nous apparaît comme une œuvre majeure de la théologie contemporaine.

René-Michel ROBERGE
Université Laval

Pierre-Luigi DUBIED, **Le pasteur: un interprète.**
Genève, Les Éditions Labor et Fides, 1990, 136 pages.

Le livre de Dubied arrive à un moment crucial du développement de la théologie pratique. Il confirme la nécessité de revoir de fond en comble les méthodes d'analyse utilisées jusqu'à maintenant dans cette discipline à la lumière de la pratique du pasteur. L'A. nous fait profiter de sa longue expérience lors de sa description du rôle et de la fonction du pasteur. Après avoir élaboré une méthode d'analyse fort originale centrée sur l'identité personnelle du pasteur (ch. I), il montre l'étrangeté du métier qui est le sien dans le monde contemporain (ch. II). Le pasteur se retrouve en face de sa solitude et du besoin de reconnaissance ressenti par tout être humain expérimentant la même situation. Dubied n'est pas pour autant pessimiste puisqu'il démontre comment cette solitude est une

chance plutôt qu'une source de malheur: elle lui permet de se rapprocher des autres et de se sentir responsable. Mais le pasteur est aussi au cœur de la crise que vivent l'Église et la paroisse modernes (ch. III et IV). Il doit être capable de protéger son intégrité tout en gérant l'événement, sinon ne risque-t-il pas de tomber dans la pathologie du dédoublement? Il se doit d'assumer les problèmes posés par les nouvelles requêtes de la paroisse tout en sauvegardant son rôle d'interprète.

Plus qu'une description (un peu austère d'ailleurs, mais toujours lucide) du rôle du pasteur dans la société, le livre de Dubied cherche à dégager des perspectives originales articulées autour de la nouvelle identité du pasteur. Écrit dans une optique protestante (l'A. est un pasteur protestant qui enseigne à l'Université de Neuchâtel en Suisse), on ne peut que s'étonner des similitudes que ce volume comporte avec la situation des prêtres catholiques dans l'exercice de leur fonction. En ce sens, sa lecture est d'un intérêt certain pour tous ceux, catholiques comme protestants, qui sont préoccupés par le développement de la théologie pratique aujourd'hui et par les avenues qui s'ouvrent devant elle.

Marcel VIAU
Université Laval

Lucie BONNETTE, **Le fondement religieux de la pensée de Jung.** Montréal, Éditions Fides, 1986, 111 pages (15 × 23 cm).

L'auteure, en avant-propos, constate que l'œuvre de Jung «subit un préjugé nettement défavorable dans les pays de langue française» et que de nombreuses publications scientifiques sur Jung «sous-estiment gravement l'importance de la dimension religieuse... et par là même mutilent l'apport de Jung à notre culture». Par ailleurs à la suite de Raymond Hostie et de Victor White, l'auteure entend montrer comment la dimension religieuse est au fondement même de la pensée de Jung.

Le livre s'ouvre sur une histoire de l'œuvre de Jung depuis la rupture avec Freud. Jung, issu d'une famille de pasteurs – six dans la famille de sa mère, son propre père et deux de ses frères – a été baigné très tôt dans une dimension religieuse, structurant un inconscient qu'il convient ici de dénommer collectif. L'auteure nous montre bien comment l'environnement intérieur et extérieur de Jung faisait de la religion, depuis l'enfance, un signifiant particulier

davantage lié à une dimension de sa pensée plutôt qu'à un objet d'investigation.

Dans le second chapitre, l'auteure nous montre comment pour Jung «le problème fondamental de la psychologie contemporaine, est celui de l'âme. La psychologie contemporaine serait trop souvent une "psychologie sans âme" qui assimilerait le "psychisme à la matière cérébrale" ou à une "surestimation des causes matérielles", reflet d'une psychologie "sans âme"». Mais pour l'auteure, Jung n'entend pas faire une psychothéologie, mais montrer que «le psychisme est âme parce qu'il dépasse radicalement les conditionnements (biologiques, sociaux etc.)» et est lié à un inconscient doté d'une «autonomie remarquable». Cette «âme» serait saisie et ressaisie dans le contexte de la religion, moins celle de la profession de foi que celle de l'«expérience directe et originelle du numinosum» dont Rudolf Otto lui fournit le signifiant. Pour Jung l'inconscient aurait «des tendances religieuses dont le rêve peut nous informer» et dont l'archétype, celui de quaternité en particulier, serait la formule «des éléments instinctifs de l'âme primitive». L'auteure pose avec Jung la question à savoir: «L'inconscient est-il Dieu?»

