

LE RÊVE

Colloque du 19 janvier 1995

- Présentation Bernard Reymond
- Le rêve nocturne comme défi
pour la théologie pratique Christoph Morgenthaler
- Rêveries Pierre-Luigi Dubied
- Explorer le désert des rêves
avec Kelly Bulkeley Jean-Luc Rojas



PRÉSENTATION

La théologie pratique, dit-on, est une discipline frontrière. Bonne définition. La théologie pratique est toujours un peu aux frontières de la théologie et du monde, de la théologie et d'autres disciplines. Non au sens d'une fonction douanière ou policière, mais comme le sont les frontaliers, passant sans cesse de part et d'autre de la limite convenue. Constamment à cheval sur la frontière entre des terrains qui ne sont pas toujours de même nature, elle cherche à favoriser les échanges. Et si les limites deviennent trop nettes ou trop imperméables, c'est elle qui, entre toutes les disciplines théologiques, devrait afficher le plus fermement le courage des transgressions nécessaires.

Le rêve a longtemps fait partie intégrante du champ religieux. Puis les frontières tacites se sont déplacées et, ces deux derniers siècles au moins, il est devenu suspect en théologie. Peu à peu, il est devenu pour elle l'un de ces territoires sur lesquels on ne s'aventure pas, ou plus, sauf à se trouver frappé de suspicion.

Les tenants de la théologie pratique n'étant pas gens à se satisfaire longtemps de tels états de fait, le moment finit toujours par venir où l'un d'entre eux se demande s'il ne devrait pas précisément franchir la frontière ainsi tracée et s'aventurer en redécouvreur sur ces *terrae* redevenues *incognitae*, mais de le faire sans renier pour autant sa rationalité, c'est-à-dire le point de vue propre à sa discipline.

C'est ce qu'a tenté ces dernières années Christoph MORGENTHALER, professeur de théologie pratique, plus spécialement de psychologie pastorale, à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Berne. Le résultat en est un livre de 204 pages : *Der religiöse Traum : Erfahrung und Deutung*, Stuttgart, Berlin, W. Kolhammer, 1992.

Une telle problématique ne saurait rester l'apanage des seuls théologiens de langue allemande. L'Institut Romand de Pastorale a donc invité le professeur MORGENTHALER à présenter ses thèses majeures sur le rêve lors de son colloque romand de janvier dernier. Il l'a fait en français. Nous sommes heureux et reconnaissants de pouvoir reproduire ici le texte de cette intervention qui, je n'en doute pas, donnera envie de lire le livre.

Si le professeur de Berne s'intéresse aux rêves nocturnes, Pierre-Luigi DUBIED, professeur de théologie pratique à la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel, s'est mis de son côté à explorer un territoire étroitement voisin, celui des rêves éveillés. Il nous a donné la primeur de ses réflexions sur ce thème lors du même colloque de janvier 1995. Cette

première tentative d'y voir plus clair sur un phénomène encore obscur pour les théologiens, bien qu'il se passe en plein jour, n'est encore qu'un premier pas par-delà ces autres limites à transgresser. Nul doute que d'autres le suivront. Mais pour l'instant, cet autre volet de nos activités oniriques mérite aussi de retenir toute notre attention.

En fin de *Cahier*, Jean-Luc ROJAS, le nouvel assistant de l'IRP, jette pour nous un coup d'œil sur un ouvrage américain tout récent qui traite lui aussi du rêve. Le territoire, là encore, est circonvoisin, mais la perspective est un peu différente. C'est une invitation de plus à prendre sérieusement en considération, mais avec des outils adéquats, ces domaines de l'onirisme qui fascinent de plus en plus nos contemporains. Facilitons le travail des frontaliers et des passeurs, mais n'abandonnons pas le terrain aux charlatans et aux trafiquants.

Bonne lecture !

Bernard REYMOND, directeur de l'IRP

Rappel : L'IRP organise **du 15 au 19 mai 1996**, à Francheville près de Lyon, un colloque sur **l'enseignement de l'homilétique** (comment s'y prend-on ? pourquoi ? avec quels résultats ? quelles nouvelles méthodes mettre en œuvre ? etc.). Interconfessionnel et francophone, ce colloque est réservé aux personnes directement impliquées dans l'enseignement de cette discipline (professeurs, assistants, futurs enseignants, chercheurs). Pour en recevoir le programme (qui sera disponible dès l'automne 1995), s'adresser directement à l'Institut Romand de Pastorale, BFSH 2, CH - 1015 Lausanne.

LE RÊVE NOCTURNE COMME DÉFI POUR LA THÉOLOGIE PRATIQUE

Par Christoph MORGENTHALER

1. INTRODUCTION

Sigmund FREUD est le premier à avoir parlé de la surdétermination du rêve. Créé par les mécanismes de sa formation, tout rêve est une réalité bien compliquée, formée de symboles, qui combinent, transposent, compriment des éléments fort différents. Or, si on cherche les significations d'un rêve, on doit être prêt à des surprises. Les significations peuvent surgir d'un rêve comme les lapins du chapeau d'un magicien, selon les perspectives de l'interprétation qu'on choisit, selon les personnes à qui l'on en parle, selon les désirs qui dominent une situation thérapeutique, pour ne citer que quelques possibilités.

C'est seulement après avoir achevé mon livre¹ que j'ai réalisé combien lui aussi ressemble à un rêve. Il est surdéterminé comme le sujet sur lequel il porte. Il est en quelque sorte un rêve en lui-même et compose un véritable nœud de problèmes, d'idées, d'images et de désirs. Dans ce livre, j'ai dit à peu près tout ce que je puis dire et même plus ! Et je me suis rendu compte à la fin du travail qu'il est en fait un symptôme comme le rêve peut être considéré comme symptôme...

Cela dit, essayons de dénouer ce nœud et d'en faire ressortir quatre fils conducteurs susceptibles de m'aider à structurer mon discours. Ils se présentent sous la forme de quatre questions que je veux exposer d'abord, quatre questions qui me semblent importantes pour mes démarches à propos du rêve et pour les résultats auxquelles elles conduisent. Elles balisent en quelque sorte le chemin de mes pensées dans les deux parties du livre. Les deux premières questions dominent le début de mon livre. Les deux autres font office de points pivots dans la progression de ce livre-rêve.

¹ Ch. MORGENTHALER, *Der religiöse Traum, Erfahrung und Deutung*, Stuttgart, Berlin, W. Kohlhammer, 1992.

La question herméneutique

Quelle est la signification du rêve que j'ai fait cette nuit ? C'est cette question toute simple qui m'a amené à m'intéresser au rêve et à son interprétation. Cette question bien connue, intrigante après un cauchemar, délicate lors du déjeuner avec ma femme, a déclenché une avalanche de théories et de pratiques dans l'interprétation du rêve durant toute l'histoire de l'humanité, mais surtout après la publication de *L'interprétation du rêve* par FREUD au seuil de notre siècle. C'est cette question qui a retenu mon attention au début de mon travail. En tant que théologien, qui plus est spécialiste en théologie pratique, je suis intéressé à mieux comprendre les procédures par lesquelles les hommes interprètent des textes bien particuliers, notamment les textes qu'ils rapportent de l'expérience nocturne de leurs rêves. Plus précisément encore, et de manière provocante : en tant que théologien spécialisé en théologie pratique, je désire mieux comprendre les procédures par lesquelles les hommes produisent du sens à partir d'un produit de leur âme dont on peut douter qu'il ait vraiment de la signification. Que peuvent nous apprendre sur ces sujets les traces les psychologues et les thérapeutes qui ont fait date avec leurs théories et leurs pratiques d'interprétation ? Cette question proprement herméneutique m'a intrigué tout au long de mon travail, mais dans un sens très particulier. L'herméneutique qui m'intéresse le plus n'est pas l'herméneutique pure, mais bien plutôt l'herméneutique appliquée, quotidienne, qui porte sur un produit bien compliqué, souvent obscur et brisé, et qui, thérapeutique, aide les gens à se comprendre, à s'interpréter, à trouver du sens dans les mystères de leurs rêves comme dans d'autres mystères de leur vie.

La question de la psychologie et de la sociologie de la religion

Une catégorie de publications sur le rêve m'a de plus en plus fasciné : les publications, fort nombreuses, concernant le rêve religieux. Elles contiennent des récits de rêves, des interprétations par des spécialistes concernant la signification religieuse de ces rêves, des considérations générales sur l'importance de l'expérience religieuse que les rêveurs et - surtout ! - les rêveuses ont faite lors du travail sur ces rêves et des remarques sur leurs conséquences pratiques. Je me suis demandé quelle peut être l'importance de ce type de publications dans un milieu social où l'on parle d'individualisation de l'expérience religieuse. Ces livres sont-ils un exemple de production individualisée de signification religieuse en notre temps, en-dehors des murs de l'Église ? Sont-ils des manuels, des modes d'emploi pour susciter de l'expérience religieuse individualisée, de type « do it yourself » ? S'il en était ainsi, qu'est-ce que cela signifierait pour notre travail théologique ? Cette question nous amène au point suivant.

La question de la théologie pastorale

En tant que théologiens pratiques, surtout si nous sommes intéressés par la psychologie pastorale, quelle est notre part dans l'interprétation du rêve ? Sommes-nous condamnés à n'être dans ce domaine que des élèves des psychologues ? Devons-nous nous borner à répéter ce que les psychologues disent sur le rêve, et surtout sur le rêve religieux ? Notre seule option est-elle de saupoudrer les théories et les procédures psychologiques de solennité théologique ? Ou, au contraire, avons-nous quelque chose à dire qui dépasse les démarches psychologiques ? Pouvons-nous dégager à propos du rêve une perspective théologique qui non seulement nous aide à mieux en comprendre l'importance pour la théologie pratique, mais qui nous ouvre un accès original à des aspects du rêve qui autrement demeureraient cachés ?

La question de la psychologie pastorale

À supposer qu'il soit possible de situer l'interprétation du rêve dans une perspective théologique, quelles en seraient les conséquences sur le plan son l'interprétation psychologique ? Ces conséquences seraient-elles particulièrement intéressantes pour nous ?

2. UN RÊVE RELIGIEUX ET SES INTERPRÉTATIONS

Abordons la première question, qui est d'ordre herméneutique, par le récit d'un rêve :

Je descends du clocher d'une ville de province et j'avance sur la place du marché où règne une vie animée et bourgeonnante.

PONGRATZ², à qui j'emprunte ce rêve, nous introduit à trois « espaces d'interprétation » qui me serviront d'exemple pour mon argumentation.

