



**BIBLIOTECĂ
CENTRALĂ A
UNIVERSITĂȚII
DIN
BUCUREȘTI**

nº Curent 52248 Format

nº Inventar 126520 Anul

Sectia ~~Defozit~~ III Raftul

R. OTTO

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE MARBOURG

LE SACRÉ

L'ÉLÉMENT NON-RATIONNEL DANS L'IDÉE DU DIVIN
ET SA RELATION AVEC LE RATIONNEL

TRADUCTION FRANÇAISE PAR ANDRÉ JUNDT
PROFESSEUR A LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS
REVUE PAR L'AUTEUR, D'APRÈS LA DIX-HUITIÈME
ÉDITION ALLEMANDE



PAYOT, PARIS

LE SACRÉ

L'ÉLÉMENT NON-RATIONNEL DANS L'IDÉE DU DIVIN
ET SA RELATION AVEC LE RATIONNEL

Inv. A.26.520.

R. OTTO

Professeur à l'Université de Marbourg.

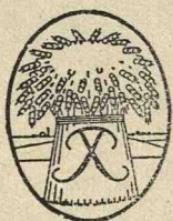
LE SACRÉ

L'ÉLÉMENT NON-RATIONNEL DANS L'IDÉE DU DIVIN
ET SA RELATION AVEC LE RATIONNEL

Ce qu'il y a de meilleur en l'homme, c'est de pouvoir frémir.
Le monde a beau lui faire payer cher le sentiment,
L'homme, saisi, s'émeut profondément devant l'énorme.

GOETHE, *Faust*, 2^e partie.

TRADUCTION FRANÇAISE PAR ANDRÉ JUNDT
PROFESSEUR A LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS
REVUE PAR L'AUTEUR, D'APRÈS LA DIX-HUITIÈME
ÉDITION ALLEMANDE



PAYOT, PARIS

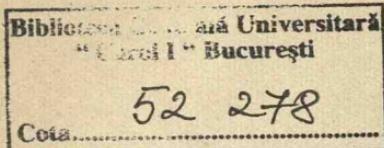
106, BOULEVARD ST-GERMAIN

1929

Tous droits réservés.

32482

CONTROL 1953



RC 2710

B.C.U. "Carol I" - Bucuresti



C52482

Premier tirage Septembre 1929.

Tous droits de reproduction et d'adaptation réservés
pour tous pays.

PRÉFACE

L'ouvrage capital de M. Otto, *Das Heilige* (1), a eu un succès exceptionnel. La première édition a paru en 1917, la dix-huitième en 1929. Ce succès atteste que le livre a dépassé le cercle restreint des spécialistes et atteint un groupe de lecteurs toujours plus étendu. Ajoutons qu'il est traduit en anglais (2), en suédois (3), en espagnol (4), en italien (5), en japonais. La propagation si rapide de cet ouvrage montre qu'en tous pays la question religieuse reste à l'ordre du jour et ce ne sera pas un des moindres mérites de M. Otto d'avoir puissamment contribué à en faire sentir l'actualité.

Rudolf Otto, né en 1860, est actuellement professeur à la Faculté de théologie protestante de Marbourg. Il appartient à une génération théologique qui a subi l'influence dominante de l'école de Ritschl mais qui s'en est graduellement affranchi. Cette influence apparaît encore nettement dans le premier ouvrage important que M. Otto a composé, un travail sur la notion du Saint-Esprit chez Luther (6).

A l'occasion du centenaire de la publication des *Discours sur la religion* de Schleiermacher, M. Otto donne une édition nouvelle de cet ouvrage, encadrée d'une introduction et d'une con-

(1) R. OTTO, *Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 18^e édit., Gotha (Klotz), 1929, XI et 258 pages. A partir de la 11^e édition (1923) l'ouvrage s'est dédoublé; les suppléments qui étaient annexés aux éditions antérieures ont formé un volume indépendant sous ce titre : *Aufsätze, Das Numinose betreffend*, Gotha (Klotz), 1923, VIII et 258 pages.

(2) *The Idea of the Holy*, translated by John W. Harvey, Oxford, 1923, 4^e édit., 1926.

(3) *Det Heliga*, översättning av Ernst Logren, Stockholm, 1924.

(4) *Lo Santo*, traducción de Fernando Vela, Madrid, 1925.

(5) *Il Sacro*, traduzione di Ernesto Buonaiuti, Bologna, 1926.

(6) R. OTTO, *Die Anschauung vom heiligen Geist bei Luther*, Göttingen, 1898.

clusion (1). Il apparaît avec évidence que M. Otto a trouvé chez Schleiermacher une conception de la religion et une méthode qu'il adoptera. Avec l'auteur des *Discours*, il conçoit la religion comme inhérente au fond même de l'esprit humain; la méthode qui convient pour l'étudier consiste donc à sonder les profondeurs dernières de l'âme, à découvrir en elle le point mystérieux où le divin et l'humain se pénètrent. Comme Scheiermacher, M. Otto relève l'importance du sentiment dans la religion et la valeur de l'intuition qui saisit l'infini dans le fini, l'éterne dans le temporel. Mais, pour Schleiermacher, l'intuition n'est qu'un pressentiment et non une connaissance; pour M. Otto, elle implique une prise de possession de son objet, donc une connaissance qui, si elle n'est pas de même ordre que le savoir, n'en est pas moins réelle.

M. Otto est amené par là même à examiner les rapports de la conception scientifique et de la conception religieuse du monde. Sont-elles en opposition irréductible l'une avec l'autre ou peuvent-elles former les éléments d'une synthèse? Tel est le problème qu'il aborde dans une série d'études à partir de 1904 (2). Le naturalisme scientifique considère le monde comme s'expliquant par des causes; la religion au contraire implique le sentiment du mystère de l'univers. M. Otto s'efforce de montrer que ces deux conceptions, loin de s'exclure, se complètent. Même soumis à des lois, le monde reste mystérieux; les mystères que présentent la nature et la vie humaine sollicitent l'esprit à s'élever au-dessus du monde. A côté et au-dessus de la conception scientifique il y a donc place pour la conception religieuse.

Quelques années plus tard, M. Otto parlera de ses premiers essais avec un certain détachement (3). Dans l'intervalle s'est accompli le fait qui a décidé de son orientation philosophique, l'adhésion enthousiaste au néo-friesianisme. En 1906, M. Otto avait été nommé *privat-docent* à Göttingue. A cette Université

(1) FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächteren*, neu herausgegeben von Rudolf Otto, Göttingen 1899; 4^e édit., Göttingen, 1920.

(2) R. OTTO, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, Tübingen, 1904, 2^e édit., Tübingen, 1909. *Goethe und Darwin, Darwinismus und Religion* Göttingen, 1909.

(3) R. OTTO, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, Tübingen, 1909. Réimpression, 1921, p. 119, note 1.

enseignait M. Léonard Nelson, le fondateur de l'école néo-friesienne. Il réussit à gagner à ses vues deux professeurs de la Faculté de théologie qui devinrent pour lui de précieux collaborateurs, Rudolf Otto et Wilhelm Bousset. En 1908, M. Nelson expose sa théorie de la connaissance (1). L'année suivante, M. Otto publie l'ouvrage qui est le manifeste d'une tendance nouvelle dans la théologie (2). Dans cet ouvrage, M. Otto n'expose pas seulement la doctrine de Fries, il déclare qu'il l'adopte et en montre les avantages. Par sa théorie des idées spéculatives, Fries donne aux intuitions du sentiment un fondement rationnel et garantit par là leur valeur en tant que connaissances (3).

En regardant en lui, l'homme rencontre des idées qui ne peuvent lui venir de l'entendement, puisqu'elles sont en contradiction avec les données de l'expérience et de l'intellect. Tout, dans le monde, nous apparaît périssable, mais en nous-mêmes nous trouvons quelque chose d'immortel, notre âme. Au milieu de la nécessité universelle des lois naturelles, notre être seul se sent doué de liberté. Dans la mesure enfin où nous entrons dans le monde de l'éternel et de l'inconditionné, le monde extérieur nous paraît enfermer lui aussi un principe absolu. Nous découvrons l'idée de l'Etre éternel et libre que nous appelons Dieu. La découverte de ces vérités constitue la croyance. Elle est *a priori*, car elle procède d'une source de connaissance indépendante de l'expérience et que nous pouvons appeler « raison pure ». Seulement, qui dit connaissance *a priori* ne dit pas connaissance innée. La seconde est une connaissance que chacun possède, la première, une connaissance que chacun peut posséder.

Les idées de Dieu, de l'âme et de la liberté sont *nécessaires* en ce sens qu'elles se présentent à la conscience quelle que soit la diversité des expériences; objets d'une aperception immédiate, elles se passent de toute démonstration. Elles constituent le fondement rationnel de la religion et garantissent la valeur positive des données du sentiment et de l'intuition. Elles forment le

(1) Léonard NELSON, *Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem*, Göttingen, 1908.

(2) R. OTTO, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie...*

(3) R. OTTO, *Ibid.*, pp. X, 9, 10.

critère que nous appliquons, consciemment ou inconsciemment, aux différentes manifestations historiques de la religion.

D'autre part elles ne sauraient donner des déterminations précises des réalités auxquelles elles s'appliquent. C'est en ce sens que l'on peut dire qu'elles sont purement *négatives*. Il faut entendre ce terme non pas en fonction de la certitude des idées ou de la réalité de leur objet, mais au double point de vue de leur origine et de leur contenu logique. Elles sont négatives par leur origine en ce sens qu'elles sont éveillées en nous par réaction avec les données des sens : le temps nous rend conscients de notre immortalité, le déterminisme universel nous fait sentir notre liberté, la relativité des choses nous force à croire à l'absolu. Mais en posant ces affirmations, nous avons épuisé le contenu logique des idées et nous ne pouvons tenter de les développer sans recourir à la pensée conceptuelle et tomber ainsi dans la fatale confusion du savoir et de la croyance. Les « mystères » qu'elles expriment marquent les limites de toute connaissance rationnelle; là commence le domaine de la religion. Il coïncide avec celui du mystère.

Le mystère religieux n'est pas une obscurité passagère analogue aux inconnues de la science que l'on peut espérer réduire avec le temps; il n'est pas un *arcanum* au sens de ce mot dans les religions de l'antiquité, c'est-à-dire un mystère qui n'existe que pour les non-initiés et se transforme en gnose pour les mystes; il est le mystère absolu, l'*arréton*, l'ineffable. D'autre part, il n'est pas une création de l'imagination, mais une découverte de la raison qui le reconnaît nécessairement, peut le situer et en décrire les différents aspects. « Cette doctrine du mystère nécessaire dans la religion me paraît, dit M. Otto, ce qu'il y a de plus délicat dans toute la philosophie de Fries » (1).

La religion, loin de vouloir dissiper le mystère, prétend le sauvegarder dans son intégrité. De là le caractère symbolique de toutes les affirmations positives de la foi religieuse. « Toute dogmatique qui tente de résoudre ces mystères en concepts ne fait pas seulement œuvre vaine, elle est brutale et barbare » (2).

(1) R. OTTO, *Ibid.*, p. 106.

(2) R. OTTO, *Ibid.*, p. 105.

A côté du savoir et de la raison intervient un troisième mode de connaissance, qui procède du sentiment, c'est l'*intuition*. Elle rattache le monde du savoir à celui de la raison. L'un nous offre un ensemble de lois nécessaires où il n'y a nulle place pour l'absolu. L'autre présente à notre esprit des idées pures sans réalité terrestre et qui contredisent notre expérience. L'intuition intervient alors; partant des choses sensibles, elle nous fait accéder aux spirituelles, établit un lien entre elles. Mais ce lien n'est pas un lien logique, c'est le rapport qui s'établit entre deux réalités lorsque nous sentons qu'elles ont quelque chose de commun. Or, le sentiment est plus qu'une émotion, il est une prise de contact avec les réalités supérieures. Il est plus qu'un état d'âme subjectif, il est un moyen de connaissance. Il est ce que le toucher est au monde matériel. Il nous avertit lorsque nous sommes en présence des réalités éternelles. Il nous en donne une connaissance immédiate, certaine, bien qu'obscure. Cette connaissance est l'intuition qui saisit l'éternel dans le temporel, l'infini dans le fini.

Si l'intuition ne nous fait pas comprendre les choses qu'elle saisit, c'est que comprendre est affaire d'intellect, de concept, et que l'intuition est le sentiment considéré comme moyen de connaissance.

La connaissance intuitive s'exprime en *jugements esthétiques*. Le jugement esthétique consiste à rattacher une donnée sensible à une réalité intelligible en vertu d'un pouvoir qui ne relève ni de l'intelligence, ni de la volonté, mais du sentiment. Il apparaît clairement que cette théorie déborde de beaucoup le domaine de l'art proprement dit. Est esthétique tout jugement qui n'est ni rationnel, ni moral, et qui implique une activité du sentiment. Nous retrouvons ici exactement ce que nous disions du pouvoir de liaison de l'intuition sentimentale. Les termes d'intuition et de jugement esthétique se ramènent à celui de sentiment dont ils désignent l'un le mode de connaissance et l'autre la faculté de connaître.

Mais l'intuition sentimentale et le jugement esthétique seraient impossibles si au fond de la raison ne se trouvait pas déjà un obscur pressentiment des réalités supérieures. Ce pressentiment n'est autre chose que l'*anamnesis* platonicienne de l'idée.

Il s'affirme chaque fois qu'une donnée sensible présentant une analogie avec une idée évoque cette idée latente dans notre esprit et provoque en nous comme réaction une émotion correspondante. Ainsi s'explique l'émotion esthétique, qui suppose en nous l'idée du beau. Ainsi se comprend la portée religieuse du merveilleux. Le fait mystérieux, le miracle, évoque l'idée du mystère absolu du monde suprasensible. Ainsi s'éclaire enfin le sentiment proprement religieux, la nostalgie du divin, telle qu'elle s'exprime dans la prière d'Augustin : « Tu nous a faits pour toi et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il se repose en toi ». Cette inquiétude religieuse serait psychologiquement incompréhensible si l'âme profonde n'avait pas une connaissance obscure de sa véritable destination (1).

M. Otto fait remarquer que c'est à tort que l'on a reproché à Fries d'avoir « esthétisé » la religion; il serait plus vrai de dire que Fries a introduit l'esthétique dans la religion en affirmant que tout sentiment esthétique profond a un caractère religieux et ceci, ajoute M. Otto, « qui pourrait le contester? » (2). « Dans les expériences du beau et du sublime, nous pressentons obscurément, dans la vie de la nature, le monde éternel de l'esprit » (3). Cette expérience est religieuse car « la religion est l'expérience du mystère; elle se réalise quand le sentiment s'ouvre aux impressions de la réalité éternelle qui apparaît à travers le voile du temporel. Là est la vérité qui est au fond de toute exaltation et de toute imagination mystiques; c'est ici le siège du mysticisme dans toute religion » (4).

Envoyé en mission d'étude aux Indes en 1911 comme professeur d'histoire des religions, M. Otto y découvrit des religions dont il sut comprendre et chercha à faire sentir l'originalité et la valeur.

Avec une admirable pénétration et un sens religieux aussi éclairé que compréhensif il discerne et relève l'intérêt puissant que présentent ces religions et l'enrichissement de pensée qu'apporte leur étude. Il traduit du sanscrit toute une série de

(1) R. Otto, *Ibid.*, p. 115, 116

(1) R. Otto, *Ibid.*, p. 115.

(2) R. Otto, *Ibid.*, p. 75.

(3) R. Otto, *Ibid.*, p. 75.

textes et nous en facilite l'intelligence par les introductions et les commentaires qu'il y joint (1).

M. Otto nous montre lui-même, dans la préface de la seconde édition de « *Vischnu-Narayana* », l'intérêt que présentent les religions de l'Inde pour le théologien chrétien. Il nous fait assister à l'entretien qui s'engage, sur les bords du Gange, entre un sage de Bénarès et des chrétiens qui l'interrogent. L'Hindou atteste par ses réponses qu'il possède lui aussi dans sa religion une relation personnelle avec Dieu, un salut qui ne s'acquiert ni par des œuvres ni par la voie de la spéculation, mais qui consiste dans l'union spirituelle de la personne humaine avec Dieu. Le salut est l'œuvre de la grâce divine ; il a pour condition dans l'homme la foi faite de confiance et d'amour.

Il existe donc en dehors du christianisme des religions « de salut » dont le théologien chrétien ne saurait méconnaître la valeur. D'autre part, ces religions sont également intéressantes parce qu'en elles apparaissent nettement certains sentiments et certaines idées qui sont peu familières aux chrétiens et paraissent même au premier abord étrangères au christianisme. Telle est en particulier l'idée de l'*Anyad-eva*, du « tout autre », sur laquelle M. Otto appelle spécialement l'attention. Le divin, comme s'exprime une ancienne *Upanichad*, est « tout autre », absolument différent de tout ce qui est connu ou connaissable ; il est sans nom, sans prédictats, il est l'être au-dessus de tout mode d'existence et de toute détermination.

Cette idée est intéressante à plus d'un titre (2). Elle permet tout d'abord d'écartier d'emblée la conception naturaliste d'après laquelle l'homme aurait fait les dieux à son image. Rien n'est plus contraire à la réalité. Dans l'histoire religieuse, le point de départ de l'évolution n'est pas dans ce qui nous est familier mais dans ce qui est étrange et sans analogie dans l'humain. Les divinités majestueuses de la Grèce classique ont eu à l'origine de bizarres représentations. Le mythe poétique et la légende, en

(1) R. OTTO, *Dipika des Nivasa. Eine indische Heilslehre*, Tübingen, 1916. *Vischnu-Narayana. Texte zur indischen Gottesmystik*, 2^e édit., Jena, 1923. *Siddhanta des Ramanuja, Ein Text zur indischen Gottesmystik*, 2^e édit., Tübingen, 1923.

(2) R. OTTO, *Das « ganz Andere » (Aufsätze, Das Numinose betreffend*, p. 16-28).

introduisant les dieux dans l'humain, tendent à les dépouiller de leur caractère divin et lorsque les dieux de la Grèce devinrent trop semblables aux hommes, ils firent place à des divinités étranges, venues du lointain Orient, parce que ces dernières étaient énigmatiques et représentaient le « radicalement étranger » que l'on s'attend à trouver dans un être qui doit être un dieu.

Ce même sentiment nous permet de comprendre la valeur religieuse de la *theologia negativa* qui implique l'idée que l'on ne peut parler du divin que par négations et qui aboutit à l'affirmation étrange que Dieu est l'« Être au delà de l'être » ou le « Néant » et à la négation de la personnalité divine (1). Sans doute cette négation peut être un alhéisme caché ou une tentative d'accompoder la foi en Dieu avec le naturalisme. Mais tel n'est pas le cas chez les mystiques; s'ils rejettent l'idée de la personnalité divine, c'est parce qu'ils voient en elle une limitation incompatible avec l'essence de la divinité qui est plénitude infinie et suprapersonnelle.

L'étude des religions de l'Inde confirme enfin, sur un point particulièrement important, les conclusions de la philosophie religieuse de Fries. Le sentiment du mystère ou de l'*anyad-eva* est le sentiment religieux fondamental. Le mysticisme que l'école de Ritschl avait tenté d'éliminer de la religion chrétienne apparaît au contraire comme un élément intégrant, nécessaire et normal, de toute piété (2).

Ces principes s'affirment dans la critique que M. Otto présente de la conception sociologique de la religion, défendue par Wundt (3). La thèse sociologique est celle-ci : le mythe précède la religion et il est une création de l'imagination collective. Contre cette thèse, M. Otto fait valoir les observations suivantes : le mythe n'est pas une production de la vie collective; il est une

(1) R. OTTO, *Das Ueberpersönliche im Numinosen* (*Aufsätze*, p. 42).

(2) M. OTTO a consacré l'un de ses derniers ouvrages au mysticisme dont il signale, à côté de l'unité foncière, les diverses variétés historiques. Il distingue une forme occidentale dont le type est Maître Eckhart et une forme orientale, représentée par Sankara (R. OTTO, *West-östliche Mystik, Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Gotha, 1926).

(3) R. OTTO, *Mythus und Religion in Wundts Völkerpsychologie*, article paru d'abord en 1910 dans la *Theologische Rundschau* et reproduit dans les *Aufsätze*, p. 213-252.

invention qui suppose un inventeur. La source du mythe n'est pas l'imagination, car celle-ci n'est pas créatrice; elle ne fait qu'élaborer ce qui lui est donné. Elle suppose une source à laquelle elle puise. Cette source est une disposition intime, un sentiment. On ne saurait donc expliquer la genèse de la religion en se bornant à explorer le domaine des représentations et en négligeant le sentiment dont elles procèdent. D'après Wundt, l'idée de la divinité est une sublimation de l'idée de l'âme à travers les degrés de l'animisme, du culte des ancêtres, des esprits et des démons, et enfin des dieux. Mais ce n'est là qu'un des côtés secondaires du problème. Ce n'est pas l'idée de l'âme qui explique la religion, c'est le sentiment qui accompagne cette idée, celui du surnaturel. C'est ce sentiment qui rend possible la croyance aux esprits, aux démons et aux dieux.

Nous sommes donc amenés à examiner un sentiment proprement religieux et à en étudier le développement. Telle est la méthode dont M. Otto fait une application brillante dans le présent ouvrage (1).

Paris, septembre 1929

ANDRÉ JUNDT.

(1) PUBLICATIONS EN LANGUE FRANÇAISE A CONSULTER :

EDMOND GRIN, *Rudolf Otto. Das Heilige* (Revue de théologie et de philosophie, Lausanne, 1923, p. 42-53).

FERNAND MÉNÉGOZ, *Trois problèmes de philosophie religieuse* (Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Strasbourg, 1922, p. 46-68). *Le problème de la prière*, Strasbourg et Paris, 1925, p. 112, 113.

AUGUSTE A. LEMAITRE, *La pensée religieuse de Rudolf Otto et le mystère du divin*, Lausanne, 1924.

CHARLES HAUTER, *La pensée religieuse de Rudolf Otto* (Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Strasbourg, 1924, p. 264-282). *Essai sur la notion de l'objet religieux* (même revue, 1926, p. 139-145).

ERNESTO BUONAIUTI, *Le modernisme catholique*, traduit de l'italien par René Monnot, Paris, 1927, p. 164-191.

CHAPITRE PREMIER

LE RATIONNEL ET LE NON-RATIONNEL

1. Toute conception théiste, et d'une façon exceptionnelle et prédominante l'idée chrétienne de Dieu, a pour caractère essentiel de saisir la divinité avec une claire précision et de la définir à l'aide de prédictats tels que ceux d'esprit, de raison, de volonté téléologique, de bonne volonté, de toute-puissance, d'unité d'essence, de conscience de soi et d'autres termes semblables.

Cette conception de la divinité correspond donc à la raison personnelle que l'homme trouve en lui-même, sous une forme limitée et réduite. Tous ces prédictats, appliqués au divin, sont considérés comme absous, c'est-à-dire comme parfaits. Ils sont autant de notions nettes et précises, accessibles à la pensée et à l'analyse, susceptibles même de définition. Si nous appelons rationnel un objet qui peut être clairement saisi par la pensée conceptuelle, l'essence de la divinité décrite par ces prédictats est rationnelle et une religion qui les accepte et les affirme est dans la même mesure une religion rationnelle. Ils sont les conditions nécessaires de la foi en tant qu'elle est une conviction qui s'exprime en notions claires, par opposition au pur sentiment.

« Le sentiment, a dit Goethe, est tout, le nom n'est que son et fumée ». Ce mot de Faust n'est pas exact, au moins quand on l'applique au christianisme. Dans ce mot, nom est synonyme de notion. Or nous considérons précisément comme un indice du degré et de la supériorité d'une

religion le fait qu'elle comporte des notions et une connaissance. La connaissance que la foi possède du transcendant s'exprime dans des notions, celles que nous venons de citer et d'autres qui les complètent.

Le christianisme comporte des notions; elles sont d'une clarté et d'une netteté supérieures et forment un ensemble complet. C'est un des caractères, non sans doute le seul ni même le principal, mais un des caractères essentiels qui marquent la supériorité du christianisme sur d'autres degrés et d'autres formes de la religion. Ce point doit être relevé tout d'abord et avec décision.

Mais il convient, d'autre part, de prévenir un malentendu qui conduirait à une appréciation étroite et erronée: ce serait de croire que les prédicats rationnels que nous avons indiqués et ceux que l'on pourrait ajouter épuisent l'essence de la divinité. Ce qui peut faciliter un tel malentendu, ce sont les expressions de la langue de l'édification, le monde de concepts dans lequel se meut l'enseignement religieux sous la forme de la prédication et de l'instruction catéchétique, ce sont enfin nos Saintes Ecritures.

Là l'élément rationnel se trouve au premier plan, il paraît même souvent être tout. Mais comment en serait-il autrement? Toute langue consistant dans des mots a pour but essentiel de transmettre des notions et plus les expressions seront claires et sans équivoque, meilleure sera la langue.

52482 Mais si les prédicats rationnels sont généralement au premier plan, ils ne sauraient épouser l'idée de la divinité, car ils se rapportent précisément à un élément qui n'est pas rationnel. Ils sont des prédicats essentiels, mais synthétiques. On ne comprend exactement ce qu'ils sont que si on les considère comme des attributs d'un objet qui leur sert en quelque sorte de support, mais qu'ils ne saisissent pas et ne peuvent saisir; cet objet doit être perçu, mais d'une façon différente et particulière. Il doit être perceptible d'une manière quelconque, sinon nous n'en pourrions rien dire. Le mysticisme lui-même qui appelle cet objet « l'arrêton » ne veut pas dire par là qu'il ne peut

être perçu; en ce cas, le mysticisme se réduirait au silence alors qu'en général il est particulièrement disert.

2. Nous nous trouvons ici pour la première fois en face de l'opposition du rationalisme et de la religion au sens profond du mot. Nous aurons souvent encore l'occasion de l'examiner sous ses divers aspects. C'est dans cette opposition que se révèle le signe distinctif du rationalisme, son caractère premier, celui dont dépendent tous les autres. On présente souvent comme le caractère propre du rationalisme la négation du miracle et comme son terme antithétique l'affirmation du miracle. C'est là une erreur manifeste ou tout au moins une conception bien superficielle. Qu'y a-t-il en effet de plus rationaliste que la théorie traditionnelle qui voit dans le miracle une interruption momentanée des lois naturelles, provoquée par un Etre qui est lui-même l'auteur de ces lois et doit en conséquence en être le maître. Beaucoup de rationalistes ont concédé on même établi *a priori* la possibilité du miracle compris en ce sens, et beaucoup d'adversaires décidés du rationalisme sont restés indifférents à cette question. Entre le rationalisme et la conception contraire il y a bien plutôt une différence qualitative qui réside dans la tendance d'esprit et les sentiments dont est faite la piété. Il s'agit de savoir si dans l'idée de Dieu l'élément rationnel l'emporte sur l'élément non-rationnel ou même l'exclut complètement, ou si c'est l'inverse qui se produit.

L'orthodoxie elle-même, dit-on, a été la mère du rationalisme. Cette affirmation renferme une part de vérité. Ce qu'il y a de vrai dans cette thèse, ce n'est pas le simple fait que l'orthodoxie s'est proposé pour fin la doctrine et l'enseignement doctrinal; les mystiques les plus ardents l'ont fait eux aussi; mais c'est le fait qu'elle n'a pas trouvé moyen, dans son enseignement, de sauvegarder l'élément non-rationnel de son objet. Elle n'a même pas su le maintenir vivant dans l'expérience religieuse. En le méconnaissant si visiblement, elle a rendu l'idée de Dieu exclusivement rationnelle.

de la religion primitive

Cette tendance domine encore aujourd'hui; elle ne règne pas seulement dans la théologie, mais aussi dans l'étude des religions où elle a pénétré à fond. Elle domine nos études des mythes, la recherche de la religion dite des primitifs, les essais de reconstituer les origines et de découvrir les sources de la religion, etc.... Sans doute, on n'applique pas ici d'emblée ces notions rationnelles supérieures qui nous ont servi de point de départ, mais on voit en elles et dans leur développement graduel le problème capital et on leur donne comme substruction des représentations et des notions de moindre valeur. Ce sont donc toujours des notions et des représentations que l'on considère, et de plus ces notions sont « naturelles », c'est-à-dire appartenant au domaine général de la représentation humaine.

En même temps, on s'applique, avec une énergie et un art presque dignes d'admiration, à ne pas voir l'élément spécifique de l'expérience religieuse, tel qu'il se manifeste déjà dans les expressions les plus primitives de la religion. C'est admirable, tout au moins surprenant. S'il y a en effet un domaine de l'expérience humaine où apparaît quelque chose qui est particulier à ce domaine et ne peut s'observer qu'en lui, c'est celui de la religion. C'est bien le cas de dire qu'ici l'œil de l'ennemi est plus perçant que celui de certains amis ou de théoriciens neutres.

Dans le camp adverse, on sait fort bien que toutes les « extravagances mystiques » n'ont aucun rapport avec la « raison ». En tout état de cause, cette critique est un stimulant salutaire; elle nous incite à remarquer que la religion ne s'épuise pas dans ses énonciations rationnelles et à mettre en lumière la relation de ses éléments de telle sorte qu'elle prenne clairement conscience d'elle-même. C'est ce que nous essayerons de faire en examinant la catégorie spéciale du sacré.

Suprême responsabilité de l'exp. relig.

CHAPITRE II

LE NUMINEUX

Le sacré est tout d'abord une catégorie d'interprétation et d'évaluation qui n'existe, comme telle, que dans le domaine religieux. Sans doute elle passe dans d'autres domaines, par exemple dans l'éthique, mais elle n'en provient pas. Cette catégorie est complexe; elle comprend un élément, d'une qualité absolument spéciale, qui se soustrait à tout ce que nous avons appelé rationnel, est complètement inaccessible à la compréhension conceptuelle et, en tant que tel, constitue un *arréton*, quelque chose d'ineffable. Il en est de même du beau, dans un tout autre domaine.

1. Cette affirmation apparaîtrait d'emblée comme fausse si le sacré était ce que signifie le mot dans certaines locutions employées par les philosophes et habituellement aussi par les théologiens. Nous avons en effet pris l'habitude d'user du terme de sacré en lui donnant un sens complètement figuré qui n'est en aucune façon le sens primitif. Nous entendons ordinairement par ce mot un prédicat d'ordre éthique, synonyme d'absolument moral et de parfaitement bon. C'est ainsi que Kant appelle « volonté sainte » (1), la volonté dont le devoir est le mobile et qui obéit sans fléchir à la loi morale; ce serait donc simplement la volonté morale parfaite. C'est ainsi que l'on parle du caractère sacré du devoir ou de la loi, quand on n'a

(1) *Einen heiligen Willen*. Nous devons traduire le mot *heilig*, suivant les cas, par *casacré* ou par *saint*. (Note du traducteur).

en vue rien de plus que sa nécessité pratique et son caractère universellement obligatoire. Dans de telles expressions le mot de sacré n'a pas son sens exact. Sans doute, il inclut tout cela, mais il contient manifestement un surplus dont nous avons encore le sentiment et qu'il s'agit de considérer isolément. En fait, c'est avant tout ce surplus que désignaient à l'origine le terme de sacré et ses équivalents dans les langues sémitiques, en grec et en latin et dans d'autres langues anciennes ; quant à l'élément moral, ou il ne s'y trouvait en aucune façon, ou, quand il s'y trouvait, ce n'était ni d'emblée ni, en aucun cas, exclusivement. Puisque, dans l'esprit de notre langue, une signification morale s'attache toujours au terme de sacré, il sera utile de trouver un nom spécial pour l'élément particulier que nous examinons. Nous nous en servirons au moins provisoirement, au cours de notre étude, pour désigner le sacré, abstraction faite de son élément moral et, ajoutons-nous, de tout élément rationnel.

L'élément dont nous parlons et dont nous essayerons de donner quelque connaissance en le faisant pressentir apparaît comme un principe vivant dans toutes les religions. Il en constitue la partie la plus intime et, sans lui, elles ne seraient plus des formes de la religion. Sa vitalité se manifeste avec une vigueur particulière dans les religions sémitiques et parmi elles, à un degré encore supérieur, dans les religions bibliques. Là il possède un nom qui lui est propre, celui de *Qadôch* auquel correspondent *Hagios* et *Sanctus* ou plus exactement *Sacer*. Assurément, dans trois langues, ces mots impliquent l'idée du bien et du bien absolu, considérée au plus haut degré de son développement et dans sa maturité ; nous les traduisons alors par « sacré ». Mais ce sacré n'est que le résultat final de la schématisation graduelle et de la saturation éthique d'un sentiment originaire et spécifique. Il est possible que cet élément soit neutre par lui-même à l'égard de ce qui est d'ordre éthique et puisse être examiné pour lui-même. Il est hors de doute qu'à l'origine de ce développement toutes ces expressions signifiaient autre chose que ce

- sur pression en ce à l'origine de *Sacer*,
cas d'abs. *Qadôch*

qui est bon. C'est un point généralement admis aujourd'hui par les exégètes. On reconnaît avec raison une interprétation rationaliste dans le fait de traduire *Qadoch* simplement par bon.

2. Il convient donc de trouver un nom pour cet élément pris isolément. Ce nom en fixera le caractère particulier, il permettra de plus d'en saisir et d'en indiquer aussi, éventuellement, les formes inférieures ou les phases de développement. Je forme pour cela le mot : le *numineux*. Si *lumen* a pu servir à former *lumineux*, de *numen* on peut former *numineux* (1).

Je parle d'une catégorie numineuse comme d'une catégorie spéciale d'interprétation et d'évaluation et, de même, d'un état d'âme numineux qui se manifeste lorsque cette catégorie s'applique, c'est-à-dire chaque fois qu'un objet a été conçu comme numineux. Cette catégorie est absolument *sui generis*; comme toute donnée originale et fondamentale, elle est objet non de définition au sens strict du mot, mais seulement d'examen. On ne peut chercher à faire comprendre ce qu'elle est qu'en essayant de diriger sur elle l'attention de l'auditeur et de lui faire trouver dans sa vie intime le point où elle apparaîtra et jaillira, si bien qu'il en prendra nécessairement conscience. On peut joindre à ce procédé celui d'indiquer ses rapports ou son opposition caractéristique avec des phénomènes qui se présentent dans d'autres domaines mieux connus de la vie spirituelle. On ajoute alors : « Notre X n'est pas identique à ceci, mais il s'en rapproche; il s'oppose à cela. N'en as-tu pas maintenant, de toi-même, l'idée »? En d'autres termes, notre X ne peut être objet d'enseignement proprement dit; il ne peut être qu'excité, éveillé, comme tout ce qui procède de l'esprit.

(1) L'auteur cite, comme exemple de dérivation, le mot allemand *ominös* qui dérive d'*omen*. Comme il n'y a pas en français de terme correspondant, nous nous permettons de remplacer cet exemple par celui de *lumen* et de *lumineux*. (Note du traducteur).