Au chapitre troisième, l'auteure aborde le côté clinique de Jung, préoccupée de bien marquer comme l'œuvre de Jung si elle donne parfois l'air d'une philosophie, s'appuie sur de l'observation clinique et apporte à la psychothérapie des avenues inusitées. L'auteure relate le fait que les clients de Jung ont été pour les deux tiers des gens âgés de plus de quarante ans dont la crise prend parole dans un sentiment «d'inutilité, du vide et de l'absurdité de leur existence». Loin de pouvoir cadrer ce symptôme dans un mendelév d'un tableau clinique bien précis, pour l'auteure la contribution personnelle de Jung, en plus de la psychothérapie dans le champ de la psychopathologie, concerne le «développement et l'élargissement du cadre thérapeutique permettant ainsi de soigner l'homme dans sa totalité». Ce constat marquerait l'«ouverture spirituelle de Jung dans sa pratique thérapeutique». Cette ouverture irait jusqu'à penser que «pour Jung il y a un parallèle observable entre la décadence de la vie religieuse et l'accroissement des névroses» et que «le problème de la guérison est un problème religieux». L'auteure se surprend elle-même de telles affirmations.

L'auteure termine son livre par une réflexion épistémologique sur l'œuvre de Jung. S'appuyant sur le fait que Jung est un clinicien et non un mystique, Bonnette tente de resituer, à la suite de Raymond

Hostie, la méthode jungienne dans le champ de la phénoménologie d'une part et de montrer que le champ de travail de Jung est bien celui de la psychologie, et qu'«il n'a jamais voulu édifier une psycho-théologie».

Pour un chercheur en psychologie de la religion, la lecture de Lucie Bonnette suscite un intérêt constant, chapitre après chapitre. L'originalité de cet ouvrage, c'est d'avoir situé la question religieuse à la source de la pensée jungienne, bien plus que comme «objet de recherche». Jung ferait davantage une psychologie religieuse qu'une psychologie de la religion si ces deux concepts ont encore sens dans le langage jungien.

Pour le lecteur dont les analyses de la religion sont à la frontière des théories freudiennes et de la psychologie transpersonnelle américaine, la lecture de Bonnette tout en situant l'apport important de Jung dans le champ de la psychologie de la religion, suscite des questions.

D'abord la réduction que l'on fait de la théorie freudienne à la mécanique psychique dont le «dogmatisme de sa théorie sexuelle» serait le moteur, et à «l'insistance avec laquelle il fait état de son irréligiosité». La lecture de «Totem et Tabou», «Moïse et le Monothéisme» et «Avenir d'une Illusion» révèlent que ces ouvrages sont moins des traités confessant l'athéisme de Freud qu'une application qu'il entend faire de sa théorie à une production culturelle de l'esprit humain qui avait la prétention d'échapper à toute dynamique pulsionnelle en général et au sexe en particulier: tenter de faire poindre la «teneur et l'organisation pulsionnelle» qui rendent possible l'émergence de la morale et de la religion dans la culture, tel a été le projet de Freud. Dans ce contexte, on comprend peut-être mieux la propre prétention de Freud lorsqu'il formule, dans son échange avec Binsvanger: «L'humanité, en effet, savait qu'elle est dotée d'esprit; je devais lui montrer qu'il existe aussi des pulsions» (Freud cependant, connaissait mal la pensée et la pratique tantrique, pour faire un tel aveu). Si l'objet de Jung était de rejoindre «l'homme entier», Freud faisait deuil épistémologique de «l'entier» pour tenter de faire poindre le «non-dit», ou l'indicible de la culture, condition importante de sa transformation.

La ré-insertion du rapport de Freud à Jung dans le contexte de l'opposition entre matérialisme et spiritualisme ou encore d'une «psychologie sans âme», donne-t-il des outils pertinents pour comprendre les analyses de la religion qu'ils ont élaborées? Je n'en suis pas sûr. Rien ne démontre en effet que Freud

serait plus matérialiste que Jung. L'insistance de Freud sur l'incontournable du langage pour penser l'inconscient a ouvert en psychologie un champ de travail critique des perspectives «organistes» de la psychiatrie de son époque. De plus, comment comprendre que la psychanalyse freudienne ait intéressé autant et même plus les artistes, les littéraires et les mystiques que la psychanalyse jungienne. Si le matérialisme freudien a été aussi important, on ne peut pas comprendre cette fascination des «milieux de l'esprit» pour la psychanalyse freudienne surtout dans le milieu français depuis Lacan. À moins que l'on se fourvoie sur le concept d'«esprit» dans la discussion.