Premier espace d'interprétation

D'après FREUD, le clocher pourrait être considéré comme un symbole phallique et la place du marché comme un symbole de féminité. C'est ici qu'un homme isolé désire une relation avec la femme. Le rêve est la réalisation d'un désir et, dans une analyse plus profonde, il se manifeste comme réalisation d'un désir d'inceste. Le clocher représente l'hostilité de la vie et du corps et résiste à la réalisation de ce désir. Notre rêveur identifie son père à ce clocher, un père qui était un fidèle paroissien ne

² L. J. PONGRATZ, «Neue Modelle der Trauminterpretation», in: J. VON GREAVENITZ, *Bedeutung und Deutung des Traums in der Psychotherapie*, Darmstadt, 1990², pp. 276-287.

sachant rien de la vie, et qui s'était retiré dans un ascétisme sans aucune joie.

Le modèle d'interprétation freudien révèle un aspect particulier du problème qui tourmente ce jeune homme : il reste relié au mode infantile de sexualité dont il est prisonnier. Il est en conflit entre impulsion et répulsion, entre sexualité et moralité, entre « ça » et « surmoi ».

Deuxième espace d'interprétation

Ce rêve nous révèle d'autres aspects de son contenu si nous le lisons à la lumière de la théorie développée par C.G. JUNG. Dans cette perspective, on peut interpréter le clocher comme le symbole de l'éclésiologie collective surindividuelle, de la communion des fidèles, de l'église universelle catholique, qui prétend avoir le droit de dominer les cœurs et les consciences de ses enfants (idée du rêveur). Dans ce cas, la place du marché peut être comprise comme un « mandala », comme un emblème archétypique du soi. Clocher et place du marché peuvent être interprétés comme représentant Dieu et le monde, la « mère Église » et la « femme monde », l'esprit et la nature, la transcendance et l'immanence. Le rêve a une fonction compensatrice. Il montre clairement ce que le rêveur ne peut pas encore faire et ce qu'il ne réalise pas : libérer sa conscience de la collectivité, se dégager du pouvoir dominant de la mère. L'archétype de la mère et celui du soi sont engagés dans une relation hostile. Le conflit, qui ressort de cette interprétation, touche par le haut au domaine de la spiritualité religieuse, et par le bas s'enracine profondément dans la terre.

Troisième espace d'interprétation

Avec l'interprétation de type phénoménologique, comme celle entre autres de BOSS et de PONGRATZ, l'interprétation revêt des accents encore différents. Elle vise à dégager l'essence des choses, l'essence de l'être du clocher et de la place du marché. Ainsi, au-dessus le clocher qui s'élève des maisons et de la place du marché se voit de loin. Comme un doigt de pierre, il pointe vers le ciel, le siège de Dieu. Celui qui demeure sur le clocher est loin du va-et-vient mondain, le fourmillement de la foule et du marché lui semble lointain. Aucune autre figuration de rêve ne pourrait mieux témoigner de ce mode d'existence éloigné de la vie et de cet isolement de l'esprit. Mais il est alors évident que cet homme n'est plus figé dans cette position éloignée de la vie et du monde. Il se tourne vers une nouvelle possibilité d'existence, parce que, considéré phénoménologiquement, le marché est le centre de la vie citadine. Il est attiré par les restaurants alléchants, par les principaux magasins du lieu, avec leurs étalages séduisants. La vraie parure de la place est l'hôtel de ville, le siège des pouvoirs temporels. Les paysans y viennent plusieurs fois par semaine vendre les produits frais de la terre. Le dimanche, la troupe multicolore des filles et des garçons se promène sur la place, motivée par un élan érotique. La place du marché est une image très nette de tout ce que notre

rêveur laisse échapper en demeurant sur la hauteur spirituelle du clocher. Il en descend maintenant pour aller sur la place du marché. Une nouvelle possibilité d'être, un côté de sa vie longuement réprimé et méprisé s'éveille. Son existence va être enrichie par la dimension de l'horizontal, du corporel, de la vie faite de pulsions, de la matérialité comme pôle opposé à sa spiritualité si distante de la vie et du monde. Une région inconnue de son « être-au-monde » s'éclaircit pour notre rêveur. Sa descente du clocher symbolise un élargissement touchant l'ensemble de sa personnalité.

L'interprétation de PONGRATZ, quoique problématique à son tour sous plusieurs aspects, met clairement en évidence le problème de ces théories thérapeutiques : les modèles et théories de la psychologie et de la psychothérapie sont toujours des modèles herméneutiques, des modes d'interprétation subordonnés à des règles spécifiques, à des modèles anthropologiques, à des idées concernant l'essence du rêve et de la religion. Ils reconstruisent la signification du rêve dans des directions fort divergentes, et font apparaître des thématiques de vie assez différentes. Ils ne s'excluent pas nécessairement, du moins selon PONGRATZ. Les perspectives se complètent les unes les autres. Le développement de l'existence humaine pose des problèmes de caractère génital, mais aussi d'ordre spirituel et religieux ; le développement du soi combine les contradictions de l'âme, la nature et l'esprit, le ciel et la terre, Dieu et l'homme.

Cette constatation soulève quand même un problème : les rêves n'ont pas de signification précise et leur interprétation n'est pas possible sans point de repère herméneutique. Les interprétations varient entre autres selon les théories auxquelles on se réfère. Cette situation disparate est en soi le résultat d'un développement culturel, de la prolifération croissante des écoles thérapeutiques et des conceptions psychologiques, et de la différenciation culturelle et sociale de notre temps. Cela touche aussi bien la signification religieuse des rêves que la signification de l'expérience religieuse en général. La religion, symbolisée dans le clocher du rêve, revêt à son tour des significations fort différentes selon les théories dont on s'inspire. Les diverses interprétations du rêve sont comme le papier tournesol de la psychologie de la religion freudienne, jungienne ou « bossienne » ; elles sont des applications dramatisées de ces théories. Pour FREUD, le contenu religieux du rêve - le clocher - camoufle des désirs plus profonds. Pour JUNG, il est une expression de l'inconscient autonome et contient des structures archétypiques, et il a une fonction compensatrice par rapport à la vie consciente. BOSS voit dans les rêves religieux une « clairière » que l'homme se ménage dans le fouillis de son existence livrée au regard d'autrui, un espace dans lequel apparaît en toute clarté la part indisponible de chacun au cœur de lui-même et ce qui, dans l'existence, ne peut s'exprimer par des mots. Mais les interprétations du religieux dans ce rêve présentent aussi de curieuses similarités : le clocher symbolise dans l'interprétation freudienne un phallus isolé, chez

JUNG l'archétype menaçant de la mère, chez BOSS l'endroit où l'on s'isole. Dans les trois interprétations, le clocher est en même temps le signe d'une existence religieuse déficiente et brisée. Toutes ces interprétations contiennent un élément de critique de la religion. Dans la perspective de ces théories, l'influence de la religion historique entrave le développement de l'autonomie subjective.

Dans mon livre, j'essaie de dégager les principes de reconstruction du sens d'un rêve tels qu'on les trouve chez FREUD, JUNG et BOSS. Il est très intéressant d'esquisser leurs théories en partant d'interprétations de rêves qu'on peut qualifier de religieux. On repère alors très bien, chez FREUD, toutes les traces de la psychologie et de la critique de la religion qu'il a exposées dans son grand livre sur le rêve. Il les a élaborées plus tard dans d'autres œuvres et cela jusqu'à sa mort. On peut aussi constater combien, chez les deux pères de la psychanalyse que furent le juif FREUD et le fils de pasteur JUNG, leurs interprétations des rêves à contenu religieux portent les traces d'une auto-interprétation religieuse qui a eu de l'importance tout au long de leur vie.

Mais je désire mettre maintenant l'accent sur une autre question qui m'a occupé longuement : quelles procédures aboutissant à produire des significations peut-on discerner si l'on compare les différentes traditions touchant à l'interprétation du rêve religieux ? Je ne peux ici qu'esquisser cette approche sémiotique du problème de la production de sens, mais elle m'a aidé à mieux comprendre ces procédures.

3. UN « HEXALOGUE » D'INTERPRÉTATION

SEITZ³, qui propose ce modèle, parle de la production de signification dans un « hexalogue ». Son modèle distingue six éléments importants qui règlent l'interprétation d'un rêve - et sans doute bien d'autres textes.

Voici ces éléments : 1° le rêve comme information, 2° l'interprète et son interprétation, 3° le rêveur, 4° l'objet de la signification, 5° un système de règles d'interprétation, 6° la situation. La signification d'un rêve est le résultat d'une interaction complexe de ces éléments.

Dans la tradition interprétative, les rêves révèlent souvent leur signification dans un « triangle d'interprétation », dont le rêve, le rêveur, et l'interprète du rêve sont les composants.

L'interprétation d'un rêve ne poserait pas de problème s'il n'y avait pas de *texte* d'un rêve rêvé la nuit. C'est la première source de la signification : les structures d'information d'un récit de rêve. Et il est en même

³ R. SEITZ, *Der Traum als Zeichen, Entwicklung und Anwendung eines semiotischen Modells zur Explikation von Traumbedeutung*, Bern, Frankfurt am Main, P. Lang, 1988.

temps important que ce soit un texte et de savoir que c'est un texte sur un rêve.

La deuxième partie du triangle est le *rêveur*. Il est en même temps auteur du rêve, producteur, directeur du spectacle, acteur, souffleur, machiniste et public. Et il s'intéresse - ce n'est pas le moindre détail - à la signification de son propre rêve. La procédure de réception de son rêve par le rêveur est particulièrement importante. C'est souvent dans une sorte d'interprétation identificatoire que les rêveurs reçoivent leur rêve.

Les rêveurs peuvent devenir les interprètes de leur propre rêve, mais à ce stade-là un troisième intervenant s'insère souvent dans le processus d'interprétation : *l'interprète avec son interprétation*. J'ai déjà mentionné le cas de ma femme pendant le petit déjeuner-rêve. Ses interprétations diffèrent souvent de l'appropriation identificatoire avec laquelle je surgis de mon sommeil prolongé pendant le petit déjeuner. Et il arrive maintes fois que je sois complètement réveillé, alarmé même, par l'interprétation qui provient de l'autre côté de la table.

Le rêve, le rêveur et l'interprète dépendent les uns des autres dans ce triangle d'interprétation. Sans rêve, l'interprète n'a rien à faire ; sans interprète, le rêve ne peut pas dégager de sens ; sans rêveur, il n'y a plus de demande. Mais ce triangle ne contient pas encore tous les éléments importants. SEITZ l'élargit en y ajoutant trois éléments supplémentaires : l'objet du rêve, le système des règles d'interprétation et la situation.

Je commence par les *règles d'interprétation* : il est évident que la signification du rêve se développe en fonction d'un système psychologique. Ce système de signes contient des règles pour donner signification aux éléments du rêve. Il fonctionne comme un intermédiaire entre le rêve, l'interprète et le rêveur.