→ ec elev - numinos e sui generis; en asyphol
gives, fundamental
→ Nu - i un obiect de defin, tre xel pos. in vige to
mbrmē
→ nu book fi obiect de studi, ci poort fi doce tradi

CHAPITRE III

LES ÉLÉMENTS DU NUMINEUX

A. LE " SENTIMENT DE L'ÉTAT DE CRÉATURE " OU LA RÉACTION PROVOQUÉE DANS LA CONSCIENCE PAR LE SENTIMENT DE L'OBJET NUMINEUX.

1. Nous invitons le lecteur à fixer son attention sur un moment où il a ressenti une émotion religieuse profonde et, autant qu'il est possible, exclusivement religieuse. S'il en est incapable ou s'il ne connaît même pas de tels moments, nous le prions d'arrêter ici sa lecture. Un homme peut être capable de diriger son attention sur les sentiments qu'il a éprouvés à l'âge de puberté, ses embarras gastriques ou même ses sentiments sociaux, et incapable d'être attentif aux sentiments spécifiquement religieux. Avec un tel homme il est difficile de traiter de la religion. Il est excusable si, s'efforçant de tirer tout le parti possible des principes explicatifs dont il dispose, il conçoit par exemple l'esthétique comme un plaisir des sens et la religion comme une fonction des instincts sociaux et une valeur sociale ou s'en fait une idée encore plus rudimentaire. Mais l'artiste, qui fait en lui-même l'expérience esthétique et en reconnaît le caractère particulier, refusera poliment d'accepter ses théories, et l'homme religieux plus encore.

Dans l'examen et l'analyse de ces moments et de ces états de recueillement solennel et de saisissement, il convient, ajoutons-nous, d'observer avec toute la précision possible ce qui ne leur est pas commun avec les états

d'exaltation purement morale que nous éprouvons à la vue d'une bonne action, ce qui forme, dans leur contenu sentimental, le surplus qui leur est propre. Dans le christianisme nous rencontrons sans doute tout d'abord des sentiments que nous trouvons aussi, avec moins d'intensité, dans d'autres domaines : sentiments de reconnaissance, de confiance, d'amour, d'assurance, d'humble soumission et de résignation. Mais tous ces sentiments n'épuisent en aucune façon la piété et n'expriment pas encore les caractères, d'un genre tout particulier, de ce qui est solennel ; ils ne traduisent pas encore la solennité qui distingue l'étrange émotion qu'est le saisissement, tel qu'il apparaît dans la vie religieuse.

2. Schleiermacher a mis en lumière, d'une manière heureuse, un élément particulièrement remarquable de cette expérience, le sentiment de dépendance. Toutefois cette importante découverte appelle deux observations.

Le sentiment dont Schleiermacher veut parler, considéré dans son mode propre, n'est pas le sentiment de dépendance au sens naturel du mot, c'est-à-dire un sentiment qui apparaît aussi dans d'autres domaines de la vie et de l'expérience, la conscience de notre insuffisance, de notre impuissance, de notre limitation par l'ensemble des conditions au milieu desquelles nous nous trouvons placés. Entre ces états de conscience et le sentiment distingué par Schleiermacher, il y a une certaine relation ; les premiers peuvent, en conséquence, servir de moyen pour désigner ce dernier par analogie, le soumettre à l'examen, diriger l'attention sur l'objet lui-même de telle sorte qu'on puisse le pressentir. Cependant cet objet est qualitativement différent des sentiments qui lui sont analogues. Aussi bien Schleiermacher a soin de distinguer le sentiment de dépendance religieuse de tous les autres sentiments de dépendance. Le premier est, d'après lui, absolu, par opposition à ces derniers qui ne sont que relatifs. En d'autres termes, il n'y aurait entre eux que la différence qui sépare l'absolu et le relatif, la perfection et les degrés inférieurs, mais non une différence de qualité. Schleier-

macher ne remarque pas que c'est simplement par analogie que nous désignons ce sentiment du nom de sentiment de dépendance. Cette comparaison et cette opposition n'amènent-elles pas le lecteur à trouver en lui-même ce que je veux dire mais que je ne puis exprimer autrement, précisément parce que c'est une donnée originale et fondamentale de l'âme, donc une donnée qui n'est définissable que par elle-même? Peut-être pourrais-je en faciliter l'intelligence en citant un exemple bien connu dans lequel se manifeste de la façon la plus évidente l'élément dont nous parlons ici. Lorsqu'Abraham ose parler avec Dieu du sort des habitants de Sodome (Genèse 18, 27) il dit : « J'ai eu la hardiesse de m'entretenir avec Toi, moi qui ne suis que poudre et que cendre ». Cette parole d'Abraham est la confession d'un « sentiment de dépendance » qui est quelque chose de plus et en même temps quelque chose d'autre que tous les sentiments de dépendance.

Je cherche un nom pour cette chose et je l'appelle: le *sentiment de l'état de créature*, le sentiment de la créature qui s'abîme dans son propre néant et disparaît devant ce qui est au-dessus de toute créature.

Il est facile de voir que cette expression n'est rien moins qu'une explication conceptuelle de la chose. L'élément décisif en effet n'est pas simplement celui que le nom nouveau peut exprimer, l'effacement et l'anéantissement de la créature devant une puissance souveraine en tant que telle, mais devant une puissance souveraine telle qu'est celle-là. Dire ce qu'exprime ici l'expression « telle que celle-là », définir cette qualité de l'objet est précisément impossible. Elle ne peut s'indiquer que par le ton et le contenu particulier de la réaction sentimentale que provoque son apparition dans la conscience et qu'il faut éprouver en soi-même.

3. La seconde erreur de Schleiermacher (1) est de vouloir, dans sa définition, déterminer le véritable contenu

(1) Nous aurons à relever plus loin une troisième erreur.

du sentiment religieux lui-même au moyen du sentiment de dépendance ou, comme nous disons, du sentiment de l'état de créature. Le sentiment religieux serait alors immédiatement et à première vue un sentiment de soi-même, d'une détermination particulière du moi, celui de ma dépendance. Ce ne serait que par voie d'inférence, en concluant de ce sentiment à une cause extérieure au moi, que, d'après Schleiermacher, on rencontrerait le divin lui-même. Mais cette conception est absolument contraire aux données psychiques. Le sentiment de l'état de créature n'est au contraire qu'un élément subjectif concomitant, un effet; il est pour ainsi dire l'ombre d'un autre sentiment, celui de « l'effroi », qui, sans aucun doute, se rapporte d'emblée et directement à un objet existant en dehors du moi.

Cet objet, c'est précisément l'objet numineux. Ce n'est que là où l'on éprouve la présence du *numen*, comme dans le cas d'Abraham, où l'on pressent quelque chose de caractère numineux, où l'âme se tourne d'elle-même vers cet objet, en d'autres termes, ce n'est que par l'effet d'une application de la catégorie du numineux à un objet réel ou présumé, que peut surgir, comme *réaction* dans la conscience, le sentiment de l'état de créature. C'est là un fait d'expérience si évident qu'il s'impose d'emblée au psychologue qui analyse l'expérience religieuse.

William James, effleurant dans son ouvrage intitulé : *L'expérience religieuse* (1) la question de l'origine de l'idée des dieux dans la mythologie grecque, dit avec quelque ingénuité: « Nous n'avons pas à examiner ici la question de l'origine des dieux de la mythologie grecque; mais de tous les exemples que nous avons cités paraît ressortir cette conclusion : il semble qu'il y ait dans la conscience humaine le sens d'une *réalité*, le sentiment et l'idée de quelque chose qui existe réellement et objectivement.

(1) W. JAMES, *L'expérience religieuse*. Traduction allemande par Wobbermin, 2^e édition, p. 46. Dans la traduction française, par Abauzit, le passage correspondant se trouve p. 49. Nous avons traduit, aussi littéralement que possible, le texte de Wobbermin, reproduit par R. Otto. (Note du traducteur).

Cette impression est à la fois plus profonde et plus générale qu'aucune de nos impressions particulières qui seules, d'après la psychologie actuelle, attesteraient l'existence réelle des choses. »

James qui prend position dans l'empirisme et le pragmatisme est incapable de reconnaître qu'il y a dans l'esprit lui-même des dispositions cognitives et des principes génératrices d'idées. Aussi doit-il recourir, pour expliquer le fait en question, à des suppositions quelque peu étranges et mystérieuses. Mais le fait lui-même, il le saisit clairement et il est assez réaliste pour ne pas l'écartez en l'interprétant.

Par rapport à cette donnée première et immédiate qu'est ce « sentiment d'une réalité », c'est-à-dire au sentiment d'un objet numineux, le sentiment de dépendance ou plus exactement de l'état de créature est un effet consécutif, il renferme une sorte de dépréciation de soi-même (1).

(1) Le sentiment de ma dépendance absolue a pour présupposition celui de la supériorité et de l'inaccessibilité absolues de l'objet. Cf. R. Otto, *West-östliche Mystik*. L. Klotz, Gotha, 2^e édit., 1929, p. 324 et 383.

CHAPITRE IV

B. MYSTERIUM TREMENDUM

Quelles sont la nature et la qualité de cet objet, extérieur au moi, que nous pressentons? Qu'est-ce que le numineux lui-même?

Puisqu'il n'est pas rationnel, c'est-à-dire qu'il ne peut se développer en concepts, nous ne pouvons indiquer ce qu'il est qu'en notant la réaction sentimentale particulière que son contact provoque en nous. « Il est, dirons-nous, de telle nature qu'il saisit et émeut de telle et telle façon l'âme humaine ». C'est la tonalité de cette émotion que nous devons essayer de faire comprendre en montrant, ici encore, ses rapports et son opposition avec des sentiments voisins et en nous efforçant de l'indiquer en même temps, comme par résonance, au moyen d'expressions symboliques. Nous recherchons ici la tonalité de ce sentiment qui se rapporte à l'objet; il est l'élément primaire tandis que le sentiment de l'état de créature n'est que secondaire et suit le premier comme l'ombre qu'il projette dans la conscience.

Considérons ce qu'il y a de plus intime et de plus profond dans toute émotion religieuse intense qui est autre chose encore que foi au salut, confiance ou amour, ce qui, abstraction faite de ces sentiments accessoires, peut à certains moments remplir notre âme et l'émouvoir avec une puissance presque déconcertante; poursuivons notre recherche en nous efforçant de le percevoir par la sympathie, en nous associant aux sentiments de ceux qui,

autour de nous, l'éprouvent et en vibrant à l'unisson; cherchons-le dans les transports de la piété et dans les puissantes expressions des émotions qui l'accompagnent, dans la solennité et la tonalité des rites et des cultes, dans tout ce qui vit et respire autour des monuments religieux, édifices, temples et églises: une seule expression se présente à nous pour exprimer la chose; c'est le sentiment du *mysterium tremendum*, du mystère qui fait frissonner. Le sentiment qu'il provoque peut se répandre dans l'âme comme une onde paisible; c'est alors la vague quiétude d'un profond recueillement. Ce sentiment peut se transformer ainsi en un état d'âme constamment fluide, semblable à une résonance qui se prolonge longtemps mais qui finit par s'éteindre dans l'âme qui reprend son état profane. Il peut aussi surgir brusquement de l'âme avec des chocs et des convulsions. Il peut conduire à d'étranges excitations, à l'ivresse, aux transports, à l'extase. Il a des formes sauvages et démoniaques. Il peut se dégrader et presque se confondre avec le frisson et le saisissement d'horreur éprouvé devant les spectres. Il a des degrés inférieurs, des manifestations brutales et barbares, et il possède une capacité de développement par laquelle il s'affine, se purifie, se sublimise. Il peut devenir le silencieux et humble tremblement de la créature qui demeure interdite... en présence de ce qui est, dans un mystère ineffable, au-dessus de toute créature.

Nous en parlons ainsi pour en dire quelque chose. Mais il apparaît immédiatement qu'ici encore nous ne disons proprement rien ou du moins que la définition que nous essayons d'en donner au moyen d'un concept est toujours purement négative.

Aussi bien le concept de mystère ne désigne que ce qui est caché, c'est-à-dire ce qui n'est pas manifeste, ce qui n'est ni conçu ni compris, l'extraordinaire et l'étrange, sans en indiquer avec précision la qualité.

Cependant ce que nous entendons par mystère est quelque chose d'absolument positif. Cette réalité positive se manifeste exclusivement dans des sentiments. Et ces

sentiments, nous pouvons parvenir à les comprendre par un examen minutieux, en les faisant en même temps entrer en vibration.

1. L'ÉLÉMENT DU *tremendum*. L'EFFROI MYSTIQUE.

La qualité positive de l'objet est indiquée d'emblée par l'adjectif *tremendum*. *Tremor*, en soi, veut dire simplement peur, sentiment « naturel » bien connu. Nous emploierons ce terme qui s'offre à nous, mais il ne peut nous servir qu'à désigner par analogie une réaction sentimentale d'une qualité toute particulière. Sans doute elle ressemble à la peur, et c'est pourquoi, ce terme peut servir à l'indiquer par analogie, mais elle est en réalité bien autre chose encore que le fait d'avoir peur.

Dans certaines langues se trouvent des expressions qui désignent soit exclusivement, soit principalement, la « frayeur » qui est plus que la frayeur pure et simple. Tel est par exemple le verbe hébreu *hiq'dich* (sanctifier). « Sanctifier une chose en son cœur », c'est la mettre hors de pair par le sentiment spécial qu'elle inspire, une terreur qui ne se confond avec aucune autre forme de terreur, c'est, en d'autres termes, l'apprécier par la catégorie du numineux. L'Ancien Testament abonde en termes synonymes qui expriment ce sentiment. Il convient de noter ici l'expression *émat Jahveh* la « frayeur de Dieu », que Jahveh peut répandre et même envoyer comme il fait d'un démon, frayeur qui pénètre les membres de l'homme et les paralyse. Elle est semblable au *deima panicon* (la frayeur panique) des Grecs. Qu'on lise Exode 23, 27 : « J'envirai devant toi une frayeur de Dieu et je mettrai en déroute tous les peuples chez lesquels tu arriveras » ou Job 9, 34; 13, 21. C'est là une frayeur pleine d'une horreur interne qu'aucune chose créée, même la plus menaçante et la plus puissante, ne peut inspirer. Elle a quelque chose de spectral. La langue grecque possède un terme qui nous intéresse ici, celui de *sebastos*. Les premiers chrétiens

avaient le sentiment très net que le titre de *sebastos* ne convenait à aucune créature, pas même à l'empereur, et qu'il désignait une qualité numineuse. Appeler quelqu'un *sebastos*, apprécier un homme selon la catégorie du numineux, c'était, pour eux, commettre un acte d'idolâtrie.

L'anglais a le mot *awe* qui, dans son sens profond et précis, se rapporte à peu près à notre sujet. Citons encore l'expression : *he stood aghast*. En allemand nous avons le verbe *heiligen*, qui n'est que la traduction d'un terme usuel de l'Ecriture. Comme expressions proprement et originairement allemandes, nous avons celles de *grauen* et de *sich grauen* qui expriment les degrés inférieurs et élémentaires de ce sentiment, et pour en exprimer les modes supérieurs et nobles, le mot *erschauern* qui a pris assez nettement ce sens dominant. Nous entendons généralement par *schauervoll* et *Schauer*, même sans l'adjonction de l'adjectif, la terreur *sacrée* (1).

Lorsque je discutais la thèse animiste de Wundt, j'ai proposé, pour exprimer la chose, le nom de *Scheu*, mais l'élément spécial dont il s'agit, le numineux, ne se trouve indiqué que par les guillemets. On pourrait dire aussi *religiöse Scheu*. Le degré préliminaire en est la terreur « démoniaque » ou frayeur panique dont la peur des esprits est la dégradation et l'avilissement. Le sentiment du « sinistre » (*uncanny*) en est la première manifestation.

De cette « terreur », sous sa forme brute, qui a apparu à l'origine comme le sentiment de quelque chose de « sinistre » et qui a surgi comme une étrange nouveauté dans l'âme de l'humanité primitive procède tout le développement historique de la religion. Là est l'origine des « démons » et des « dieux » et de tout ce que « l'aperception mythologique » ou l'« imagination » a produit pour objectiver ce sentiment. Faute de reconnaître là le facteur

(1) Certaines expressions populaires expriment avec plus de verve les formes inférieures du même sentiment, telles sont : *gruseln* et *gräsen*. Par ces termes, comme par celui de *grässlich*, nous entendons et nous désignons précisément l'élément numineux. De même *Greuel* exprime à l'origine ce que nous pourrions appeler la contre-partie négative du numineux. Luther l'emploie avec raison en ce sens pour traduire le mot hébreu *chiqqous*.

premier, qualitativement original et irréductible, et le ressort intime de toute l'évolution historique de la religion, toutes les explications animistes, magiques et sociologiques de la genèse de la religion s'égarent d'emblée et passent à côté du vrai problème (1).

Luther affirme que l'homme naturel ne peut avoir la crainte de Dieu. Cette affirmation est parfaitement juste au point de vue psychologique. On peut même ajouter que l'homme naturel est incapable de frémir d'horreur au sens propre du mot.

Le sentiment d'horreur n'est pas la crainte naturelle et ordinaire, c'est déjà la première apparition et comme un vague pressentiment du mystérieux sous la forme rudimentaire du « sinistre », la première évaluation d'après une catégorie qui ne se trouve pas dans le domaine commun et naturel et ne s'applique pas à quelque chose de naturel. Cela suppose chez l'homme l'éveil d'une disposition particulière, nettement différente des facultés naturelles de l'âme. Ses premières manifestations sont violentes et brutales, mais déjà sous ces formes elle révèle une capacité de sentir et d'évaluer totalement nouvelle dans l'esprit humain.

Arrêtons encore notre attention sur les manifestations premières, rudimentaires et brutales, de la terreur numineuse. Sous la forme de la crainte des démons, elle constitue la véritable caractéristique de la manifestation élémentaire, naïve et brutale que nous appelons « religion des primitifs ». Cette religion et ses représentations ima-

(1) Cf. mon article *Mythus und Religion in Wundts Völker-psychologie* paru dans la *Theologische Rundschau*, 1910, fascicules 1 et 2 et reproduit dans les *Aufsätze, das Numinose betreffend*, p. 213 et l'article paru dans la *Deutsche Literaturzeitung*, 1910, n° 38. Je suis heureux de trouver dans les études plus récentes, spécialement celles de Marett et de Söderblom, une confirmation des thèses que j'y avais soutenues. Sans doute ces deux auteurs ne remarquent pas avec toute la précision nécessaire le caractère absolument particulier de la terreur sacrée et la différence qualitative qui la sépare de tous les sentiments « naturels ». Mais Marett surtout s'approche de très près de la réalité dans ses études par lesquelles, comme on l'a dit avec raison, il a frayé une voie nouvelle. Cf. R.-R. MARETT, *The threshold of Religion*, London, 1909. N. SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig, 1915. J'ai rendu compte de ce dernier ouvrage dans la *Theologische Literaturzeitung*, janvier 1925.

ginaires sont plus tard dépassées et rejetées par les formes supérieures qui apparaissent au cours de l'évolution de la tendance mystérieuse dont ces formes brutes ont été la première manifestation. Cette tendance est le sentiment numineux. Mais alors même qu'il est parvenu à une expression plus noble et plus pure, ses émotions primitives peuvent toujours surgir spontanément dans l'âme et se faire de nouveau sentir. C'est ce qu'attestent la puissance et l'attrait du sentiment d'horreur qu'excitent encore, même chez des hommes de haute culture, les histoires d'apparitions et de fantômes. Il est à remarquer que cette terreur spéciale que nous ressentons devant « le sinistre » provoque une réaction physique particulière, que ne produit pas la crainte et la frayeur naturelles. « Il eut froid dans le dos », « j'ai la chair de poule » (1).

La chair de poule est quelque chose de « surnaturel ». Quiconque est capable d'analyser avec précision les états psychiques, reconnaîtra qu'une telle « terreur » ne se distingue pas seulement en degré et en intensité de la crainte naturelle et qu'elle n'est nullement un degré particulièrement élevé de cette dernière. Elle est entièrement indépendante de tout degré d'intensité. Elle peut être assez violente pour traverser la moelle et les os, faire hérirer les cheveux et trembler les membres ; elle peut aussi n'être qu'un léger mouvement, une excitation passagère et à peine perceptible de l'âme. Elle a ses degrés propres, mais elle n'est pas elle-même un degré d'un autre sentiment. Aucune crainte naturelle ne se transforme en effroi mystique par simple gradation. La crainte, l'angoisse, la frayeur peuvent remplir mon âme et dépasser toute mesure sans qu'il s'y trouve la moindre trace du sentiment du « sinistre ».

Cela nous apparaîtrait plus clairement si la psychologie s'appliquait en général avec plus de décision à étudier les différences qualitatives qu'ont entre eux les sentiments et à classer ceux-ci d'après ce principe. Ce qui nous

(1) Cf. l'expression anglaise : *His flesh crept.*

arrête dans cette voie, c'est le fait que nous nous en tenons à la distinction par trop simpliste du « plaisir » et du « déplaisir ». Mais les « plaisirs » ne se distinguent pas seulement les uns des autres par leur degré d'intensité; on peut les différencier si l'on tient compte de la qualité particulière de chacun d'eux. L'âme se trouve dans un état qualitativement différent selon qu'elle éprouve un plaisir, une jouissance, une joie, le ravissement esthétique, l'exaltation morale ou enfin la béatitude religieuse du recueillement. Ces états ont entre eux des relations et des analogies et c'est pourquoi ils peuvent être compris dans un concept commun et former une même classe d'expériences psychiques, par opposition à d'autres classes. Mais cette notion générale, loin de distinguer ces différents plaisirs selon leur qualité ou tout au moins selon leur degré d'intensité, n'exprime pas même l'essence d'aucun des états d'âme qu'elle comprend.

Le sentiment du numineux, à ses degrés supérieurs, est très différent de la simple terreur démoniaque. Mais il conserve encore la trace de son origine et de ses affinités. Alors même que la croyance aux démons a atteint le niveau de la foi dans les « dieux », ceux-ci, en tant que *numina*, gardent pour le sentiment quelque chose de spectral, c'est-à-dire le caractère du « sinistre » et du « redoutable » qui contribue à leur « grandeur » ou qui se schématise par elle. Même au degré le plus élevé, celui de la pure foi en Dieu, cet élément ne disparaît pas et ne peut disparaître essentiellement, il ne fait que s'atténuer et s'ennoblir. Le frisson d'horreur reparaît sous la forme infiniment plus noble du saisissement qui rend l'âme muette et la fait trembler jusque dans ses dernières profondeurs. Ce saisissement, le culte chrétien nous le fait éprouver aussi dans toute sa force par les mots : « Saint, saint, saint! »; c'est l'émotion qui éclate dans l'hymne de Tersteegen :

Dieu est présent,
Que tout se taise en nous
Et se prosterne devant lui.

Ici le saisissement ne nous déconcerte plus, mais il conserve sa puissance indicible, par laquelle il s'empare de nous. Il reste effroi mystique et provoque dans la conscience, comme réaction, le « sentiment de l'état de créature » que nous avons décrit, le sentiment de notre néant, de notre effacement devant l'objet dont nous avons pressenti, dans la « terreur », le caractère terrifiant et la grandeur (1).

L'élément qui excite la terreur numineuse (*pavor sacer*) peut être désigné sous le nom d'un « attribut » du *numen*; cet attribut joue un rôle important dans nos textes sacrés; par son caractère énigmatique et incompréhensible il a beaucoup embarrassé les exégètes comme les dogmatiens. C'est l'*orgè*, la colère de Jahveh, qui reparait dans le Nouveau Testament comme l'*orgè théou*.

Nous examinerons plus loin les passages de l'Ancien Testament dans lesquels se fait nettement sentir l'affinité qu'il y a entre cette « colère » et l'élément spectral et démoniaque dont nous venons de parler. Elle correspond manifestement à la mystérieuse *ira deorum*, notion qui se trouve dans de nombreuses religions (2).

(1) C'est là ce qu'entendait au fond Schleiermacher, comme l'attestent certaines expressions dont il se sert à l'occasion. Telles sont les suivantes, qui se trouvent dans la seconde édition de ses *Discours* : « Ce respect sacré constitue, je vous l'accorde volontiers, le premier élément de la religion » (édition Pünjer, p. 84).

Il relève ici le caractère par lequel la crainte « sacrée » diffère complètement de toute crainte naturelle; cette remarque et nos observations concordent absolument. Il éprouve pleinement le « sentiment numineux » quand il parle de « ces émotions merveilleuses, effrayantes, mystérieuses » et du sentiment « que nous appelons trop catégoriquement superstition et qui pourtant dérive manifestement d'une *terreur religieuse* dont nous-mêmes nous n'avons pas honte » (édit. Pünjer, p. 90). Ici se retrouvent presque tous les termes à l'aide desquels nous avons décrit le sentiment numineux. Ici ce n'est pas un état de la conscience intime mais c'est réellement le sentiment d'une réalité objective, qui forme le « premier élément » de la religion. En même temps, Schleiermacher reconnaît le sentiment numineux dans ses manifestations « brutales » que « nous appelons trop catégoriquement superstition ». Tous les éléments signalés ici n'ont évidemment rien de commun avec le « sentiment de dépendance » compris comme le sentiment d'être absolument déterminé, état de conscience qui se rapporte à une cause.

(2) Si l'on parcourt le Panthéon hindou, on y rencontre des dieux qui semblent de pures créations de cette *ira*. Les divinités supérieures de l'Inde, les dieux de la grâce eux-mêmes, ont très souvent une face « de colère » (*krodha-murti*) à côté de leur face bienveillante, comme inversement les dieux irrités se présentent aussi sous ce dernier aspect.

La « colère de Jahveh » présente un caractère étrange qui a toujours frappé. Tout d'abord, il ressort clairement de plusieurs passages de l'Ancien Testament que cette « colère » n'a originairement aucun rapport avec les attributs moraux. Elle « s'enflamme » et se révèle mystérieusement « comme, dit-on, une force cachée de la nature », comme l'électricité accumulée se décharge sur celui qui s'en approche. Elle est « incalculable » et « arbitraire ». Celui qui ne conçoit d'habitude la divinité que sous la forme de ses prédicts rationnels verra dans la « colère » un caprice et une passion. Mais les hommes pieux de l'ancienne alliance auraient assurément repoussé avec énergie cette façon de la considérer. Pour eux, elle apparaît non comme une diminution, mais comme une expression naturelle et un élément de la « sainteté » elle-même, élément que l'on ne saurait supprimer. Et ce point de vue est parfaitement juste. Cette *ira* n'est autre chose, en effet, que le *tremendum* lui-même, qui, n'étant en aucune façon rationnel, se fait saisir et s'exprime ici naïvement par analogie avec un terme emprunté au domaine naturel, à la vie spirituelle de l'homme. Ce terme correspondant est extraordinairement frappant et juste; comme tel, il conserve toujours sa valeur et nous est encore indispensable comme moyen d'expression du sentiment religieux. Et il est hors de doute que le christianisme aussi doit posséder une doctrine « de la colère de Dieu », quoique en aient dit Schleiermacher et Ritschl.

Ici encore il apparaît avec évidence que si nous employons ce mot, il ne s'agit pas pour nous d'un concept intellectuel proprement dit, mais de quelque chose qui ressemble à un concept, d'un idéogramme, d'un pur signe indiquant un élément particulier de l'expérience religieuse. Cet élément étrange, de type répulsif, inspirant la « terreur », déconcerte ceux qui ne veulent admettre dans la divinité que bonté, douceur, amour, familiarité et, en général, les attributs qui se rapportent uniquement à sa face tournée vers le monde. Cette *ira* que l'on appelle trop souvent « naturelle » et qui en réalité n'est rien moins que

naturelle puisqu'elle est numineuse, se rationalise en se saturant d'éléments éthiques, d'ordre rationnel, ceux de la justice divine, justice distributive qui punit les transgressions morales. Mais il faut remarquer que dans la notion biblique de la justice divine ce contenu nouveau reste toujours mêlé à l'élément primitif. Dans la « colère de Dieu » vibre et brille toujours l'élément non-rationnel qui lui donne un caractère effrayant que « l'homme naturel » ne peut sentir.

A côté de la « colère » ou du « courroux » de Jahveh se place une expression analogue : le « zèle de Jahveh ». L'état de conscience appelé le « zèle pour Jahveh » est aussi un état numineux dans lequel l'homme éprouve l'impression du *tremendum*. Voir l'expression saisissante du psaume 66,10 : « Le zèle de ta maison m'a dévoré ».

2. L'ABSOLUE SUPÉRIORITÉ DE PUISSANCE (MAJESTAS).

Ce que nous avons dit jusqu'ici du *tremendum* peut se résumer dans l'idéogramme de « l'inaccessibilité absolue ». On sent immédiatement que, pour épuiser complètement le contenu du *tremendum*, il faut ajouter à l'inaccessibilité un autre élément, celui de puissance, de force, de prépondérance, de prépondérance absolue. Nous choisirons, pour exprimer la chose, le nom de « *majestas* ». Ce nom convient d'autant mieux que dans notre langue aussi le terme de « majesté » conserve une légère et dernière résonance du numineux (1).

L'élément du *tremendum* trouve une expression qui nous paraît plus adéquate dans la formule : « *tremenda majestas* ».

L'élément de la *majestas* peut rester vivant quand le premier, celui de l'inaccessibilité, s'efface et s'éteint, comme cela peut arriver, par exemple, dans le mysticisme. C'est précisément à cette « super-puissance »

(1) C'est la raison pour laquelle ce titre, décerné à des hommes, fait au sein du sentiment religieux l'impression d'un demi blasphème.

absolue, à la « *majestas* » du numineux que se rapporte le « sentiment de l'état de créature ». Il en est l'ombre et le réflexe subjectif. Par contraste avec la puissance que nous pressentons en dehors de nous, il se précise en tant que sentiment de notre propre effacement, de notre anéantissement, conscience de n'être que poudre et que cendre, de n'être que néant. Ce sentiment numineux forme pour ainsi dire la matière brute de l'« humilité » religieuse (1).

Il faut revenir ici encore sur l'expression dont se sert Schleiermacher qui définit cet état comme un sentiment de dépendance. Nous avons déjà critiqué le fait que Schleiermacher prend comme point de départ ce qui n'est qu'une réaction et un effet et qu'il veut atteindre l'objet par voie d'inférence, en partant de l'ombre qu'il projette dans la conscience. Nous présenterons ici une seconde critique. « Se sentir dépendant », selon lui, « c'est se sentir déterminé », et voilà pourquoi Schleiermacher développe cet élément de la dépendance, d'une façon très logique, dans ses chapitres sur « la création et la conservation ». La « dépendance » aurait pour antithèse, du côté de la divinité, la causalité, c'est-à-dire l'attribut en vertu duquel Dieu est la cause universelle ou mieux la cause qui détermine tout. Mais cet attribut n'est pas celui que nous rencontrons en premier lieu et immédiatement lorsque nous étudions le « sentiment religieux », tel que nous l'éprouvons au moment du recueillement. De plus cet attribut n'est pas lui-même un élément numineux, il n'en est que le « schéma ». Il n'est pas un élément non-rationnel, il appartient totalement au côté rationnel de l'idée de Dieu, peut être développé en concepts précis et tire son origine d'une toute autre source. Par contre, la « dépendance » qui s'exprime dans les paroles d'Abraham ne consiste pas dans le fait *d'avoir été créé*, mais dans celui de *n'être qu'une créature*. Elle est l'impuissance en face de l'absolue supériorité de puissance, elle est le sentiment du néant de la créature. Le contraste de la *majestas*

(1) Cf. Eckhart.

et de la conscience de n'être « que poudre et que cendre », dont il est ici question, mène, dès que là spéculation s'en empare, à un ordre d'idées qui n'ont aucun rapport avec celles de création et de conservation. Il conduit plutôt d'une part à l'« annihilation » du moi, et d'autre part à l'affirmation de l'absolue et unique réalité du transcendant; c'est là le propre de certaines formes du mysticisme. Dans ces tendances mystiques apparaît, comme un de leurs traits essentiels, une dépréciation caractéristique du moi, qui reproduit avec une ressemblance frappante le jugement porté par Abraham sur lui-même, c'est-à-dire le jugement d'après lequel notre personne, le moi, et en général la « créature » ne possèdent pas la réalité pleine et entière, essentielle, ou même ne sont que pur néant. Une telle dépréciation implique l'obligation de la faire valoir en pratique, de repousser la vaine illusion de l'individualité et d'annihiler ainsi le moi. Elle conduit d'autre part à considérer l'objet transcendant corrélatif comme absolument supérieur, à voir en lui l'objet qui possède la plénitude de l'être, l'objet suprême en face duquel le moi prend conscience de son néant. « Moi, je ne suis rien, toi tu es tout »! Il ne s'agit pas ici d'une relation de cause à effet. Ce n'est pas un sentiment de dépendance absolue (de moi-même en tant qu'effet) (1), c'est un sentiment de souveraineté absolue (de l'objet, en tant que puissance souveraine), qui forme le point de départ de la spéculation. Celle-ci, opérant au moyen de termes ontologiques, transforme la plénitude de « puissance » du *tremendum* en plénitude d'« être ». Chez un mystique chrétien nous trouvons cette sentence : « L'homme s'enfonce et se dissout dans son néant et sa petitesse. Plus la grandeur de Dieu se découvre, claire et pure, à ses yeux, mieux il reconnaît sa propre petitesse » (2). De cette sentence on peut rapprocher les paroles d'un mystique musulman, Bajesid Bostami : « Alors le Seigneur, le Très-Haut, me dévoila ses mystères et révéla en moi toute sa gloire. Et tandis que

(1) Ceci impliquerait précisément la réalité du moi.

(2) C. GREITH, *Die deutsche Mystik im Predigerorden*, p. 144 et suivantes.

je le contemplais [non de mes yeux, mais] de ses yeux, je vis que ma lumière, comparée à la Sienne, n'était que ténèbres et obscurité. De même ma grandeur et ma splendeur n'étaient rien devant les Siennes. Et quand j'examinai d'un regard sincère les œuvres de piété et d'obéissance que j'avais accomplies pour Son service, je reconnus qu'elles provenaient de Lui et non de moi » (1).

Maître Eckhart expose des idées analogues lorsqu'il parle de la pauvreté et de l'humilité. Lorsque l'homme devient pauvre et humble, Dieu devient tout en tout. Il devient l'Être et l'Existence au sens absolu. De la *majestas* et de l'humilité, Maître Eckhart obtient l'idée « mystique » de Dieu; elle ne dérive pas du platonisme et du panthéisme, mais d'une expérience du type de celle d'Abraham.

Le mysticisme, quelle qu'en soit l'origine historique (en indiquer la genèse historique n'est pas en faire comprendre l'essence) est toujours dans son essence l'exaltation poussée à l'extrême des éléments non-rationnels de la religion; ainsi défini, il devient compréhensible. Sans doute, certains éléments non-rationnels peuvent être plus ou moins mis en relief, tandis que d'autres passent à l'arrière-plan; de là les divers caractères que peut revêtir le mysticisme. Mais ce que nous analysons ici, c'est un élément qui se retrouve dans le mysticisme sous des formes multiples; ce n'est autre chose que le « sentiment de l'état de créature » exalté et poussé à l'extrême. Cette expression ne signifie pas ici « le sentiment d'avoir été créé », mais « le sentiment de n'être qu'une créature », en d'autres termes, le sentiment de l'insignifiance de tout ce qui est créature devant la « *majestas* » de ce qui est au-dessus de toute créature.