Freud et Jung ont rendu possible une double lecture du fonctionnement de l'inconscient et de la religion dont le premier serait davantage dans une logique du désir et son rapport au manque, tandis que celui-ci recouvrerait davantage une logique de l'expérience et son rapport à la totalité. Comment alors penser une spiritualité au-delà de la confrontation de Freud et de Jung? C'est là que m'a conduit la lecture de Lucie Bonnette. Comme quoi on ne reste pas indifférent à sa lecture.

Régnald RICHARD
Université Laval

Evelyn Eaton WHITEHEAD et James D. WHITEHEAD,
Les Étapes de l'Âge Adulte, Évolution Psychologique et religieuse. Coll. «Chemins Spirituels». Paris, Centurion, 1990, 268 pages (13,5 × 21 cm).

Ce livre est une traduction de *Christian Life Patterns* (New York, Doubleday, 1979). L'écart de temps entre l'original et la traduction a amené un glissement dans le titre. Le titre français laisse entendre qu'il s'agirait d'une étude s'inscrivant dans le cadre des théories du développement en psychologie alors qu'il s'agit plutôt d'un instrument de travail pour les animateurs de pastorale chrétienne, spécialité des auteurs.

Les auteurs, dès l'introduction, affirment nettement leurs couleurs: «Les auteurs du présent ouvrage, influencés par l'optimisme catholique traditionnel concernant les relations intimes et même l'association potentielle de la nature et de la grâce, vont donner une interprétation du développement adulte dans lequel on peut découvrir la grâce de Dieu agissant dans la structure du développement psychologique.» Perspective traditionnelle où l'on

repose les vieilles questions des rapports entre la grâce et la nature, la santé et la sainteté. Les auteurs tentent de résoudre les questions en ramenant la problématique à l'expérience personnelle du lecteur. Au début de chaque chapitre, on nous invite à une réflexion, style exercice, concentrée sur des expériences vécues personnelles. À la lecture, on ne voit pas l'utilité d'une telle démarche en dehors d'une pratique en formation pastorale.

Sur le plan méthodologique, les auteurs s'inspirent des théories d'Erikson surtout à partir du modèle épigénétique du développement psychologique, intégrant le concept de «crise» comme point tournant dans la séquence du développement. L'étude s'élabore dans une alternance de la présentation de la théorie d'Erikson et de son application à la croissance chrétienne. Ainsi le chapitre intitulé «L'intimité et la croissance religieuse» prolonge la théorie ériksonnienne sur «L'intimité et la réciprocité». De même celui sur «la générativité religieuse» fait suite à la présentation de la «générativité dans la théorie d'Erikson» (chapitre v). Enfin le «sens chrétien de la vie à l'âge mûr» applique les théories d'Erikson sur le développement de l'âge mûr. En cela les auteurs restent assez pragmatiques dans l'utilisation des théories en psychologie pour une utilité pastorale, sans pouvoir réserver la distance critique nécessaire pour vraiment faire épistémologie et science.

Comme beaucoup de ces tentatives d'application de la psychologie à la pastorale, une telle entreprise comporte de nombreuses lacunes. 1) Risque de bricolage entre deux approches sans évaluer les systèmes propres à chacun. La pastorale a un objectif de transformation ou de conversion du sujet du point de vue d'une foi liée à une institution religieuse alors que la théorie ériksonnienne tente d'articuler des observations empiriques pour élaborer une description du sujet empirique qui soit conforme au paradigme en psychologie. Articuler celle-ci à celle-là renvoie à l'incontournable nécessité de clarifier les positions épistémologiques de chacune; quand les praticiens renvoient cette tâche au «vécu personnel», ils ne font que déplacer la question sans tenter d'y répondre. 2) Impossibilité d'appliquer la notion de «crise» à la religion elle-même. «Une crise adulte devient un événement religieux lorsque la personne reconnaît dans l'expérience qu'elle est en train de vivre la présence *encourageante* de Dieu», pensent les auteurs. La «présence de Dieu» dans ce contexte pastoral ne peut pas être facteur de crise... Celle-ci ne doit être que psychologique et la «présence de Dieu» ne peut être que facteur de croissance. L'idéologie d'une telle approche ne peut pas échapper à la