L'objet du rêve touche à un problème particulier. L'objet du rêve n'est pas objectivable comme un « objet » pris au premier degré. L'objet d'un rêve à contenu religieux n'est pas forcément la religion du rêveur, nous l'avons déjà vu. Dans le rêve, l'« objet » n'est pas un objet qu'on pourrait toucher avec le « doigt » de l'interprétation. L'objet se constitue dans un processus qui inclut l'activité de l'interprète et la réceptivité (active) du rêveur. La signification religieuse se constitue en relation avec un certain « objet », c'est à dire : un sujet, un problème ou un ensemble d'idées appartenant soit à la vie extérieure, soit à la vie intérieure du rêveur.

Enfin, selon SEITZ, le sixième élément est *la situation* : elle touche à la pratique de l'interprétation. La signification d'un rêve se développe dans la transition entre l'interprétation d'un rêve et la mise en pratique du sens qui s'en dégage, ce qui entraîne des changements de compréhension de soi et de comportement.

Les clarifications apportées par ce modèle nous aident à formuler les propositions suivantes :

1. Aucun rêve n'a qu'une seule signification. Plus précisément : aucun rêve n'a de signification. C'est à dire qu'aucun rêve ne possède de signification comme un objet possède une couleur. Les différentes significations dont un rêve peut être passible sont le résultat d'un processus complexe de génération de signification.

2. Aucune expérience - si on prend le rêve comme une forme d'expérience - ne possède de signification en elle-même. Toute signification d'une expérience est le résultat d'un processus d'interprétation.

3. Aucun rêve n'est que rêve religieux. Toute signification religieuse d'un rêve provient du processus de production de signification que suppose le modèle d'interprétation choisi.

4. Aucune expérience n'est une expérience religieuse dès le début. Elle reçoit sa signification religieuse du processus d'interprétation qui lui est appliqué.

5. Toute interprétation de soi-même prend place dans un cadre semblable à celui que je ai esquissé ; et toute interprétation religieuse de soi-même reste dans ce cadre. Il y a les textes (rêves, symboles, récits, histoires de la tradition), les producteurs ou récepteurs de ces textes, les interprètes, les systèmes de règles, les constructions des objets auxquels on donne une signification religieuse, et les situations avec leurs contingences qui font aboutir la signification religieuse à des attitudes pratiques.

4. L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE INDIVIDUELLE COMME DÉFI POUR LA THÉOLOGIE PRATIQUE

À titre d'exemple, voici l'esquisse d'une investigation découlant de ce point :

Dès le premier jour de mon intérêt très vif pour le problème du rêve religieux, une observation m'a intrigué. Durant les vingt dernières années, toute une série de livres et d'articles sur le rêve religieux sont parus en langue allemande⁴. Ces publications relèvent toutes d'un même mo-

⁴ J. A. SANFORD, *Gottes vergessene Sprache*, Zürich, Stuttgart, Rascher, 1966.

H. BARZ, «Träume von der Kirche», in: H.J. SCHULZ, *Was weiss man von den Träumen*, Berlin, 1972.

F. FROBOESE-THIELE, *Träume eine religiöse Erfahrung*, Darmstadt, 1979.

H. HARK, *Religiöse Traumsymbolik*, Frankfurt am Main, 1980; *Gottes vergessene Sprache*, Olten, 1982; *Träume vom Tod, Trauerarbeit und seelische Wandlung*, Stuttgart, 1987; *Vom Kirchentraum zur Traumkirche, Träume tiefenpsychologisch gedeutet*, Olten, 1987.

G. RIESS, «Träume - eine Quelle religiöser Erfahrung», in: PTh 76/1987, pp. 363ss.

(suite de la note à la page suivante)

dèle : elles contiennent des collections de rêves religieux, des interprétations psychologiques et des instructions pratiques touchant à la manière dont on peut interpréter et intégrer les rêves religieux dans la vie quotidienne. Et, presque sans exception, ces livres proviennent de la tradition jungienne d'interprétation du rêve religieux. Les rêves sont-ils « Gottes vergessene Sprache », une parole de Dieu qu'on a oubliée ? C'est la formule par laquelle on peut exprimer la prétention religieuse, voire théologique de ces publications.

Après un moment d'irritation, cela m'a fort intéressé. Pourquoi ces livres ? Pourquoi la popularité de ce thème, et pourquoi de tels chiffres de vente ? Et surtout : pourquoi la persistance de la tradition de C.G. JUNG ? Quels sont les besoins sociaux qui motivent un tel secteur de la littérature religieuse ? Je ne peux pas entrer dans les détails. Je ne veux que mentionner une hypothèse qui je tiens pour probable.

De nombreuses enquêtes soulignent le déclin des traditions de la foi, telles qu'elles sont représentées par les Églises dans notre société, et montrent un intérêt croissant pour d'autres traditions, pour la reconstruction d'une religiosité « do it yourself », étroitement liée aux problèmes de la reconstruction d'une identité dans une société caractérisée par une forte individualisation. Il me semble que le succès de cette littérature religieuse-là est une conséquence de cette problématique. La littérature dont je parle présente tous les signes de cette situation : la théorie de la religion dans la tradition de C.G. JUNG fonctionne comme un substitut de la dogmatique traditionnelle. Elle contient les règles et les procédures grâce auxquelles on peut produire de la signification religieuse, voire produire de l'expérience religieuse en rêvant. Les rêves religieux sont les paraboles de cette tradition, les interprètes-psychologues en sont les prêtres, les livres, les conférences et les cours sous toutes leurs formes fondent une sorte de communauté de croyants, et l'Institut C.G. Jung à Zurich est la haute-école de cette église. Il se peut que j'exagère. Il est cependant intéressant de se demander si le fils de pasteur qu'était JUNG n'est pas devenu en quelque sorte dans notre société le fondateur d'une nouvelle tradition psychologico-religieuse individualisée.

On peut aller plus loin. Les rêves sont-ils un langage de Dieu ? Il est prudent que la théologie pratique se demande quelle problématique théologique est esquissée par cette métaphore. La nouvelle tradition est une pointe critique contre le protestantisme, comme on peut très bien le démontrer si on met en parallèle le protestantisme et la conception de la religion et des rêves religieux qu'on trouve dans ce genre de publications.

(suite de la page préc.)

D. WITTMANN, «Der Traum als religiöse Erfahrung, Aspekte der Gotteserfahrung», in: PTh 76/1987, pp.348ss.

Protestantisme

*Psychologie des profondeurs
selon JUNG*

Dieu a parlé sous une forme unique
dans les documents de la foi.

Dieu parle toujours, même
aujourd'hui, dans les rêves.

Révélation de Dieu dans l'histoire.

Expérience subjective de l'individu.

Sola fide, sola gratia.

Le savoir expérimenté et le travail
thérapeutique sont des chemins
vers la totalité humaine.

Telle un rêve de jour, la foi esquisse
la vision d'un avenir qui incite à se
mettre en route.

Telle un rêve de nuit, l'expérience
religieuse nous relie aux pouvoirs
archaïques des archétypes qui, eux,
nous ouvrent l'avenir.

Dieu est réfractaire aux projections
et aux images des hommes.

Dieu se projette dans des images
au milieu du monde du rêve..

J'ai essayé de résumer en un mot la signification possible de cette tradition pour la théologie pratique. Elle est en quelque sorte une « Schattenkirche » du protestantisme, une église dessinée par l'ombre du protestantisme, une sorte de tradition religieuse qui souligne tous les éléments réprimés de notre tradition confessionnelle : images, symboles, émotions, subjectivité.

La théologie pratique doit risquer un rapprochement. Elle ne peut pas rester indifférente au fait que les hommes quittent l'église pour chercher d'autres coquilles pour leur âme. En tant que théorie de la pratique de l'Église, elle doit s'expliquer avec les rituels et les actes ecclésiastiques de l'« église de l'ombre ». Ce faisant, il se peut qu'elle dégage des senteurs légèrement hérétiques. Elle se dira : mieux vaut le parfum de l'hérésie que la puanteur de la sainteté. Et elle continuera fermement à demander : est-ce à juste titre que cette tradition religieuse est rejetée ? La théologie ne rencontre-t-elle pas au contraire ici un passé refoulé et irrécilié d'anxiétés qu'elle devrait intégrer si elle veut faire comprendre l'Évangile aux hommes de ce temps ? Le but de la deuxième partie de mon livre est d'indiquer un chemin dans cette direction.

5. RÊVER D'UN TEXTE BIBLIQUE

Je regarde le bas de mon corps. J'entends une voix qui commande : «Enlève ta chair !» Avec étonnement, je vois comment la chair disparaît de mon corps. Il ne me reste que des os et à dire : « Oh la la ! ».

La femme qui m'a raconté ce rêve avait pris part dans sa paroisse à une réunion où l'on étudiait un texte de l'épître aux Colossiens. On avait débattu assez longuement du verset 2 : 11 : « Et c'est en lui que vous avez été circoncis d'une circoncision que la main n'a pas faite mais de la circoncision de Christ, qui consiste dans le dépouillement du corps de la chair ». Que signifie ce verset ? Que veut dire le texte, s'il nous accorde le rôle de circoncis qui se dépouillent du corps de la chair ? Après la réunion, la femme avait discuté de ce texte avec son mari, encore irritée par cette insinuation. Pendant la nuit, elle avait fait ce rêve.

C'est l'exemple d'un type de rêve religieux qui m'intéresse de plus en plus. Ce rêve est bien particulier.

C'est d'abord un rêve sur un texte. Dans le texte de ce rêve nous rencontrons - bien caché, mais quand même dans une clarté surprenante pour la femme qui l'a rêvé - le texte de la Bible dont on avait débattu le soir précédent. Le rêve lui-même contient une certaine interprétation du texte de la Bible, le soi rêvant se servant d'une forme d'herméneutique nocturne dont nous ne connaissons pas encore les règles. Mais nous pouvons du moins nous demander : quelle est l'interprétation d'un texte de la Bible dans le texte d'un rêve ?

Suivons les étapes de réception de ce texte. Tout d'abord, nous avons un texte biblique, avec son vocabulaire, ses métaphores, ses lacunes et ses cicatrices. L'auteur historique est absent. Mais il a laissé ses traces dans le texte, il s'y trouve encore quelque part comme sujet imaginaire. « Auteur dans le texte », il cherche à exprimer ce que je dois comprendre en lisant le texte. Un tel texte revient dans le rêve, caché, morcelé, agrandi, tordu, mais reconnaissable. Et dans cette nouvelle forme sous laquelle il resurgit de nuit, il reçoit une interprétation particulière. Ce texte est interprété en rêvant. On peut désigner l'interprète comme le soi poétique et religieux de la personne qui rêve.