Le mysticisme qui jaillit du contraste de la *majestas* et du sentiment de l'état de créature pourrait s'appeler le « mysticisme de la majesté ». Il s'insère, comme une trame nettement perceptible, dans la pensée de Maître Eckhart chez lequel il s'unit intimement aux spéculations ontologiques et à la vision de l'unité qu'il pénètre tout en ayant

(1) *Tezkereh-i-Evlia* (*Tadhkiratul avliya*. Mémoires des amis de Dieu, *Acta sanctorum*), traduits par de Courteille, Paris, 1889, p. 132.

son mobile propre, un mobile qu'on ne trouverait pas, par exemple, chez Plotin : « Ayez soin que Dieu grandisse à vos yeux » dit Maître Eckhart. La conformité de ce sentiment et de celui d'Abraham apparaît plus nettement encore dans les expressions suivantes : « Quand tu as ainsi renoncé à toi-même, vois, moi je suis et toi tu n'es pas » (1).

« En vérité! Moi et toute créature nous ne sommes rien, toi seul tu es, et tu es toute chose » (2).

C'est là du mysticisme, un mysticisme qui est manifestement indépendant de l'ontologie d'Eckhart, mais qui peut la mettre à son service. Le même cas se présente dans les paroles de Tersteegen (3) : « Seigneur Dieu, essence nécessaire et infinie, essence suprême, unique, et plus qu'essence! Toi seul tu peux dire avec force : Je suis, et cette affirmation est si absolument et si indubitablement vraie qu'on ne peut trouver de serment qui mette la vérité hors de doute mieux que cette parole qui sort de ta bouche : Je suis, je vis.

« Oui, amen. Tu es. Mon esprit s'incline et ce qu'il y a de plus intime en moi rend témoignage que tu es.

« Mais que suis-je? Qu'est toute chose? *Suis-je réellement et toute chose est-elle réellement?* Qu'est-ce que ce moi? Qu'est-ce que ce tout? Nous ne sommes que parce que tu es et parce que tu veux que nous soyons. Pauvres petites essences qui, comparées à toi et devant ton essence, doivent s'appeler des figures (schèmes), des ombres *et non pas des essences*.

« Mon essence et l'essence de toute chose disparaissent pour ainsi dire devant ton essence, plus vite et mieux encore qu'une petite chandelle dans l'éclat du soleil. On ne la voit plus et elle est vaincue par une lumière plus grande, au point de n'être pour ainsi dire plus. »

Ce qui s'est produit chez Abraham, Eckhart et Tersteegen

(1) SPAMER, *Texte aus der deutschen Mystik*, p. 52.

(2) SPAMER, *Ibid.* p. 132.

(3) Cf. TIM KLEIN, *Gerhard Tersteegen*, München, 1925. « Der Weg der Wahrheit », p. 73.

peut se répéter aujourd'hui encore et présenter de même les caractères d'une expérience nettement mystique. Dans une note consacrée à un livre sur l'Afrique du Sud (1), se trouve le récit suivant : « L'auteur reproduit certaines paroles significatives prononcées par un de ces Boers de haute taille, robustes, volontaires et silencieux, qui ne parlait jamais que de ses moutons, de ses troupeaux et des mœurs des léopards, matière en laquelle il était une autorité. Après avoir parcouru, pendant environ deux heures l'immense plaine africaine sous l'ardeur du soleil, il dit lentement : « Il y a quelque chose que je désire depuis long-temps vous demander. Vous êtes instruit. Quand vous êtes seul dans une plaine comme celle-ci et que le soleil darde ainsi ses rayons sur les buissons, ne vous semble-t-il pas que quelque chose parle ? Non que vous entendiez quoi que ce soit de vos oreilles, mais c'est comme si vous deveniez *si petit, si petit*, et l'autre *si grand*. Alors toutes les petites choses du monde vous semblent n'être plus rien ». »

3. L'ÉLÉMENT D'ÉNERGIE.

Les éléments du *tremendum* et de la *majestas* impliquent enfin un troisième élément que j'appellerais l'*énergie* du numineux. Il se fait sentir d'une manière particulièrement vive dans l'*orgè*; c'est à lui que se rapportent les expressions symboliques de vie, de passion, de sensibilité, de volonté, de force, de mouvement (2), d'excitation, d'activité, d'impulsion.

Ces traits se retrouvent, essentiellement identiques, depuis les degrés du démonisme jusqu'à l'idée du Dieu « vivant ». Ils forment, dans le *numen*, l'élément dont l'expérience met l'âme humaine en état d'activité, excite le « zèle », provoque la tension et l'énergie prodigieuse dont l'homme fait preuve soit dans l'ascétisme, soit dans la lutte

(1) *The Inquirer*, 14 juillet 1923, sur le livre d'O. SCHREINER, *Thoughts on South Africa*, London, 1923.

(2) La *mobilitas dei* chez Lactance.

ardente contre le monde et la chair, soit dans les actes de la vie héroïque dans lesquels l'excitation se fait jour.

Cet élément a toujours provoqué, chez les hommes religieux, la réaction la plus forte contre le Dieu de la philosophie, de la spéculation et des définitions purement rationnelles. Lorsqu'on a fait intervenir cet élément, les philosophes l'ont toujours rejeté comme un produit de l'anthropomorphisme. Ils ont eu raison dans la mesure où ceux qui le faisaient valoir méconnaissaient eux-mêmes le caractère purement analogique des termes qu'ils empruntaient au domaine de la vie humaine. Ils ont eu tort dans la mesure où, malgré cette erreur, leurs adversaires avaient le sentiment juste d'un élément authentique, non-rationnel, du « *theion* » ou du *numen* et défendaient la religion elle-même contre la rationalisation. La lutte pour le Dieu « vivant » et pour le volontarisme est celle des antirationalistes contre les rationalistes, celle de Luther contre Erasme. L' « *omnipotentia Dei* » affirmée par Luther dans le « *De servo arbitrio* » n'est autre chose que la synthèse de la *majestas*, en tant que souveraineté absolue, et de l' « énergie » en tant que force du Dieu qui ne connaît ni obstacle ni repos, qui agit et subjugue, du Dieu « vivant ». Dans le mysticisme aussi cet élément d'énergie apparaît dans sa puissante vitalité, tout au moins dans le mysticisme « volontariste », celui de l'amour. Il se retrouve, sous une forme particulièrement frappante, dans l'ardeur dévorante et l'impétuosité de l'amour dont le mystique peut à peine supporter l'approche ; écrasé par cette puissance, il en demande l'atténuation, afin de ne pas mourir. Par son impétuosité, cet « amour » ressemble encore sensiblement à l'orgé qui elle aussi dévore et brûle ; c'est la même énergie, mais dirigée dans un autre sens. « L'amour, dit un mystique, n'est autre chose qu'une colère éteinte ». L'élément d'énergie se retrouve encore dans la spéculation de Fichte qui considère l'absolu comme une gigantesque et incessante poussée cosmique et chez Schopenhauer qui donne à la volonté un caractère démoniaque. Mais ces deux philosophes commettent l'erreur qui apparaît déjà dans le

mythe : ils appliquent à un élément non-rationnel, comme qualificatifs réels, des prédictats « naturels » qui ne peuvent servir que d'idéogrammes pour désigner quelque chose d'ineffable et ils prennent les symboles par lesquels s'exprime un sentiment pour des notions adéquates, fondements d'une connaissance scientifique. Comme nous le verrons plus loin, Gœthe éprouve à sa manière l'énergie du numineux et met cet élément en évidence dans les étranges descriptions de ce qu'il appelle le « démoniaque ».

* * *

La relation avec le divin, la piété intime et la dévotion cultuelle, s'expriment en grec par le terme général d'*eusebeia*. Mais à côté de ce mot il y a celui d'*eulabeia*. Ce qui distingue l'*eulabeia* peut s'indiquer avec précision : Elle est une *eusebeia* qui se rapporte principalement aux trois éléments du numineux que nous avons analysés jusqu'ici.

CHAPITRE V

L'ÉLÉMENT DU MYSTÈRE

Un dieu compris n'est pas un dieu.

TERSTEEGEN.

Nous avons appelé l'objet numineux *mysterium tremendum* et nous nous sommes appliqués tout d'abord à définir la notion accessoire, purement analogique elle-même, celle du *tremendum*, plus facile à analyser que la notion capitale, celle du *mysterium*. C'est maintenant cette dernière que nous essayerons d'examiner de plus près et d'interpréter. L'élément du *tremendum* n'est pas en effet une simple « explication » (analytique) de *mysterium*, il en est au contraire un prédicat synthétique. Sans doute les réactions sentimentales qui répondent à l'un se transforment facilement et automatiquement en celles qui répondent à l'autre. Dans l'esprit de notre langue, à la notion de *mysterium* s'attache d'ordinaire si étroitement son prédicat synthétique, le *tremendum*, que l'on peut à peine nommer l'un de ces éléments sans évoquer immédiatement l'autre. Le « mystère » devient facilement et de soi-même « terrible ». Mais il n'en est pas ainsi nécessairement et toujours. Les éléments du *tremendum* et du *mysteriosum* sont en eux-mêmes nettement différents et l'élément du mystérieux que renferme le numineux peut l'emporter dans l'expérience sentimentale sur celui du *tremendum* et même se placer au premier plan de façon à éclipser ce dernier presque totalement. Il serait facile

de le montrer en examinant certaines formes du mysticisme. L'un de ces éléments peut, à l'occasion, s'emparer seul de notre âme, sans que l'autre y trouve place.

4. LE « TOUT AUTRE »

a) Le *mysterium*, abstraction faite de l'élément du *tremendum*, peut être défini avec plus de précision le *mirum* ou le *mirabile*. Le *mirum*, en tant que tel, n'est pas encore l'*admirandum*. Il le devient lorsque viennent s'y ajouter les éléments du *fascinans* et de l'*augustum* dont nous aurons à parler plus loin. L'émotion correspondante n'est pas encore l'admiration, mais seulement l'étonnement. L'étonnement, au sens propre du mot, est un état d'âme qui tout d'abord appartient exclusivement au domaine du numineux et qui ne passe que sous une forme estompée et généralisée dans d'autres domaines où il devient la surprise (1).

Si nous cherchons une expression pour traduire la réaction psychique spéciale provoquée par le *mirum*, nous ne trouvons tout d'abord, ici encore, qu'un nom qui se rapporte à un état de conscience « naturel » et qui pour cette raison n'a qu'une valeur purement analogique, c'est, à peu près, « *stupor* ». *Stupor* est nettement différent de *tremor* et signifie l'étonnement qui paralyse, l'état de l'homme qui reste « bouche bée », absolument interdit (2).

(1) Voir ce qui est dit dans la note suivante à propos de *tāmah* et d'*āscarya*.

(2) Cf. aussi *obstupefacere*. Les mots grecs *thambos* et *thambeisthai* sont encore plus précis. Le radical *thamb* dépeint excellemment cet état d'étonnement qui paralyse. Le texte de Marc 10,32 : (kai ethambounto, hoi de acolouthountes ephobounto) indique très finement la différence entre l'élément du *stupendum* et celui du *tremendum*. D'autre part c'est précisément au *thambos* que s'applique ce que nous avons dit de la facilité et de la rapidité avec lesquelles ces deux éléments se pénètrent et le mot *thambos* apparaît ainsi comme le terme classique qui désigne le noble frisson de l'émotion numineuse en général. Tel est le cas dans Marc 16,5. Luther traduit donc fort justement « *Und sie entsetzen sich* » (elles furent saisies d'effroi). La racine *thamb* se retrouve, avec son caractère si expressif, dans le mot hébreu *tānah*. Ce mot signifie lui aussi « être consterné », par extension « être saisi d'effroi », et dans un sens encore plus affaibli, simplement « s'étonner ». Le même changement de signification s'observe dans le mot sanscrit *āscarya*, dont nous parlerons plus loin. Un terme aussi expressif que *thamb*, et de même sens, est, en allemand : *baff-ein*, ou en hollandais *verbazen*. Les deux mots expriment la stupeur complète.

✓ *Mysterium* (1), au sens général et affaibli du mot, signifie seulement, à première vue, quelque chose de secret comme l'est ce qui nous est étranger, l'incompris et l'inexpliqué. Une telle notion du mystère n'est, par rapport à ce que nous voulons dire, qu'une notion analogique, empruntée au domaine naturel. En raison d'une certaine analogie, elle se prête à indiquer la réalité, sans l'épuiser réellement. Mais cette réalité, le mystérieux au sens religieux, le vrai *mirum*, c'est, pour employer le terme qui en est peut-être l'expression la plus exacte, le « tout autre » (*thateron*, *l'anyad*, *l'alienum*), ce qui nous est étranger et nous déconcerte, ce qui est absolument en dehors du domaine des choses habituelles, comprises, bien connues et partant « familières »; c'est ce qui s'oppose à cet ordre de choses et, par là même, nous remplit de cet étonnement qui paralyse.

Il en est déjà ainsi au degré le plus bas de la religion des primitifs dans laquelle le sentiment numineux se manifeste pour la première fois, sous sa forme brute. Ce qui caractérise la religion à ce degré, ce n'est pas, comme le prétend l'animisme, qu'on ait affaire avec des « âmes », avec des entités bizarres qui, comme par hasard, sont invisibles. Les *idées* d'âme et les *conceptions* semblables sont bien plutôt des « rationalisations » postérieures, des essais d'élucider en quelque façon l'énigme du *mirum*. Elles ont toujours pour effet d'amortir et d'affaiblir l'expérience elle-même. De ces *idées* procède, non la religion, mais la rationalisation de la religion, et elle aboutit souvent à une théorie si massive et à des interprétations si plausibles que le mystérieux est éliminé (2).

Le mythe élaboré en système est, autant que l'est une

(1) *Mysterium*, *Mystes*, mysticisme, dérivent probablement d'une racine qui nous a été conservée dans le mot sanscrit *mus*. *Mus* signifie agir en cachette, à la dérobée, en secret et peut en conséquence prendre le sens de tromper et de voler. Cette racine se trouve sans doute aussi dans le mot allemand *muscheln*: faire quelque chose sans éveiller l'attention, faire quelque chose qui ne doit pas être remarqué (au jeu de cartes, par exemple) ou parler indistinctement. Cf. aussi *munkeln* et *mogeln*.

(2) Un esprit « compris » n'inspire plus de terreur, comme le prouve le spiritualisme. Il perd par la même toute importance pour l'étude de la religion.

construction scolaire, un nivellement du fait religieux fondamental; il l'aplanit jusqu'à l'aplatir si bien qu'il n'en reste pas grand' chose. Ce qu'il y a de caractéristique dans ce fait, déjà au degré inférieur de la religion, c'est uniquement, ici encore, un *sentiment* spécifique, la stupeur éprouvée devant quelque chose de « tout autre », soit qu'on appelle cette « autre chose » un esprit, un démon, un *déva* ou qu'on ne lui donne aucun nom, soit que l'imagination forme, pour l'interpréter et la fixer, des figures nouvelles ou qu'on lui donne comme support celles des êtres fabuleux que l'imagination mythique a créées antérieurement et indépendamment de la manifestation de la peur des démons.

D'après des lois dont nous aurons encore à parler, ce sentiment du « tout autre » aura comme points d'attache ou comme causes occasionnelles d'excitation, des objets qui, déjà « naturellement » énigmatiques en eux-mêmes, sont surprenants et frappants, des phénomènes étranges et étonnantes, des événements et des choses que nous trouvons dans la nature, chez les animaux, dans l'humanité. Mais ici encore il s'agit de l'association d'un sentiment d'une qualité particulière, numineuse, et d'un sentiment « naturel », et non d'une gradation de ce dernier.

Il n'y a point de transition graduelle entre la surprise naturelle et la surprise démoniaque. Le terme de *mystérium* ne prend tout son sens que lorsqu'il exprime cette dernière émotion. L'adjectif « mystérieux », peut-être plus encore que le substantif « mystère », nous le fait sentir. Personne ne dira *sérieusement* d'une horloge dont il ne s'explique pas le mouvement, ou d'une science qu'il ne comprend pas : « Ceci est mystérieux pour moi ». Mais, dira-t-on peut-être, ce qui est mystérieux pour nous, c'est ce qui est absolument incompris et qui le reste dans tous les cas, tandis que nous devons appeler « problématique » ce que nous ne comprenons pas actuellement mais qui n'est pas foncièrement incompréhensible (1). Mais cette distinc-

(1) Telle est, par exemple, la conception de Fries.

tion n'épuise pas la question. L'objet réellement mystérieux est insaisissable et inconcevable non seulement parce que ma connaissance relative à cet objet a des limites déterminées et infranchissables, mais parce qu'ici je me heurte à quelque chose de « tout autre », à une réalité qui, par sa nature et son essence, est incommensurable et devant laquelle je recule saisi de stupeur.

Saint Augustin exprime avec précision cet élément stupéfiant du « tout autre », du *dissimile* et l'oppose à l'aspect rationnel du *numen*, au *simile*, quand il dit dans ses *Confessions* (XI, 9, 1) :

Quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione! Et inhorresco et inardesco. Inhorresco, in quantum dissimilis ei sum. Inardesco, in quantum similis ei sum.

Ce que nous venons de dire du mystère se retrouve même dans la déformation apocryphe et la caricature du numineux, dans la peur des spectres qui nous servira d'exemple. Tentons une analyse du spectre. A son aspect, nous éprouvons le sentiment de terreur caractéristique que nous avons désigné plus haut sous le nom de frisson (*gruseln, gräsen*). Déjà le frisson contribue manifestement à l'attrait que possèdent les histoires de spectres, dans la mesure, à vrai dire, où la détente et la libération spirituelle qui suivent produisent un état de bien-être. A ce point de vue, ce n'est pas précisément le spectre qui nous charme, mais c'est le fait de notre affranchissement. De toute évidence, ceci ne suffit pas du tout à expliquer l'attrait captivant des histoires de spectres. Ce qui fait le charme propre du spectre, c'est d'être un *mirum*. Comme tel, il exerce par lui-même une extraordinaire attraction sur l'imagination ; il intéresse et excite une vive curiosité. Cette chose étrange sollicite par elle-même l'imagination. Elle le fait non parce qu'elle est « une chose longue et blanche » (comme on a défini le spectre) ou parce qu'elle est une « âme », ou en raison de tel ou tel des prédictats positifs et conceptuels que l'imagination lui confère, mais parce qu'elle est un prodige, une chimère, « une chose

qui, à vrai dire, n'existe pas », parce qu'elle est le « tout autre », quelque chose qui ne rentre pas dans notre sphère de réalité mais appartient à un ordre de réalité absolument opposé qui provoque dans l'âme un intérêt qu'on ne peut maîtriser.

Mais si nous reconnaissions encore dans cette caricature un élément du sentiment numineux, nous retrouvons cet élément, à bien plus forte raison, dans le sentiment du démoniaque, dont la peur des spectres n'est qu'une déformation. Au niveau du démoniaque, le sentiment du « tout autre » devient plus intense et se clarifie. En même temps apparaissent les formes supérieures de son développement: l'objet numineux s'oppose non seulement à tout ce qui est habituel et bien connu, c'est-à-dire en dernière analyse à la « nature » en général; il ne passe pas seulement dans le domaine du « surnaturel », il finit par s'opposer au « monde » lui-même et s'élève à la hauteur du « transcendant ».

Le « surnaturel » et le « transcendant » sont des désignations qui ont l'apparence de prédicts *positifs*. Lorsque nous les appliquons à ce qui est mystérieux, le *mysterium* paraît perdre son sens initial, purement négatif, et devenir une énonciation positive. Si nous en considérons le contenu conceptuel, cela n'est qu'une pure apparence: en effet, « surnaturel » et « transcendant » ne sont manifestement que des prédicts négatifs et exclusifs par rapport à la nature et au monde. Mais cela est *juste* si nous en considérons le contenu sentimental qui est en fait éminemment *positif*, mais qui, ici encore, ne peut s'analyser. Par ce contenu, les termes de surnaturel et de transcendant deviennent pour nous, sans que nous y fassions attention, des désignations d'une réalité et d'une qualité particulières et « tout autres » dont nous pressentons la nature propre sans pouvoir l'exprimer en notions claires.

L'*epekeina* (« l'au delà ») du mysticisme n'est aussi que l'exaltation et l'hypertension des éléments non-rationnels qui se trouvent déjà dans la religion elle-même. Le mysticisme ne fait que pousser à l'extrême l'opposition de

l'objet numineux, du « autre » ; il ne se contente pas de l'opposer à tout ce qui est naturel et terrestre, mais l'oppose finalement à « l'être » et à ce qui « existe ». Il finit par l'appeler « le néant » lui-même. Par néant, il entend non seulement ce qui, de toute façon, est indicible, mais ce qui est absolument et essentiellement le contraire et l'opposé de tout ce qui est et peut être conçu. Mais tandis qu'il pousse jusqu'au paradoxe la négation et l'opposition, seuls moyens qu'offre la réflexion conceptuelle pour saisir le mystérieux, la qualité positive du « tout autre » devient pour le mystique une réalité éminemment vivante dont il prend conscience dans le sentiment, nous voulons dire dans l'exaltation sentimentale.

Ce qui est vrai de l'étrange *nihil* de nos mystiques l'est également du *sûnyam* et de la *sûnyata*, du « vide » et de la « vacuité » dont parlent les mystiques bouddhistes. Celui que la langue des mystères et les idéogrammes ou symboles du mysticisme laissent insensible, celui qui ne possède pas en lui-même le principe générateur qui leur donne nécessairement naissance, considèrera comme une sorte de démence les aspirations religieuses des bouddhistes vers le « vide » et leurs efforts pour « faire le vide » en eux-mêmes, au même titre que les aspirations de nos mystiques vers le néant et l'anéantissement. Le bouddhisme lui-même lui fera l'effet d'un « nihilisme » morbide. Mais le « vide », comme le « néant », est en réalité un idéogramme numineux du « tout autre ». Le *sûnyam* est le *mirum* absolu, élevé au « paradoxe » et à « l'antinomie » dont nous allons parler. Faute de s'en rendre compte, on ne verra qu'insanités dans les écrits relatifs à la *prajñâ pâramitâ* et glorifiant le *sûnyam* et l'on sera absolument incapable de comprendre pourquoi précisément ces écrits-là ont agi comme un enchantement sur des millions d'hommes.

b) L'élément du numineux que nous appelons le mystère passe, au cours du développement de presque toutes les religions historiques, par une évolution interne qui renforce son caractère de *mirum* et l'élève à une puissance

qui le met toujours plus en relief. On peut distinguer ici trois degrés : celui du surprenant pur et simple, celui du paradoxe et celui de l'antinomie.

a) En tant qu'il est le « tout autre », le *mirum* est tout d'abord l'insaisissable et l'incompréhensible, l'*akatalepton*, comme dit Chrysostome ; il se dérobe à notre entendement dans la mesure où il est « transcendant par rapport à nos catégories ».

b) Il ne les dépasse pas seulement, ne les rend pas seulement impuissantes, mais il paraît quelquefois s'opposer à elles, les supprimer et les confondre. Alors il n'est plus seulement insaisissable, il devient proprement paradoxal ; il n'est plus seulement suprarational, il paraît antirational.

c) La forme la plus aiguë du paradoxe est ce que nous appelons l'antinomie. Elle est plus encore que le simple paradoxe. Ici paraissent se trouver des énonciations qui ne sont pas seulement contraires à la raison, à ses normes et à ses lois, mais qui ne s'accordent pas entre elles-mêmes et qui, portant sur le même objet, affirment des *oppo-sita* et forment des antithèses qui semblent inconcilia-bles et irréductibles. Le *mirum* se présente ici à l'intelligence humaine avide de comprendre sous sa forme la plus décon-certante. Il n'est pas seulement insaisissable par nos caté-gories, incompréhensible en raison de sa *dissimilitas* ; non seulement il confond la raison, l'aveugle, l'inquiète, la met en peine, mais il est fait lui-même de contrastes, d'oppositions et de contradictions. D'après notre théorie, ces éléments doivent se trouver surtout dans la « théologie mystique », si celle-ci résulte essentiellement de la « pré-dominance de l'élément non-rationnel dans l'idée de Dieu ». Et il en est réellement ainsi, comme on le recon-naît généralement. Le mysticisme est dans son essence et avant tout une théologie du *mirum*, du « tout autre ». C'est pourquoi il devient souvent, comme chez Maître Eckhart, une théologie de l'inouï, du nouveau et du rare, ou, comme dans le mysticisme du Mahâyâna, une science du paradoxe et des antinomies, et en général un assaut livré

à la logique naturelle contre laquelle il fait valoir la logique de la *coincidentia oppositorum*. (Lorsque le mysticisme dégénère, il fait de cette logique, comme chez Silesius, un amusement frivole, un jeu d'esprit déconcertant).

Mais, par là, le mysticisme n'est pas en opposition directe avec la religion ordinaire. Leurs véritables rapports s'éclairent immédiatement si l'on considère que les éléments que nous avons indiqués ont manifestement pour source un élément universellement religieux, le sentiment numineux du « tout autre », sans lequel il n'y a pas de sentiment religieux véritable, et si on découvre précisément ces éléments chez des hommes que l'on oppose habituellement à tout mysticisme, chez Job et chez Luther. Les éléments du « tout autre », sous les formes du paradoxe et de l'antinomie, constituent précisément ce que nous appelons les idées « jobiques » et celles-ci ne caractérisent personne mieux que Luther. Nous en parlerons plus loin.

CHAPITRE VI

HYMNES NUMINEUX

La différence entre la glorification purement rationnelle de la divinité et celle qui rend aussi sensible l'élément non-rationnel et numineux en tant que *tremendum mysterium* ressort de la comparaison des poésies suivantes. Gellert a le don de chanter avec force et magnificence « la gloire de Dieu dans la nature » :

Les cieux célébrent la gloire de l'Eternel.
Leur voix proclame son nom.

Tout ici est lumineux, rationnel, familier, jusqu'à la dernière strophe inclusivement :

Je suis ton créateur, je suis sagesse et bonté,
Un Dieu d'ordre, ton salut.
C'est moi! Aime-moi de toute ton âme,
Et prends part à ma grâce.

Mais cet hymne, quelle qu'en soit la beauté, n'exprime pas complètement la « gloire de Dieu ». Il y manque un élément et nous sentons immédiatement lequel si nous comparons à cet hymne celui que E. Lange a composé, un quart de siècle plus tôt, sur la « majesté de Dieu » :

Devant toi tremble le chœur des anges ;
Ils baissent les yeux et la face,
Tant tu parais terrible,
Et leurs chants en retentissent.
La créature reste interdite
En ta présence
Qui remplit le monde entier.
Et cette apparence montre,
Esprit immuable,
Une image *en qui tu te voiles*.

Les chérubins et les séraphins
 Annoncent sans cesse tes louanges,
 Devant toi la foule chenuée des Anciens
 S'agenouille et te sert humblement.
 Car c'est à toi qu'appartiennent la force et la gloire,
 L'empire et la sainteté.
 J'en suis saisi d'épouvante.
 Tu as une majesté
 Qui surpasse tout
 Et qui est trois fois sainte (1).

Voilà qui dépasse Gellert. Cependant, même ici, il manque encore quelque chose, que nous trouvons dans le chant des séraphins, au chapitre 6 d'Esaïe. Tout « interdit » qu'il soit, Lange entonne dix longues strophes ; les anges chantent à peine deux vers. Il s'adresse toujours à Dieu en disant *tu* ; devant Jahveh, les anges emploient la troisième personne (2).

La liturgie de l'*Iom Kippour*, le grand jour de la réconciliation chez les Israélites, est extraordinairement riche en hymnes et en prières numineuses. Elle est dominée par le *trisagion* des séraphins du chapitre 6 d'Esaïe, qui s'y répète souvent, et elle renferme d'admirables prières telles que l'*Oubékén tén pachdeká* :

« Fais descendre, Jahveh notre Dieu, ta frayeür sur toutes tes créatures et une crainte mêlée de respect devant toi (*émâteká*) sur tout ce que tu as créé, afin que toutes tes créatures te craignent et que tous les êtres, s'inclinant devant toi, s'associent pour faire ta volonté de tout cœur, comme nous reconnaissions, Jahveh notre Dieu, que la domination t'appartient, que la puissance est dans ta main, la force dans ta droite et que ton nom est élevé au-dessus de tout ce que tu as créé. »

(1) Cf. A. BARTELS, *Ein feste Burg ist unser Gott. Deutsch-christliches Dichterbuch*, p. 274.

(2) En réalité on ne peut pas toujours tutoyer le Très-Haut. Sainte Thérèse dit à Dieu : « Votre Majesté » et les Français préfèrent lui dire *Vous*. C'est un sentiment très voisin du *tremendum mysterium* du numineux qu'éprouve Goethe quand il écrit à Eckermann, le 31 décembre 1823 : « Les gens traitent le nom divin comme si l'Etre suprême, incompréhensible et absolument inimaginable, n'était guère plus que leur égal. Sinon, ils ne diraient pas : « Le bon Dieu. » S'ils étaient pénétrés de sa grandeur ils en perdraient la parole et, par vénération, n'oseraient pas le nommer. »

Ou le *Qâdoch attâ* ;

« Tu es saint; terrible (*norâ*) est ton nom. Il n'y a pas d'autre dieu que toi, comme il est écrit: Jahveh Zebaoth est sublime dans le jugement et le Dieu saint est sanctifié dans la justice. »

Les magnifiques cantiques : *Igdal Elohim Chaï* et *Adon olam* font entendre la même note, de même tant d'autres parties de la *Couronne royale* de Salomon ben Jehoudah Gabirol, comme le *Niflaim*:

Tes œuvres sont admirables

Et mon âme le reconnaît et le sait.

A toi, ô Dieu, la puissance et la grandeur,

La splendeur, la gloire et la louange.

A toi la domination sur tout,

La richesse et l'honneur.

Les créatures des hauteurs et celles des profondeurs témoignent
Que tu demeures, quand elles descendent dans le vide.

A toi la force dont le mystère

Fatigue la pensée;

Car ta puissance dépasse

Sa portée.

A toi la toute-puissance dont tu t'enveloppes,

Le mystère et le tréfonds.

A toi le nom, caché aux hommes de la lumière,

Et la force, qui maintient le monde au-dessus du néant

Et révèle, au jour du jugement, ce qui est secret...

Et le trône, qui s'élève au-dessus de toutes les hauteurs,

Et la demeure, sous le voile mystérieux de l'éther,

A toi l'existence, lumière de laquelle émane toute vie,

Dont nous disons: ce n'est que dans son ombre que nous nous mouvons.

ou comme l'Attâ nimssâ :

Tu es !

Ni l'audition de l'oreille ni la lumière de l'œil

Ne peuvent t'atteindre.

Ni manière, ni cause, ni lieu, ne te conviennent comme attributs.

Tu es !

Ton mystère est caché :

Qui pourrait le sonder ?

Si profondément, si profondément :

Qui peut le trouver ? (1)

(1) Extraits de M. SACHS, *Festgebet der Israeliten*, 3^e partie, 15^e édit.,
Breslau, 1898.



CHAPITRE VII LE FASCINANT

Toi qui seul procures un contentement t
si profond et si pur !

1. Le contenu qualitatif du numineux dont le mystérieux est la forme est d'une part l'élément répulsif que nous avons déjà analysé, le *tremendum* auquel se rattache la *majestas*. D'autre part, c'est en même temps quelque chose qui exerce un attrait particulier, qui captive, *fascine* et forme avec l'élément répulsif du *tremendum* une étrange harmonie de contrastes (1). Cette harmonie de contrastes, ce double caractère du numineux, s'atteste dans toute l'histoire des religions, au moins à partir du degré de la terreur démoniaque. Elle est le phénomène le plus étrange et le plus remarquable de toute cette histoire. Autant le divin, sous la forme du démoniaque, est pour l'âme objet de terreur et d'horreur, autant, en même temps, il charme et attire. La créature qui devant lui tremble, s'humilie et perd courage éprouve en même temps l'impulsion de se tourner vers lui et même de se l'approprier d'une façon quelconque. Le mystère n'est pas seulement pour elle l'étonnant, il

(1) « Il en est de même de la vénération d'un lieu saint. Elle est mêlée de crainte et pourtant, loin de nous enfuir, nous nous approchons davantage », dit Luther dans son *Sermon sur les bonnes œuvres*, premier commandement de la seconde table, § 3. Un poète contemporain écrit :

« Devant lui je frissonne ;
Vers lui je suis attiré. »

est le merveilleux. A côté de l'élément troublant apparaît quelque chose qui séduit, entraîne, ravit étrangement, qui croit en intensité jusqu'à produire le délire et l'ivresse ; c'est l'élément dionysiaque de l'action du *numen*. Nous l'appellerons le « fascinant ».

2. Les représentations rationnelles et les notions qui vont de pair avec cet élément non-rationnel et le schématisent sont l'amour, la compassion, la pitié, la bienveillance. Ce sont autant d'éléments « naturels », du domaine général de la vie spirituelle, élevés par la pensée à la perfection. Mais quelle que soit l'importance de leur rôle dans l'expérience de la béatitude religieuse, ils sont loin d'épuiser celle-ci. La félicité religieuse, comme l'état contraire, l'expérience de l'*ira*, renferme de profonds éléments non-rationnels. Avoir part à la béatitude, c'est plus et beaucoup plus qu'être rassuré, prendre confiance, éprouver le bonheur qui est dans l'amour, alors même que ces sentiments sont portés à leur plus haut degré. La « colère », prise au sens purement rationnel ou éthique, n'épuise pas encore l'élément profond, donnant le frisson, que renferme le mystère de la divinité. De même, la « bienveillance » n'épuise pas encore l'élément profond, merveilleux, qui réside dans le mystère béatifique de la divinité. On peut sans doute le désigner sous le nom de « grâce », mais dans ce cas il faut donner à ce mot son sens complet, celui qu'il possède dans la langue des mystiques ; en ce sens il implique la bienveillance, mais signifie en même temps « quelque chose de plus ».

3. Ce surplus se trouve déjà, à ses degrés préliminaires, dans les lointaines profondeurs de l'histoire des religions. Il est sans doute possible, et même vraisemblable, que le sentiment religieux, dans les premières phases de son développement, ait apparu uniquement par un de ses pôles, sous l'aspect d'une *répulsion*, et ait pris forme, tout d'abord, comme terreur démoniaque. Cette hypothèse s'appuie, par exemple, sur le fait que, dans les phases du développement ultérieur encore, le mot qui exprime l'action de « rendre hommage à la divinité » signifie proprement

« réconcilier, apaiser la colère ». Tel est, en sanscrit *ārādh* (1). Mais si une telle terreur démoniaque n'impliquait rien de plus et n'était pas elle-même un élément d'une plus riche expérience qui peu à peu se fait jour dans la conscience, de cette terreur seule aux sentiments dirigés positivement vers le *numen* il n'y aurait pas de transition possible. De la terreur il ne pourrait résultter qu'un culte sous la forme de l'*apaiteisthai* et de l'*apotrepein*, consistant en expiations et en propitiations destinées à apaiser et à détourner la colère du *numen*. La terreur n'explique pas le fait que le numineux est objet de recherche, de convoitise, de désir, qu'il est désiré non pas seulement en vue de l'avantage naturel et de l'aide que l'on en attend, mais encore pour lui-même. Ce désir se manifeste non seulement sous les formes du culte « rationnel », mais dans ces étranges pratiques « sacramentelles », ces rites et ces méthodes de communion par lesquels l'homme cherche à prendre possession du numineux.