Notre position par rapport à ce texte de rêve est en quelque sorte la même que la position de la rêveuse par rapport au texte biblique. Nous écoutons le texte, nous connaissons la rêveuse, nous utilisons certaines règles d'interprétation - de la psychanalyse -, nous reconstruisons la signification du texte du rêve et nous en tirons nos conclusions pratiques.

Ce processus semble bien compliqué, mais il est à peu près identique à celui de la lecture d'un commentaire sur un texte. Bien sûr, dans le cas d'un commentaire, d'autres règles président à la construction de la signi-

fication. Mais c'est justement cela qui rend particulièrement intéressante l'interprétation du texte donnée par le rêve.

Quelles sont les caractéristiques d'un tel rêve ? L'assimilation du texte par le rêve suit des voies tortueuses et obscures et non les routes balisées des sciences bibliques. Elle se rapporte au texte biblique tel qu'il a été utilisé et non au texte original ; elle suit les règles de la logique onirique et non pas celles de la logique aristotélicienne. Le temps et l'espace ont perdu leur emprise absolue, le « garstige Graben », le large fossé de l'histoire semble surmonté.

En termes un peu plus précis : de même que l'analysant dans l'analyse fait un transfert sur son/sa thérapeute et cherche à lui assigner un certain rôle, conforme à ses besoins subconscients, de même le texte proprement dit est acteur dans un processus comparable. Dans un texte, il y a un rôle prévu pour ceux qui le lisent. Ce rôle que je sens en lisant ne correspond pas forcément à mes propres intentions ni à mon interprétation de moi-même. L'auteur dans le texte - c'est à dire l'auteur tel qu'il se manifeste à travers le texte - cherche à me forcer à assumer le rôle prévu pour moi dans son texte, il veut me pousser dans une certaine direction, pour que je réalise quelque chose et oublie autre chose. Je réagis à cette intention de l'auteur, avec tous mes sentiments je réagis par un contretransfert au transfert de l'« auteur dans le texte ». Une des règles fondamentales de l'analyse dit de ne pas chercher à exclure ce contretransfert, mais de l'observer et de se servir de lui comme base pour interpréter le transfert, et c'est-à-dire dans ce cas pour interpréter l'intention de l'« auteur dans le texte ».

À mon sens, les rêves sur des textes représentent exactement ce type de contretransfert à propos du texte et du rôle prévu pour le lecteur dans le texte. Un rêve de ce type peut montrer au rêveur quel est son contretransfert à propos d'un aspect de la tradition chrétienne.

C'est le cas dans notre exemple. L'auteur dans le texte veut que ses lecteurs assument rôle des circoncis du Christ, avec toutes les conséquences que cela implique. La rêveuse est irritée par cette idée et refuse le texte comme une exigence impudente. Dans le rêve, elle est prisonnière de la métaphore du texte qu'elle a cherché à refuser pendant la réunion. Elle semble d'abord ravalier sa colère en s'identifiant de toute sa peau à l'image du texte. Mais elle va plus loin. Pour compenser les injonctions du texte, elle rêve non sans ironie aux conséquences du rôle qu'il lui assigne et les imagine selon les inspirations de sa colère. La métaphore du texte est poussée jusqu'à l'absurde, le rêve est interprété d'une façon littérale et entièrement malveillante. La dramaturgie du rêve rejoint ainsi la question de la rêveuse : que reste-t-il si l'on se dépouille de sa chair ? Seulement des os secs.

6. LE SOI RÊVANT, SES OBLIGATIONS ET SA LIBERTÉ

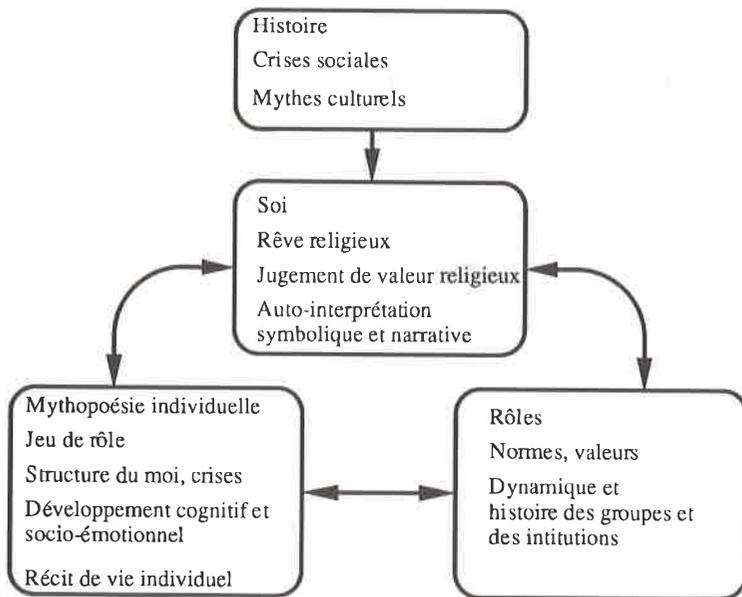
Quelle importance ont ces observations assez compliquées ?

1. Cette démarche est à mon sens une forme d'interprétation des textes qui se sert de la psychanalyse d'une manière intéressante. La psychanalyse y est reprise comme théorie de la réception d'un texte, comme théorie d'interaction, comme théorie de la réception d'un texte biblique par le texte d'un rêve. Cette voie de recherche ne manque pas d'intérêt. On pourrait y trouver les règles d'une herméneutique qui soit propre au subconscient humain. Une telle aventure mériterait la sueur des justes !

2. Cette manière de voir nous apprend que le soi de l'homme reste herméneute même la nuit. Elle nous montre comment l'âme de l'homme, à l'abri de toutes influences, (la conscience elle-même ne se manifeste qu'à voix basse pendant la nuit) s'assimile les traditions de notre foi ou les refuse. Elle nous rappelle que le processus d'auto-interprétation ne s'interrompt jamais, mais continue même de nuit. Elle nous révèle un soi qui ne reste pas cantonné en lui-même mais qui se comprend en s'oubliant, en s'exposant aux traditions, en s'identifiant aux images de ces traditions - un soi qui ne reste pas prisonnier de ces traditions mais qui au contraire les surmonte, les transforme, les intègre à ses propres émotions, à son corps, jusqu'aux os de son existence.

3. Cette manière de voir nous signale en outre que le rêve n'est pas un domaine de liberté absolue ; il n'est pas un domaine privé, sans traditions. Même dans l'obscurité de la nuit, le soi reste social ; il demeure un interprète des traditions et de la culture. On comprend par cet exemple comment, dans la deuxième partie de mon livre, je me suis mis à élaborer une théorie du rêve fondée sur des perspectives théologiques. J'ai essayé de combiner les traditions les plus valables de la psychologie moderne du rêve. La théorie du rêve que je propose - ou plutôt les fragments d'une telle théorie - est bien une théorie psychologique du rêve. J'essaie de me servir des concepts de la psychanalyse (et des démarches de l'analyse littéraire) pour clarifier le processus d'interprétation d'un texte par le texte d'un rêve.

Voici un exposé graphique des relations que j'ai trouvé intéressant dans cet ordre d'idées. Il nous montre le soi au centre des relations qui constituent des éléments importants dans ses rêves religieux.



Au centre réside le soi avec ses rêves religieux, avec son auto-interprétation symbolique et narrative. Il est un narrateur d'histoires – même de nuit. Il est engagé dans un processus d'interprétation tout au long de sa vie, particulièrement pendant les six années de vie où il se promène dans les champs du rêve, en quête de la signification.

Trois éléments fondamentaux influencent le processus d'auto-interprétation qui a lieu pendant les rêves de ce soi : son individualité unique, la culture et les structures sociales.

Le soi est un mythopoète qui développe une structure de personnalité, qui essaie de jouer les rôles prévus pour lui dans sa biographie ; mais il les joue avec une allégresse surprenante et parfois aussi avec une certaine fatuité ! Tout cela influence la forme des rêves religieux et les interprétations qui permettent de donner un sens à la vie. Il est très intéressant d'observer par exemple le développement de la pensée religieuse dans les rêves des enfants et des adultes.

Le soi ne vit pas dans une *camera obscura*, même pas pendant la nuit. Il est influencé par la culture, par les traditions et par les crises sociales qui se répercutent dans les rêves. Nous avons analysé par exemple une série de rêves religieux faits par des femmes. Nous les avons extraits de livres publiés ces quarante dernières années. Le résultat est frappant. Il est possible de démontrer comment le mouvement féministe se reflète dans les rêves des femmes de cette période. Les rêves religieux féminins

des années cinquante ne sont pas les rêves des femmes à la fin de notre siècle. Il est triste de devoir avouer que, pendant cette même période, les rêves des hommes, eux, n'ont pas changé... Il est évident que la culture est le matériau dont les rêves sont construits. Il va de soi que les mythes de notre temps sont appropriés par le soi qui est en quelque sorte un mythopoète, comme le montrent par exemple les rêves religieux. Mais il est un mythopoète doué d'une étrange ironie. Il ne reproduit pas les mythes : il les transforme et les critique en les transformant ; il crée à partir d'eux un espace qui lui permet de faire des pas dans une nouvelle direction.

Le soi n'est pas non plus isolé de la réalité sociale. Les rôles, les normes et valeurs, la dynamique des groupes et des institutions au sein desquels il vit ne sont pas absents des rêves. Là encore les rêves religieux ont une fonction compensatrice. Ils montrent par exemple comment des thèmes reviennent de nuit, alors qu'ils sont tabous pour les institutions au sein desquelles vit un individu, que ce soit la famille ou l'église. Là encore les rêves donnent à penser et déstabilisent les rôles, et tout cela est également vrai des rêves religieux.

Je n'ai pas le temps ni la place d'élucider plus longuement ce point. Revenons à la question de départ. Quelle est l'importance théologique de tout cela ?

7. VERS UNE INTERPRÉTATION THÉOLOGIQUE DU RÊVE

Vous avez repéré, je l'espère, que je donne une accentuation particulière à mon interprétation du rêve religieux. Je ne le tiens pas pour l'exemple individualisé de manifestations traduisant les structures archétypiques transhistoriques. Je ne l'interprète pas non plus comme chemin d'une réalisation de soi qui conduirait hors des obligations de la communauté humaine, ni comme un processus purement rétrospectif ou seulement thérapeutique. Tel est le sens de ma démonstration.

Je trouve inutile de chercher à doubler les efforts des psychologues que je connais, par exemple ceux de l'école jungienne, et de développer mon interprétation de la religion sur la base de leurs présupposés. Je veux montrer qu'il y a des différences selon le point de départ qu'on choisit pour développer une théorie du rêve religieux. Si la théologie sert à quelque chose ce devrait être à dégager une perspective spécifique dans le domaine de la psychologie religieuse et du rêve religieux.