A côté des manifestations et des formes normales et faciles à comprendre de l'activité religieuse, tels que pratiques propitiattoires, demandes, sacrifices, actions de grâce, qui sont au premier plan dans l'histoire des religions, se trouve une série de choses étranges qui attirent de plus en plus l'attention et dans lesquelles on croit pouvoir reconnaître, à côté de la simple religion, les racines du « mysticisme ». Au moyen d'une quantité d'actes étranges et de formes fantaisistes de médiation, l'homme religieux cherche à se rendre maître de la réalité mystérieuse elle-même, à s'en pénétrer et jusqu'à s'identifier avec elle. Ces actes se répartissent en deux classes : d'une part celle de l'identification magique de soi-même avec le *numen* par des pratiques cultuelles et magiques, par des formules, l'évocation, la consécration, l'enchantement, etc., et d'autre part celle des procédés chamanistes de la « possession » par laquelle la réalité mystérieuse habite dans le sujet, le remplit dans les états d'exaltation et d'extase.

(1) Plus tard le sens primitif a pu disparaître presque complètement et alors le mot ne signifie plus que « vénérer. »

Sans doute, à l'origine, les moyens étaient ici purement magiques et l'intention première était de s'approprier la force prodigieuse du *numen* en vue de buts « naturels ». Mais on n'en reste pas là. La possession du *numen* et la prise de possession par lui deviennent en elles-mêmes des buts, sont cherchées pour elles-mêmes, à l'aide des procédés les plus raffinés et les plus sauvages de l'ascétisme. La *vita religiosa* commence. Demeurer dans ces étranges et souvent bizarres états de possession numineuse devient, en soi, un bien, et même un salut, qui est complètement différent des biens profanes obtenus par la magie. Ici intervient un processus de développement, de purification et de maturation de l'expérience. Il parvient à son terme dans les états sublimes qui sont atteints quand l'expérience qui consiste à « être dans l'esprit » se réalise dans toute sa pureté et quand le mysticisme revêt ses formes les plus nobles. Quelque différents que soient entre eux ces états, ce qui leur est commun c'est d'être une expérience du *mysterium* dans sa réalité positive et dans sa qualité interne. Le *mysterium* ainsi éprouvé procure une bénédiction inouïe mais de telle nature que l'on ne peut ni l'exprimer, ni faire comprendre en quoi elle consiste; on ne peut qu'en faire la vivante expérience. En elle se concentrent et se mêlent tous les biens dont la doctrine du salut peut donner l'indication positive, mais elle ne s'épuise pas en eux. En les pénétrant et en leur infusant son ardeur, elle fait d'eux quelque chose de plus que ce que l'intelligence peut en comprendre et en dire. Elle procure la paix qui surpassé toute raison. La langue ne peut l'exprimer qu'en balbutiant. Ce n'est qu'au moyen d'images et d'analogies qu'elle se laisse entrevoir de loin et qu'elle donne d'elle-même une notion inadéquate et confuse.

4. « Ce qu'aucun œil n'a vu, ce qu'aucune oreille n'a entendu, ce qui n'est venu au cœur d'aucun homme »,..... qui ne sentirait le lyrisme de ces paroles de l'apôtre Paul et ce qu'il y a en elles de frémissant et de dionysiaque. Elles montrent que dans des paroles de ce genre par les-
quelles le sentiment voudrait dire son mot suprême, toutes

les « images » disparaissent, que l'âme se détourne des images et a recours à des expressions purement négatives. Ce qu'il y a de plus significatif encore, c'est le fait qu'en lisant et en entendant de telles paroles nous ne remarquons même pas leur caractère purement négatif. Des séries entières de négations peuvent nous ravir et même nous enivrer, et il existe des hymnes entiers, profondément impressionnantes, dans lesquels ne se trouve proprement rien :

O Dieu, profondeur sans fond,
 Comment puis-je avoir de toi une connaissance suffisante ?
 O toi, le Très-Haut, comment ma bouche
 Doit-elle te nommer selon tes attributs ?
 Tu es une mer inconcevable ;
 Je me plonge dans ta miséricorde.
 Mon cœur est vide de vraie sagesse,
 Entoure-moi de tes bras.
 Je voudrais bien me former une représentation de toi
 Pour moi et pour les autres,
 Mais je prends conscience de ma faiblesse.
 Parce que tout ce que tu es
 N'a ni fin ni commencement,
 Toute ma pensée se perd (1).

Ceci montre combien le contenu positif est indépendant de l'expression conceptuelle. Il peut être fortement saisi, « compris » jusqu'au fond, apprécié intimement, et cela uniquement avec, dans et par le sentiment.

5. Le simple « amour », la simple « confiance », quelle que soit la félicité qui en résulte, n'expliquent pas cet élément de ravissement qui traverse les plus tendres et les plus intimes de nos cantiques qui célèbrent le salut et surtout ceux qui expriment l'aspiration vers le salut final :

Jerusalem, ô cité aux murs élevés....

Ou :

De loin, Seigneur, j'ai aperçu ton trône...

(1) ERNST LANGE (1727), *Hymnus auf Gottes Majestät*, dans le recueil de A. BARTELS, p. 273.

Ou ces vers presque dansants de Bernard de Cluny :

Urbs Sion unica, mansio mystica, condita caelo,
 Nunc tibi gaudeo, nunc tibi lugeo, tristor, anhelo.
 Te, quia corpore non queo, pectore saepe penetro;
 Sed caro terrea, terraque carnea, mox cado retro.
 Neme retexere, nemoque promere sustinet ore,
 Quo tua mœnia, quo capitolia plena nitore.
 Id queo dicere, quomodo tangere pollice cœlum,
 Ut mare currere, sicut in aëre figere telum.
 Opprimit omne cor ille tuus tecor, o Sion, o pax.
 Urbs sine tempore, nulla potest fore laus tibi mendax.
 O nova mansio, te pia concio, gens pia munit,
 Provehit, excitat, auget, identitat, efficit, unit (I),

Ou :

Essence bienheureuse, délices sans fin,
 Abîme du plaisir le plus parfait,
 Eternelle splendeur, soleil magnifique,
 Qui ne connaît ni variation ni changement.

Ou :

Oh ! pouvoir se noyer
 Dans l'océan primaire et fondamental de la divinité
 Afin d'être par là entièrement libéré
 De tout souci, de toute angoisse, de toute peine.

6. Ici se manifeste le « surplus » du fascinant. Il vit de même dans les glorifications de la béatitude qui se retrouvent dans toutes les religions qui promettent le salut. Partout elles forment un contraste surprenant avec l'apparente pauvreté et souvent la puérilité de ce que les notions et les images font réellement apercevoir. On a bien cette impression lorsqu'on parcourt avec Dante l'enfer, le purgatoire, le ciel et la rose céleste, dans l'attente toujours plus intense de voir tomber le rideau. Il tombe et l'on est presque effrayé, tant ce qui se trouve derrière est peu de chose :

Nella profunda e chiara sussistenza
 Dell'alto lume parvermi tre giri
 Di tre colori e d'una continenza.

(1) BERNARDUS MORLANENSIS, *De vanitate mundi et gloria coelesti* (édit. Elh. Lubinus, Rostockii, 1610, B. 2).

N'a-t-on voyagé si loin, se demande « l'homme naturel », que pour voir trois cercles colorés ! Mais la langue du voyant balbutie encore d'émotion au souvenir de ce qu'il a vu :

Oh ! quanto è certo il dire e come fioco
Al mio concetto ! E questo, a quel ch'io vidi,
E tanto che non basta a dicer poco.

Le « salut » est toujours quelque chose que « l'homme naturel » ne peut concevoir que très imparfaitement on dont il n'a aucune idée. Le salut, *comme il le comprend*, est pour lui chose fastidieuse et sans intérêt, parfois même contraire à ses goûts et à sa nature. C'est ainsi que peut lui apparaître la « vision béatifique » de Dieu dans notre doctrine du salut ou l'*henosis* de la doctrine mystique du Dieu « tout en tout ». « Comme il le comprend », avons-nous dit, mais précisément il ne comprend pas du tout. Et comme, sans le Maître intérieur, il prend fatallement les expressions qui lui sont présentées et qui ne sont que des notions analogiques et des interprétations, de purs idéogrammes du sentiment, pour des concepts naturels auxquels il donne leur sens naturel, il ne fait que s'écartez du but.

7. Ce n'est pas seulement dans le sentiment de l'aspiration religieuse que prend vie le fascinant. Il vit déjà dans l'élément de « selennité » qui se trouve aussi bien dans le profond recueillement de l'adoration individuelle et de l'élévation de l'âme vers le sacré que dans le culte public pratiqué avec gravité et recueillement (1).

C'est le fascinant qui, dans la solennité, peut remplir l'âme et lui donner une paix indicible. C'est à lui et au sentiment du numineux en général que s'applique peut-être ce qu'affirme Schleiermacher (*Glaubenslehre*, § 5), quand il dit que le sentiment religieux ne constitue jamais par lui-même un état de conscience complet, c'est-à-dire qu'il ne peut exister réellement sans s'associer et s'unir à

(1) Un tel culte est chez nous, malheureusement, plutôt un désir qu'une réalité.

des éléments rationnels. Mais si même cette thèse était juste, elle le serait pour d'autres raisons que celles que Schleiermacher fait valoir. D'autre part, le sentiment peut en tout cas plus ou moins dominer et mener parfois à des états de quiétude (*hesychia*) ou de ravissement dans lesquels il forme presqu'à lui seul un état de conscience complet qui remplit l'âme. Que ce soit sous la forme du royaume de Dieu qui va venir et de la félicité future du paradis ou sous la forme de l'accès du sujet à la réalité supraterrestre et béatique elle-même; que ce soit seulement dans l'attente et le pressentiment ou dans l'expérience déjà présente (« pourvu que je te possède, toi seul, je ne demande rien de plus ni au ciel ni à la terre »); sous les formes et dans les manifestations les plus diverses, se fait jour une tendance foncièrement une, étrange et puissante, vers un bien que connaît seule la religion et qui n'est en aucune façon rationnel. L'âme en a la certitude, le cherche par l'intuition et le reconnaît derrière des expressions symboliques obscures et insuffisantes.

Ce fait atteste en même temps qu'au-dessus et au delà de notre être rationnel, il y a, caché au fond de notre nature, un élément dernier et suprême qui ne trouve pas satisfaction dans l'assouvissement et l'apaisement des besoins répondant aux tendances et aux exigences de notre vie physique, psychique et spirituelle. Les mystiques l'ont appelé le « tréfonds de l'âme ».

8. De même que, dans l'élément du mystérieux, le surnaturel et le supraterrestre se dégagent du « tout autre » et qu'à un degré supérieur et au niveau du mysticisme, l'exaltation et l'hypertension de l'élément non-rationnel de la religion mènent à l'*epekeina*, dans l'élément du fascinant se trouve aussi la possibilité du passage au mysticisme. A sa suprême puissance le fascinant devient l'hyperbolique qui, en tant qu'élément mystique, correspond exactement dans ce plan à l'*epekeina* dans l'autre plan et doit être compris d'une façon correspondante.

9. Une trace de l'hyperbolique se fait sentir dans tout vrai sentiment de félicité religieuse, là même où l'hyper-

bolique se présente mesuré et contenu. C'est ce qui ressort très nettement de l'étude des grandes expériences dans lesquelles l'émotion religieuse apparaît dans sa pureté typique et dans sa réalité suprême et se manifeste avec une netteté plus saisissante que sous la forme moins caractéristique de la piété paisiblement acquise par l'éducation. Telles sont les expériences de la « grâce », de la « conversion », de la « régénération ». Sous leur forme chrétienne, elles ont pour contenu central la rédemption de la coulpe et de l'esclavage du « péché ». Nous verrons plus loin que cette conception elle-même est pénétrée d'éléments non-rationnels. Mais, sans faire entrer ceci en considération, nous attirons ici l'attention dès maintenant sur l'ineffabilité de ce que nous avons proprement éprouvé dans de telles expériences, sur les bienheureuses émotions, l'exaltation poussée souvent jusqu'à l'anormal et à l'étrange, le ravissement, en quoi ces expériences peuvent se transformer (1). Les témoignages et les autobiographies des « convertis », à commencer par la Pôtre Paul, en sont les preuves. James en a réuni un grand nombre sans remarquer lui-même l'élément non-rationnel qui y vibre :

« A cet instant je ne ressentis qu'une joie et un délice inexprimables. Il est impossible de décrire complètement l'expérience. C'était comme l'effet d'un grand orchestre, lorsque toutes les notes se fondent en une harmonie qui, chez l'auditeur, éveille seulement le sentiment que son âme est soulevée et éclate presque de ravissement » (p. 55).

Un autre dit :

« Plus je cherche des mots pour dépeindre l'intimité de

(1) Lorsqu'on cherche à construire une « religion de la raison pure » ou de l' « humanité », tout ceci peut sembler fastidieux. Mais il n'en est pas moins vrai que si l'on se demande ce qu'est la religion dans son essence propre et non dans le cadre de limites tracées d'avance, elle apparaît telle que nous la décrivons. Quant à vouloir se représenter ce qu'est l' « humanité » en faisant abstraction de la plus profonde et de la plus intime des facultés de l'homme, ce serait prétendre se faire une idée normative du corps humain après en avoir coupé la tête.

cette relation, plus nettement je vois l'impossibilité de décrire l'expérience à l'aide de nos images habituelles » (p. 55).

Un troisième indique avec une précision pour ainsi dire dogmatique la différence qualitative par laquelle la bénédiction s'oppose à toute joie « rationnelle » :

« Les idées que les convertis se font de la bonté de Dieu et la joie qu'ils en ont sont quelque chose d'absolument spécifique et de complètement différent de tout ce qu'un homme ordinaire peut posséder et même se représenter » (p. 185).

Cf. pages 57, 254, 182. Voici le témoignage de Jacob Böhme :

« Mais quel triomphe ce fut dans l'esprit; on ne peut ni l'écrire ni le dire. On ne peut le comparer qu'à la vie qui naît au milieu de la mort, à la résurrection d'entre les morts » (p. 328).

Chez les mystiques, ces expériences, se haussent pleinement à l'hyperbolique :

« Oh! si je pouvais vous dire ce que le cœur éprouve, comme il se sent intérieurement brûlé et consumé! Mais je ne trouve pas de mots pour l'exprimer. Je ne puis dire que ceci : Si une seule goutte de ce que j'éprouve tombait dans l'enfer, l'enfer se changerait en paradis. »

Ainsi parle Catherine de Gênes et nous trouvons des affirmations et des attestations semblables dans toute la lignée des esprits qui lui sont apparentés. Mais c'est là ce qu'exprime aussi, seulement avec plus de douceur, le chant d'église :

Ce que le roi du ciel leur a donné
N'est connu que d'eux-mêmes.
Ce que personne n'a ressenti,
Ce que personne n'a touché,
A illuminé et orné leurs esprits
Et les a conduits à la dignité divine.

10. Les expériences que le christianisme connaît sous le nom d'expériences de la grâce et de la régénération ont

aussi leurs parallèles en dehors du christianisme, dans les religions spirituelles supérieures.

L'élosion de la *bodhi* salutaire, « l'œil céleste » qui s'ouvre, le *Jnâna* ou *prasâda* d'*Isvara* qui triomphe des ténèbres de l'inintelligence et apparaît lumineux dans une expérience incommensurable sont de tels parallèles.

Ici aussi on remarque immédiatement le caractère non-rationnel (1) et le genre tout particulier de la bonté.

Celle-ci varie selon les cas dans sa qualité et est essentiellement différente de ce qu'éprouve le chrétien ; mais partout elle est sensiblement égale en intensité et constitue un élément absolument fascinanteur, « un salut » qui, par opposition à tout ce qui est susceptible d'expression et de comparaison naturelles, est l'hyperbolique lui-même ou en porte nettement la marque. Ceci s'applique également au Nirvana de Bouddha et à ses délices qui ne sont froids et négatifs qu'en apparence.

Ce n'est qu'au point de vue conceptuel que le Nirvana est une négation ; pour le sentiment il est une réalité positive sous la forme la plus puissante et un élément fascinanteur qui peut aussi conduire ses adorateurs aux transports de l'enthousiasme. Je garde le souvenir très vivant d'un entretien avec un moine bouddhiste qui, avec une inflexible logique, avait exposé à mon intention sa *theologia negativa* et les arguments à l'appui de sa doctrine de l'*Anâtmatâ* et de l'universelle vacuité. Mais quand il en vint au dernier point, à la question de savoir ce qu'est le Nirvana lui-même, après de longues hésitations, il murmura enfin cette seule réponse : « *Bliss, unspeakable* » (Béatitude inexprimable).

Dans cette réponse à voix basse et retenue, dans la solennité du ton, de l'expression et de l'attitude s'exprimait, plus que dans les mots, ce qu'il voulait dire. C'était une confession de foi dans le *mysterium fascinans*. Il expri-

(1) Voir *Dipika des Sri-Nivasa. Eine indische Heilslehre*, traduit du sanskrit par R. OTTO, p. 51.

mait à sa manière ce que Dchelaleddin dit en ces termes :

L'essence de la foi n'est que stupeur admirative,
Non pour détourner les yeux de Dieu, non,
Mais pour s'attacher, enivré, à l'ami et s'abîmer en lui (1).

L'Evangile des Hébreux énonce ces paroles étrangement belles :

Mais celui qui l'aura trouvé admirera
Et, dans son admiration, il sera roi.

Nous affirmons donc, suivant la *via eminentiae et causalitatis*, que le divin est la réalité la plus haute, la plus puissante, la meilleure, la plus belle et la plus chère, couronnement de tout ce qu'un homme peut concevoir. Mais, suivant la *via negationis*, nous disons que le divin n'est pas seulement le fondement et le superlatif de tout ce qui est concevable; Dieu, est, en lui-même, une essence à part.

(1) ROSEN, *Mesnevi*, p. 89.

CHAPITRE VIII

L'ÉNORME

1. Un mot singulièrement difficile à traduire, une notion difficile à saisir dans ses aspects étrangement divers, est le *deinos* des Grecs. D'où vient cette difficulté? C'est que le *deinos* n'est autre que le numineux, sans doute à un niveau inférieur, dans une atténuation oratoire ou poétique et sous une forme émoussée. Dans son sens fondamental, il signifie ce qu'il y a d'épouvantable, de *sinistre* dans le numineux. Par le développement des éléments qu'il renferme, il prend le sens de *dirus* et de *tremendus*, de maléfique et d'imposant, de puissant et d'étrange, de surprenant et d'admirable, donnant le frisson et fascinant, divin et démoniaque, et « énergique. »

Dans le chant du chœur :

Polla ta deina, kouden anthropou deinoteron pelei.

Sophocle veut éveiller un sentiment réellement numineux dans tous ses éléments, celui que nous ressentons devant l' « être merveilleux » qu'est l'homme.

Ce vers est intraduisible précisément parce que notre langue ne possède pas de mot pour désigner d'une façon précise, distincte et complète, l'impression numineuse d'un objet. Peut-être le mot « énorme » s'en rapproche-t-il de plus près. On pourrait rendre assez exactement le sentiment qu'exprime le vers de Sophocle en traduisant :

Nombreuses sont les choses énormes.
Mais rien n'est plus énorme que l'homme.

On observe alors le sens premier et fondamental du mot « énorme », celui qui nous est venu surtout du sentiment. Par « énorme » nous entendons généralement aujourd’hui ce qui dépasse toute mesure par sa nature ou ses proportions. Mais c'est là, pour ainsi dire, une interprétation rationaliste, en tous cas rationalisée et postérieure, de la notion primitive. Car l'« énorme » est proprement et avant tout ce qui n'est pas normal, ce qui est *troublant*, c'est-à-dire quelque chose de numineux. Et c'est précisément cet élément presque troublant dans l'homme que Sophocle veut signaler. Si l'on pénètre par le sentiment le sens fondamental du mot, il pourrait servir à exprimer assez exactement le numineux dans ses éléments du *mysterium*, du *tremendum*, de la *majestas*, de l'*augustum* et de l'*energicum* (le *fascinans* même y compris).

2. On peut suivre chez Goethe les diverses significations et les changements de sens du mot « énorme ». Goethe aussi désigne par là d'abord ce qui est très grand par ses proportions, ce qui dépasse les limites de notre capacité de perception spatiale, par exemple l'immensité du ciel nocturne dans le passage des *Wanderjahre* où Guillaume, dans la maison de Macaire, est introduit par l'astronome dans l'observatoire. Goethe fait ici une remarque très fine et très juste :

« L'énorme (en ce sens) cesse d'être sublime, Il dépasse notre capacité de compréhension » (1).

Mais ailleurs il emploie le mot en conservant encore les nuances de son sens primitif. Alors pour lui l'énorme est plutôt le monstrueusement inquiétant et le monstrueusement terrifiant.

« Une maison, une ville où s'est accomplie une énormité continue à inspirer la terreur à quiconque y pénètre. La lumière du jour n'y brille pas avec autant de clarté et les étoiles paraissent perdre leur éclat » (2).

Dans un sens atténué, l'énorme est pour lui l'incom-

(1) *Wanderjahre*, livre I, chap. X. Cf. *Dichtung und Wahrheit*, 2,9: Das Ungeheure der Stirnseite des Strassburger Münsters. »

(2) *Wahlverwandschaften*, 2,15.

préhensible, dans lequel vibre encore un léger frisson :

« Et il croyait reconnaître avec une netteté grandissante qu'il valait mieux éviter l'idée de l'énorme, de l'incompréhensible » (1).

L'énorme ainsi conçu vient alors facilement se confondre avec ce que nous entendons par le *stupendum* ou le *mirum* ; c'est l'absolument inattendu, l'étrangement différent :

Malheureux ! A peine puis-je me ressaisir !

Lorsque quelque chose d'absolument inattendu nous surprend,

Lorsque nos regards aperçoivent quelque chose d'énorme,

Notre esprit reste un moment interdit :

Nous n'avons rien à quoi comparer cela.

Dans ces paroles d'Antonio dans *Le Tasse*, l'énorme n'est pas, de toute évidence, quelque chose de grand, car il n'y avait rien de tel dans le cas présent. Ce n'est pas non plus, proprement, quelque chose de terrifiant ; mais c'est ce qui provoque en nous le *thambos* : « Nous n'avons rien à quoi comparer cela ». Notre peuple désigne à merveille le sentiment correspondant par l'expression : « se troubler », qui signifie l'effet de surprise que produit l'absolument inattendu, l'énigmatique, ce qui laisse l'esprit interdit et le met dans l'état de *thambos*. Enfin un terme exact pour exprimer notre « numineux » sous tous ses aspects, c'est précisément le mot « énorme » dans ces admirables paroles de Faust :

Le frisson est ce qu'il y a de meilleur en l'homme.

Le monde a beau lui faire payer cher le sentiment,

Saisi, il s'émeut profondément devant l'énorme.

(1) *Dichtung und Wahrheit*, 4,20 (dans la description de l'évolution religieuse qu'il avait suivie dans sa jeunesse).

CHAPITRE IX

ANALOGIES

1. Pour mettre pleinement en lumière le second aspect, attractif, du numineux, nous avons dû, après l'avoir désigné tout d'abord comme le *mysterium tremendum*, ajouter qu'il est en même temps un *mysterium fascinans*. Horreur indicible et splendeur insigne, ce double caractère donne au *mysterium* le double contenu positif qui lui est propre et qui se manifeste au sentiment. Cette harmonie de contrastes dans le contenu et la qualité du mystère, nous cherchons en vain à la décrire. Elle ne peut qu'être indiquée de loin au moyen d'un terme analogue qui appartient non au domaine de la religion mais à celui de l'esthétique, qui n'en est qu'un pâle reflet et qui, en outre, est lui-même difficile à analyser : c'est la catégorie et le sentiment du *sublime* (1).

Les analogies que le sentiment du sublime présente avec celui du numineux sont faciles à comprendre. Tout d'abord le sublime est, selon l'expression de Kant, une notion non analysable. Sans doute on peut grouper certains caractères généraux, d'ordre rationnel, qui se présentent toujours à l'esprit dès que nous disons d'un objet qu'il est sublime; par là nous entendons, par exemple, qu'au point de vue

(1) On donne volontiers ce contenu sentimental à la notion négative du transcendant; on explique précisément la transcendance de Dieu par sa « sublimité » et c'est là une désignation légitime, en tant qu'elle reste analogique. Mais si on lui attribuait une valeur précise et littérale, on commettait une erreur. Des sentiments religieux ne sont pas des sentiments esthétiques. Le sublime, quelque différent qu'il soit du beau, appartient encore cependant, comme le beau à côté duquel il se range, à l'esthétique.

« dynamique » ou « mathématique », c'est-à-dire par de puissantes manifestations d'énergie ou par la grandeur spatiale, il s'approche des limites de notre capacité intellectuelle et risque de les dépasser. Mais ce n'est là, de toute évidence, qu'une condition et non l'essence de l'impression du sublime. Ce qui n'est que grand n'est pas encore sublime. La notion elle-même n'est pas développée, elle a en elle-même quelque chose de mystérieux et c'est là ce qu'elle a de commun avec le numineux. En second lieu, le sublime présente aussi un double élément caractéristique par lequel il exerce sur l'âme une impression au premier abord répulsive mais en même temps singulièrement attractive. Il humilie et exalte tout ensemble, il comprime l'âme et l'élève au-dessus d'elle-même, il provoque d'une part un sentiment qui ressemble à la crainte et d'autre part il produit la bonté. Par cette ressemblance, la notion du sublime s'associe étroitement à celle du numineux et est capable de l' « exciter » et d'être excitée par elle; chacune des deux tend naturellement à « passer » en l'autre et à lui communiquer sa résonance.

2. LA LOI DE L'ASSOCIATION DES SENTIMENTS.

a) Les expressions : *exciter* et *passer* auront encore une grande importance dans le cours ultérieur de notre exposé. La dernière en particulier prête à certains malentendus qui apparaissent avec évidence dans les théories évolutionnistes modernes et donne lieu à certaines erreurs. Il convient donc de les examiner de près.

C'est une loi fondamentale et bien connue de la psychologie que les idées « s'attirent », que l'une excite l'autre et la fait apparaître dans la conscience, si cette autre lui ressemble. Une loi semblable vaut pour les sentiments. Un sentiment peut également faire entrer en vibration un sentiment similaire et me le faire éprouver en même temps. Bien plus, de même que, d'après la loi d'attraction, il se produit, en vertu de la ressemblance, des substitutions

d'idées, de telle sorte que l'idée *x* prend dans mon esprit la place que l'idée *y* devrait y occuper, il peut se produire des substitutions de sentiments : je puis répondre à une impression par le sentiment *x*, alors que le sentiment *y* correspondrait exactement. Enfin je puis passer d'un sentiment à un autre et cela par une transition graduelle imperceptible, par le fait que le sentiment *x* s'éteint peu à peu, à mesure que le sentiment *y*, suscité en même temps, croît et augmente d'intensité. Mais en ce cas, ce qui « passe », ce n'est pas en réalité le sentiment lui-même. Ce n'est pas *lui* qui change peu à peu de qualité ou qui « évolue », à vrai dire, qui se transforme en un sentiment tout différent; c'est *moi* qui passe d'un sentiment à un autre, d'un état à un autre, par le déclin graduel de l'un et le progrès de l'autre. Le sentiment lui-même ne se transforme pas; ce serait là une véritable métamorphose, semblable à la transmutation des métaux en or, ce serait une alchimie psychologique.

b) Une telle transformation est admise par la doctrine évolutionniste actuelle qui s'appellerait, avec plus de justesse, une doctrine transformiste. Elle est impliquée dans les expressions équivoques d'« évolution graduelle » (d'un état qualitatif à un autre) ou d'*épigénésis* et d'*hétérogonie* ou dans d'autres termes semblables (1). De cette façon « évoluerait » par exemple le sentiment d'obligation morale. Tout d'abord, dit-on, existe la simple contrainte que la coutume uniforme impose à la conduite, par exemple dans la communauté du clan. De là « résulte », ajoute-t-on, l'idée de l'obligation universelle. Comment l'idée fait-elle naître le devoir? On n'en dit mot. On méconnaît que l'idée du devoir est qualitativement tout autre chose que la contrainte imposée par l'habitude. On laisse ici complètement de côté la tâche de l'analyse psychologique, fine et pénétrante, capable de discerner les différences qualitatives; en conséquence, on ne se rend pas

(1) Ni l'*hétérogonie* ni l'*épigénésis* ne sont l'évolution authentique. Elles représentent plutôt ce que l'on appelle en biologie *generatio æquivoca* d'où résulte une simple agrégation par addition et accumulation.

compte du problème. Ou bien, sans ignorer le problème, on le masque en parlant « d'évolution graduelle » et l'on suppose qu'une chose se transforme en une autre « par la durée », de même que le lait qu'on laisse cailler. Mais le devoir est en réalité un contenu conceptuel d'un caractère tout particulier, primaire, qu'on ne peut tirer d'autre chose, de même qu'on ne saurait tirer le bleu de l'aigre. Il n'y a pas plus de transmutations dans le monde psychique que dans le monde des corps. Ce n'est que de l'esprit humain lui-même que l'idée du devoir peut procéder, c'est-à-dire qu'elle peut être éveillée en lui parce qu'elle existe en lui à l'état de disposition. Si elle n'y était pas, aucune évolution ne l'y mettrait.

c) Le processus historique lui-même peut parfaitement avoir consisté, comme l'admettent les évolutionnistes, dans l'apparition graduelle et successive de différents éléments sentimentaux dans un ordre historique déterminé. Mais cette apparition s'explique tout autrement qu'ils ne pensent; elle se produit en vertu de la loi d'après laquelle les sentiments et les idées se suscitent et s'éveillent dans la mesure de leur ressemblance. Il existe par exemple une ressemblance entre l'obligation qu'impose la coutume et celle qu'impose le devoir; elles sont toutes deux des obligations pratiques. La première peut donc éveiller la seconde dans l'esprit, s'il existe dans l'esprit une disposition pour cela. Le sentiment du devoir peut entrer en vibration et l'homme peut passer graduellement de l'un à l'autre de ces sentiments. Il s'agit ici du remplacement de l'un par l'autre et non d'une transmutation de l'un en l'autre.

d) Ce que nous disons du sentiment de l'obligation morale est également vrai du sentiment du numineux. On ne peut en chercher l'origine dans aucun autre sentiment et en ce sens il se soustrait à l'évolution. Il est au contraire un sentiment d'une qualité spécifique, mais qui, présentant des analogies avec d'autres sentiments, peut les susciter et les faire apparaître, comme il peut trouver en eux les causes occasionnelles de son apparition. Rechercher ces causes occasionnelles, ces facteurs excitatifs de l'évo-

lution, montrer les analogies en vertu desquelles leur action peut s'exercer, découvrir ainsi la chaîne des facteurs excitatifs sous l'influence desquels s'est éveillé le sentiment numineux, voilà ce qu'il faut faire, au lieu de tenter de construire, au moyen d'hypothèses « épigénétiques » et autres, la théorie de l'évolution de la religion.

e) Le sentiment du sublime a certainement été l'un de ces facteurs excitatifs qui ont servi à éveiller le sentiment numineux. Il peut l'être encore aujourd'hui, en vertu de la loi que nous avons signalée et des analogies qu'il présente avec le sentiment numineux. Mais, de toute évidence, le sentiment du sublime ne vient s'insérer que tardivement dans la chaîne des facteurs excitatifs. Le sentiment religieux a probablement apparu plus tôt que lui et l'a lui-même éveillé et libéré; il ne l'a pas fait sortir de lui-même, mais il l'a fait surgir des profondeurs de l'esprit, de la raison et de ses facultés *a priori*.