Cela me sert de paradigme : dans une situation caractérisée par le pluralisme des interprétations, par exemple par des modèles fort différents d'interprétation du rêve religieux, dans une situation donc où la tradition chrétienne n'est plus la tradition dominante de notre culture mais entre en concurrence avec beaucoup d'autres orientations, nous ne pouvons plus espérer, en tant que théologiens pratiques, postuler l'exis-

tence d'une vérité qui serait supérieure aux autres. D'accord en cela avec le déconstructivisme, je considère que cette liberté d'interprétation qui se manifeste parmi beaucoup d'autres exemples dans la psychologie du rêve religieux n'est pas une perte, mais une trouvaille. Une possibilité pourrait être d'articuler cette interprétation aux discours actuels postulant l'existence d'un « différent » (LYOTARD), d'en faire par conséquent une interprétation qui se conforme d'une part aux règles de la tradition chrétienne, et qui d'autre part prend en considération de nouveaux aspects de la réalité, aboutissant ainsi à une action faite d'un surcroît de possibilités humaines, d'un surcroît de beauté, qui est le fruit de la justice, de la paix et de la sauvegarde de la création.

Au terme de cette réflexion, une question se pose encore à nous : dans cette démarche, où se trouve la théologie ? Un de mes amis m'a dit qu'à cet endroit de mon argumentation refont surface des coquilles barthiennes. Soit !

Dans la première partie de mon exposé, j'ai postulé que l'interprétation d'un rêve, comme toute interprétation de la réalité, est organisée selon un système de règles. Et je me suis demandé s'il n'en est pas de même pour l'interprétation chrétienne de la réalité. Elle aussi a ses règles. Elle non plus n'est pas arbitraire. Elle aussi suit des traditions d'interprétation. Est-ce un hasard si, en théologie, la principale règle d'interprétation porte le nom même de « règle » : je pense à la *regula fidei*, à la confession de la foi. C'est l'exemple type d'une règle chrétienne d'interprétation de la réalité.

Est-il possible de développer une théorie de l'interprétation du rêve religieux qui parte de cette règle, des règles régulatrices fondamentales de notre tradition chrétienne ? C'est à partir de ce questionnement que j'ai développé mon interprétation du rêve religieux.

Selon cette règle (par exemple le symbole des Apôtres), la réalité est interprétée comme étant structurée par un pouvoir pluriforme, trinitaire, qui a œuvré au sein d'une tradition pluriforme pendant des siècles. Mon point de départ a été que la réalité du rêve doit être lue d'une manière analogue, non hiérarchique, pluriforme, ouvrant des perspectives de vie.

Cette interprétation ne considère pas la réalité comme concrétisant un mythe qui postulerait le retour du même pendant des siècles. La règle parle d'un Dieu qui s'est manifesté dans une histoire avec les hommes - histoire où surgit le différent d'un Créateur, le différent du Christ, le différent d'un Esprit créateur. Notre conception du rêve religieux doit aussi tenir compte de cette spécificité de la *regula fidei*. Les rêves sont des témoins nocturnes de cette irruption du différent. Si on le considère sous cet angle, il n'y a pas de rêve qui n'ouvre à une différence dans l'interprétation de la vie.

Selon la règle de la foi, les hommes ne sont pas élus individuellement, même pas dans la *camera obscura* de leurs rêves. Elles les considère comme membres d'un peuple, d'une communauté à laquelle ils doivent leurs origines et au sein de laquelle ils sont appelés.

Je ne peux mentionner ici que ces trois perspectives d'interprétation théologiques. Elles m'ont servi (entre autres) de points de repère pour reconstruire une théorie du rêve religieux. Vous pouvez très bien imaginer maintenant d'où vient mon intérêt pour la dimension sociale et culturelle du rêve religieux et pourquoi j'ai été si fasciné de découvrir, par exemple, les rêves qui interprètent des textes bibliques. Ils montrent comment la *scriptura* reste importante même dans le monde si particulier des rêves et ouvre des histoires très personnelles sur un avenir marqué par davantage de joie et de beauté.

RÊVERIES

par Pierre-Luigi DUBIED

[...] les rêves, les attentes, les espoirs permettent seulement de définir un homme comme rêve déçu, comme espoirs avortés, comme attentes inutiles [...]

Jean-Paul SARTRE¹

La fille : Oui. Si je dis que tu es comme un cochon, c'est une comparaison ; si je dis que tu es un cochon c'est une métaphore.

Le père : C'est à peu près ça. Lorsqu'une métaphore est étiquetée comme métaphore, elle devient une comparaison.

La fille : Et c'est cet étiquetage qui est omis dans le rêve.

Le père : Exactement. Une métaphore compare des choses sans énoncer la comparaison. Elle prend ce qui est vrai dans un groupe de choses et l'applique à un autre groupe.

Gregory BATESON²

1. RÊVE NOCTURNE ET RÊVE ÉVEILLÉ

Le rêve est une forme d'évasion quotidienne du quotidien. Il ne faut pas immédiatement se fixer, à ce propos, sur le rêve du sommeil qui a fait l'objet de tant d'attentions, en particulier de la part de la psychanalyse. Le rêve nocturne nous arrive malgré nous-mêmes. Il occupe un quart de notre sommeil, il manifeste quelque chose des conflits qui demeurent au fond de nous. En ce sens, il ne nous éloigne guère de nos tourments journaliers et ne nous rapproche pas facilement de nous-mêmes ; il ne nous libère pas des fardeaux de la vie : « La nuit n'a pas d'avenir »³. Festin d'images de notre pulsionnel enfoui, il est le souterrain obscur de nos rêves éveillés qui, eux, le plus souvent nous guident vers la lumière. Alors que les rêves nocturnes font le plus souvent apparaître une orienta-

¹ Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946, p. 57s.

² Gregory BATESON, *Vers une écologie de l'esprit*, vol. 1, Paris, Seuil, 1977, p. 73.

³ Gaston BACHELARD, *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1989 [1960], p. 124.

tion sur le passé, les rêves éveillés projettent plutôt sur l'avenir. Ils peuvent être une aide à la compréhension de soi en mettant à distance de l'immédiat. En eux, on se retrouve soi-même comme un autre et pourtant soi, par le truchement d'un monde décalé du réel ordinaire.

Cette catégorie d'onirisme est moins souvent l'objet de l'attention des sciences et des philosophies. Cependant, le philosophe et épistémologue des sciences Gaston BACHELARD a consacré plusieurs volumes à la rêverie et à l'imagination suscitées par les quatre éléments, telles qu'on les perçoit dans les élaborations des poètes. Ces rêveries-là, dont il saisit le reflet dans les images des poètes, naissent du rapport primordial de l'homme au monde. L'imagination précède la perception et oriente cette dernière. L'homme solitaire y apparaît à la fois délivré des autres et des obligations du réel. « La rêverie idéalise à la fois et son objet et le rêveur »⁴. Elle est surtout la source d'un véritable repos : le rêveur s'y trouve « touché par la gloire de vivre »⁵. Dans la rêverie des quatre éléments, BACHELARD trouve l'expression d'une imagination de la matière. Le philosophe marxiste de l'utopie Ernst BLOCH, quant à lui, en a fait un des objets privilégiés d'analyse du premier tome de son *Principe Espérance*⁶. Chez BLOCH, l'analyse du rêve éveillé paraît moins restreinte, l'homme s'y trouve peut-être moins solitaire. La référence n'y est pas principalement le poète mais le rêveur ordinaire, chacun de nous : et le rêve ne s'y limite pas à une image. Il peut dérouler la trame d'un scénario. Simple vagabondage de l'esprit au départ, il peut aller jusqu'à l'aventure. Ces deux auteurs, parmi d'autres, nous donnent, par conséquent, de bonnes raisons de nous consacrer un instant à la rêverie diurne, au rêve éveillé.

2. LA RÊVERIE : UNE MISE À DISTANCE DU RÉEL

J'exerce une activité mécanique répétitive et, d'un coup, je me prends à rêver. Je travaille le bois, je ponce. Je lime. Je remue les graviers de mon jardin. Je promène mon chien : je lui parle et il m'arrive de l'entendre me répondre. Je participe à une conversation autour d'une table. Je vous vois mais je ne vous regarde plus, j'entends mais je n'écoute pas. Je décroche, une seconde peut-être, mais je ne sais pas vraiment puisque le temps de ce décrochage est bien différent du temps réel. Il se dilate ou se contracte, c'est selon : en une seconde, je vis toute ma vie, ou

⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁵ *Ibid.*, p. 107; exception toutefois pour les «rêveries de la volonté» cf. *La terre et les rêveries de la volonté*, *op.cit.*

⁶ Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance*, Tome 1, Paris, Gallimard, 1976 [1959], pp. 99-142.

bien, en un parcours de l'imagination, j'occupe tout l'instant. Ou les deux à la fois. Je décroche et je rencontre un monde transfiguré.

Le rêve éveillé nous advient aussi, comme une activité seconde qui, bientôt, prend le pas sur la première. Et cela n'est pas volontaire. À l'école déjà, nous avons été de nombreuses fois rappelés au réel et, parfois, comme si c'était intentionnellement que nous l'avions quitté. Mais on ne peut rêver sur commande. Au mieux peut-on se mettre en condition : mais l'on ne peut déterminer le thème à coup sûr, sinon on ne glisse plus dans la rêverie mais on part dans la réflexion ou la méditation. Entrer dans la rêverie implique un peu de consentement à s'éloigner du réel. Et le détachement nous fait immédiatement comprendre que ce réel n'épuise pas toute la réalité. Ma rêverie est comme une écharde dans le réel commun. Elle change notre réel. Elle crée une doublure du monde qui, un instant, se fait plus vraie que lui. Un rien a suffi pour déclencher l'évocation : une matière, un élément, un son, une image, les lambeaux d'un souvenir. Et le voilà : tantôt confortable, puéril ou rudimentaire ; tantôt incongru ou paralysant ; tantôt totalement responsable, lucide, actif, engagé au cœur du réel. Le rêve éveillé est-il vraiment en proportion inverse de l'expérience vécue et des satisfactions obtenues ; n'est-il qu'une compensation vaine ? C'est ce que paraît penser Alfred ADLER qui hésite à distinguer nettement songes et rêveries, et qui rechigne à attribuer à ces dernières la possibilité d'une valeur positive : « Lorsque l'ambition d'un sujet trouve la réalité insupportable, il se réfugie invariablement dans la chimère de l'imagination »⁷.

Reste à démontrer d'une part que la distance du sentiment social qu'exprime le rêve n'est pas nécessaire et, de l'autre, le caractère unique chimérique de l'imagination.