3. SCHÉMATISATION

a) L'association des idées n'opère pas seulement l'apparition concomitante de l'idée *y*, lorsque l'idée *x* se trouve donnée; elle établit de plus, dans certains cas, une relation durable et même une connexion permanente entre les deux. Il en est de même de l'association des sentiments. Nous voyons ainsi le sentiment religieux s'associer d'une manière durable à d'autres sentiments avec lesquels, en vertu de cette loi, il forme un couple. Il est souvent plutôt accouplé que réellement associé. De ces simples assemblages ou de ces associations fortuites, selon les lois de l'analogie purement extérieure, se distinguent les associations nécessaires en vertu des principes de l'affinité réelle, interne et de la cohésion légitime. Une telle association par cohésion interne et d'après un principe interne, *a priori*, c'est par exemple, dans la théorie de Kant, la liaison de la catégorie de la causalité avec son « schéma » temporel, c'est-à-dire avec la succession dans le temps de deux phénomènes, suc-

cession dans laquelle on reconnaît, grâce à l'intervention de cette catégorie, une relation de cause à effet. L'harmonie de la catégorie et du schéma n'est pas une ressemblance extérieure et fortuite, mais une correspondance essentielle et la liaison de la catégorie et du schéma est une nécessité rationnelle. En vertu de cette nécessité, la succession temporelle « schématise » la catégorie de la causalité.

b) Une telle « schématisation » se trouve aussi dans la relation du rationnel et du non-rationnel dans l'idée complexe du sacré. L'élément numineux, non-rationnel, schématisé par les notions rationnelles indiquées plus haut, nous donne la catégorie complexe du sacré, au plein sens du mot, dans la totalité de son contenu. La schématisation véritable se distingue de l'association purement fortuite en ce qu'elle ne se dissocie pas et ne disparaît pas à mesure que se développe et s'élève le sentiment de la vérité religieuse. Elle s'affirme au contraire et apparaît avec une clarté grandissante. C'est pourquoi il paraît vraisemblable que l'association intime du sacré et du sublime ne se réduit pas à une simple concomitance de sentiments; celle-ci ne fait que l'éveiller dans l'histoire et n'en est que l'occasion première. La connexion intime et durable des deux sentiments dans toutes les religions supérieures indique que le sublime est aussi un véritable « schéma » du sacré.

c) La pénétration des éléments rationnels du sentiment religieux par la trame de l'élément non-rationnel peut s'illustrer par un exemple bien connu, celui d'un sentiment universellement humain, tel que l'affection, pénétré par la trame d'un élément qui n'est absolument pas rationnel, tel que l'instinct sexuel. Ce dernier élément, la sensibilité sexuelle, occupe par rapport à la raison une position diamétralement opposée à celle du numineux. En effet, tandis que le numineux est « au-dessus de toute raison », l'autre élément, appartenant à la vie impulsive et instinctive, est au-dessous de la raison. Tandis que le premier descend d'en haut pour s'insérer dans le rationnel, le second monte d'en bas, de la nature animale de l'être humain, pour

s'élever à une sphère supérieure, celle de ce qui est spécifiquement humain. Les objets comparés sont donc situés aux deux pôles de l'humanité, mais, dans leur relation avec le terme intermédiaire, ils sont correspondants. Lorsque l'instinct de reproduction, normal et naturel, passe de la vie impulsive dans la vie humaine supérieure, la vie spirituelle et affective, et insère sa trame dans les désirs, les convoitises et les aspirations, dans l'affection, l'amitié et l'amour, dans le lyrisme, la poésie et en général les créations de l'imagination, alors seulement apparaît le domaine propre de l'érotique. Ce domaine comprend donc toujours un ensemble complexe, composé d'éléments qui se rencontrent aussi en dehors de l'érotique, tels que l'amitié, l'affection, la sociabilité ou la disposition poétique, la joyeuse exaltation, etc., et d'un élément d'une nature toute particulière, qui n'est pas de même ordre que ces sentiments et qui ne peut être ni compris ni remarqué par celui que l'« Amour lui-même n'instruit pas ». Voici encore une analogie : les termes qu'emploie l'érotique sont pour la plupart de simples expressions empruntées à la vie sentimentale générale ; ils ne perdent leur « candeur » que lorsqu'on sait déjà que c'est un amant qui parle, versifie ou chante. Ici encore les véritables moyens d'expression sont moins les paroles elles-mêmes que les moyens qui les renforcent, le ton, le geste, la mimique. Qu'un enfant dise de son père : « Il m'aime » ou qu'une jeune fille le dise de son fiancé, ce sont les mêmes mots et la même phrase dans les deux cas. Mais dans le second cas, on entend par là un amour qui est encore « quelque chose de plus », et ce surplus n'est pas seulement quantitatif mais encore qualitatif. De même lorsque des enfants, pensant à leur père, ou lorsque des hommes, pensant à Dieu, disent : « Nous devons le craindre, l'aimer, nous confier en lui », les mots et les phrases sont identiques dans les deux cas, mais dans le second, il se mêle à ces notions un élément que seul l'homme religieux sent, comprend et remarque et par lequel la crainte de Dieu, tout en restant le respect filial le plus authentique, devient quelque chose de plus, non seule-

ment en intensité, mais en qualité. C'est là ce que veut dire Suso quand il parle tout ensemble de l'amour et de l'amour de Dieu, en ces termes :

« Aucune corde ne fut jamais si douce ; lorsqu'on la tend sur une bûche sèche, elle ne rend plus aucun son. Un cœur sans amour ne peut comprendre un langage d'amour, aussi peu qu'un Allemand ne comprend un Italien » (1).

d) Dans un autre domaine encore, nous trouvons un exemple de la pénétration réciproque des éléments rationnels et des éléments non-rationnels de notre vie affective, et cet exemple se rapproche, encore plus que le précédent, du sentiment complexe du sacré, dans la mesure où s'insère également en lui la trame d'un élément suprarationnel. C'est l'état d'âme que provoque en nous le poème mis en musique. Le texte du poème exprime des sentiments « naturels », tel que la nostalgie du pays natal, l'assurance dans le danger, l'espérance d'un bien, la joie de la possession etc. ; ce sont là autant d'éléments concrets du sort naturel de l'homme. On peut les traduire en concepts. Mais la musique, en tant que telle, ne le fait pas. Elle provoque une joie et une béatitude, une rêverie et un ravissement, une tempête et une agitation dans l'esprit, sans que l'homme puisse dire ou qu'un concept puisse expliquer en quoi consiste réellement ce qui, dans la musique, nous émeut de la sorte. Quand nous disons qu'elle est triste ou joyeuse, qu'elle excite ou apaise, nous ne l'interprétons qu'à l'aide de signes analogiques empruntés aux autres domaines de la vie psychique et choisis en raison de leur ressemblance, sans qu'il soit possible de dire comment agit la musique ni à quoi se rapporte l'émotion qui est en elle. Elle provoque une expérience et des vibrations psychiques d'un caractère spécifique qui est précisément le caractère « musical ». Mais cette expérience, par sa progression ascendante ou descendante et ses multiples variations, présente, tout au moins partiellement, certaines

(1) *Deutsche Werke*, édit. Denifle, p. 309.

analogies et certaines affinités, sensibles bien que fugitives, avec nos états émotionnels ordinaires que nous ne devons pas à la musique et peut en conséquence les mettre en branle et s'y amalgamer. Lorsque tel est le cas, ceux-ci « schématisent » et rationalisent l'expérience musicale et il se forme un état d'âme complexe dans lequel les sentiments humains ordinaires constituent la chaîne et les sentiments musicaux, non-rationnels, la trame. La chanson est donc de la musique rationalisée. Quant à la « musique de livret », elle est un rationalisme musical. Elle interprète l'idée musicale comme si celle-ci n'avait pas pour contenu des mystères, mais des expériences du cœur humain qui nous sont bien connues. Elle entreprend de représenter, sous forme de sons, la destinée humaine. Elle supprime par là même l'autonomie de la musique, confond la ressemblance avec l'identité et emploie comme moyen et forme ce qui en soi est but et contenu. C'est la même erreur que l'on commet lorsqu'on considère le bien moral non comme le schéma mais comme l'essence de l'élément « auguste » du numineux (1) ou lorsqu'on identifie le « sacré » et la « volonté parfaitement bonne ». Le « drame musical », en tant que tentative d'associer d'une façon continue la musique et le drame, lèse l'esprit non-rationnel de la musique et l'autonomie des deux. En effet ce n'est que d'une manière partielle et fragmentaire que l'on réussit à schématiser l'élément non-rationnel de la musique au moyen de l'expérience humaine, précisément parce que la musique n'a absolument pas pour contenu propre le cœur humain et n'est en aucune façon une seconde langue juxtaposée au langage ordinaire; elle est au contraire toute autre chose; elle peut sans doute côtoyer le drame par endroits et lui ressembler en certains points, mais non coïncider avec lui d'une manière générale et continue. Sur les points de contact, de l'union de la musique et du drame naît le charme de la parole chantée. Et le seul fait que nous attribuons à celle-ci la vertu d'un

(1) Voir plus loin.

charme indique qu'ici s'insère quelque chose d'incompréhensible au moyen de concepts, de non-rationnel (1).

Mais il faut se garder de confondre, comme le fait Schopenhauer, l'élément non-rationnel de la musique avec l'élément non-rationnel du numineux lui-même. Chacun des deux est une réalité indépendante. Nous examinerons plus tard la question de savoir si et dans quelle mesure le premier peut servir au second de moyen d'expression.

(1) De ce point de vue on peut déterminer ce que le livre de E. HANSLICK, *Vom Musikalisch-Schönen*, contient d'excellent et ce qu'il contient d'insuffisant. Cf. aussi : F. BUSONI, *Entwurf einer neuen Aesthetik der Tonkunst*. Insel-Bücherei, n° 202.

CHAPITRE X

LE SANCTUM EN TANT QUE VALEUR NUMINEUSE

1. L'AUGUSTE.

a) Nous avons eu l'occasion d'indiquer plus haut la réplique étrange et profonde que provoque dans l'âme l'expérience du numineux; nous l'avons appelée « le sentiment de l'état de créature » : elle consiste dans les sentiments d'effacement, de diminution, d'anéantissement de soi-même. Il faut cependant bien se rendre compte que ces expressions ne traduisent qu'inexactement et qu'incomplètement ce que nous voulons dire et ne font que l'indiquer (1). C'est que cette diminution et cet anéantissement de soi sont tout différents des sentiments que l'homme éprouve dans d'autres cas, lorsqu'il prend conscience de sa petitesse, de sa faiblesse et de sa dépendance « naturelles ». Nous avons pu y relever, comme marque caractéristique, la dépréciation de notre moi, au point de vue de sa *réalité* et de son existence même. A cette dépréciation s'en ajoute une autre, que chacun connaît et qu'il suffit de mentionner :

*J'ai des lèvres impures et j'appartiens à un peuple impur.
Seigneur, retire-toi de moi, je suis un homme pécheur!*

disent Esaie et Pierre en présence du numineux qui leur devient sensible. Ce qui frappe dans ces deux exclamations,

(1) *Sumpta sunt vocabula, ut intelligi aliquatenus posset. quod comprehendendi non poterat*, dit Hugues de Saint-Victor.

c'est le caractère immédiat, spontané et presque instinctif de cette réaction sentimentale, de cette dépréciation de soi qui ne résulte pas ici d'une réflexion ou de l'application d'une norme, mais qui jaillit, immédiate et involontaire, comme un mouvement réflexe de l'âme. Les sentiments qui font éruption ici, loin d'être la conséquence d'un examen de soi-même ou de la conscience d'avoir commis quelque transgression, sont au contraire directement donnés avec le sentiment du *numen*, c'est la dépréciation de soi-même, du peuple auquel on appartient et en général de tout ce qui existe, en face du numineux. Ces sentiments ne sont pas simplement et à l'origine ils ne sont probablement pas du tout des dépréciations *moraes*; ils appartiennent à une catégorie d'appréciation toute particulière, comme on peut immédiatement s'en rendre compte. De toute façon, ils sont tout autre chose que la conscience d'une violation de la loi morale, bien que, de toute évidence, lorsque cette conscience existe, ils puissent l'impliquer en eux. Ils sont au contraire la conscience de la *profanité* absolue.

b) Mais qu'est-ce que cela? L'homme « naturel » ne peut le savoir, il ne peut même pas en recevoir l'impression. Ne le sait et ne le sent que celui qui est « dans l'esprit »; celui-là en éprouve l'acuité pénétrante et ressent, dans toute sa rigueur, la dépréciation de soi-même. La profanité ne s'étend pas seulement à ses actes, mais à son être même, en tant que créature en face de ce qui est au-dessus de toute créature (1). Mais il apprécie en même temps ce dernier être au moyen d'une catégorie d'évaluation toute spéciale et lui attribue une valeur positive, directement opposée à la non-valeur du « profane », celle que possède le *numen* seul et qu'il possède absolument: « *Tu solus sanctus!* ». *Sanctus* n'est pas identique ici à parfait, beau, sublime, il ne l'est pas davantage à bon. Le *sanctus* présente d'autre part une analogie nettement perceptible avec ces notions

(1) C'est là l'élément de vérité que renferme la doctrine ecclésiastique du péché originel. Cf. R. OTTO, *Aufsätze*, n° 29: *Die religiöse Idee der Urschuld*.

car il est également une *valeur* et une valeur objective, également indépassable et infinie. Il est la *valeur numineuse* à laquelle correspond, du côté de la créature, une *non-valeur numineuse*.

c) Dans toute piété qui atteint un degré supérieur se développe en même temps la conscience de l'obligation et du commandement moral, et ce dernier se présente comme un commandement de la divinité. Cependant le sentiment du *sanctum* peut exister dans sa profonde humilité sans être toujours et clairement pénétré de l'obligation morale; il apparaît alors comme le sentiment de quelque chose qui exige un respect incomparable et en quoi l'on doit reconnaître la valeur objective suprême. La terreur en présence de la sainteté ne coïncide nullement avec la simple « crainte » de la puissance absolue et de sa *tremenda majestas* en face de laquelle il n'y a en effet d'autre attitude possible que celle de l'obéissance aveugle et atterrée. « *Tu solus sanctus* » n'est pas l'exclamation de la peur, mais une salutation de louange pénétrée de respect, ce n'est pas le simple balbutiement de l'homme en face de ce qui ne représente qu'une puissance supérieure, mais c'est aussi la parole par laquelle l'homme veut reconnaître et exalter ce qui possède une *valeur* qui dépasse toute notion. Ce qu'il exalte, ce n'est pas simplement la puissance absolue qui fait valoir ses exigences et qui constraint, mais c'est la puissance qui dans son essence possède le droit souverain de faire valoir les plus hautes exigences, de prétendre être servie, qui est exaltée parce qu'elle est digne de l'être. « *Tu es digne de recevoir la louange, l'honneur et la puissance.* »

d) Lorsqu'on a compris que *qadoch* ou *sanctus* n'est pas à l'origine une catégorie *moral*, on traduit volontiers ces termes par « *transcendant* ». Nous avons déjà critiqué cette traduction trop étroite et nous avons cherché à l'élargir par une analyse plus complète du numineux. Mais ce n'est qu'ici que nous en constatons le défaut essentiel. La transcendance représente en effet une énonciation relative exclusivement à l'être et non à la valeur;

elle peut à la rigueur courber, mais non inspirer l'hommage du respect. Pour mettre en relief le caractère de valeur objective que présente le numineux, il n'est pas inutile de proposer ici encore un terme spécial; le terme qui s'offre est celui d'*«auguste»* ou de *semnos*. « *Aug uste*» ou *semnos*, de même que *sebastos*, ne s'applique proprement qu'à des objets numineux (par exemple aux souverains en tant que fils des dieux ou apparentés aux dieux). Tandis que *sebastos* désigne plutôt *l'essence* numineuse de l'objet, *semnos* ou « *auguste* » en indique plutôt la *valeur* numineuse, le caractère illustre et noble. Le *fascinant* serait ce par quoi le *numen* a une valeur subjective, c'est-à-dire béatifique pour moi. Il serait d'autre part, *auguste* en tant qu'il est en soi une valeur objective exigeant le respect (1). Puisque *l'auguste* ainsi défini est un élément essentiel du numineux, la religion est essentiellement, indépendamment même de toute schématisation morale, obligation intime qui s'impose à la conscience et qui la lie, obéissance et service qui ne se fondent pas sur la simple contrainte exercée par une *puissance* supérieure, mais sur le respect qui s'incline devant la plus sainte des *valeurs*.

2. LE PÉCHÉ, LA PROPITIATION, L'EXPIATION.

a) Le contraire de la valeur numineuse est la non-valeur numineuse ou la valeur adverse. Lorsque le caractère de non-valeur numineuse se transmet à la faute morale, se concentre en elle ou la reçoit comme substratum, alors la simple « *illégalité* » devient « *péché* », *l'anomia* devient *hamartia*, infamie, sacrilège. Et ce n'est qu'après être devenue « *péché* » que la faute prend cette gravité terrible qui écrase la conscience et la fait désespérer de ses propres forces. L' « *homme naturel* » et même l'*homme* qui n'est que moral, ne comprend pas ce qu'est le *péché*.

(1) Sur la différence entre la valeur subjective et la valeur objective, cf. R. OTTO, *West-östliche Mystik*, Gotha, 1926, p. 265.

La théorie dogmatique d'après laquelle le commandement moral comme tel mène l'homme à la « catastrophe » et à « la plus profonde détresse » et le force à chercher un moyen de salut, est manifestement fausse. Il y a des hommes d'une vie morale sérieuse et d'une activité morale capable des efforts les plus énergiques, auxquels elle reste complètement étrangère et qui la rejettent en haussant les épaules. Ils reconnaissent parfaitement leurs fautes et leurs défauts, mais ils connaissent aussi et emploient les moyens de se discipliner eux-mêmes et vont résolument et hardiment de l'avant. Il ne manquait aux représentants de l'ancien rationalisme moraliste ni le respect sincère de la loi morale, ni la volonté de s'y conformer loyalement, ni la conscience de leurs défauts personnels. Ils reconnaissaient et condamnaient sévèrement le « mal » ; leurs prédications et leur enseignement apprenaient aux autres à le reconnaître, à en comprendre la gravité, à combattre énergiquement leurs défauts. Mais ce rationalisme ne connaissait ni les « catastrophes », ni le « besoin de rédemption », parce qu'en fait, comme ses adversaires l'en accusaient, il ne comprenait pas ce qu'est le « péché » (1). Sur le terrain purement moral n'apparaît ni le « besoin de rédemption », ni le besoin de ces autres biens, de caractère complètement et spécifiquement numineux, qui sont la « propitiation » et l' « expiation ». La légitimité de ces deux notions et leur droit de cité dans la dogmatique chrétienne seraient peut-être moins contestés si elles n'étaient pas transférées par la dogmatique elle-même de la sphère mystique qui est la leur sur le terrain rationnel et moral et réduites en concepts éthiques. Elles sont aussi authentiques et

(1) Voici le témoignage d'une conscience qu'on ne saurait assurément qualifier d'inculte, celle de Theodor Parker : « J'ai commis bien souvent des injustices dans ma vie et j'en commets encore. Si je manque le but, je recomme..... Ils (les Anciens) s'accusaient de défauts tels que la colère et l'impétulance, ils les combattaient et les surmontaient; mais ils ne se sentaient pas « ennemis de Dieu » et ne prenaient pas l'attitude du désespoir pour se lamenter et gémir au sujet d'un péché non-existent ». (JAMES, *L'expérience religieuse*, p. 66 dans la traduction allemande).

Une telle déclaration n'est pas brutale mais elle est en tout cas superficielle. Il faut que l'âme soit émue dans ses profondeurs non-rationnelles pour que l'on découvre avec Anselme *quanti ponderis sit peccatum*.

n'écessaires dans le premier domaine qu'elles sont apocryphes dans le second.

L'élément de « propitiation » nous apparaît avec une netteté particulière dans la religion de Jahveh, dans les rites et les sentiments qu'elle implique. Il est aussi contenu, plus obscurément, dans beaucoup d'autres religions. Il s'y trouve d'abord une manifestation de la « terreur », c'est-à-dire le sentiment qu'éprouve l'homme qui, en tant que profane, ne peut approcher directement le *numen* et ressent le besoin d'avoir une garantie et une défense contre sa « colère ». Une telle « garantie » constitue alors une « consécration », c'est-à-dire un procédé par lequel celui qui s'approche du *numen* devient lui-même momentanément numineux, perd son essence profane et devient apte à entrer en relation avec le *numen*. Les moyens de consécration, les « moyens de grâce » au sens propre du mot, sont des dons du *numen* lui-même, dérivent de lui ou sont institués par lui. Il confère lui-même quelque chose de sa propre nature pour rendre l'homme capable d'entrer en relation avec lui (1).

b) L'« expiation » est, elle aussi, une « propitiation », d'une forme plus profonde. Elle naît de l'idée de la valeur et de la non-valeur numineuses, étudiées plus haut. La simple « terreur », le simple besoin de protection devant le *tremendum* culminent ici dans le sentiment que l'homme, en tant que profane, n'est pas digne d'approcher le sacré qu'il « souillerait » par sa propre non-valeur. Tel est manifestement le cas dans la vision qui représente la vocation d'Esaïe. Ce sentiment se retrouve, atténué mais pleinement perceptible, dans le récit qui met en scène le centenier de Capernaum : « Je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit ». Ici se trouve un double élément : un léger frisson de terreur devant le *tremendum* du numineux et son « inaccessibilité absolue » et, en même temps et surtout, le sentiment spécifique qu'éprouve le profane en

(1) Cet acte est bien autre chose que la « suppression de la défiance », expression par laquelle Ritschl tente de rationaliser ces rapports.

présence du *numen*, celui de sa propre non-valeur par laquelle il croit le léser et le souiller.

Ici apparaît le besoin et le désir d'une « expiation », d'autant plus impérieux que la proximité du *numen*, la relation avec lui et sa possession durable sont plus ardemment convoitées, qu'elles sont recherchées comme des biens et comme le bien suprême. Ce désir se rapporte à la suppression de l'obstacle que constitue la non-valeur inhérente à l'état de créature, à l'être naturel et profane. Cet élément ne disparaît pas à mesure que le sentiment religieux s'approfondit et que la religion s'élève; bien au contraire, il augmente d'intensité et s'exprime plus distinctement. Comme il appartient entièrement à la face non-rationnelle de la religion, il peut devenir latent lorsque c'est la face rationnelle qui tout d'abord se développe et prend du relief au cours de l'évolution; il peut même s'effacer derrière d'autres éléments et devenir imperceptible aux époques du rationalisme, mais ce n'est que pour surgir avec une puissance nouvelle et d'autant plus incoercible qu'elle était plus comprimée.

On peut faire comprendre d'une manière plus précise ce besoin d'expiation et le caractère spécifique de ce sentiment en le rapprochant d'un élément semblable qui se présente dans la vie affective naturelle. (Il convient cependant, pour prévenir une confusion qui se produit souvent, d'établir une distinction nette entre le sentiment que nous étudions et l'élément qui lui ressemble; ils sont semblables mais non pas identiques). Dans le domaine de la transgression morale, il est une dépréciation que nous connaissons bien, que nous comprenons facilement et clairement, c'est celle que nous opérons lorsqu'après avoir commis une mauvaise action nous reconnaissions que nous sommes *coupables* et que l'action est *mauvaise*. Le mal que nous avons commis nous oppresse, nous fait perdre l'estime de nous-mêmes. Nous nous accusons. La repentance apparaît. A côté de cette dépréciation, il en est une autre qui peut se rapporter à cette même action mais dans laquelle s'appliquent des catégories d'une tonalité différente. Ici, l'action blâmable

nous « souille ». Nous ne nous accusons pas, mais nous nous sentons salis. Ce n'est pas la repentance mais la répugnance qui constitue la réaction psychique. Ici se fait jour un besoin qui s'exprime, sous forme d'images, par celui de *se laver*. La première et la seconde de ces dépréciations sont parallèles et peuvent se rapporter à la même action, mais sont d'une tonalité essentiellement différente. C'est ce second type de dépréciation qui ressemble au besoin d'« expiation », peut aider à l'examiner et lui servir de symbole (1).

c) Le mystère du besoin d'expiation n'a trouvé dans aucune religion une expression aussi complète, aussi profonde et aussi puissante que dans le christianisme. C'est aussi et surtout par là que s'affirme la supériorité du christianisme sur d'autres formes de piété et cela au point de vue interne et purement religieux. Il est, plus que toute autre, la *religion* même et il est une religion *plus parfaite* que les autres parce que ce qui existe dans toute religion à l'état de disposition est devenu en lui *actus purus*. La défiance qui règne en général à l'égard de ce qui en est le mystère le plus délicat s'explique uniquement par l'habitude de ne considérer la religion que sous son aspect rationnel, habitude qui tient en grande partie au caractère doctrinaire que revêt chez nous l'enseignement théologique comme la prédication, le culte et l'instruction religieuse. Mais la dogmatique chrétienne ne peut négliger cet élément si elle veut représenter la piété chrétienne et biblique; elle devra montrer, par l'analyse de l'expérience religieuse du chrétien, comment le « *numen absolu* » s'offre ici lui-même, en se communiquant, comme moyen d'expiation. Il est évident que sur le terrain de cette expérience se développent d'eux-mêmes des sentiments correspondants, des idées et des intuitions qui sont proprement celles de la *foi* et dont on doit apprécier la légitimité. A cet égard, les décisions

(1) Tel est le cas dans l'expression johannique : « *lavés dans le sang de l'Agneau* » ou dans la parole du psalmiste : « *Enlève mon péché avec l'hysope (qui sert à laver), afin que je devienne pur, lave-moi afin que je devienne blanc comme neige.* »

des exégètes n'ont pas une importance capitale, car la question n'est pas seulement de savoir ce que Pierre, Paul ou pseudo-Pierre ont écrit au sujet de l'expiation, ou même si « c'est écrit » ou non. Si la chose n'était pas écrite, elle pourrait s'écrire aujourd'hui. Le Dieu du Nouveau Testament n'est pas moins saint que celui de l'Ancien, il l'est davantage, la distance qui le sépare de la créature n'est pas moindre, elle est absolue, le sentiment de non-valeur qu'éprouve le profane en face de lui n'est pas atténué, il est renforcé. Que ce Dieu se rende lui-même accessible, ce n'est pas là une vérité d'évidence, comme le pense l'optimiste attendri qui ne voit en Dieu que le « bon Dieu », mais une grâce incompréhensible. Dépouiller le christianisme de ce sentiment, c'est le niveler jusqu'à le rendre méconnaissable. Mais alors se présentent immédiatement ces intuitions profondes et ces besoins d' « expiation » et de « propitiation ». Les moyens par lesquels le *Sanctum* suprême se révèle et se communique, la Parole, l'Esprit, la « promesse », la « personne du Christ », deviennent les objets auprès desquels on se « réfugie » auxquels on a « recours », auxquels on s' « attache » pour pouvoir, étant par eux consacré et purifié de la profanité, s'approcher du Sacré lui-même.

Ces choses, ces données immédiates et spontanées du sentiment religieux, éveillent elles aussi la défiance, et cela pour deux raisons. Tout d'abord, c'est parce que la théorie présente sous un aspect exclusivement moral un élément qui par nature est religieux. Sur le terrain de la seule morale et en face d'un Dieu que l'on conçoit essentiellement comme la personification de l'ordre éthique du monde et auquel on attribue de plus l'amour, toutes ces choses sont autant d'inutilités qui ne font que gêner. Il s'agit en réalité d'intuitions religieuses; il est difficile d'en débattre le pour et le contre avec un homme compétent en morale mais indifférent en religion. Un tel homme est incapable de les apprécier. Mais celui qui pénètre au cœur du sentiment religieux et laisse celui-ci s'éveiller dans son âme fera l'expérience de la vérité de ces intuitions dès que son regard s'y plonge.

La seconde raison est la suivante : Les dogmaticiens tentent de traduire ces choses, qui toutes sont de pures intuitions, qui toutes portent la marque du sentiment et de l'indéfinissable, en théories conceptuelles et d'en faire des objets de spéculation. De la sorte, elles deviennent les éléments d'une sorte d'arithmétique, comme c'est le cas dans la doctrine de l'« imputation » ou de l'application réaliste du « mérite du Christ » au pécheur, doctrine à laquelle la science théologique rattache la question de savoir si Dieu prononce ici des « jugements analytiques » ou des « jugements synthétiques ».

CHAPITRE XI

QUE FAUT-IL ENTENDRE PAR L'IRRATONNEL?⁽¹⁾

1. Jetons un coup d'œil en arrière et embrassons du regard tout l'exposé qui précède. Comme le sous-titre du livre l'indique, nous nous sommes proposé d'étudier l'élément irrationnel dans l'idée du divin. Chercher l'irrationnel c'est aujourd'hui presqu'un sport. On le cherche dans les domaines les plus divers. Mais on ne prend pas toujours la peine d'indiquer avec précision ce qu'on veut dire par ce terme. On entend souvent par ce mot les choses les plus différentes, ou bien on l'emploie dans un sens si général et si vague que l'on peut entendre par là les réalités les plus hétérogènes: la pure réalité par opposition à la loi, l'empirique par opposition au rationnel, le contingent par opposition au nécessaire, le fait brutal par opposition à ce qu'on peut trouver par déduction, ce qui est d'ordre psychologique par opposition à ce qui est d'ordre transcendental, ce que l'on connaît *a posteriori* par opposition à ce que l'on peut définir *a priori*, la puissance, la volonté et le bon plaisir par opposition à la raison, à l'intelligence et à la détermination fondée sur une évaluation; l'impulsion, l'instinct et les forces obscures du subconscient par opposition à l'examen, à la réflexion et aux plans rationnels; les profondeurs mystiques de l'âme et les mouvements mystiques dans l'humanité et dans l'homme, l'inspiration,

(1) Nous traduisons généralement *irrational* par « non-rationnel ». Le chapitre XI fournit la justification de cette traduction, mais dans ce chapitre il est nécessaire d'employer le terme d'irrationnel. (Note du traducteur).

l'intuition, la pénétration, la vision prophétique et enfin les forces « occultes » ; d'une manière générale, l'agitation inquiète, la fermentation universelle de notre époque, la recherche du nouveau dans la poésie et les arts plastiques, tout cela, et autre chose encore, peut être l' « irrationalnel » et constituer ce qu'on appelle l' « irrationalisme moderne », exalté par les uns, condamné par les autres. Qui emploie aujourd'hui ce terme est tenu de dire ce qu'il entend par là. Nous l'avons fait dans le premier chapitre. Par irrationalnel nous n'entendons pas ce qui est informe et stupide, ce qui n'est pas encore soumis au contrôle de la raison, ce qui dans notre vie instinctive ou dans le mécanisme du monde est rebelle à la rationalisation. Nous partons du sens usuel du mot, celui qu'il a par exemple lorsque nous disons à propos d'un événement singulier qui se soustrait par sa profondeur à l'explication rationnelle : « Il y a là quelque chose d'irrationnel » ! Nous appelons « rationnel » dans l'idée du divin ce qui peut être clairement saisi par notre entendement et passer dans le domaine des concepts qui nous sont familiers et qui sont susceptibles de définition. Nous affirmons d'autre part qu'au-dessous de ce domaine de pure clarté se trouve une obscure profondeur qui se dérobe, non pas à notre sentiment, mais à nos concepts et que pour cette raison nous appelons « l'irrationnel ».

2. Nous pouvons nous représenter la chose plus clairement par un exemple : Notre âme peut être remplie d'une joie profonde sans avoir à cet instant nettement conscience du fondement de ce sentiment ou de l'objet auquel il se rapporte. (La joie se rapporte toujours à un objet; nous nous réjouissons toujours *de quelque chose*). Le fondement et l'objet de la joie nous restent momentanément obscurs. Mais si nous dirigeons notre attention sur la raison de ce sentiment, si nous concentrons sur elle notre réflexion, elle nous apparaîtra plus clairement. Nous pouvons alors définir l'objet de notre joie, le nommer, le traduire en concept clair et indiquer ce qu'il est et quel il est. Cet objet, nous ne le tiendrons pas pour irrationalnel.

Il en est tout autrement de la bénédiction que nous procure l'élément « fascinant » du numineux. Le plus grand effort d'attention ne réussit pas ici à mettre en lumière la nature et la qualité de l'objet, à les faire passer de l'obscurité du sentiment dans le domaine de la compréhension conceptuelle. L'objet reste dans l'obscurité de l'expérience purement sentimentale, impossible à traduire en concepts. Ce ne sont que des idéogrammes qui peuvent servir, non à l'exprimer avec précision, mais à l'indiquer par analogie. Cet objet, nous l'appelons irrationnel. Il en est de même de tous les éléments qui se trouvent dans le numineux. Ce caractère apparaît le plus manifestement dans l'élément du *mirum*. En tant que « radicalement différent » de toute donnée ordinaire, il est inexprimable. Il nous force à recourir à des « idéogrammes » qui ne sont pas seulement « au-dessus de notre raison », qui peuvent être paradoxaux, c'est-à-dire *contraires* à notre raison, qui peuvent renfermer de violentes antinomies et constituer l'irrationnel sous sa forme la plus accusée. Il en est de même de l'effroi mystique. Dans la crainte ordinaire, je puis exprimer en concepts ce qu'est ce que je crains, c'est par exemple un dommage ou la ruine. Dans le respect moral, je puis dire ce qui me l'inspire, c'est par exemple l'héroïsme ou la force de caractère. Mais ce que je redoute dans l'effroi mystique et ce que ma louange exalte dans l'« auguste », aucune notion d'essence ne peut le dire. C'est « irrationnel », aussi irrationnel que la « beauté » d'une composition, qui se soustrait également à toute analyse rationnelle et à toute traduction conceptuelle.

3. Mais l'irrationnel ainsi conçu nous impose une tâche précise. Nous ne pouvons simplement nous contenter de l'avoir dégagé, pour l'abandonner ensuite au gré de l'imagination et donner libre cours à des discours fantaisistes ; il faut de plus nous efforcer d'en fixer les éléments avec toute la précision possible au moyen des désignations idéogrammatiques les plus approchantes, et, par là, de rendre stable à l'aide de « signes » durables ce qui flottait sous la forme incertaine du pur sentiment. Nous parvien-

drons ainsi à exclure toute équivoque de la discussion et à donner à celle-ci le caractère universellement valable d'un examen scientifique. Sur ce fondement pourra s'établir une « doctrine » rigoureuse qui prétend être objectivement valable et possède une structure solide alors même qu'elle emploie uniquement des symboles de concepts au lieu de notions adéquates. Il s'agit, non pas de rationaliser l'irrationnel, ce qui est impossible, mais de le capter, d'en fixer les éléments et par là même d'opposer aux extravagances de « l'irrationalisme » fantaisiste la solidité d'une « saine doctrine. » En procédant ainsi, nous nous conformons à l'indication de Goethe :

« Autre chose est d'aller de la lumière à l'obscurité, autre chose de tendre à sortir de l'obscurité pour parvenir à la lumière. Dans le premier cas, lorsque la clarté ne me convient plus, je cherche à m'entourer du voile de la pénombre. Dans le second cas, convaincu que ce qui est clair repose sur un fondement profond et difficilement exploré, je me propose de mettre au jour, autant que possible, ce fondement toujours difficile à exprimer ».

4. En faisant valoir l'irrationnel en face de la *ratio* comprise comme la faculté intellectuelle qui s'exerce au moyen de concepts, nous pouvons en appeler à un homme qu'on ne saurait soupçonner d'« illuminisme », à Claus Harms et à ses thèses de 1817. Ce que nous appelons rationnel, il l'appelle « raison »; ce que nous appelons irrationnel il l'appelle « mystique ». Voici ce qu'il dit dans les thèses 36 et 37 :

36. « Qu'il me fasse appeler, celui qui peut soumettre à sa *raison* le premier mot de la religion, le mot « saint » !

37. « Je connais un terme religieux dont la raison peut comprendre la moitié et dont l'autre moitié lui échappe (1), le terme de « fête ». Pour la raison, fêter c'est ne pas travailler, etc... Mais lorsqu'il prend le sens de « solennité », le mot se dérobe aussitôt à la raison, il est trop singulier

(1) C'est ce que nous entendons par la schématisation de l'irrationnel au moyen du rationnel.

et trop élevé pour elle. — De même: « consacrer, bénir ». La langue est si pleine et la vie si riche de choses qui sont aussi loin de la raison que des sens! (1). Elles appartiennent toutes au domaine « mystique ». La religion fait partie de ce domaine, *terra incognita* pour la raison.

(1) C'est notre « irrationnel ». Consulter la pénétrante étude d'EUGEN WOLF, *Irrationales und Rationales in Goethes Lebensgefühl* (*Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, vol. IV, fascicule 3). Wolf emploie les deux termes exactement dans le même sens que nous.

CHAPITRE XII

LES MOYENS D'EXPRESSION DU NUMINEUX

I. LES MOYENS DIRECTS.

Il convient, pour mettre en lumière l'essence du sentiment numineux, de se demander comment il s'exprime et se manifeste, comment il se propage et se transmet d'âme à âme. A vrai dire, il ne se transmet pas au sens propre du mot; il ne peut s'enseigner, il ne peut que s'éveiller dans l'esprit. On en dit parfois autant de la religion en général et dans son ensemble. Mais c'est à tort. Bien des éléments qu'elle contient peuvent s'enseigner, c'est-à-dire se transmettre au moyen de concepts, se traduire sous forme didactique, sauf précisément ce sentiment qui lui sert d'arrière-plan et de substruction. Il ne peut qu'être provoqué, excité, éveillé. Et ceci non par de simples mots, mais de la même façon que se transmettent ordinairement les états d'âme et les sentiments, c'est-à-dire par la sympathie, par la participation sentimentale à ce qui se produit dans l'âme d'autrui. La solennité de l'attitude, le geste, le ton de la voix, la phisyonomie, tout ce qui exprime l'importance singulière d'une chose, le recueillement et la dévotion de la communauté en prière traduisent ce sentiment sous une forme bien plus vivante que toutes les paroles et les dénominations négatives que nous avons pu trouver. Celles-ci ne présentent jamais l'objet positivement. Elles ne sont utiles qu'autant qu'elles entendent désigner un objet et qu'elles opposent cet objet à un autre dont il se distingue et auquel il est supérieur. Tels sont, par exemple,

l'invisible, l'éternel (le non-temporel), le surnaturel, le transcendant. Ou bien ce ne sont que de simples idéogrammes qui indiquent le contenu même du sentiment en question; pour comprendre les premiers il faut avoir éprouvé ce dernier. Les moyens d'expression de beaucoup les meilleurs sont les situations « sacrées » elles-mêmes ou leur évocation au moyen d'une claire description. Si l'on ne prend pas conscience par exemple de ce qu'est le numineux en lisant Esaïe 6, « tout son, tout chant, toute parole » seront sans effet. La doctrine, la théorie, le sermon même, s'il est lu et non écouté, n'en laissent ordinairement rien percevoir, tandis que la prédication orale peut en être saturée. Aucun élément de la religion n'exige, autant que celui-ci, la *viva vox*, la vivante continuité de la communauté, le contact personnel. Suso dit d'une telle transmission :

« On doit savoir une chose. Autre chose est d'entendre soi-même les accords mélodieux d'une lyre, autre chose est d'en entendre parler. De même, autre chose sont les paroles reçues en état de grâce, émanant d'un cœur vivant et prononcées par une bouche vivante, autre chose sont les mêmes paroles, inscrites sur un parchemin mort... Là, elles refroidissent, je ne sais comment, pâlissent comme les roses coupées. La douce mélodie qui surtout touche le cœur s'évanouit. C'est alors dans l'aridité du cœur qu'elles sont reçues » (1).