Autre censeur, SARTRE, lui, met le doigt sur la dérive d'une rêverie qui ne parvient plus à sortir d'elle-même : « [...] les rêves, les attentes, les espoirs permettent seulement de définir un homme comme rêve déçu, comme espoirs avortés, comme attentes inutiles [...] »⁸. La rêverie n'est positive que lorsqu'elle nous permet de retrouver le réel de façon renouvelée : elle n'est donc pas à juger en vertu du caractère agréable ou désagréable de son thème et de son déroulement.

Nous rêvons tous abondamment et ces rêveries ont souvent la même structure sinon les mêmes motifs. Le rêve éveillé a ainsi parfois quelque chose de la vision prophétique, parfois de l'anticipation. Le plus souvent il nous emmène, peut-être douloureusement, dans un monde comblé. C'est lui l'architecte et le maçon de nos châteaux en Espagne. Mais il ne va pas

⁷ Alfred ADLER, *Le sens de la vie. Etude de psychologie individuelle comparée*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1950.

⁸ Jean-Paul SARTRE, *op. cit.*, p. 57s.

d'un coup jusqu'à son élaboration finale : il n'est qu'esquisse, brouillon, épure. L'artiste y trouve son prélude. Ce rêve-là, comme l'acte artistique, **métamorphose le monde** : il met fin à la laideur, à la haine, à l'horreur et au désespoir, à la brutalité du réel, à son incohérence aussi. Il transfigure le réel. Ou, dans la rêverie morose, dans la mélancolie, il nous rappelle doublement la part de passivité de notre condition que le réel nous interdit ou nous oblige à refouler. Alors il dévoile encore.

3. LA CHANSON : UNE RÉVERIE EN COMMUN

La chanson raconte les rêves de celui qui l'a faite et elles nous les suggère, elle nous les offre, elle nous propose de les prolonger et de les avoir ainsi en commun. Le « fou chantant », Charles TRÉNET, nous soumet ses rêves : il chante, il meurt et revient à la vie, et nous invite par là à supporter les vicissitudes de l'existence et à transformer le sentiment tragique de la vie en tragi-comique. Parce qu'il y a une autre réalité derrière le réel. La chansonnette se donne comme rêverie commune. Elle invite à sourire de l'aliénation ordinaire ou à s'en indigner, et à retrouver le réel sous un jour nouveau. Elle réalise ce prodige de nous faire communier ensemble dans nos intimités les plus retirées.

Pas toujours, hélas ! La chanson, comme le rêve éveillé, peut se révéler un simple plagiat de l'aliénation ordinaire, de sa frénésie ou de sa fausse suavité apparente. Quand nos rêveries ne se nourrissent plus que des clichés en cours, elles nous accablent une fois de plus.

Les arts vrais provoquent une sorte de communion dans nos rêveries partagées, ou dans la dénonciation de la hideur du quotidien comme incitation au rêve et à la restructuration de ce réel.

La rue de la ville, avec ses vitrines de magasins, son animation et, le soir, ses lumières, fait rêver le badaud parfois à bon escient, parfois par mensonge. Et il rêve avec les autres, il rêve comme les autres.

Dans la campagne la silhouette d'un animal peut faire rêver de la réconciliation des hommes avec le monde, avec la nature.

4. FUITE OU UNE RESPIRATION LÉGITIME ?

Le rêve diurne quotidien est-il source de désaliénation ou simple renforcement impuissant de l'aliénation, compensation chimérique ? On ne peut certainement pas vivre sans rêver. Mais ne vivre que de rêves, ne vivre que dans les rêves, est-ce encore vivre ? Le quotidien ne serait-il jamais que déception ? L'intérêt de la rêverie n'est que dans sa collision avec le réel.

L'aversion du réel conduit aux paradis artificiels, à ce phénomène de la toxicomanie dont on connaît l'importance sociale et économique, en plus des ravages psychologiques. Autre issue à l'insupportable du quotidien : la schizophrénie ou la paranoïa, la passivité résignée ou l'activisme. La rêverie chronique, sans retour, est un voyage malade. Le rêve de la haute fièvre est un cauchemar à demi-éveillé.

Mais le simple besoin spirituel d'une respiration au cœur de la vie peut faire du rêve un collaborateur actif à l'établissement d'une vie et d'un monde meilleurs, plus approfondis et mieux compris. Les censeurs de la rêverie nous invitent donc à distinguer entre rêveries positives et néfastes non pas en vertu du thème de la rêverie, mais dans le pouvoir de la rêverie à nous faire rencontrer le réel de façon renouvelée.

5. UNE FENÊTRE SUR LE NON-ENCORE-ADVENU

Que dit la rêverie ? Peut-être les rêves éveillés ne savent-ils pas bien imaginer ce qu'ils tendent à exprimer ? Est-ce vraiment cela dont je rêve, se demande le rêveur revenu au réel. Non, le rêve n'était qu'évocation, qu'esquisse. La preuve : ce sentiment fugace de plénitude qu'il insinuait en nous au moment de sa projection. Pourtant il ne faisait allusion qu'à un thème (l'argent, la réussite, l'amour, la liberté, les vacances, ou la mort et la mélancolie sempiternelle, etc.). À travers lui, à travers son image, il nous tendait vers ce que BLOCH appelle un **non-encore-conscient**, vers un inouï, vers un ineffable, un non-encore-advvenu, vers ce qui manque encore à la compréhension de notre vécu. La tendance de la rêverie est à la révélation, puis à l'action.

6. LES RÊVES DE LA BIBLE

Les **songes bibliques** sont des rêves nocturnes et du sommeil. L'échelle de Jacob, les visions de famine et d'abondance, les prémonitions de Joseph nous sont présentés ainsi. Mais leur orientation sur l'avenir nous permet de les assimiler aux rêves éveillés. Nous touchons là des visions prophétiques très matérielles. Pour les anciens, le rêve est un des accès au monde divin. Dans l'évangile de Matthieu, le songe prélude à quatre reprises à la venue au monde de l'Emmanuel (1.20 ; 2.13, 19, 22) c'est-à-dire qu'il situe l'impact de la rencontre de deux mondes.

Mais la seule vision de Jésus qui nous est rapportée est conjuguée à l'imparfait : « Je voyais Satan tomber du ciel comme l'éclair » (Lc 10.18). Ici le rêve est clairement la préface de l'intervention du monde divin sur le réel. Il provoque le télescopage de l'avenir et du passé dans le présent : il ouvre à un instant inauguré !

7. UNE OUVERTURE À LA DIMENSION DU ROYAUME

Pourquoi contredire ou contrecarrer les rêves de nos contemporains. Pourquoi censurer nos rêveries alors qu'une instance le fait déjà de nos rêves nocturnes ? Au nom de l'eschatologie chrétienne ? Apprenons d'abord à les lire, à les décrypter. Qui donc croit littéralement dans ce que ses rêveries lui donnent à voir, sinon l'halluciné ? Et nous devenons tels lorsque nous confondons nos simples désirs avec la réalité : la rêverie est alors dévoyée en un simple moyen illusoire de maîtriser le réel selon nos vœux. Comme le montre BACHELARD, le rêve éveillé n'est de loin pas lui-même un facteur d'aliénation. Station sur le chemin de la vie quotidienne, il est le signe qu'on ne s'est pas encore résignés à prendre le réel à son premier degré. Il est l'indice de la richesse possible de ce quotidien, pour peu qu'on veuille le fouiller comme le terrain qui cache un trésor. L'affirmation chrétienne prétend que le trésor est bien là, sous la première croûte du réel. Quand on a pu rêver un instant, on se trouve souvent mieux, avec un peu de nostalgie et une nouvelle énergie à l'égard du quotidien. C'est bien là le sens de la **rêverie du Royaume** telle que Jésus nous la reflète dans ses paraboles : le quotidien, l'ordinaire, le réel, le présent sont visités, et l'existence humaine retrouve sa liberté. Dans mes rêveries habituelles, j'ébauche le monde parfait de ma liberté retrouvée et la rêverie du Royaume m'annonce qu'il est là, inattendu, au cœur du quotidien. La rêverie du Royaume opère comme critique de mes rêves spontanés, en rappelant que tout est déjà là. Le Royaume nous adviendrait-il dans une rêverie, par une rêverie, comme une rêverie ? Ou dans, par, comme une contre-rêverie ? Le rêve éveillé révèle toujours quelque chose. Quand est-il canal de la Révélation elle-même ?

8. UN ESPACE DE RÉVÉLATION ?

Bien des textes bibliques pourraient présenter des caractéristiques les rapprochant de la rêverie. La **Transfiguration** (Mc 9.2-8) intervient dans la trame de l'Évangile pour le lecteur comme une féerie et une rêverie : elle restructure le réel dans le sens où le Jésus qui vient d'annoncer ses souffrances et sa mort, et de dépeindre la vie des disciples comme un chemin de peines, ce Jésus est le Fils de Dieu, celui précisément qui, homme et semblable à eux, se retrouve avec eux à la fin du récit : « Aussitôt les disciples regardèrent tout autour, et ils ne virent que Jésus seul avec eux ».

Le récit des pèlerins d'Emmaüs (Lc 24.13-32) agit de la même façon. Le verset : « Alors leurs yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent, puis il leur devint invisible », joue comme la fin du scénario d'un rêve éveillé dont on ne sait pas bien où il a commencé. Le lecteur est invité à refaire le chemin du rêve, cette marche vers Emmaüs qui commence dans la dé-

ception et l'amertume et qui finit dans les retrouvailles avec un quotidien réconcilié : c'est dans ce réel que se cache la Vérité.

Voici deux textes d'épiphanie parmi d'autres : la Révélation n'aurait-elle pas quelque chose à voir avec une certaine sorte de rêverie ? Ne nous advient-elle pas aussi sur ce mode ? Soudain, ce qui nous était opaque depuis longtemps, incompréhensible ou peu réjouissant, nous advient autrement comme un rêve et devient ainsi l'objet de la Révélation. Le critère théologique de nos rêveries est la rêverie du Royaume puis la rêverie du Christ : c'est à elles que doivent se confronter nos rêves spontanés pour que nous puissions parvenir à une authentique saisie de notre réel quotidien devant Dieu.

EXPLORER LE DÉSERT DES RÊVES AVEC KELLY BULKELEY

par Jean-Luc ROJAS

1. INTRODUCTION

L'année dernière est paru aux États-Unis un livre qu'il est peut-être utile de présenter dans ce Cahier consacré au thème du rêve. En français, le titre de cet ouvrage se traduirait par *Le désert des rêves. Explorer les significations religieuses des rêves dans la culture occidentale moderne*¹, et l'auteur en est Kelly BULKELEY, de l'Université de Berkeley (Californie).

Longtemps, et de manière quasi générale, nous rappelle BULKELEY, l'intérêt que les hommes ont prêté au rêve était de nature religieuse. Le monde occidental moderne n'échappe pas à la règle, même s'il a développé à l'égard du rêve une attitude critique : les modernes cherchent également à interpréter les rêves et à distinguer ceux qui ont une signification (par ex. religieuse) de ceux qui n'en ont pas.