Mais, même sous la forme de la *viva vox*, la simple parole est inefficace si l'« esprit qui est dans le cœur » ne vient au-devant d'elle, s'il n'y a pas affinité entre la parole et celui qui la reçoit, si celui-ci n'est pas *conformis verbo*, comme dit Luther. C'est cet esprit qui joue ici le rôle le plus important. Là où existe l'esprit, il suffit d'un très faible stimulant, d'une excitation externe venue de très loin. Chose surprenante, un rien agissant maladroitement et confusément suffit à mettre l'esprit en activité, à provoquer en lui l'animation la plus puissante et la plus

(1) *Seuse's deutsche Werke*, édit. Denifle, p. 309

précise. Là où « souffle » l'esprit, les expressions rationnelles dont se sert la prédication, bien qu'empruntées pour la plupart au domaine général de la vie spirituelle, deviennent efficaces et suffisent à donner à l'âme la juste tonalité. Le sentiment qu'elles ne font que schématiser s'éveille immédiatement et presque sans adjutants (1). Celui qui lit l'Ecriture en étant dans « l'esprit » vit dans le numineux, si même il n'a ni concept ni nom pour l'exprimer, si même il est incapable d'analyser son propre sentiment et de se rendre compte, par l'abstraction, de l'élément qui y insère sa trame.

2. LES MOYENS INDIRECTS.

Les autres moyens de présenter et d'éveiller le sentiment numineux sont indirects; ce sont tous les moyens qui servent à exprimer des sentiments qui, dans le domaine naturel, lui sont apparentés ou lui ressemblent. Nous avons déjà signalé de tels sentiments. Nous les retrouverons si nous examinons les moyens d'expression que la religion a effectivement employés en tout temps et en tout lieu.

a) L'un de ces moyens, des plus primitifs (dont l'insuffisance se fait sentir plus tard et toujours davantage et qui finalement est rejeté comme « indigne »), c'est tout naturellement l'effrayant, le terrible, le hideux, et parfois même le répugnant (2). Comme les sentiments correspondants ont beaucoup d'analogie avec celui du *tremendum*, leurs moyens d'expression deviennent indirectement ceux de la terreur religieuse, inexprimable directement. L'aspect horrible des idoles et des représentations primitives des dieux, qui nous paraît aujourd'hui repoussant, possède encore aujourd'hui, pour les esprits primitifs et simples et à l'occasion pour certains d'entre nous, la vertu d'exciter les sentiments authentiques de la véritable terreur religieuse.

(1) Cf. R. OTTO, *Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther*, p. 86 : « Wohl werden die Erfahrungen... »

(2) Il en est ainsi dans certaines formes particulières à une religion de l'Inde, celle d'Aghora.

gieuse. Les vieilles images byzantines de la Sainte-Vierge, dures, rigides et même effrayantes, inspirent plus de dévotion à bien des catholiques que les gracieuses madones de Raphaël. Le même caractère est spécialement apparent dans les traits de certaines divinités de l'Inde. Dourga, la « grande mère » du Bengale, dont le culte peut s'entourer de l'auréole de la plus profonde crainte révérencielle, a dans sa représentation canonique la figure hideuse d'un vrai démon. Un tel mélange de l'horreur la plus affreuse et de la suprême sainteté peut s'observer aussi et peut-être encore mieux au onzième livre de la Bhagavad-Ghita. Vichnou, qui pour ses fidèles est la bonté même, veut se montrer ici à Arjouna dans toute la grandeur de sa divinité. Pour exprimer cette grandeur, l'auteur n'a pas d'autres moyens que l'affreux, l'horrible, pénétrés cependant de l'élément du *grandiose* qu'il convient d'examiner maintenant (1).

b) A un niveau supérieur, le *grandiose* ou le *sublime*, remplace le terrible comme moyen d'expression. Nous le trouvons comme tel, sous une forme qui ne peut être surpassée, dans Esaie 6. Le trône élevé de Dieu, son apparence royale, les replis ondoyants de ses vêtements, le cortège solennel des anges qui l'entourent, tout cela est sublime. Tandis que l'élément de terreur est peu à peu surmonté, l'association du numineux et du sublime qui sert à le schématiser devient stable et se maintient, comme légitime, jusque dans les plus hautes formes du sentiment religieux. Ce fait indique qu'entre le numineux et le sublime il existe une affinité intime et une secrète homogénéité qui sont plus qu'une ressemblance fortuite. La « Critique du Jugement » de Kant en est une lointaine attestation.

c) Tout ceci se rapporte au premier élément que nous avons trouvé dans le numineux et que nous avons symbolisé par le *tremendum*. Le second élément que nous avons signalé, c'est le *mirum* ou le mystérieux. Nous rencontrons ici

(1) Nulle part on ne peut mieux étudier l'élément irrationnel de l'*orgie* que dans ce chapitre qui appartient pour cette raison aux textes classiques de l'histoire de la religion.

le terme analogique ou le moyen d'expression qui se retrouve dans toutes les religions, qui paraît presqu'inséparable de la religion et dont nous pouvons donner ici la théorie, c'est le *miracle* : « Le miracle est l'enfant préféré de la foi ». Si l'histoire des religions ne nous l'apprenait pas, nous aurions pu nous y attendre ; nous pourrions construire la notion du miracle *apriori*, en partant de l'élément du mystérieux tel que nous l'avons trouvé. Rien en effet dans le domaine des sentiments naturels n'a une analogie aussi directe, bien que purement « naturelle », avec le sentiment religieux de l'indicible, de l'inexprimable, du tout autre, du mystérieux, que l'incompris, l'extraordinaire, l'énigmatique, en quelque lieu et sous quelque forme que nous le rencontrions. Cela est particulièrement évident lorsque l'objet incompris est puissant et terrible ; en ce cas, il a une double analogie avec le numineux, aussi bien avec l'élément du mystérieux qu'avec celui du *tremendum*, ce dernier étant considéré sous les deux aspects que nous avons indiqués. S'il est vrai que les sentiments qui se rapportent au numineux peuvent être excités par des objets naturels qui lui sont semblables et se transférer à ceux-ci, ce doit être ici le cas. Effectivement cela s'est partout réalisé dans l'histoire. Tout fait incompris et effrayant qui s'est produit dans le domaine de l'activité humaine, tout ce qui, dans les phénomènes de la nature, les événements, les hommes, les animaux ou les plantes, a paru étrange, a causé l'étonnement ou la stupeur, surtout s'il s'y mêlait une impression de puissance ou d'effroi, a toujours éveillé et attiré la crainte démoniaque, en d'autres termes est devenu *portentum*, *prodigium*, *miraculum*. C'est de cette façon, et non autrement, que le miracle a apparu. Inversement, si le *tremendum*, comme nous l'avons vu, est devenu pour l'imagination représentative et descriptive un stimulant qui la pousse à choisir des symboles terrifiants comme moyens d'expression ou à les créer à cet effet par l'invention, le mystérieux est devenu le plus puissant des mobiles qui sollicitent l'imagination naïve à attendre le « miracle », à l'inventer, à en faire l'expérience, à le raconter. Il a

donné une impulsion continue à l'inépuisable faculté d'invention dont procèdent les contes et les mythes, la fable et la légende, a pénétré le rite et le culte et constitue aujourd'hui encore, sous les formes du récit et du rite, le plus puissant des facteurs qui maintiennent vivant le sentiment religieux dans les âmes simples. Au cours de l'évolution progressive de la religion, il en est du merveilleux comme de l'effrayant. C'est l'élimination d'un élément semblable au numineux par l'extérieur seulement qui se produit lorsque le miracle s'efface graduellement à mesure que la religion se purifie, lorsque le Christ, Mahomet, Bouddha se refusent unanimement à être des thaumaturges, lorsque Luther déprécie les « miracles extérieurs » et les considère comme des « jongleries », ou comme des « pommes et des noix pour les enfants » et lorsque le supranaturalisme est finalement éliminé de la religion comme représentant une simple image et non un véritable schéma du numineux.

d) Il y a encore bien d'autres manifestations de l'attraction qu'exerce le mystérieux sur des objets et des éléments qui ont une certaine analogie avec lui par le fait qu'ils sont incompris. Elle se manifeste le plus effectivement dans le charme que possède la langue sacrée, partiellement ou totalement incomprise, et dans le surcroît d'intensité, incontestablement réel, que celle-ci donne à la crainte révérencielle. Les expressions archaïques, plus ou moins obscures, qui se trouvent dans notre Bible et notre livre de cantiques, l'impression particulière que produisent sur nous les termes d'*Alleluiah*, de *Kyrie eleison* et de *Sélah*, précisément parce qu'étrangers et incompris, le latin de la messe dans lequel le simple fidèle ne voit pas un mal nécessaire mais quelque chose de sacré, le sanscrit dans les messes bouddhiques de la Chine et du Japon, la « langue des dieux » dans le rituel des sacrifices chez Homère et mille autres choses en sont des exemples. Il faut encore citer ici le clair-obscur de la messe, de la liturgie grecque et de tant d'autres liturgies. Dans ces obscurités il y a même un élément légitime. Les fragments de la messe qui

subsistent dans nos rituels luthériens, précisément parce qu'ils sont disposés sans grande régularité et dans un ordre qui n'est guère logique, contribuent toujours au recueillement et, de toute évidence, bien plus efficacement que les parties modernes, construites d'après un plan ordonné, à la façon d'une dissertation. En effet, dans celles-ci il n'y a rien de fortuit, partant, d'aussi riche de sens, rien de spontané, partant, d'aussi suggestif, rien qui jaillisse des profondeurs de l'inconscient et par conséquent sous une forme nécessairement fragmentaire, rien qui rompe l'unité de la « disposition » et qui révèle par là même une harmonie plus haute, peu de souffle, et, partant, une dose fort modérée d'esprit. Mais d'où vient l'impression que font sur nous les choses que nous venons d'indiquer? Elle tient à l'analogie que présente ce que l'on ne comprend pas bien, ce qui est insolite et singulier (en même temps que vénérable par son antiquité), avec le mystérieux lui-même, dont ces choses, grâce à la ressemblance qu'elles ont avec lui, deviennent des symboles et dont elles suscitent en même temps l'idée par l'*anamnesis*.

3. LES MOYENS D'EXPRESSION DU NUMINEUX DANS L'ART.

a) Dans le domaine artistique, c'est le sublime qui représente le numineux avec le plus de puissance. Dans l'architecture principalement, le sublime sert à exprimer le numineux, c'est là que nous le trouvons tout d'abord utilisé à cet effet. On peut difficilement écarter l'idée qu'un sentiment de ce genre a déjà commencé à s'éveiller à l'époque mégalithique. Si même l'érection de ces gigantesques blocs de pierre, bruts ou taillés, isolés ou formant de puissantes enceintes, a eu à l'origine un sens magique, celui d'accumuler massivement le numineux, de le localiser et de s'en assurer ainsi la possession, ce mobile ne tarda pas à changer; les facteurs qui amenèrent ce changement intervinrent d'emblée avec trop de puissance pour qu'il ne se produisit pas de bonne heure. Le sentiment obscur du

solennel et du grandiose, et aussi du geste noble et sublime, est un sentiment assez primordial, familier précisément aux hommes « primitifs ». Lorsqu'on construisit en Egypte les *mastabas*, les obélisques et les Pyramides, ce sentiment existait certainement. Il n'est pas douteux que les constructeurs de ces temples imposants et de ce Sphinx de Gizeh qui font vibrer dans l'âme, presque comme un réflexe mécanique, le sentiment du sublime et avec lui celui du numineux ont eu conscience de cet effet et ont voulu, à bon escient, le produire (1).

b) Nous disons au sujet de certains édifices ou en parlant d'un chant, d'une formule, d'une série de gestes ou de sons, mais surtout à propos de certaines créations des arts ornamentaux ou décoratifs, de certains symboles, emblèmes, dessins aux lignes longues et sinuées, qu'ils nous font une impression « vraiment *magique* ». Nous reconnaissons en même temps, avec assez de sûreté, le style et le caractère spécifique du magique, même sous les formes et dans les conditions les plus diverses où il peut se trouver. Les arts chinois, japonais et thibétain, déterminés par le taoïsme et le bouddhisme, nous donnent avec une abondance et une puissance extraordinaires de telles impressions. Le moins expert les éprouve facilement et rapidement. Ici le terme de magique est parfaitement juste, aussi au point de vue historique. En effet, cette forme d'expression trouve ici son origine première dans des représentations, des signes, des moyens, des actes proprement magiques. Mais l'impression elle-même est absolument indépendante de cet enchaînement historique. Elle se produit alors même qu'on ne sait rien de cette filiation ; bien plus c'est alors qu'elle apparaît dans toute sa clarté et sa force première. Il n'est pas douteux que l'art trouve moyen de produire ici, indépendamment de toute réflexion, une impression d'un genre tout particulier, précisément celle du « magique ». Mais ce

(1) Au sujet de la peinture, cf. OSCAR OLLENDORF, *Andacht in der Malerei*, Leipzig, 1912. Au sujet des expressions phonétiques du numineux, consulter l'instructive étude de W. MATTHIESSEN, *Das Magische der Sprache im liturgischen Kirchengesang, Hochland*, XV, fasc. 10.

magique n'est autre chose qu'une forme atténuée et effacée du numineux, et en même temps une de ses formes brutes que le *grand* art ennoblit et transfigure. En ce cas, on ne doit plus parler du « magique », car ici nous apparaît au contraire, en rythmes et vibrations grandioses, le numineux lui-même dans sa force irrationnelle et avec toute sa puissance d'émotion et de ravissement. Cet élément numineux-magique est surtout sensible dans les figures du Bouddha, étrangement expressives, de l'art chinois primitif; il fait impression sur l'observateur « indépendamment de tout concept », c'est-à-dire alors même que celui-ci ne sait rien de la doctrine et de la spéculation bouddhique du *Mahâyâna*. Ici le numineux s'associe tout ensemble au sublime et à la spiritualité supérieure qui se lit sur ces traits où s'expriment le plus profond recueillement et la pleine supériorité sur le monde, mais il pénètre en même temps ces schémas de sa lumière et en fait les formes transparentes d'une réalité « toute autre ». Siren dit avec raison du grand Bouddha des grottes de Lung-Men, de l'époque de la dynastie des Tang : « Quiconque s'approche de cette figure comprend qu'elle a une signification religieuse, sans savoir ce qu'elle représente. Faut-il l'appeler un prophète ou un dieu? Peu importe, puisqu'elle est pénétrée d'une volonté spirituelle qui se communique à ceux qui la contemplent. L'élément religieux d'une telle figure est immanent : c'est une « présence » ou une atmosphère plutôt qu'une idée formulée. Il ne peut être décrit en paroles, parce qu'il est au delà de toute définition intellectuelle » (1).

c) Ce que nous venons de dire ne s'applique à aucun art mieux et plus complètement qu'à la grande peinture paysagiste et à la peinture sacrée de la Chine à l'époque classique des dynasties des Tang et des Sung. Otto Fischer dit à ce sujet :

« Ces œuvres se rangent parmi les créations les plus profondes et les plus grandes que l'art humain ait jamais

(1) OSVALD SIREN, *Chinese sculpture*, London, 1925, vol. I, p. 20.

produites. Qui se plonge dans leur étude perçoit derrière ces eaux, ces nuages et ces montagnes le souffle mystérieux de l'antique Tao, la respiration de l'Être intime. Dans ces images résident de profonds mystères, tout ensemble voilés et révélés. Il y a en elles la connaissance du « néant » et du « vide », la connaissance du Tao du ciel et de la terre, qui est aussi le Tao du cœur humain. Malgré leur éternel mouvement, on croit percevoir en elles une profondeur lointaine et silencieuse, et comme un souffle caché sous les flots » (1).

d) Pour nous, Occidentaux, l'art numineux par excellence sera le gothique, en raison tout d'abord de sa sublimité. Mais cette raison n'est pas suffisante. Worringer a eu le mérite de montrer, dans son ouvrage intitulé *Les problèmes du gothique*, que l'impression que nous fait le gothique ne tient pas seulement à sa sublimité, mais au fait qu'ici s'insère un élément qui provient des formes « magiques » primitives et dont l'auteur cherche à retrouver la filiation historique. Selon lui, l'impression que nous fait le gothique est essentiellement magique. Ici il s'approche incontestablement de la vérité, quoiqu'il en soit de la justesse de ses reconstructions historiques. Le gothique possède un « charme » et par là même produit une impression qui est quelque chose de plus que celle du sublime. D'autre part, la flèche de la cathédrale d'Ulm n'a plus rien de « magique » ; elle est quelque chose de numineux. La différence entre ce qui est numineux et ce qui est purement magique ressort précisément de la belle description que Worringer donne de ce chef-d'œuvre. Cependant, pour désigner le style et le moyen d'expression par lesquels se réalise ici l'impression du numineux, le terme de « magique » peut rester valable puisque chacun l'entendra ici dans son sens profond, le seul qui convienne lorsqu'il s'agit de si grandes réalités.

e) Le sublime, et aussi ce qui est purement magique,

(1) OTTO FISCHER, *Chinesische Landschaft*. Dans *Das Kunstblatt*, janvier 1920. — Voir aussi le grand ouvrage du même auteur : *Chinesische Landschaftsmalerei*, 1921.

quelle que soit la puissance de l'impression qu'ils produisent, ne sont jamais que des moyens indirects que l'art possède pour représenter le numineux. Chez nous, en Occident, il ne dispose à cet effet que de deux moyens directs et ces moyens, fait significatif, sont tous deux négatifs : ce sont l'*obscurité* et le *silence*.

Seigneur, parle-moi seul
Dans le plus profond silence,
Dans l'*obscurité*.

prie Tersteegen.

L'*obscurité* doit être rehaussée par un contraste qui la rend encore plus sensible; elle doit être sur le point d'effacer une dernière clarté. La pénombre seule est « mystique ». Elle produit tout son effet lorsqu'elle se combine avec l'adjvant du « sublime » :

Haute majesté qui demeures sublime,
Dans un éternel silence, dans un obscur sanctuaire.

La pénombre crépusculaire qui règne sous de hautes voûtes, sous les branches d'une haute allée, étrangement animée et comme mouvante sous l'effet de mystérieux jeux de lumière, du *mirum* des demi-jours, a toujours parlé à l'âme humaine, et ceux qui ont bâti les temples, les mosquées et les églises en ont toujours tiré parti.

A l'*obscurité* correspond, dans le langage des sons, le silence.

Jahveh est dans son saint temple,
Que toute la terre se taise devant lui,

dit le prophète.

Nous avons oublié, et sans doute Habacuc aussi, que ce silence a pour origine historique l'*euphemein* : de peur de prononcer des paroles maléfiques on préférail ne rien dire. Tersteegen dit dans son cantique :

Dieu est présent,
Que tout se taise en nous.

Comme Tersteegen, nous sentons la nécessité du silence, mais c'est pour un motif tout différent et pleinement indé-

pendant. Pour nous, ce motif, c'est l'effet immédiat du sentiment du *numen præsens*. La genèse et la filiation historique n'expliquent pas davantage ici ce qui a paru et existe au degré supérieur de l'évolution. Et nous sommes nous-mêmes, ainsi que Habacuc et Tersteegen, des objets aussi intéressants pour la psychologie religieuse que les « primitifs » et leur *euphemia*.

f) A côté du silence et de l'obscurité, l'Orient connaît un troisième moyen de produire une impression puissamment numineuse : c'est le vide. Le vide spacieux (1) est pour ainsi dire le sublime dans le plan horizontal. La vaste étendue du désert, l'immensité et l'uniformité du steppe sont sublimes et éveillent aussi en nous autres, par l'association des sentiments, quelques échos du numineux. L'architecture chinoise, en tant qu'art de disposer et de grouper les édifices, sait habilement tirer parti de cet élément pour produire un puissant effet. Elle parvient à produire l'impression du solennel sans se servir de hautes voûtes ou d'imposantes lignes verticales ; il n'y a cependant rien de plus solennel que la silencieuse étendue des enceintes, des cours et des parvis, qu'elle sait utiliser. Les tombeaux impériaux des Ming près de Nankin et de Pékin, qui renferment dans leur enceinte la vide étendue de tout un paysage, en sont le meilleur exemple. Plus intéressant encore est le rôle du vide dans la peinture chinoise. En Chine, il existe l'art de peindre le vide, de le rendre sensible et de composer de multiples variations sur ce thème singulier. Il y a des tableaux sur lesquels il n'y a « presque rien », un style qui consiste à produire le plus d'effet avec les traits les plus exigus et les moyens les plus réduits ; bien plus, à la vue de très nombreux tableaux, spécialement de ceux qui sont en rapport avec la tendance contemplative, on a l'impression que le vide est lui-même l'objet dépeint, qu'il est l'objet principal de la peinture. Nous ne pouvons comprendre cela que si nous nous rap-

(1) Cet élément n'est sans doute pas inconnu en Occident. Nos poètes aussi disent :

Je suis seul dans une vaste plaine,
Quel silence ! quelle solennité !

pelons ce qui a été dit plus haut du « néant » et du « vide » des mystiques et du charme des « hymnes négatifs ». Comme l'obscurité et le silence, le vide est une négation : elle exclut toute présence concrète de telle sorte que le « tout autre » se réalise en acte (1).

g) La musique qui pourtant est apte à faire écho, de mille façons, à tous les autres sentiments, ne possède pas davantage le moyen positif d'exprimer le sacré. Le moment le plus sacré, le plus numineux de la messe, celui de la transsubstantiation, la musique la plus parfaite ne l'exprime qu'en se taisant, par un silence absolu et prolongé, un silence qui se fait pour ainsi dire écouter. Nulle part ailleurs elle n'atteint la puissance de recueillement que possède ce « silence devant le Seigneur ». Il est intéressant à ce point de vue d'examiner la « Messe en *la* mineur » de Bach. La partie la plus mystique en est, comme c'est en général le cas dans les phrases musicales des Messes, l'*Incarnatus*. L'effet réside ici dans la succession des fugues, au son doux et léger qui semble chuchoter, hésiter et s'éteignent dans un pianissimo. Le souffle retenu, en sourdine, ces cadences étranges s'effacent dans des tierces atténées ; les à-coups de ces syncopes, les gradations alternées en demi-tons surprenants qui traduisent l'étonnement mêlé de terreur, tout cela, sans exprimer positivement le *mysterium*, le fait pressentir. Par là-même Bach atteint le but bien mieux ici que dans le *Sanctus*. Le *Sanctus* exprime sans doute avec une perfection incomparable la majesté de Celui qui possède « la force et la magnificence », il a l'éclat d'un chœur triomphal qui exalte la gloire souveraine et absolue du *Roi*. Mais ces phrases musicales s'écartent absolument du sentiment exprimé par les mots écrits en dessous, empruntés à Esaïe 6, que le musicien aurait dû interpréter dans leur sens original. Les séraphins se voilent la face avec deux de leurs ailes ; ce chant superbe ne rend pas cela. Par contre la

(1) Voir les fines observations que Wilhelm présente sur le « néant » et le « vide » chez Laotse. R. WILHELM, *Laotse, Vom Sinn und Leben*, Diederichs, Jéna, 1911, p. 20.

tradition juive a bien compris ce dont il s'agissait :

Toutes les puissances d'en haut murmurent doucement :
« Jahveh est roi ».

est-il dit dans le grand hymne *Melek elion*, le premier jour de l'année juive. Beethoven également l'a compris quand, dans sa *Missa Solemnis*, il a composé le *Laudamus* : *Quoniam tu solus sanctus*. Ici la voix descend brusquement d'une octave et tombe en même temps du fortissimo au pianissimo. Mendelssohn aussi marque ce point avec une grande délicatesse de touche, dans sa composition sur le psaume 2, verset 11 : « Servez le Seigneur avec crainte et réjouissez-vous avec tremblement ». Ici également, le sentiment s'exprime moins par la musique elle-même que par son atténuation, sa retenue, et, pourrait-on dire, sa timidité que sait si bien rendre dans ce passage le chœur de la cathédrale de Berlin. Autant que la musique est capable d'atteindre le but, le chœur berlinois l'atteint dans le *Popule meus* de Thomas Luiz. Le premier chœur chante le *Trisagion* : *Agios o theos, agios ischyros, agios athanatos*, à quoi répond la traduction latine, reprise en un chant alterné par le second chœur : *Sanctus Deus, sanctus fortis, sanctus immortalis*. Cette réplique aussi vibré d'un tremblement réprimé. Mais le *Trisagion* lui-même, que d'invisibles chanteurs, à l'arrière-plan, font entendre pianissimo comme venant de très loin et flottant à travers l'espace comme un murmure, est vraiment une évocation parfaite de la scène d'Esaïe 6.

CHAPITRE XIII

LE NUMINEUX DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Si les sentiments du non-rationnel et du numineux se manifestent dans toute religion, ils apparaissent avec une vigueur particulière dans la religion sémitique et surtout dans celle de la Bible. Ici le mystérieux pénètre et anime puissamment les idées des démons et des anges qui représentent le « tout autre » dont notre monde est entouré, dominé et imprégné; il fait sentir sa force dans l'attente de la fin du monde et dans l'idéal du royaume de Dieu qui s'oppose à l'ordre naturel soit comme futur, soit comme éternel, mais toujours comme quelque chose d'absolument merveilleux et de « tout autre »; il imprime sa marque sur la nature de Jahveh ou d'Elohim qui est aussi le « Père céleste » de Jésus et qui, comme tel, loin de perdre son caractère de Jahveh, le réalise pleinement.

1. Le degré inférieur du numineux, la terreur démoniaque, est dépassé, depuis longtemps déjà, à l'époque des prophètes et des psalmistes. Mais on en trouve encore, par occasion, quelques échos, spécialement dans la plus ancienne littérature narrative. Le récit d'Exode 4, 26, qui montre Jahveh surprenant Moïse de nuit et voulant, dans son « courroux », attenter à la vie de son serviteur, présente très nettement ce caractère. Il nous fait, à nous, l'effet que nous causerait une apparition fantastique, la vue d'un spectre. Considérés au point de vue d'une crainte de Dieu plus évoluée, ces récits et d'autres semblables donnent facilement l'impression qu'ici nous ne trouvons pas encore

la religion, mais une sorte de préreligion, la crainte démoniaque vulgaire ou quelque chose de ce genre. Mais il y a là un malentendu. Une crainte démoniaque vulgaire se rapporterait à un « démon » au sens précis du mot, synonyme de lutin, de génie malfaisant ou d'esprit impur; en ce sens démoniaque s'oppose au divin. Un démon de ce genre ne représente pas mieux que ne fait un spectre un moment de transition ou un anneau dans la chaîne de l'évolution du sentiment religieux. Comme le spectre, il est une dérivation apocryphe des créations de l'imagination religieuse. Mais d'un tel démon il convient de distinguer le *daimon*. Ce terme a un sens beaucoup plus général. Le *daimon* lui-même n'est pas tout à fait un dieu; il est encore bien moins un « anti-dieu », il est un « pré-dieu », une forme inférieure, non développée et latente du *numen*, de laquelle surgira graduellement, dans une manifestation supérieure, le « dieu ». Les récits que nous avons cités plus haut nous mettent sous les yeux des exemples de cette gradation.

D'autre part, deux indications feront mieux comprendre ce qu'il en est. Tout d'abord, nous rappelons ici ce que nous avons dit du terrible et de la capacité qu'il possède d'attirer et d'exprimer le sentiment numineux. Nous ajoutons, en second lieu, l'observation suivante : Un homme doué à un haut degré du sens musical pourra, tant qu'il a l'inexpérience d'un débutant, être ravi ou charmé par le son d'une cornemuse ou d'un orgue de Barbarie. L'une et l'autre lui deviendront insupportables lorsque son éducation musicale sera faite. Parvenu à une haute culture, il devra remarquer, s'il réfléchit à la *qualité* de ce qu'il a éprouvé jadis et de ce qu'il éprouve maintenant, que dans les deux cas c'est la même partie de son âme qui est intéressée. L'élévation de son sens musical à un niveau supérieur n'a pas été un « saut dans l'inconnu », mais un phénomène que nous appelons *évolution* ou *maturación* sans être en mesure d'en préciser beaucoup le caractère. Si nous entendions aujourd'hui la musique de Confucius, elle ne serait sans doute autre chose pour nous qu'une succession

de bruits étranges. Et cependant Confucius parle déjà, aussi bien que nous le pouvons aujourd'hui, de l'impression que la musique fait sur l'âme et il discerne les éléments de cette impression, tels que nous devons aussi les reconnaître. Ce qu'il y a de plus frappant sous ce rapport c'est le don et l'aptitude de certains peuples non civilisés pour notre musique, la facilité avec laquelle ils la comprennent et en goûtent les charmes lorsqu'elle vient à eux, la rapidité avec laquelle ils se l'approprient et apprennent à l'exécuter, l'avidité avec laquelle ils en jouissent. Cette aptitude n'est pas entrée en eux, par la voie d'une hétérogénéité, d'une *epigenesis* quelconque ou par quelque autre miracle, à l'instant où ils ont entendu une musique plus affinée, mais elle était déjà là en tant que disposition naturelle; elle a surgi de l'intérieur de l'âme et s'est développée, lorsque l'excitant a agi sur elle, parce que la disposition existait. Cette même aptitude s'était manifestée précédemment déjà, sous les formes grossières de la musique primitive. Sous les formes grossières et primitives qu'elle revêt, notre goût musical plus cultivé peut à peine reconnaître la musique véritable et souvent nous ne l'y retrouvons pas du tout; cependant elles étaient la manifestation de la même impulsion, du même élément psychique. De même, l'homme religieux d'aujourd'hui, qui a la « crainte de Dieu », ne retrouve que difficilement dans le récit d'Exode 4 quelque chose d'analogique au sentiment qu'il éprouve, ou méconnait complètement cette analogie. C'est là un point de vue qui doit être pris davantage en considération lorsqu'on envisage la religion des « primitifs ». Sans doute il convient de l'adopter avec prudence. Il peut conduire à des conclusions erronées et il y a grand danger à confondre les degrés inférieurs et les degrés supérieurs de l'évolution et à réduire leur différence. Mais l'exclusion absolue de ce point de vue est encore plus périlleuse et malheureusement elle est très fréquente (1).

De nos jours certains critiques tentent de découvrir une

(1) MARETT surtout présente à ce sujet des observations nouvelles d'une grande importance.

différence de caractère entre Jahveh, le dieu sévère, et Elohim, le dieu patriarchal et familier. Cet essai a quelque chose de fort plausible. D'après l'hypothèse de Soederblom, la « présupposition » (1) serait que l'idée de Jahveh procède de notions animistes. Je ne conteste pas l'importance des notions animistes dans l'évolution de la religion. Je vais sous ce rapport encore plus loin que Soederblom qui ne voit en elles qu'une philosophie primitive et devrait en conséquence les exclure du domaine des créations de l'imagination religieuse proprement dite. Que des notions animistes, là où de telles notions se sont formées, ont pu constituer un anneau important dans la « chaîne des objets excitatifs », notamment pour dégager et libérer l'élément d' « être » obscurément contenu dans le sentiment numineux, c'est là une conception que je pourrais parfaitement adopter. Mais Jahveh diffère d'El-Schaddai Elohim non parce qu'il est une âme, mais parce qu'en lui le numineux l'emporte sur le rationnel et le familier, tandis qu'en Elohim c'est le côté rationnel du numineux qui domine. C'est là une différence qui permet de tracer une ligne de démarcation générale entre les types de divinité. Mais si l'on peut parler d'une prédominance du rationnel en Elohim, on ne saurait dire qu'en lui l'élément numineux fait défaut. Le récit authentiquement numineux de l'apparition de Dieu dans le buisson ardent et le verset caractéristique :

« Alors Moïse se voila la face car il craignait de regarder Elohim » (Exode 3, 6) est élohiste.

Les différents traits qui caractérisent l'idée de Dieu chez les anciens Israélites et qu'il conviendrait d'indiquer ici se trouvent cités avec une telle abondance dans l'Encyclopédie de l'histoire des religions (2) qu'il suffit de renvoyer à cet ouvrage.

2. Avec la vénérable religion de Moïse commence, pour s'affirmer avec une force toujours croissante, le processus

(1) La « présupposition » seulement, et non l'idée même de Jahveh, dans son plein contenu.

(2) *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. II, p. 1530 et suivantes, 2036.

de la moralisation et, d'une façon générale, de la rationalisation du numineux qui, dans son plein contenu, devient le « sacré » au sens complet du mot. Ce processus s'achève dans la prédication des prophètes et dans l'Evangile. C'est ici que réside la noblesse particulière de la religion biblique qui déjà avec le second Esaïe est en droit de prétendre à l'universalisme, de s'élever au rang d'une religion mondiale. Mais cette rationalisation ou cette moralisation n'est pas l'élimination du numineux; elle ne met fin qu'à sa prédominance exclusive. Elle s'accomplit *dans* le numineux et a pour cadre le numineux.

Esaïe nous fournit l'exemple de la pénétration la plus intime des deux éléments. Le sentiment qui accompagne sa vocation et dont la vision d'Esaïe 6 est l'écho, manifeste sa puissance à travers toute la prédication du prophète. Rien de plus significatif à cet égard que l'expression dont Esaïe aime à se servir pour désigner la divinité : « le Saint d'Israël »; elle devient, chez lui, constante et l'emporte par sa puissance pleine de mystère sur d'autres expressions. Il en est de même dans la tradition qui dépend de ce prophète, dans les chapitres attribués au second Esaïe (Esaïe 40-66). Si jamais nous sommes en présence d'un Dieu clairement conçu comme toute-puissance, bonté, sagesse et fidélité, c'est bien dans le second Esaïe. Mais ces prédicats sont précisément ceux du « Saint » dont le second Esaïe répète le nom étrange à quinze reprises, et chaque fois dans des passages où il fait une impression particulièrement saisissante.

A côté de la « sainteté » de Jahveh, nous trouvons des expressions connexes : son « courroux », son « emportement » et sa « colère »; Jahveh est un « feu dévorant », etc... Toutes ces expressions ne signifient pas simplement sa justice distributive, elles ne désignent pas seulement le Dieu agissant selon les impulsions de sa nature, animé de violentes « passions »; tout cela est pénétré du *tremendum* et de la *majestas*, du *mysterium* et de *l'augustum* de l'essence divine non-rationnelle. Cette remarque s'applique en particulier à l'expression : « le Dieu *vivant* ». La « vitalité »

de Dieu a une sensible affinité avec son « emportement » et se révèle en lui, comme en général dans toutes les manifestations de ses « *passions* » (1). Par sa « vie », ce Dieu se distingue de toute simple « raison cosmique » : il est cette essence irréductible au rationnel, qui se dérobe à toute étude philosophique et qui vit dans la conscience de tous les prophètes et de tous les messagers de l'ancienne et de la nouvelle alliance. Lorsque plus tard on a lutté contre le « Dieu des philosophes » et pour le « Dieu vivant », le Dieu de la colère et de l'amour, le Dieu passionné, on a toujours sauvegardé, sans le savoir, le noyau non-rationnel de la notion biblique de Dieu et on l'a préservé d'une rationalisation exclusive. Et en cela on a eu raison. D'autre part on a eu tort et on est tombé dans l' « anthropomorphisme » lorsqu'on a confondu la « colère » et les « *passions* » de Dieu avec la colère et les passions et qu'on les a défendues en en méconnaissant le caractère numineux. On les prenait pour des prédicts « naturels » élevés à l'absolu au lieu de reconnaître qu'ils ne sont que les désignations idéogrammatiques d'un élément non-rationnel, les indications purement symboliques d'un sentiment.

C'est surtout chez Ezéchiel que le numineux, en tant que *mirum*, montre son pouvoir d'éveiller et d'exciter l'imagination. Il faut citer ici les songes et les images de ce prophète, le tableau fantaisiste qu'il trace de Jahveh et de sa cour. L'amplification et le caractère nettement fantaisiste

(1) Cf. Deutéronome 5, 26 : « Quel est le mortel qui ait entendu, comme nous, la voix du Dieu vivant parlant du milieu du feu, et qui soit resté en vie ? — Cf. Josué 3, 10; I Samuel 17, v. 26, 36; II Rois 19, 4; Esaïe 37, v. 4, 17; Jérémie 10, 10 : « Il est le Dieu vivant... Devant sa colère la terre tremble et les nations ne peuvent supporter son courroux. » Cf. Jérémie 23, 36; II Macchabées 7, 33; Matthieu 26, 63 (l'adjuration au nom du Dieu *vivant*, du Dieu terrible); Hébreux 10, 31 : « C'est une chose terrible que de lomber aux mains du Dieu vivant ! » La conception que l'Ancien Testament présente du Dieu vivant et terrible s'achève dans l'idée du Dieu qui se venge. L'expression la plus forte en est l'image presqu'épouvantable du « *pressureur* », dans Esaïe 63, 3 « Je les ai foulés aux pieds dans ma colère, je les ai écrasés dans mon courroux, leur sang a rejailli sur mes vêtements et mes habits en ont été tout souillés. » Cette image terrible se retrouve dans le Nouveau Testament, Apocalypse 19, 15 : « Il foule la cuve du vin de la colère furieuse. » Voir, pour plus de détails, l'étude que R. Otto a consacrée à l'idée du Dieu « vivant », *Aufsätze, Das Numinose betreffend*, 2^e édit., p. 142.

de cette description sont déjà l'exemple et le modèle de la tendance apocryphe qui porte le sentiment religieux vers le *mysterium*. En vertu des analogies que nous avons signalées plus haut, il recherche l'étrange, le merveilleux, le miraculeux, le fantastique. L'effervescence du sentiment du *mirum* a pour effet d'ouvrir la voie qui mène au « miracle », au goût du merveilleux, à la légende, au monde des rêves apocalyptiques et mystiques. Ce sont autant de rayons qui émanent de l'expérience religieuse, mais qui se brisent dans un milieu trouble, autant de succédanés de l'authentique qui finissent par se vulgariser; ils recouvrent de leurs excroissances le pur sentiment du mystère et mettent obstacle à son immédiat et clair rayonnement.

3. Nous retrouvons l'élément du *mirum* dans sa pureté singulière et en même temps dans sa liaison avec celui de l'*augustum* au chapitre 38 de Job qu'on peut bien ranger parmi les documents les plus remarquables de l'histoire de la religion. Job a plaidé contre Elohim en face de ses amis et a remporté sur eux une incontestable victoire. Ils sont réduits au silence. Alors apparaît Elohim en personne pour défendre sa cause lui-même. Et il la défend de telle sorte que Job se reconnaît vaincu, vaincu réellement et justement, et non pas contraint seulement au silence par une force supérieure. Ecouteons son aveu :

« C'est pourquoi je me rétracte et je me repens, dans la poussière et dans la cendre. »

C'est là le témoignage d'un homme qui se sent vaincu, et non un aveu d'impuissance, d'écrasement, de renonciation en face d'une force supérieure. Il y a ici plus que le sentiment que l'apôtre Paul laisse apparaître dans Romains 9, 20 :

« Le vase peut-il dire à l'artisan : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? Le potier n'est-il pas maître de l'argile pour faire avec la même masse tel vase pour un usage honorable et tel autre pour un usage vulgaire ? »

Ce serait mal comprendre le passage de Job que de l'interpréter ainsi. Job 38 n'affirme pas qu'il est impossible de justifier Dieu et qu'il faut y renoncer, mais il prétend précisément fournir une justification inattaquable de Dieu,

une justification meilleure que celle que présentent les amis de Job et capable de convaincre Job lui-même, et non seulement de le convaincre, mais de calmer son âme oppressée par le doute. Dans l'expérience étrange que provoque immédiatement en Job la révélation d'Elohim, il y a déjà une libération intérieure, la délivrance de ses angoisses et l'apaisement. Un tel apaisement serait, à lui seul, une solution suffisante du problème posé dans le livre de Job, même sans la réintégration de Job au chapitre 42; celle-ci apparaît comme un versement supplémentaire, après paiement. Mais quel est cet élément étrange qui produit tout ensemble la justification de Dieu et la réconciliation de Job?

Dans le discours d'Elohim, nous entendons à peu près tout ce que l'on pouvait attendre, étant donnée la situation: L'auteur montre et met en avant la souveraine puissance d'Elohim, sa majesté et sa grandeur, et aussi sa souveraine sagesse. Cette dernière fournirait aussitôt une solution rationnelle, plausible, de tout le problème, si elle s'achevait dans une conclusion telle que celle-ci: « Mes voies sont au-dessus de vos voies. Mes actes et ma conduite ont un but que vous ne comprenez pas ». Ce but serait par exemple l'épreuve et la purification du croyant ou le bien général auquel l'individu doit se subordonner avec ses souffrances. Si l'on part de notions rationnelles, on brûle du désir d'aboutir à une telle conclusion. Mais il en est tout autrement ici. De telles considérations et de telles solutions téléologiques ne répondent en aucune façon au sens de notre chapitre. En définitive, l'auteur fait appel à quelque chose de tout autre que ce qui peut s'épuiser en notions rationnelles, au merveilleux lui-même qui est au-dessus de tout concept et même du concept de but, au *mysterium* qui sous sa forme pure, non-rationnelle, est aussi bien *mirum* que « paradoxe ». Les superbes images qu'emploie l'auteur l'indiquent très clairement en leur langage. L'aigle qui aire sur les rocs, sur la cime des pics d'où il guette la proie dont ses petits vont humer le sang et qui « paraît partout où il y a des cadavres » n'est assurément pas l'image de la sagesse prévoyante qui « prépare

toute chose avec adresse et habileté ». Cet aigle représente au contraire l'*étrange*, le *merveilleux* dans lequel apparaît le caractère merveilleux de son créateur. Il en est de même de l'autruche et de ses instincts énigmatiques (39, 16). En vérité, telle qu'elle est ici décrite, elle est au point de vue rationnel une pierre d'achoppement et les considérations téléologiques ne lui sont guère applicables :

L'autruche bat joyeusement des ailes.

Mais ses ailes et ses plumes sont-elles probes?

Non! Elle abandonne ses œufs à terre,

Elle oublie que les pieds peuvent les écraser,

Elle est dure envers ses petits, comme s'ils n'étaient pas à elle.

Car Dieu l'a privée de sagesse

Et ne lui a point départi l'intelligence.

Il en est de même du buffle et de l'âne sauvage (v. 8 et 12), animaux dont la parfaite « dystéléologie » est magnifiquement décrite. Avec leurs instincts mystérieux, leurs mœurs énigmatiques, ils sont aussi merveilleux, aussi peu intelligibles que les chamois et les biches (v. 4), que la « sagesse » des nuées vaporeuses (38, v. 36 et suiv.) et l' » intelligence » des formes aériennes avec leurs allées et venues mystérieuses, leurs apparitions et leurs disparitions, leurs glissements et leurs transformations, que les étranges Pleïades au plus haut du ciel, Orion, la Grande Ourse et ses petits. On suppose que les descriptions de l'hippopotame et du crocodile (40, v. 10 et suiv.) ont été introduites ultérieurement. Peut-être a-t-on raison, mais il faut reconnaître que l'interpolateur a très bien senti la tendance de l'ensemble du morceau. Il ne fait qu'exprimer, de la façon la plus brutale, ce que veulent dire aussi tous les autres exemples. Tandis que ceux-ci représentent des prodiges, il fait voir des monstres. Mais le monstrueux, c'est bien le mystérieux sous sa forme brutale. Sans doute, si l'on voulait indiquer la sagesse divine en tant qu'elle assigne des « buts », ces deux créatures en seraient les exemples les moins heureux que l'on pourrait trouver. Mais ces exemples expriment à merveille, comme ceux qui précè-

dent (1), comme le morceau tout entier et dans tous ses détails, ce qu'il y a d'absolument stupéfiant, presque de démoniaque, de complètement incompréhensible, d'énigmatique dans l'éternelle puissance créatrice, ce qu'il y a en elle d'incalculable, de « tout autre », ce qui désie toute pensée conceptuelle, mais qui émeut l'âme dans ses profondeurs, la fascine et la remplit en même temps du plus profond respect. C'est là le sens de tout le passage ; il s'agit ici du « mystère » tout ensemble fascinant et auguste. Ce double caractère du mystère n'apparaît pas ici dans des notions claires, mais dans le ton, l'enthousiasme, et même le rythme de tout le développement. Le passage entier vise au *mirum*. C'est dans le *mirum* que se trouve la justification de Dieu comme l'apaisement et la satisfaction de l'âme de Job. Un tel *mirum* possède le caractère double du fascinant et de l'auguste. Le « mystère » seul et à l'état pur serait, comme nous l'avons dit, celui de l'incompréhensibilité absolue. Un tel mystère aurait tout au plus pu réduire Job au silence, mais non le convaincre intérieurement. C'est bien plutôt la valeur positive, inexprimable, tout ensemble objective et subjective, de l'incompréhensible qui se fait sentir ici. Le *mirum* est aussi admirable et adorable qu'il est fascinant. Cette valeur ne peut être ramenée dans le plan des pensées humaines, des questions de sens ou de but qui préoccupent l'intelligence, elle est d'un autre ordre. Elle demeure en son mystère. Mais lorsqu'elle devient perceptible, Elohim est justifié et l'âme de Job s'apaise.

L'expérience de Job trouve son authentique pendant dans l'épisode fort impressionnant qu'un auteur contemporain introduit dans son roman. Max Eyth raconte dans la nouvelle intitulée : *Berufs-tragik* (dans la collection : *Hinter Pflug und Schraubstock*), la construction d'un pont gigantesque sur le golfe de l'Enno, large comme un bras de mer. Ce pont était le résultat des méditations les plus profondes, du labeur professionnel le plus dévoué, le chef-d'œuvre de

(1) On ne peut nier que le crocodile et l'hippopotame, ces monstres de la nature, provoquent en nous une certaine piété mêlée d'horreur. Ils sont tout au moins des animaux vraiment diaboliques.

la pensée et de l'effort humain. Il est achevé malgré des difficultés sans fin, de gigantesques obstacles. Il est debout et défie les vents et les flots. Mais un cyclone fait rage et jette dans l'abîme la construction et le constructeur. La matière brute paraît triompher de l'esprit, comme le « destin » semble passer, indifférent, sur la vertu et le mérite. Le narrateur raconte sa visite aux lieux de l'horrible drame et son retour :

« Lorsque nous eûmes atteint l'extrémité du pont, le vent s'était calmé. Au-dessus de nous le ciel était bleu-vertâtre, d'une inquiétante clarté. Derrière nous s'ouvrait, comme un grand sépulcre, le golfe de l'Enno. Le Maître de la vie et de la mort planait sur les eaux dans une silencieuse majesté. Nous sentions sa présence comme on sent sa propre main. Le vieillard et moi nous nous sommes mis à genoux devant la tombe et devant Lui ».

Pourquoi se mirent-ils à genoux? Pourquoi durent-ils le faire? On ne s'agenouille ni devant le cyclone ni devant la force aveugle de la nature, ni même devant la simple toute-puissance. Mais on s'agenouille, l'âme apaisée, devant l'incompris, le Mystère révélé et non révélé dont on reconnaît la manière et par là même le droit.

On pourrait encore signaler dans l'Ancien Testament bien d'autres traces du sentiment numineux. Mais un autre les a déjà recueillies. Il a écrit il y a plus de seize cents ans, dans le même sens que nous, « sur le non-rationnel ». C'est Chrysostome. Nous le rencontrerons plus tard et nous ne voulons pas empiéter ici sur son terrain. Nous retrouverons les éléments du *mirum*, sous une forme caractéristique, chez Luther, dans les idées qui forment ce que nous appelons chez lui « le groupe d'idées jobiques ».

CHAPITRE XIV

LE NUMINEUX DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

1. Dans l'Evangile de Jésus s'est achevé le processus tendant à rationaliser, à moraliser et à humaniser l'idée de Dieu. Ce processus, qui a commencé aux époques les plus reculées de la tradition de l'ancien Israël, s'est manifesté surtout chez les prophètes et dans les psaumes; il a saturé le numineux, toujours plus abondamment et plus complètement, de valeurs rationnelles profondes, exprimées en de clairs prédicats. De là résulte cette forme de la « foi en Dieu, le Père céleste », telle que le christianisme la possède et que rien ne peut dépasser. Mais ce serait une erreur de croire que cette rationalisation est une élimination du numineux. C'est là un malentendu auquel donne lieu la façon par trop plausible dont est décrite aujourd'hui la « foi de Jésus en Dieu, le Père céleste ». Cette description ne correspond certainement pas aux sentiments de la première communauté. On ne peut commettre cette erreur qu'en enlevant à la prédication du Christ ce qu'elle veut être tout entière et du commencement à la fin : l'annonce de l'objet le plus numineux que l'on puisse concevoir, « l'Evangile du royaume ». Comme le montrent avec une entière netteté les études les plus récentes, par opposition à tous les adoucissements rationalistes, le « royaume » est la *merveille* au sens absolu; il s'oppose à tout ce qui existe aujourd'hui et ici-bas, il est « tout autre », céleste, entouré comme d'une auréole de tous les motifs les plus authentiques de la « terreur religieuse »; il est « terrible » et « attirant », « auguste » aussi,

comme le mystère même. Le christianisme naissant a apparu comme une « secte eschatologique » (qui est devenue immédiatement aussi une secte « inspirée ») dont le mot d'ordre était : « Le royaume est proche ». L'exégèse soit « orthodoxe » soit « libérale » ne nous donne que des idées pour la plupart fausses, ou ne nous donne aucune idée du tout, de cette atmosphère et de ces sentiments, de ce frémissement profond où se mêlent l'attente anxieuse de la fin du monde, du jugement et de l'apparition du monde d'en haut et la félicité de l'espérance de Noël, du mélange du *tremendum* et du *fascinans* de ce *mysterium*. Le « royaume » et son essence numineuse donnent un coloris, un caractère, un ton spéciaux à tout ce qui s'y rapporte, à ceux qui l'annoncent, à ceux qui le préparent, à la vie et à la conduite qui en sont les conditions, à la parole qui le prêche, à la communauté qui l'espère et qui y parvient. Tout est « transféré dans le mystère », c'est-à-dire, tout devient numineux. Le nom que se donnent ceux qui appartiennent au royaume en est la preuve la plus manifeste : ils s'appellent eux-mêmes les « saints » et se désignent les uns les autres par ce terme spécial, proprement numineux. Il est évident que les « saints » dont il s'agit ne sont pas les « parfaits » au sens moral. Ce sont au contraire les hommes qui participent au mystère de la « fin des temps ». Le mot de « saints » forme ici, sans équivoque possible, la claire antithèse de « profanes », opposition que nous avons eu l'occasion de signaler plus haut. Parce qu'ils sont saints, ils pourront plus tard s'appeler un « peuple sacerdotal », désignation qui s'applique à un groupe sacré, « consacré ». La condition préalable de tout cela était donnée avec l'Evangile lui-même qui prétend être la prédication du royaume qui vient.

Le Maître de ce royaume est le « Père céleste ». Aujourd'hui, ce nom résonne avec douceur à nos oreilles et il parle au cœur comme une expression familière, à peu près synonyme de « bon Dieu ». Mais c'est mal comprendre le sens biblique et du substantif et de l'adjectif. Ce Père est avant tout le Roi, saintement sublime, de ce royaume

qui s'approche comme une obscure menace, chargé de toute la « frayeur-de-Jahveh » (*émât-Jahveh*), des profondeurs du « ciel ». Le Maître n'est pas moins « saint », numineux, mystérieux, *qadoch*, *hagios*, *sacer* et *sanctus* que son royaume, il l'est davantage, il l'est absolument ; il représente, sous cet aspect, l'exaltation et l'accomplissement de tout ce que l'ancienne alliance a jamais possédé de « sentiment de l'état de créature », de « terreur sacrée » et d'autres sentiments de ce genre. Méconnaître cela, c'est transformer en idylle l'Evangile de Jésus. Sans doute, ces éléments qui forment un arrière-plan d'effroi sacré n'apparaissent pas, chez Jésus, sous la forme expresse de « doctrines » spéciales, mais cela tient aux circonstances qui sont fréquemment indiquées. D'autre part, comment Jésus aurait-il eu besoin « d'enseigner » ce qui, pour tout juif et en particulier pour celui qui croyait au royaume, était chose élémentaire et évidente, à savoir que Dieu était le « Saint d'Israël » ? Il avait à enseigner et à annoncer ce qui n'était pas évident, ce qui constituait au contraire la découverte qu'il avait faite et la révélation qu'il apportait : ce Saint est un « Père » céleste. Cette conception devait dans sa « doctrine » être tout, d'autant plus que le conflit dans lequel il s'engageait devait nécessairement la mettre fortement en relief. L'antithèse historique qui a provoqué par contre-coup l'Evangile était le pharisaïsme, esclave de la loi et Jean le pénitent, avec sa conception ascétique de la relation avec Dieu. En face de l'un et de l'autre, l'Evangile de la paternité divine et de l'adoption humaine faisait l'effet d'un joug doux et d'un fardeau léger. Cet Evangile remplit nécessairement les paraboles, les discours et les prédications de Jésus, mais de manière à faire toujours sentir en même temps que c'est une merveille sans mesure que d'appeler « Notre Père ». Celui qui « est aux cieux ». Ces deux appellations ne forment pas une tautologie. La première rapproche, la seconde éloigne. Elle n'éloigne pas seulement dans les hauteurs infinies, mais en même temps dans le domaine du « tout autre », radicalement différent de ce

qui existe ici-bas. Que cet Etre mystérieux et terrible, étrange, inaccessible, qui est « aux cieux », soit en même temps volonté de grâce et s'approche pour nous visiter, c'est de la solution de ce contraste que résulte finalement l'harmonie foncière du sentiment chrétien authentique. C'est mal écouter cette harmonie que de ne pas percevoir en elle la résonance de cet accord de septième résolu.

Il est caractéristique, et pourtant il semble aller de soi, que la prière chrétienne commence par cette demande : « Que ton nom soit sanctifié ». Le sens de cette demande, dans l'ensemble des conceptions bibliques, ressort clairement de nos explications précédentes. Dans la prédication de Jésus lui-même, nous trouvons encore par endroits des accents dans lesquels subsistent quelques traces de cet étrange saisissement dont nous avons parlé plus haut, de ce frisson devant les mystères du supraterrestre. Un de ces passages est *Matthieu* 10, 28 : « Craignez plutôt celui qui peut faire périr l'âme et le corps dans la géhenne ». Le son lugubre de cette parole qui donne le frisson se fait sentir de lui-même ; c'est déjà une rationalisation que de prétendre qu'elle se rapporte simplement au Juge et au jugement dernier. Le même son trouve un plein écho dans la parole de l'épître aux Hébreux (10, 31) : « C'est une chose terrible que de tomber entre les mains du Dieu vivant », et dans cette autre parole de la même épître (12, 29) : « Notre Dieu est un feu dévorant ». [Cette dernière parole est une transformation d'une expression du Deutéronome (4, 24) : « Le Seigneur est un feu dévorant » ; de cette modification résulte un contraste singulièrement criant, même terrifiant]. Lorsque l'occasion s'en présente, le Dieu de l'Ancien Testament, le Dieu de la « vengeance », reparait aussi dans la prédication de Jésus lui-même, de la façon la plus manifeste et la plus authentique : « Il fera périr misérablement ces misérables » (*Matthieu* 21, 41). Enfin cet élément numineux entoure de son *mysterium* et de son *tremendum* la lutte de Jésus la nuit de Géthsémané. C'est sous ce jour qu'il faut la considérer pour comprendre et sentir ce dont il s'agissait. Quelle est la cause de ce

tremblement, de cet abattement qui pénètre jusqu'au tréfonds de l'âme, de cette tristesse qui va jusqu'à la mort, de cette sueur qui tombe à terre comme des gouttes de sang ? Est-ce la vulgaire crainte de la mort ? Chez celui qui depuis des semaines a vu la mort en face et qui vient de célébrer avec ses disciples, de sens rassis, son festin mortuaire ? Non, il y a ici plus que la crainte de la mort. Il y a ici le frisson de la créature devant le *tremendum mysterium*, devant l'éénigme pleine d'horreur. Les antiques légendes de Jahveh qui « surprend » de nuit Moïse son serviteur et de Jacob qui lutte avec Dieu jusqu'au matin se présentent à l'esprit comme des parallèles explicatifs et des prophéties. « Il a lutté avec *Dieu* et il a vaincu », avec le Dieu de la colère et du courroux, avec le *numen*, auquel il dit pourtant : « Mon Père ». Vraiment, celui qui ne trouve pas ailleurs le « Saint d'Israël » dans le Dieu de l'Evangile, doit le découvrir ici, à moins d'être aveugle.

2. Nous ne disons rien de nouveau en parlant de l'atmosphère numineuse où se meut la pensée de l'apôtre Paul : « Dieu habite dans une lumière inaccessible ».

a) La transcendence de la notion et du sentiment de Dieu amène l'apôtre à employer les expressions et à faire les expériences qui sont proprement celles du mysticisme (1). Cette transcendence apparaît chez lui, d'une façon générale, dans ses sentiments d'exaltation enthousiaste et dans ses expressions « inspirées » qui vont les uns et les autres bien au-delà de la limite rationnelle de la piété chrétienne. Ces catastrophes et ces péripéties de la vie sentimentale, ce caractère tragique du péché et de la faute, cette flamme de vie bienheureuse, ne sont possibles et compréhensibles que sur le terrain numineux. Pour Paul, d'une part l'*orgè theou* est plus que la simple réaction de la justice répres-

(1) Pour donner une définition provisoire du mysticisme, nous pourrions dire qu'il est ce qu'est aussi la religion, mais avec la prédominance exclusive des éléments non-rationnels et en même temps une hypertension de ces éléments qui va jusqu'à l'exaltation. La piété prend une nuance mystique lorsqu'elle a une tendance au mysticisme. En ce sens le christianisme, depuis Paul et Jean, est, non pas une forme du mysticisme, mais une religion de nuance mystique. Et cette nuance est légitime.

sive, elle est pénétrée du *tremendum* du numineux; d'autre part le *fascinans* de l'amour éprouvé de Dieu, qui conduit l'esprit au delà de lui-même et le transporte au troisième ciel, est chez lui plus que le simple sentiment filial, inhérent à la nature humaine, au degré de l'absolu. *L'orgè theou*, apparaît avec puissance chez Paul dans le passage grandiose de Romains 1, 18 ss. Nous reconnaissions immédiatement ici, dans le Dieu dont la formidable puissance domine l'univers et l'histoire et qui répand le feu dévorant de sa colère sur le monde entier, le Jahveh irrité et emporté de l'Ancien Testament. C'est une intuition proprement irrationnelle, pleine d'une sublime horreur que de penser que le Dieu irrité punit le péché par la nécessité de pécher! A trois reprises Paul répète cette affirmation absolument insupportable si l'on se place au point de vue purement rationnel :

« C'est pourquoi Dieu les a livrés à l'impureté en sorte qu'ils déshonorent eux-mêmes leurs propres corps » (Romains 1, 24).

« C'est pour cela que Dieu les a livrés à des passions honteuses » (Romains 1, 26).

« Dieu les a livrés à un esprit dépravé pour commettre des choses indignes. Il les a remplis de toute espèce d'injustice » (Romains 1, 28, 29).

Pour comprendre la puissance de ces intuitions, on doit s'efforcer de sortir de l'atmosphère mitigée de nos dogmatiques et de nos catéchismes et de ressentir quelque chose du frisson que devait éprouver le juif devant le courroux de Jahveh, l'helléniste devant l'implacable *Heimarmene*, et d'une façon générale l'homme de l'antiquité devant l'*ira deorum*.

b) Un point doit être encore relevé chez Paul et il convient de le signaler ici : c'est sa doctrine de la prédestination. Avec l'idée de la prédestination nous nous trouvons sur un terrain absolument irrationnel. Le rationaliste en a, plus que personne, le sentiment immédiat; il ne saurait le moins du monde accepter cette idée et, de sa part, ce refus est justifié. La prédestination, au point de

vue rationnel, est l'absurdité et le scandale mêmes. Le rationaliste peut au besoin admettre tous les paradoxes de la Trinité et de la christologie, la prédestination sera toujours pour lui la plus dure des pierres d'achoppement.

Sans doute, elle perd ce caractère lorsqu'on la présente comme on le fait depuis Schleiermacher et parfois encore aujourd'hui, en s'inspirant de Leibniz et de Spinoza. On capitule alors purement et simplement devant la loi naturelle et les « causes secondes » et l'on souscrit aux doctrines de la psychologie actuelle qui prétend que toutes les décisions et les actions humaines sont soumises à la contrainte des instincts et qu'en conséquence l'homme, déterminé par eux, n'est pas libre. On identifie alors cette détermination par la nature avec l'action divine universelle, de telle sorte qu'en conclusion l'intuition de la prédestination divine, intuition profonde, purement religieuse, qui ne sait absolument rien des lois naturelles, aboutit à l'idée vulgaire de l'enchaînement causal universel, idée qui domine les sciences naturelles. Il ne peut y avoir de spéculation plus apocryphe, d'altération plus profonde des conceptions religieuses. Ce n'est pas cette conception altérée qui répugne au rationaliste; elle est elle-même bel et bien rationaliste, et ne fait qu'écarte complètement l'idée religieuse de la prédestination.

Cette dernière a une double source et se présente sous deux aspects bien différents. Il conviendrait d'employer des noms distincts pour mieux en distinguer les divers sens. La première idée, en effet, est celle de l'élection; la seconde, d'une tonalité essentiellement différente, est celle de la prédestination proprement dite.

a) L'idée de l'élection, c'est-à-dire celle d'être élu et prédestiné par Dieu au salut, est une donnée immédiate et une pure expression de l'expérience religieuse de la grâce. L'homme, objet de la grâce, sent et reconnaît toujours mieux, lorsqu'il tourne son regard en arrière sur lui-même, qu'il n'est pas devenu tel qu'il est par son activité ou ses efforts personnels, mais qu'indépendamment de sa volonté et de son pouvoir, la grâce de Dieu lui a

été départie, l'a saisi, poussé et conduit. Ses décisions et ses résolutions les plus personnelles et les plus libres, sans perdre leur caractère de liberté, deviennent pour lui des choses qui lui sont arrivées plutôt que des choses qu'il a faites. Avant toute action propre, il voit en œuvre l'amour sauveur qui le cherche et l'élit et il reconnaît au-dessus de lui un décret éternel de la grâce, qui est précisément la prédestination. C'est là uniquement la prédestination au salut. Elle n'a en elle même aucun rapport avec la « double prédestination », avec la prédestination de tous les hommes, soit au salut, soit à la perdition. Du fait que Dieu élit celui-ci et non ceux-là, on devrait conclure, selon la logique rationnelle, qu'il destine les uns à la félicité et les autres à la damnation. Mais cette conclusion n'est pas tirée et ne doit pas l'être car il s'agit ici d'une intuition religieuse. Comme telle, elle existe pour elle-même et ne vaut que pour elle-même; elle n'est en aucune façon susceptible de systématisation et ne se prête à aucun raisonnement logique. C'est lui faire violence que de tenter une entreprise de ce genre. Schleiermacher dit avec raison, à ce sujet, dans ses *Discours sur la Religion* (1) :

« Toute intuition (religieuse) est quelque chose qui existe pour soi. Elle ne connaît ni déduction ni connexion logique. »

b) De l'élection il faut distinguer la prédestination proprement dite, telle qu'elle apparaît par exemple chez l'apôtre Paul, dans Romains 9, 18 : « Il fait miséricorde à qui il veut et il endurcit qui il veut ». Sans doute l'idée de l'élection que l'apôtre met également en relief fait entendre sa résonance dans ce passage, mais la réflexion du verset 20 est d'une tout autre tonalité que la pensée de l'élection :

« Qui es-tu, ô homme, pour contester avec Dieu? Le vase peut-il dire à l'artisan : Pourquoi m'as-tu fait ainsi? » C'est là une réflexion qui ne se range pas dans le groupe

(1) Cf. SCHLEIERMACHER, *Reden über die Religion*, édit. R. Otto, 4^e édit., Göttingen, 1926, p. 37, 38.

d'idées relatif à l'élection. Elle est encore bien moins la conséquence d'une doctrine théorique abstraite de la toute-causalité divine telle qu'elle se présente chez Zwingli. Cette théorie peut devenir à son tour le principe générateur d'une doctrine de la prédestination, mais en ce cas cette doctrine est le produit artificiel de la spéculation philosophique et non le résultat immédiat du sentiment religieux. Or cet effet se produit aussi en réalité; c'est lui qui sert de fondement à la doctrine de l'apôtre Paul. Nous reconnaissons facilement en lui le sentiment numineux dans ses rapports avec le *tremendum mysterium* et la *majestas*. Le caractère propre de ce sentiment, tel que nous l'avons observé plus haut dans le récit relatif à Abraham, reparaît ici avec une force singulièrement augmentée. L'idée de la prédestination, dans la plénitude de son contenu religieux, n'est autre chose en effet que l'expression propre du « sentiment de l'état de créature, » sentiment d'effacement et d'anéantissement de nous-mêmes et de nos forces, de nos prétentions et de nos œuvres en face du transcendant comme tel. Ce sentiment manifeste ici sa puissance intrinsèque, affirme ses droits, déploie ses effets. Le *numen*, réalité qui se fait sentir avec une force sans égale, devient tout en tout. La créature, dans son essence et son action, avec ses projets et ses résolutions, la créature qui court et s'agit se réduit à rien. Un tel sentiment d'effacement et d'anéantissement en face du *numen* s'exprime dans une confession qui est d'une part un aveu d'impuissance et qui reconnaît, ici, la vanité du libre arbitre humain, et là, la prédestination et la préordination universelles.

La prédestination, en tant qu'expression de la puissance suprême et absolue du *numen*, n'a encore aucun rapport avec le « serf arbitre ». Elle a au contraire très souvent pour pendant le « libre arbitre » de la créature et prend par la même tout son relief. « Exerce ta volonté à ton gré et comme tu le peux; fais des projets et choisis librement; et pourtant, tout ce qui arrivera, c'est ce qui doit arriver, ce qui est déterminé ». C'est bien là l'expression première,

la plus authentique, de la prédestination. L'homme, son libre arbitre et sa libre activité se réduisent à rien en face de la puissance éternelle. Celle-ci grandit jusqu'à dépasser toute mesure précisément parce qu'elle exécute ses décrets malgré la liberté de la volonté humaine.

Ce qu'il a entrepris et qu'il veut
Parviendra, malgré tout, au but final qui est le sien.

Les récits musulmans contiennent de nombreux exemples destinés à mettre en évidence cet aspect de la question : ils veulent faire comprendre l'inflexibilité des décrets d'Allah. D'après ces récits, les hommes ont le pouvoir de faire des plans, de choisir et de rejeter. Mais, quoi-que-ils choisissent et fassent, l'éternelle volonté d'Allah s'accomplit au jour et au moment qu'il a fixés. Ce que ces récits veulent faire ressortir avant tout, ce n'est pas précisément l'universalité ou l'unicité de l'action de Dieu, c'est la souveraineté et la prédestination absolues qu'exercent la volonté et l'action éternelles sur l'activité de la créature, quelque forte et libre qu'elle soit. Tel est le sens de ce récit de Beidhavi, un commentateur du Coran :

« Asraël, l'ange de la mort, passant jadis devant Salomon dirigea ses regards sur l'un des compagnons du roi. « Qui est celui-ci ? » demanda cet homme. « C'est l'ange de la mort, » répondit Salomon. « Il me semble que c'est moi qu'il vise, » reprit le premier, « ordonne donc au vent de m'emporter et de me déposer aux Indes. » Salomon le fit. Alors l'ange dit : « Si je l'ai regardé si longuement, c'est parce que je m'étonnais d'avoir reçu l'ordre d'aller chercher son âme aux Indes, alors qu'il était auprès de toi en Canaan. »

C'est là la prédestination. Elle présuppose précisément le libre arbitre qui la met en relief. Quoi que l'homme projette librement, Allah a toujours disposé sa contre mine. Les vers de Mesnevi le disent :

Plus d'un, croyant éviter l'adversité, s'y précipite;
Fuyant le serpent, il rencontre le dragon.
Celui-ci dresse un filet qui l'enlace lui-même,
Ce qu'il croyait être la vie boit le sang de ses veines;

Celui-la ferme ses portes quand l'ennemi est entré.
 Lorsque Pharaon, pour échapper au malheur,
 Répandit le sang innocent d'innombrables petits enfants,
 Ce qu'il cherchait (1) était dans son palais (2).