C'est aux diverses théories de l'interprétation du rêve apparues au XX^{ème} siècle que BULKELEY va s'intéresser, non sans avoir présenté un panorama des approches du rêve que différentes cultures ont élaborées.

2. RELATION AU RÊVE DANS LES CULTURES ANCIENNES

Dans les différentes cultures du passé, BULKELEY distingue trois types de relation aux rêves :

1^o *Les rêves perçus comme émanant du monde divin ou démoniaque.* Dans cette perspective, les rêves seraient un mode de communication du monde transcendant avec l'humanité. Ils seraient dès lors des messages, des prophéties, des vocations, ou alors des tentations ou des tentatives de possession qu'il s'agirait de décrypter.

¹ Kelly BULKELEY, *The Wilderness of Dreams. Exploring the Religious Meanings of Dreams in Modern Western Culture*, Albany, State University of New York Press, 1994.

2° *Les rêves qui influencent les pratiques et les croyances religieuses.* De nombreuses cultures ont pratiqué des rites dits d'*incubation* dans le but de chercher, par des rêves, les volontés du divin. Des innovations ou des réformes de pratique ou de croyance religieuses sont ainsi nées de rêves.

3° *L'interprétation des rêves signifiants sur le plan religieux.* Tous les rêves ont-ils un sens religieux ? Et d'où viennent-ils ? De Dieu ou des démons ? Toutes les cultures se sont posé ce type de questions et y ont répondu de différentes manières. On peut distinguer deux tendances principales : *la méfiance* et *le rejet* d'une part, *l'interprétation symbolique* d'autre part. La première option postule que les rêves ne peuvent provenir que de nous-mêmes ou d'esprits mauvais ; on ne pourra donc pas les interpréter d'un point de vue religieux. Pour la deuxième option, il convient d'interpréter les rêves, soit à l'aide de livres d'interprétation soit en prenant en compte la subjectivité et le contexte de vie du sujet rêvant. Les rêves peuvent venir de troubles internes de la personne, ou des dieux ; ils sont en tout cas tous susceptibles d'être porteurs de sens, mais il faut les interpréter de manière individuelle : le même rêve n'a pas forcément le même sens pour tous. Cette seconde option, que l'on peut déjà discerner dans l'*Atharva Véda* (VI^{ème} siècle av. J.-C.) et chez ARTÉMIDORE D'ÉPHÈSE (auteur, au II^{ème}, siècle d'un *Onirocritikon*), sera reprise, dans la modernité, par les interprètes scientifiques du rêve, par exemple par FREUD.

3. INTERPRÉTATION MODERNE DES RÊVES

Le monde occidental moderne va donc à son tour formuler des théories d'interprétation du rêve, mais d'une manière qui lui est propre. En effet, la culture occidentale diffère des cultures traditionnelles par l'émergence de nouvelles sciences de l'homme (psychologie des profondeurs, anthropologie, sociologie...) et elle se distingue des positions classiques par son attitude ambivalente à l'égard du religieux. Une approche moderne du sens religieux du rêve nécessite ainsi la mise en œuvre d'un processus interdisciplinaire complexe ; tout rêve est susceptible d'être interprété dans un sens religieux, même ceux des personnes non-religieuses, cela par l'interprétation des métaphores qu'il met en scène pour exprimer les grandes questions de l'existence². Une étude interdisciplinaire est donc nécessaire pour découvrir, dans leur contexte, le sens des métaphores.

C'est d'ailleurs une métaphore que BULKELEY a choisie pour titre de son livre : *le désert des rêves*. Il a choisi de ne pas emprunter la méta-

² BULKELEY considère comme religieuses toutes les préoccupations relatives aux questions telles que : pourquoi vit-on ? pourquoi souffre-t-on ? quelle est la nature du bien et du mal ? qu'y a-t-il après la mort ?...

phore qui sous-tend habituellement un exposé et qui est celle de la construction architecturale. Le sujet qu'il aborde et les disciplines qu'il met en jeu ouvrent un horizon si large qu'il se refuse à prétendre bâtir un édifice systématique des fondations au toit. Par contre la métaphore du désert évoque l'image d'une immensité à explorer et dont la carte précise n'a pas encore été tracée. Un premier survol de ce désert permet à BULKELEY de discerner quelques grandes voies qui ont déjà été explorées. Il en choisit huit qu'il trouve particulièrement significatives et qu'il présente de manière résumée : 1° la psychanalyse (Sigmund FREUD), 2° le surréalisme (André BRETON), 3° la psychologie analytique (Carl G. JUNG), 4° l'analyse du contenu (Calvin HALL), 5° les neurosciences (J. Allan HOBSON), 6° le rêve lucide (Stephen LABERGE), 7° l'anthropologie (Barbara TEDLOCK) et 8° la psychologie cognitive (Harry HUNT).

Selon BULKELEY, les apports de ces huit auteurs ou écoles laissent trop de débats irrésolus. D'importantes divergences existent entre les différents modèles et font apparaître que la question du sens religieux des rêves dépend en fait d'une question, plus large : les rêves ont-ils un sens ?

4. LE DÉBAT HERMÉNEUTIQUE

Les huit explorateurs du désert des rêves ne sont pas unanimes sur un certain nombre de questions relatives au sens des rêves. Ces questions sont : 1° les rêves ont-ils un sens ?, 2° les rêves ont-ils un seul ou plusieurs sens ?, 3° pourquoi est-il si difficile de comprendre les rêves à l'état éveillé ?, 4° le sens des rêves a-t-il une dimension culturelle ?, 5° quels sont les critères de validité d'une interprétation de rêve ?, et 6° est-il possible de donner une interprétation objective d'un rêve ? Ces questions ouvertes nous amènent en fait à un débat plus large : le problème du sens, de l'interprétation, du contexte culturel, de l'objectivité scientifique ou, en d'autres termes, le *débat herméneutique*³ moderne.

BULKELEY en appelle dès lors à GADAMER et va chercher dans son ouvrage *Vérité et méthode*⁴ une méthode qui l'aide à résoudre ce qu'il qualifie de *crise* de l'interprétation des rêves. Son recours à GADAMER l'amène donc à formuler ces quelques critères herméneutiques pour l'interprétation des rêves :

- 1° Nous abordons un rêve comme un texte fondamentalement étrange et qui nécessite une interprétation.

³ BULKELEY se plaît à souligner la légitimité étymologique et mythologique de l'emploi du terme herméneutique, qui vient d'Hermès, le dieu messager qui s'exprimait notamment dans les rêves !

⁴ Hans Georg GADAMER, *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1976.

- 2° L'interprète doit être conscient de ses présupposés subjectifs (tant personnels que culturels) et de leur incidence sur l'interprétation.
- 3° L'interprète ne doit pas préjuger de l'interprétation qu'il donnera d'un rêve ; quelque chose de radicalement nouveau peut en surgir.
- 4° L'interprète joue avec le rêve dans un processus de dialogue, par questions et réponses.
- 5° Les critères de validité d'une interprétation sont :
 - a) la cohérence des parties du rêve avec le rêve entier ou une série de rêves (critère interne),
 - b) la cohérence avec l'ensemble de nos connaissances (critère externe),
 - c) comment cette interprétation « embraye » sur nos besoins et intérêts pratiques (critère pratique).
- 6° Le but ultime d'une interprétation de rêve est de nous ouvrir de nouveaux espaces de compréhension, d'élargir nos horizons, de soulever de nouvelles questions ; une telle interprétation n'est jamais close de manière définitive.

Ces critères d'interprétation sont évidemment valables pour tous les rêves. Mais la principale interrogation de BULKELEY demeure : « les rêves ont-ils une signification religieuse ? ». Pour aborder cette question, il va utiliser le concept de *root metaphors*.

5. LE CONCEPT DE *ROOT METAPHORS*

Toute pensée humaine est basée sur la métaphore, qui permet d'exprimer, de manière certes partielle mais adéquate, des réalités qui ne sont pas concrètes. La métaphore, qui dérive de notre relation à notre corps, à notre environnement et à notre culture, reste contextuelle et ne décrit pas des qualités inhérentes à la réalité qu'elle entend exprimer : elle reflète ce que LAKOFF et JOHNSON⁵ appellent des *propriétés interactives*. La métaphore souligne ainsi l'unité de la rationalité et de l'imagination, elle est une *rationalité imaginative*. Selon l'expression de LAKOFF et JOHNSON, « la métaphore est l'un de nos principaux instruments pour essayer de comprendre partiellement ce qui ne peut être compris totalement : nos sentiments, nos expériences esthétiques, nos pratiques morales et notre

⁵ Georges LAKOFF, Mark JOHNSON, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.

conscience spirituelle »⁶. La théologienne Sallie MACFAGUE⁷ affirme que, chaque fois que l'on utilise un langage métaphorique pour traiter du sens et des valeurs de la vie humaine, on se trouve de fait dans une pensée religieuse, que l'on emploie une terminologie explicitement religieuse ou non. La métaphore semble donc parfaitement convenir à l'expression de la signification religieuse des rêves. BULKELEY préfère d'ailleurs parler de *métaphore* plutôt que de *symbole* et cela pour deux raisons : d'une part, il estime que le terme symbole risque d'induire qu'il y aurait un sens rigide, en quelque sorte définitif et universel à l'interprétation d'un rêve ; d'autre part, il craint qu'une interprétation symbolique trop structuraliste ne dissèque les rêves et ne perde de vue leur dimension narrative.

Quant au concept de *root metaphors*, qu'il est difficile de rendre en français (la traduction la plus exacte serait *métaphores-racines*, ce qui n'est pas très heureux), BULKELEY l'applique aux métaphores qui expriment les préoccupations ultimes de l'homme (la vie, la mort, le bien, le mal, Dieu, la souffrance...). Le choix du terme *racine* s'explique par trois raisons : 1° il reflète la manière dont ces métaphores descendent au plus profond des préoccupations humaines ; 2° il souligne le caractère vivant de ces métaphores et la manière dont elles peuvent profondément transformer nos vies ; 3° il insiste sur le fait que, tels un arbre qui doit avoir de nombreuses racines pour vivre et tenir debout, nous avons besoin de nombreuses métaphores-racines pour nourrir et fortifier nos vies. BULKELEY trouve donc le concept de *root metaphors* (qui est d'ailleurs une métaphore pour parler d'un type de métaphore) particulièrement approprié pour évaluer les qualités et les potentialités religieuses d'une expérience de rêve.

Après la description de six rêves dont il décèle les *root metaphors*⁸, BULKELEY formule cette définition : les *root metaphors* émergent des rêves et les rêves dans lesquels émergent des *root metaphors* ont une signification religieuse.

6. INTÉGRATION ET INTERDISCIPLINARITÉ

La méthode d'interprétation que propose BULKELEY repose sur le principe de l'intégration interdisciplinaire. Il intègre les différentes approches du rêve, qui sont en elles-mêmes insatisfaisantes ou incomplètes,

⁶ *Op. cit.*, p. 193.

⁷ Sallie MACFAGUE, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Philadelphie, Fortress Press, 1982.

⁸ Il serait trop long de rapporter ici ces rêves et leur interprétation. Relevons seulement que ces rêves sont issus de cultures différentes (amérindienne, africaine, occidentale, pakistanaise).

à l'analyse des *root metaphors* et aux critères herméneutiques qu'il a développés ; il cherche ainsi non pas à faire un synthèse un peu plate qui ne rendrait pas justice aux huit explorateurs du désert du rêve, mais à créer un outil plus performant qui tienne compte des apports et des points forts de chacun d'eux tout en restant plus souple et plus ouvert. Plus ouvert surtout en ce qu'il veut valoriser dans l'interprétation du rêve une attitude en quelque sorte naïve, mais d'une manière post- et non pré-critique (la *naïveté seconde*, qu'il emprunte à RICŒUR) ; c'est en effet avec un instrument capable d'articuler critique rationnelle et ouverture à l'irrationnel qu'il pense pouvoir le mieux appréhender les potentialités religieuses des rêves.

7. RÊVE RELIGIEUX ET SÉCULARISATION

Une question se pose encore à BULKELEY : comment comprendre, dans une société sécularisée, l'intérêt croissant porté à l'interprétation religieuse des rêves ? Il nous rappelle que les théories de la sécularisation se partagent en deux courants : celui du *déclin* (MARX, DURKHEIM...) et celui de la *transposition* (ELIADE, TILLICH...). Les théories du *déclin* affirment, dans une perspective évolutionniste, que la religion est un type de relation à la réalité qui est devenu suranné et inadéquat dans une société scientifique ; les théories de la *transposition* affirment au contraire que le besoin religieux est profondément inscrit en l'homme et qu'il doit pouvoir s'exprimer. Actuellement, ce serait la psychologie qui, telle une nouvelle religion, répondrait à ce besoin dans la culture occidentale.

Parmi les huit explorateurs du rêve, FREUD, HOBSON et HALL se rattacheraient aux théories du *déclin*, tandis que JUNG, BRETON, TEDLOCK, LABERGE et HUNT se réclameraient plutôt de celles de la *transposition*. Une fois encore, BULKELEY propose une intégration qui permette de réduire la tension entre ces deux positions contradictoires et partielles.

Si la critique un peu soupçonneuse des théories du *déclin* nous aide à éviter toute projection religieuse idéalisée et irrationnelle, les théories de la *transposition* nous empêchent de rejeter globalement le religieux et de nous enfermer dans un rationalisme obtus. Nous avons besoin du sens critique comme de l'ouverture au religieux, de la rationalité comme de l'imagination. Et c'est par la *naïveté seconde*, post-critique, qu'il a déjà empruntée à RICŒUR, que BULKELEY nous propose d'articuler interprétation religieuse des rêves et sécularisation.

8. L'AVENIR DU DÉSERT DES RÊVES

C'est sous ce titre que BULKELEY nous présente la conclusion de son ouvrage ; il y tente d'évaluer ce que sa démarche peut avoir de novateur et de stimulant pour différents secteurs de la recherche :

1° *Pour la recherche sur les rêves.* La question de l'interprétation religieuse des rêves manquait de soubassement théorique et trop de chercheurs répugnaient à entrer dans un problématique trop mystique. La notion de *root metaphors* fournit un instrument théorique et critique susceptible de combler ce manque et de désamorcer cette répugnance.

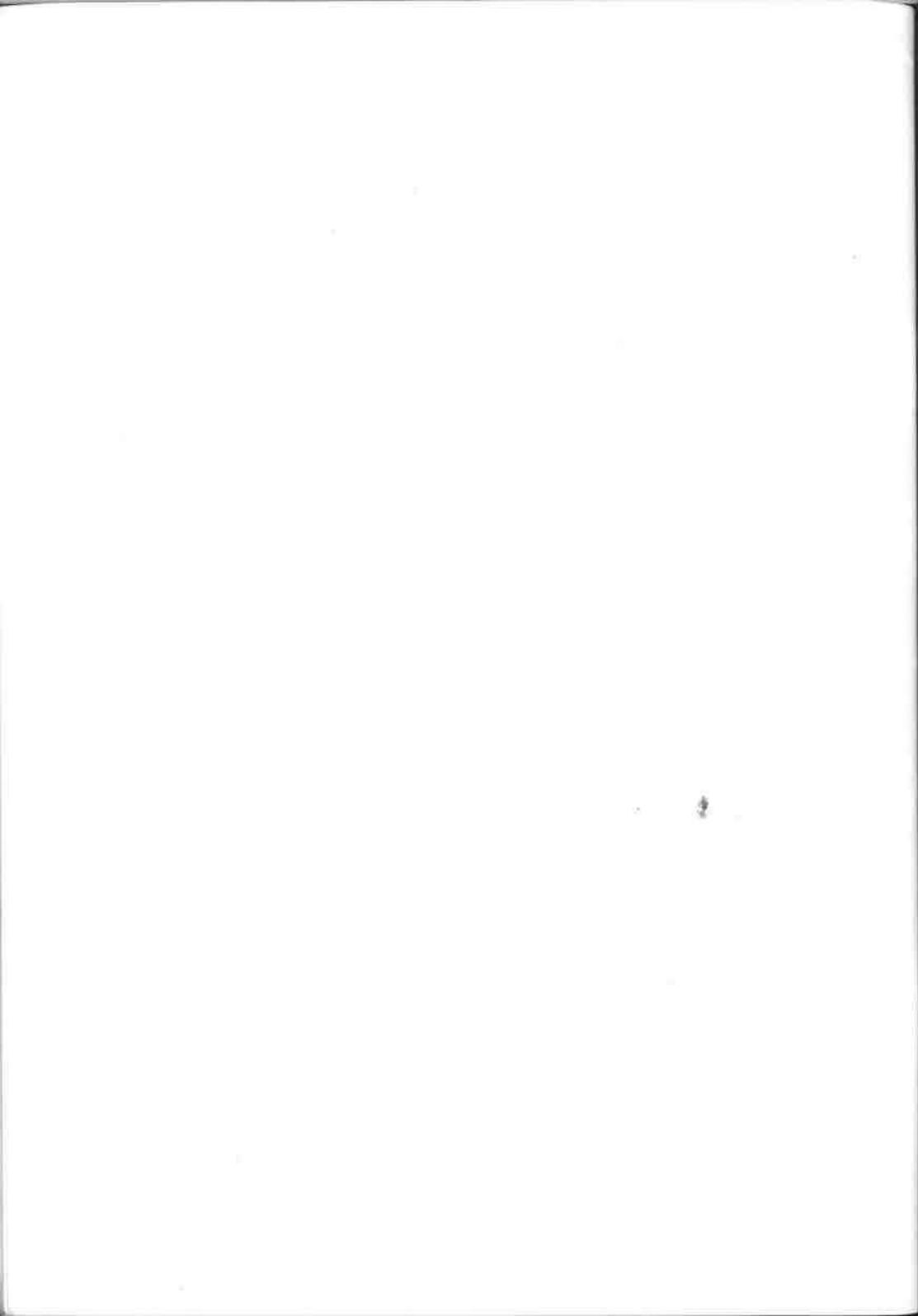
2° *Pour l'herméneutique.* L'application d'une méthode herméneutique sophistiquée à l'interprétation des rêves rend cette dernière accessible à un large public. BULKELEY estime donc avoir aidé le débat herméneutique à sortir un peu de son cadre trop strictement académique.

3° *Pour la religion.* Selon BULKELEY, la méthode qu'il applique au rêve peut contribuer à revitaliser le religieux dans la culture occidentale moderne ; elle permet d'explorer le monde du religieux au-delà des limites posées par la culture. Elle permet d'enrichir notre appréciation de la signification religieuse que l'on peut discerner derrière les aspects apparemment les plus insignifiants de la vie.

4° *Pour la recherche interdisciplinaire.* BULKELEY estime avoir illustré la valeur d'un travail interdisciplinaire incluant des théories théologiques, philosophiques et sociologiques diverses. Il souhaite avoir donné à d'autres explorateurs du rêve le désir de travailler à leur tour de manière interdisciplinaire.

5° *Pour l'éducation des enfants.* De nombreuses cultures utilisent les rêves dans l'éducation des enfants. Il n'en est pas de même dans la culture occidentale. Selon BULKELEY, un tel usage des rêves pourrait être d'un apport considérable ; il pourrait apprendre aux enfants une bonne appréciation de l'irrationnel et de l'ambigu, une ouverture à la nouveauté et l'existence de la différence (par ex. culturelle)...

Le dessein de BULKELEY est de revaloriser le monde du rêve et d'ouvrir la culture occidentale moderne à sa dimension religieuse. La méthode herméneutique qu'il propose me paraît être adéquate, non seulement pour appréhender les rêves, mais aussi toute création imaginative, qu'elle soit artistique, littéraire, symbolique ou religieuse. Son concept de *root metaphors* est tout-à-fait performant pour saisir le sens de toutes sortes d'images symboliques et en apprécier la rationalité sans en réduire l'originalité et la force vive. Il a lui-même inscrit sa démarche dans le débat herméneutique moderne ; son apport à ce débat me semble particulièrement fécond et stimulant.





Pour s'abonner aux

CAHIERS DE L'IRP

s' adresser à :

Institut Romand de Pastorale
BFSH 2
1015 Lausanne — Suisse

Tél. : 021 / 692 27 39

Fax : 021 / 692 27 05

CCP : 10-16667-2

L'IRP associe en un travail commun les responsables des disciplines recouvrant le champ de la Théologie Pratique dans les trois facultés de Genève, Lausanne et Neuchâtel.

Parmi les thèmes des anciens cahiers :

Supervision • Multitudinisme et actes pastoraux • Théologie au féminin • Cure d'âme et supervision • Prêcher • Le pastorat • Le système de nos croyances • La théologie pratique protestante d'expression française • Formes et structures (Recherches en homilétique, ecclésiologie et architecture religieuse) • Pasteur/Pasteure, un profil professionnel • Ecclésiologie et architecture • Les cultes pour fatigués et chargés • Modèles homilétiques • Tissu social et lien ecclésial • Pédagogie et didactique du catéchisme

Prix de ce cahier : SFr. 5.- FF 20.-
Prix de l'abonnement : SFr. 12.- FF 48.- l'an.

ISSN : 1015-3063