Lorsque ce « sentiment de l'état de créature » s'exalte encore et se dépasse lui-même (à ce degré, il se combine souvent avec des réflexions théoriques), alors seulement apparaissent les conceptions d'après lesquelles la divinité est la cause unique de tout. Ces conceptions, à leur tour, conduisent au mysticisme et ce n'est qu'une étape nouvelle qui est franchie dans une progression logique lorsque, dans le mysticisme, se développent les spéculations ontologiques particulières qui se rattachent à ces conceptions. Ce n'est pas seulement l'activité, c'est la réalité proprement dite, l'être même, au sens complet du mot, qui est refusé à la créature, tandis que tout être, toute plénitude d'essence, est attribué à l'Etre absolu. Lui seul il *est* réellement. Tout ce que la créature possède d'être est uniquement soit une fonction de son Etre — il lui donne l'être — soit une pure apparence. Des spéculations de cet ordre sont reconnaissables avec une netteté particulière dans le mysticisme de Geulinx et des occasionalistes. « *Ubi nihil vales, ibi nihil velis* ». Une telle note mystique résonne aussi quelquefois chez l'apôtre Paul, par exemple dans sa mystérieuse parole sur la fin dernière de toutes choses où « Dieu sera tout en tous ». Mais le passage de l'épître aux Romains ne mène pas au delà de l'idée de la prédestination même. Celle-ci n'est autre chose que l'exaltation du « sentiment de l'état de créature » et son expression conceptuelle; par toutes ses racines elle plonge dans le numineux.

Il n'en peut être autrement, comme l'observation suivante le montre encore. Si en effet le sentiment du numineux, en tant que « sentiment de l'état de créature », est réellement la véritable racine de l'idée de la prédestina-

(1) Le petit Moïse.

(2) Sur ces deux passages consulter G. ROSEN, *Mesnevi des Dschelal eddin Rumi*, München, 1913, p. 166 et 171.

tion, il faut prévoir que la tendance religieuse qui est déterminée exclusivement et de la façon la plus complète par les éléments non-rationnels de l'idée de Dieu aura aussi le plus d'affinité pour l'idée de la prédestination. Et c'est manifestement le cas. Aucune religion n'a autant d'affinité pour cette idée que l'islam. Ce qui donne à l'islam son caractère propre, c'est le fait qu'en lui le côté rationnel et aussi le côté moral de l'idée de Dieu n'ont jamais pu acquérir le relief fermement accusé qu'ils ont pris par exemple dans le judaïsme ou dans le christianisme. En Allah, le numineux l'emporte absolument. On critique l'islam en disant qu'en lui le commandement moral porte le caractère du « contingent » et ne vaut qu'en vertu de la volonté contingente de la divinité. La critique est juste, mais le fait dont il s'agit n'a aucun rapport avec la « contingence. » Il s'explique au contraire par le fait qu'en Allah l'élément non-rationnel du numineux l'emporte encore trop sur l'élément rationnel et n'est pas encore suffisamment schématisé et tempéré par ce dernier, dans le cas présent par l'élément moral, comme dans le christianisme. Par là s'explique aussi ce qu'on a coutume d'appeler le caractère « fanatique » de cette religion. Le sentiment du *numen*, surexcité et « emporté », sans les éléments rationnels qui le tempèrent, c'est bien l'essence du « fanatisme ».

L'exposé qui précède nous met en mesure de porter un jugement de valeur sur l'idée de la prédestination. Elle est un moyen par lequel on tente de donner une expression conceptuelle à quelque chose qu'aucun concept, à vrai dire, ne saurait expliquer. En tant que dénomination mystérieuse, elle est absolument indispensable et parfaitement légitime. Mais cette légitimité devient immédiatement *summa injuria* lorsqu'on connaît qu'elle n'est qu'un signe analogique et lorsqu'on prend cet idéogramme pour un concept et, qui plus est, pour base d'une théorie. L'idée de la prédestination devient alors, dans une religion rationnelle telle que le christianisme, proprement pernicieuse et intolérable, quoi

qu'on fasse pour la rendre inoffensive par de savantes atténuations.

(c). Outre l'idée de la prédestination, il est encore un élément, dans la pensée de l'apôtre Paul, qui plonge ses racines dans le numineux, c'est la dépréciation complète de la « chair ». La « chair » n'est autre chose pour l'apôtre que « l'état de créature » en général. Cet état, le sentiment numineux le déprécie, comme nous l'avons vu (I), par rapport au transcendant, aussi bien au point de vue de l'être qu'à celui de la valeur. Considérée sous le premier aspect, la créature apparaît comme « poudre et cendre », comme « néant », comme ce qui n'a pas de substance propre, comme la chose débile qui passe et qui meurt. Sous le second aspect, elle est le profane et l'impur, ce qui est indigne du sacré et incapable de l'approcher. Ces deux dépréciations se retrouvent exactement dans l'idée que Paul se fait de la « chair ». Ce qu'il y a dans cette idée de spécifiquement paulinien, c'est l'énergie et la plénitude de ces dépréciations. Pourquoi atteignent-elles chez l'apôtre un tel degré? Serait-ce sous l'influence du « dualisme » ambiant ou serait-ce dû à Paul lui-même? Autant de questions qu'il n'y a pas lieu d'examiner ici. D'ailleurs, l'indication des origines et des adjonctions historiques ne détermine en rien l'essence et la valeur d'une chose. On peut au moins affirmer que les manifestations les plus authentiques de la piété numineuse de l'Ancien Testament offraient déjà prise à de telles influences. *Basar*, « la chair », est déjà ici le principe aussi bien de l'état de « poudre et de cendre » que de « l'impureté » de la créature en face du sacré.

3) Comme chez Paul, le numineux insère une forte trame chez Jean. Sans doute l'élément du *tremendum* s'efface chez ce dernier, comme si souvent chez les mystiques (sans disparaître complètement, car chez Jean aussi « la colère demeure », quoiqu'en dise Ritschl). Mais le *mysterium* et le *fascinans* apparaissent chez lui avec d'autant plus de force et précisément sous forme mystique.

(1) Cf. *supra*, p. 25.

Chez Jean le christianisme absorbe en lui ce que les religions rivales possédaient de « lumière » et de « vie » (1), et cela de plein droit, car ces éléments ne sont à leur vraie place qu'en lui. Mais qu'est-ce que la lumière et la vie? Pour ne pas le *sentir*, il faut être de bois. Mais personne ne peut le *dire*. Elles sont un élément irrational poussé à l'hyperbole.

Il en est exactement de même de l'affirmation johanique qu'aïmément à invoquer les rationalistes: « Dieu est esprit » (Jean 4,24). A cause de cette parole, Hegel regardait le christianisme comme la religion la plus élevée parce que vraiment « spirituelle »; il voyait en elle celle qui reconnaît et proclame que Dieu est « esprit », c'est-à-dire raison absolue. Mais lorsque Jean parle d' « esprit », de *pneuma*, il ne pense pas à la « raison absolue » mais à ce qui est l'opposé direct du « monde » entier et de toute « chair », à l'essence absolument céleste et merveilleuse, pleine d'éénigme et de mystère, qui dépasse toute intelligence et toute raison « naturelles ». Il pense à l'esprit qui « souffle où il veut. Tu en entends le souffle, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va. » C'est pourquoi l'esprit n'est lié ni au mont Garizim ni à Sion et ne peut être adoré que par ceux qui sont eux-mêmes « dans l'esprit et la vérité ». C'est précisément cette affirmation, toute rationnelle en apparence, qui montre avec le plus de force l'élément non-rationnel dans l'idée biblique de Dieu (2).

(1) Et par là il les absorbe, selon le droit du plus fort. Et depuis lors, ces éléments, indissolublement unis à lui, lui appartiennent en propre. En effet,

Lorsque la grande puissance de l'esprit s'est emparée
Des éléments, aucun ange ne pourrait dissocier
La double nature des deux qui ne font qu'un.

et la critique philologique encore moins.

(2) Cf. R. OTTO, *Aufsätze, Das Numinose betreffend*, 16 : *Profetische Gotteserfahrung*.

CHAPITRE XV

LE NUMINEUX CHEZ LUTHER

1. Dans le catholicisme, le sentiment du numineux est extraordinairement vivant dans le culte, la symbolique sacramentelle, sous les formes apocryphes de la foi au miracle et de la légende, dans les paradoxes et les mystères du dogme, les traces laissées par le platonisme de Plotin et la pensée de Denys l'Aréopagite dans la sphère des idées, la solennité des églises et des pratiques et spécialement dans le contact étroit que la piété garde avec le mysticisme. On le retrouve déjà beaucoup moins, pour les raisons que nous avons indiquées, dans le système doctrinal officiel du catholicisme. Depuis, notamment, que certains grands docteurs du moyen âge (les *moderni*) eurent allié la doctrine ecclésiastique avec Aristote et la méthode aristotélicienne et eurent remplacé par celle-ci le « platonisme », il se produisit dans le catholicisme une forte rationalisation que cependant la pratique ne suivait pas et à laquelle la vie propre du sentiment ne correspondait pas. L'antagonisme du « platonisme » et de « l'aristotélisme » et, d'une façon plus générale, l'opposition prolongée qui s'élève contre les *moderni* ne sont en grande partie que la lutte des éléments non-rationnels et des éléments rationnels de la religion chrétienne. (La même opposition se manifeste dans la protestation de Luther contre Aristote et les *theologos modernos*).

On ne connaissait Platon que d'une manière très insuffisante et on l'interprétait à la lumière d'Augustin, de Plotin, de Proclus, des philosophes arabes et de Denys l'Aréopagite. Et pourtant c'était un sentiment juste qui

guidait les deux tendances opposées lorsqu'elles prenaient comme mots d'ordre « Platon » et « Aristote ». Platon, il est vrai, avait puissamment contribué à rationaliser la religion. Dans sa *philosophie*, la divinité, identique à l'idée du bien, était devenue une entité toute rationnelle et conceptuelle. Mais ce qu'il y a de plus caractéristique dans la pensée de Platon, c'est l'idée que la philosophie et la science sont trop étroites pour embrasser l'ensemble de la vie spirituelle de l'homme. A vrai dire, Platon n'a aucune *philosophie* de la religion. Il saisit la vie religieuse par de tout autres moyens que ceux de la pensée conceptuelle, à savoir par les idéogrammes du mythe, au moyen de l'enthousiasme, de l'*eros* et de la *mania*. Il renonce à introduire l'objet religieux, à côté des objets de l'*épistème* ou de la *ratio*, dans l'unité d'un système de la connaissance. Par là, le premier ne devient pas pour lui moins grand, il grandit plutôt. C'est précisément de la sorte que se fait sentir chez lui avec la plus grande force le caractère non-rationnel de cet objet. Il ne le sent pas seulement, il l'exprime. Nul n'a affirmé avec plus de précision que ce maître de la pensée que Dieu est au-dessus de toute raison, qu'il est non seulement incompréhensible, mais insaisissable. « Il est difficile, dit-il (1),... de trouver le Créateur, et il est impossible, si on l'a trouvé, de le faire connaître à tous ». Et dans sa grande épître, il écrit ces profondes paroles : « Je n'ai rien écrit et n'écrirai jamais rien sur ce sujet. On ne peut en effet le traiter comme on le fait des objets de l'étude scientifique. Pour la science, il est inexprimable. Après un long labeur, quand on s'y est plongé tout entier, un feu s'allume soudain dans l'âme, comme mis par une étincelle. Il brûle alors de lui-même. Si l'on essayait de rendre compte de cela par écrit, on ne serait compris que d'un très petit nombre. Et à ceux-là, il suffit d'une légère indication pour le trouver par eux-mêmes » (2).

(1) *Timée*, 5, 28 C.

(2) Cf. WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Platon*, I, p. 418 et 643. Cf. PLATON Ep. II, p. 312 D; 314 B, C.

Aristote est beaucoup plus théologien que Platon, mais par la disposition de son esprit, il est bien moins religieux et en même temps il est essentiellement rationaliste dans sa théologie. Cette opposition se retrouve chez ceux qui se réclament de l'un ou de l'autre.

Une autre influence encore contribua dès l'époque des plus anciens Pères à amortir l'élément non-rationnel dans la doctrine ecclésiastique; ce fut celle de l'antique doctrine de l'*apatheia* de la divinité, que l'Eglise adopta (1). Le Dieu de la théodicée grecque, surtout de celle des stoïciens, était conçu selon l'idéal du « sage » qui surmonte ses passions et ses inclinations et devient *apathès*. On chercha à identifier ce Dieu et le « Dieu vivant » de l'Ecriture. Cette tentative suscita aussitôt, de divers côtés, une ardente opposition. Dans ce conflit aussi intervient inconsciemment l'antagonisme des éléments non-rationnels et des éléments rationnels du divin. Lactance notamment, dans son traité *De ira dei*, lutte contre ce dieu de la philosophie. Il le fait en se servant des éléments, complètement rationnels en eux-mêmes, de la vie sentimentale humaine et en les renforçant. Il fait de Dieu, pour ainsi dire, une âme colossale, d'une vitalité susceptible de passion et passionnée. Qui combat ainsi pour le « Dieu vivant » combat aussi, sans s'en rendre compte, pour le divin en Dieu, pour ce qui ne se résout pas en idée, ordre du monde, ordre moral, principe de l'être ou volonté téléologique. Certaines des expressions de Lactance tendent plus haut, indiquent une réalité supérieure. Il dit, en citant Platon : *Quid omnino sit Deus, non esse quærendum : quia nec inveniri possit nec enarrari* (2). Il aime, comme Chrysostome, à accentuer l'*incomprehensibilitas* de Dieu : *Quem nec æstimare sensu valeat humana mens nec eloqui lingua mortalis. Sublimior enim ac major est, quam ut possit aut cogitatione hominis aut sermone comprehendi* (3). Il aime l'expression de *majestas Dei* et blâme

(1) Voir par exemple la déclaration si froide de Clément d'Alexandrie (*Strom*, II, 15, 72 et suivantes).

(2) *Opp.*, édit. Fritsche, p. 227.

(3) *Ibid.*, p. 116.

les philosophes qui se font une idée fausse de la « majesté unique » de Dieu. Il ressent le *tremendum* de la *majestas* lorsqu'il assure que Dieu « s'irrite » et il fait valoir la « terreur » comme le caractère fondamental de la religion lorsqu'il dit : *Ita fit ut religio et majestas et honor melius constet. Metus autem non est, ubi nullus irascitur* (1). Il affirme qu'un dieu incapable de colère est aussi incapable d'amour. Un dieu incapable de s'irriter et d'aimer serait *immobilis*; il ne serait pas le *Deus vivus* de l'Ecriture.

Nous traiterons plus au long de l'élément non-rationnel chez Chrysostome et chez Augustin dans des articles spéciaux (2). L'ancienne polémique de Lactance contre le *deus philosophorum* se ranime au moyen âge dans la lutte de Duns Scot pour le Dieu de la « volonté » et pour la valeur de la « volonté » elle-même dans la religion, en face du dieu de « l'être » et en face de la « connaissance ». Les éléments non-rationnels qui sont encore ici à l'état de repos font éruption et se manifestent pleinement dans certaines idées caractéristiques de Luther.

2. Ces éléments de la pensée de Luther furent plus tard passés sous silence et laissés de côté; aujourd'hui, on se plaît à les considérer comme « apocryphes », comme « un résidu scolaire de la spéculation nominaliste ». Il reste alors surprenant que ce résidu ait possédé une telle puissance dans la vie spirituelle de Luther lui-même, comme cela est manifestement le cas. En réalité, il ne s'agit pas ici de « résidus », mais, incontestablement, d'arrière-plans mystérieux, obscurs et troublants de sa piété sur lesquels se détachent la claire félicité et l'allégresse de sa foi en la grâce; c'est sous ce jour qu'il faut voir celles-ci pour en apprécier toute la force et la profondeur (3). Quelle que

(1) *Ibid.*, p. 218.

(2) R. OTTO, *Aufsätze*, n° 1 et 7.

(3) Dans le livre que vient de publier GERH. RITTER, *Luther*, 1925, je trouve la première confirmation de mes vues sur Luther, apportées par un historien. Les études historiques sur Luther ont, me semble-t-il, pour tâche de rechercher non pas les relations que la pensée de Luther a sur ce point avec la spéculation scolaire, mais celles qu'elle a avec les sentiments élémentaires et fondamentaux de la religion du peuple, religion vécue dont on trouve ailleurs en core des traces chez Luther.

soit la provenance des impulsions qu'il a reçues, qu'elles soient venues du nominalisme ou des traditions doctrinaires de son ordre, nous trouvons en lui des mouvements primordiaux du sentiment numineux lui-même dans ses éléments essentiels tels que nous les connaissons. Cette thèse se confirme encore par le fait que ces éléments apparaissent chez lui dans leur totalité et indiquent par là qu'ils ont un fondement unique qui leur est commun.

a) Nous faisons abstraction ici des liens nombreux qui rattachent la piété de Luther au mysticisme. Très forts à l'origine, ils se sont affaiblis plus tard, sans jamais disparaître complètement. Nous faisons également abstraction de la survivance de l'élément numineux du culte catholique dans la doctrine luthérienne de la Sainte-Cène. (Celle-ci ne se déduit tout entière ni de la doctrine luthérienne de la rémission des péchés, ni de la soumission du réformateur au principe scripturaire : « Il est écrit »). Dirigeons au contraire notre attention sur les *miræ speculations* qui, chez Luther, ont pour objet « le non-révélé » en Dieu, par opposition à la *facies Dei revelata*, la *divina majestas* et l'*omnipotentia Dei*, par opposition à *sa gratia*, spéculations qui sont exposées dans le *De servo arbitrio*. Il importe peu d'examiner dans quelle mesure Luther a emprunté ces « doctrines » à Duns Scöt. Elles se rattachent étroitement à sa vie religieuse la plus intime et la plus personnelle, elles en sont le jaillissement authentique et immédiat et doivent être appréciées en tant que telles. Luther lui-même n'affirme-t-il pas avec énergie que, s'il enseigne ces choses, ce n'est pas pour engager une discussion d'école ou pour tirer une conclusion philosophique, mais c'est parce qu'elles appartiennent intimement à la piété du chrétien qui doit les savoir, car il y va de la foi et de la vie. Il rejette la prudente précaution d'un Erasme qui pensait qu'il fallait les tenir cachées, au moins devant « le peuple », il les prêche publiquement dans ses sermons (sur l'Exode, à propos de l'endurcissement de Pharaon) et les exprime par écrit dans sa lettre aux habitants d'Anvers. En face de la mort il déclare encore qu'il souscrirait son

traité *De servo arbitrio* dans lequel elles se trouvent, comme un livre dans lequel il reconnaît son œuvre la plus personnelle.

« Avoir un Dieu ne signifie pas autre chose que se confier en lui de tout son cœur » dit-il sans doute dans son *Grand Catéchisme*. Pour lui, Dieu est celui qui « se répand en pure bonté ». Mais le même Luther découvre dans la divinité des abîmes et des profondeurs devant lesquelles son cœur recule en frémissant. Il se réfugie alors dans la « Parole » comme un lièvre dans une crevasse, a recours au sacrement, à l'absolution, à la déclaration officielle rassurante du Docteur Pomeranus, mais surtout à toute « promesse » qui se trouve dans les psaumes et les prophètes. L'objet qui le terrifie et le fait fuir, qui met si souvent son âme dans ces états de transe et de frisson, ce n'est pas seulement le juge sévère qui exige la justice, car celui-ci est aussi, totalement, le « Dieu révélé », c'est en même temps le Dieu « non révélé », dans la terrible majesté de sa divinité même, celui devant lequel tremble non seulement le transgresseur de la loi, mais la créature dans son état de créature tant qu'il n'est pas « couvert ». Luther ose même désigner cet élément non-rationnel et faisant frissonner qui est en Dieu par l'expression : *Deus ipse, ut est in sua natura et majestate.* (Cette assertion est dangereuse et en réalité elle n'est pas juste, car si la face non-rationnelle et la face rationnelle de la divinité sont distinctes, cette différence ne suppose pas que la seconde soit moins essentiellement divine que la première).

Les passages du *De servo arbitrio* qui se rapportent à notre sujet sont fréquemment cités. Mais qu'on lise aussi le passage suivant, tiré du sermon sur Exode 20 (1); qu'on s'abandonne à l'impression qu'il produit et l'on comprendra ce qu'il y a de presque démoniaque dans le sentiment numineux qui s'y exprime. Luther ne peut assez dépeindre et faire sentir avec assez de puissance ce que le texte contient d'effroyable : « Oui, pour le monde il semble que

(1) *Luthers Werke*, édit. d'Erlangen, 36, p. 210 et suivantes.

Dieu soit comme un pur nigaud qui baye aux corneilles, ou comme un cocu, ou comme un homme débonnaire qui laisse un autre coucher avec sa femme et fait semblant de ne pas le voir... ».

Mais : « Il vous engloutit et y trouve un tel plaisir que son emportement et sa colère le poussent à dévorer les méchants. Une fois qu'il a commencé, il ne s'arrête plus... Nous saurons alors que Dieu est un feu dévorant qui détruit tout et fait rage de toutes parts. Voilà le feu qui consume et dévore (1). — Et si tu pèches, il te dévorerá (2). — Car Dieu est un feu qui consume, dévore et fait rage, c'est-à-dire qu'il vous fait périr comme le feu dévore une maison et la réduit en cendre et en poussière (3) ».

Luther dit ailleurs :

« Certes, la nature ne peut que s'épouvanter devant cette majesté divine (4). — Oui, il est plus effrayant et plus horrible que le diable, car il nous traite et agit à notre égard avec violence, il nous tourmente et nous torture sans pitié (5). — Dans sa majesté, il est un feu dévorant (6). — Car aucun homme sur terre ne peut échapper à cette impression : s'il pense réellement à Dieu, son cœur tremble dans sa poitrine et il voudrait fuir hors du monde. Oui, dès qu'il entend nommer Dieu, il prend peur et s'effarouche (7) ».

Un tel Dieu n'est pas seulement le Dieu de la « volonté » et du « contingent », celui que nous présente Duns Scot. Ici remontent à la surface certains sentiments primaires, élémentaires, qui font penser au fils de paysan et à la religion de sa classe plutôt qu'à l'élève des *theologi moderni*. L'antique sentiment de « l'inquiétude » se ranime. C'est le *numen* qui se fait sentir ici exclusivement, sous les aspects du *tremendum* et de la *majestas*. Si je me suis

(1) *Ibid.*, p. 222.

(2) *Ibid.*, p. 231.

(3) *Ibid.*, p. 237.

(4) Edit. de Brunswick, 1891, vol. V, p. 50.

(5) Edit. d'Erlangen, 35, p. 167.

(6) *Ibid.*, 47, p. 145.

(7) *Ibid.*, 50, p. 200.

servi plus haut, pour désigner l'une des faces du numineux, des termes de *tremendum* et de *majestas*, c'est précisément parce que j'ai gardé le souvenir de certaines expressions de Luther lui-même. J'ai emprunté ces termes à Luther qui parle de la *divina majestas* et de sa *metuenda voluntas*; ces expressions sont restées gravées dans ma mémoire depuis la première fois que j'ai étudié Luther (1). C'est la lecture du *De servo arbitrio* qui m'a amené à comprendre le numineux et la différence qui le sépare du rationnel, bien avant de l'avoir retrouvé dans le *qadoch* de l'Ancien Testament et dans les éléments de la « terreur religieuse » contenus dans toute l'histoire des religions.

Il faut avoir vu ce que sont ces profondeurs et ces abîmes pour pouvoir comprendre ce dont il s'agit lorsque le même homme entreprend, d'autre part, de concentrer tout le christianisme dans la foi confiante. Ce que nous avons dit de la piété de l'Evangile et de la merveille qu'est la foi en Dieu, le Père céleste, reparaît dans l'expérience religieuse de Luther avec une acuité inouïe. Que l'Inaccessible devienne accessible, que le Saint soit pure bonté, que la *majestas* devienne familière, cette harmonie de contrastes fait le fond de la chose. Ce contenu ne trouve qu'une expression très indistincte dans la doctrine classique qui a suivi; celle-ci rapporte exclusivement à la justice de Dieu l'élément mystique de l'orgère qui n'est autre chose que la sainteté « formée » par le bien.

b) Puisque le sentiment numineux est une unité, dès qu'il s'éveille et que l'un de ses éléments apparaît, nous devons nous attendre à en voir aussi apparaître les autres.

(1) Cf. R. OTTO, *Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther*, Göttingen, 1898, p. 85 et suivantes : « La foi en Dieu n'est pas quelque chose de simple... » Quand j'écrivais ce livre, je subissais encore complètement l'influence de Ritschl, comme on peut facilement s'en rendre compte d'après l'attitude que j'adoptais en face du mysticisme. Mais j'apercevais nettement les éléments non-rationnels et numineux qui s'insèrent dans la notion de Dieu chez Luther, comme dans toute conception authentique de Dieu. De là devait nécessairement résulter plus tard une appréciation différente du mysticisme et la conviction que le problème de l'« esprit » est proprement contenu dans le passage qui commence ainsi : « Il faut pour cela autre chose : toute « Parole... », p. 86.

On les trouve effectivement chez Luther, et tout d'abord dans le groupe d'idées que nous pourrions appeler ses idées « jobiques ». Nous avons vu plus haut que dans le livre de Job l'élément décisif est moins la *tremenda majestas* du *numen* que la *mira majestas*, c'est-à-dire l'irrationnel au sens précis, le *mirum*, l'insaisissable, le paradoxal, ce qui s'oppose à ce qui est « familier » et à ce que la raison attend, ce qui va contre la raison et culmine dans des antinomies internes. C'est à cet ordre d'idées qu'appartiennent en général les violentes diatribes de Luther contre la « raison prostituée », qui semblent ridicules si l'on n'a pas compris le problème du non-rationnel dans la notion de Dieu. Il en est ainsi en particulier de certaines formules caractéristiques qui reviennent souvent sous la plume de Luther. Elles attestent que Luther avait un vif sentiment de l'élément non-rationnel de la divinité, dans sa généralité. Les passages qui ont le plus d'importance à cet égard sont ceux dans lesquels il ne convertit pas ce sentiment en menue monnaie, pour l'édification populaire qui se contente de savoir que les voies de Dieu sont trop hautes pour les hommes, mais se sert de violents paradoxes. Sans doute, il lui arrive de dire tout simplement et d'une façon très générale, que « notre Dieu est un Seigneur bizarre », bizarrie qui tient au fait que Dieu ne compte pas et n'évalue pas comme le monde, qu'il se met du côté des humbles et des petits, qu'il nous exerce en nous conduisant par des chemins bizarres. Mais les expressions de ce genre se haussent : Dieu est pour lui *mysteriis suis et judiciis impervestigabilis*; il révèle sa *vera majestas*, comme dans Job, *in metuendis mirabilibus et judiciis suis incomprehensibilibus*; il est, en son essence, absolument caché à toute raison; il n'a ni mesure, ni loi, ni but; son domaine est le paradoxe : *ut ergo fidei locus sit, opus est ut omnia quæ creduntur abscondantur.*

Il ne suffit pas de remarquer cet incompréhensible paradoxe et de s'incliner devant lui, il faut aussi reconnaître en lui quelque chose qui appartient essentiellement et néces-

sairement au divin et en est précisément le caractère : *Si enim talis esset ejus justitia, quae humano captu posset judicari esse justa, « plane non esset divina » et nihilo « differret » ab humana justitia. At cum sit Deus verus et unus, deinde totus incomprehensibilis et inaccessibilis humana rationne, par est, imo necessarium est ut et justitia sua sit incomprehensibilis* (1).

L'expression la plus étonnante et la plus saisissante de ces idées « jobiques » se trouve chez Luther dans le commentaire de l'épître aux Romains (1515-16, II, p. 219) : *Bonum nostrum absconditum est, et ita profunde ut « sub contrario » absconditum sit. Sic vita nostra sub morte, justitia sub peccato, virtus sub infirmitate abscondita est. Et universaliter omnis nostra affirmatio boni cujusque sub negatione ejusdem, ut fides locum habeat in Deo qui est « negativa » (2) essentia et bonitas et sapientia et justitia, nec potest possideri aut attingi nisi negatis omnibus affirmatis nostris. Ita et vita nostra abscondita est cum Christo in Deo, id est in negatione omnium quæ sentiri, haberi et intelligi possunt.* La phrase suivante : *Nam Deus in sua natura, ut est immensurabilis, incomprehensibilis et infinitus, ita « intolerabilis » est humanæ naturæ* (3) pourrait se trouver dans le traité de Chrysostome *De incomprehensibili Deo*. Ce que nous avons appelé le *dis simile*, ce qui n'est pas seulement incompréhensible, mais totalement étranger à notre nature et différent de notre essence, et par là même inconcevable, trouve ici, dans la formule *intolerabilis humanæ naturæ* son expression la plus précise et la plus exacte.

L'expression théologique qui révèle la difficulté de trouver une désignation pour les éléments non-rationnels et mystérieux, c'est la doctrine rebutante de la volonté absolument arbitraire de Dieu; elle fait de lui, pratiquement, un despote capricieux. Ces doctrines apparaissent

(1) Edit. de Weimar, 18, p. 784, Cf. édit. d'Erlangen, 85, p. 166 où ces idées sont plus longuement exposées.

(2) *Negativa* se rapporte à tous les quatre prédicats suivants.

(3) *Ep. ad Galat.* (édit. d'Erlangen), vol. 1, p. 48.

sent avec une force particulière dans la théologie musulmane. Cela se comprend immédiatement s'il est vrai, comme nous l'affirmons, qu'elles sont des moyens dont on se sert, faute de mieux, pour exprimer l'élément non-rationnel et numineux de la divinité, et que, précisément dans l'islamisme, cet élément est prépondérant. Nous les trouvons également et dans la même connexion chez Luther (1). Mais ce fait même va l'excuser : s'il a exprimé ces doctrines qui sont en elles-mêmes d'horribles blasphèmes, c'était faute d'une introspection plus exacte et par une erreur dans le choix des expressions ; ce n'était pas la méconnaissance de l'absoluité de l'*éthos* qui l'a amené à présenter de telles caricatures.

c) Sur le fondement de tels sentiments devaient nécessairement s'édifier à cette époque, selon les principes que nous avons exposés, la doctrine de la prédestination. Nous n'avons pas besoin de découvrir ici par voie d'inférence, comme chez Paul, l'intime connexion spirituelle de ces sentiments et de cette doctrine ; elle se manifeste au grand jour dans le *De servo arbitrio*. Ici l'une tient si nettement aux autres et l'unité organique de cet ensemble est si sensible que le livre de Luther peut nous servir de clef pour comprendre des phénomènes apparentés. Ce n'est qu'occasionnellement que ces éléments purement numineux du sentiment religieux de Luther se font jour aussi puissamment que dans ce livre. Mais, dans les combats qu'il soutient contre la *desperatio* et Satan, dans les crises et les accès de mélancolie par lesquels il passe si souvent, dans les luttes toujours renouvelées pour conquérir la grâce, qui peuvent le conduire au seuil de la maladie mentale, interviennent des facteurs qui sont plus que des mobiles purement rationnels. Ces facteurs forment chez Luther le fond obscur sur lequel se détache toute la vie de la foi. Il devient visible dans de nombreux passages de ses sermons, de ses lettres, de ses *Propos de table*. Ce n'est qu'avec cet arrière-plan que se comprend la valeur que Luther

(1) Cf. édit. d'Erlangen, 35, p. 166.

attache à la « Parole », l'énergie presque spasmodique avec laquelle il se cramponne à la Parole et au Dieu qui s'y « révèle » et les avertissements qu'il répète sans cesse aux présomptueux qui voudraient pénétrer à la légère dans cette obscurité qui donne le frisson. Lisez surtout le passage de ses *Propos de table* dans lequel il parle de l'insondable majesté de Dieu (1) :

« Ce n'est pas une (seule) fois que j'ai été tenté de la sorte, jusqu'à être en danger de mort. Qu'est-ce donc qui nous pousse à nous creuser l'esprit (à ce sujet), nous, pauvres et misérables hommes, qui ne pouvons pas (même) saisir par la foi les rayons de la promesse divine. Et pourtant, dans notre faiblesse et notre ignorance, nous (y) sommes entraînés et nous voulons sonder et comprendre la majesté incompréhensible de la lumière incompréhensible des merveilles de Dieu! Ne savons-nous donc pas qu'il habite une lumière inaccessible? Et cependant nous y tendons, nous prétendons y aller!... Faut-il donc s'étonner que la splendeur nous surprenne et nous inonde, alors que nous voulons scruter la majesté... On doit sans doute enseigner que la volonté de Dieu est insondable et incompréhensible. Mais se proposer de la comprendre, c'est bien dangereux, et l'on s'y rompt le cou ».

Luther connaît quelque chose de bien plus terrifiant encore que ce dont il est question dans ce passage : il sait que « la splendeur peut surprendre et inonder, » indépendamment de toute présomption et de toute démarche humaines, dans les heures d'effroi où le *tremendam* assaille l'homme comme le ferait le diable lui-même. Et pourtant il maintient, comme chose allant de soi, qu'en tout cas « on doit enseigner » cela. Assurément, car sans cela Dieu ne serait plus Dieu, et sans le *Deus absconditus*, le *Deus revelatus* ne serait qu' « une bouche bée » et sans la *tremenda majestas*, la grâce ne serait pas si douce. (On peut enseigner cela, quoiqu'on ne puisse le comprendre, car ce que nous sommes incapables de comprendre, nous sommes

(1) *Tischreden*, édit. de Weimar, 6, n° 6561 (Lettre de Luther à Aquila, pasteur à Mansfeld).

encore capables de le sentir). Là même où Luther parle en termes purement rationnels du jugement, du châtiment ou de la sévérité de Dieu, il faut, pour comprendre ces expressions au sens luthérien, percevoir l'écho des éléments profonds, non-rationnels, de la « terreur religieuse ». Dans cette sévérité de Dieu s'insère souvent, sinon toujours, quelque chose du courroux de Jahveh, de l'orgè du numineux.

d) Cette remarque nous mène plus loin. Dans les expressions telles que : « le Dieu non-révélé », la *tremenda majestas*, ne se retrouvent évidemment que les éléments du numineux que nous avons indiqués en premier lieu (1) et surtout le *tremendum*, l'élément répulsif du numineux. Mais que devient, chez Luther, le *fascinans*? Fait-il défaut et n'est-il remplacé que par les prédicats rationnels de la fidélité et de l'amour et par le sentiment qui leur correspondent en nous, celui de la foi confiante ? Assurément non. Le fait est que le *fascinans* s'insère entièrement en ceux-ci, s'exprime en même temps qu'eux et avec eux et résonne en eux. C'est ce qui se fait puissamment sentir dans la félicité proprement dionysiaque et presque exubérante de son expérience religieuse :

« Les chrétiens sont un peuple bienheureux; ils peuvent se réjouir cordialement, se glorifier, se vanter, danser et sauter. C'est faire plaisir à Dieu et mettre notre cœur à l'aise que de fonder sur Dieu notre assurance, d'être fiers et joyeux. Un tel don devrait remplir notre cœur de lumière, au point de ne plus cesser de danser et de sauter de joie... Qui pourrait exprimer cela et l'exalter assez ! C'est chose qu'on ne peut ni dire ni comprendre... Si tu le sens réellement dans le cœur, cela deviendra pour toi quelque chose de si grand que tu aimeras mieux te taire que d'en parler » (2).

Qu'on se rappelle ici ce que nous avons dit plus haut (3) de la connexion du non-rationnel et du rationnel et du sens

(1) Cf. *supra*, pp. 30 ss.

(2) Edit. d'Erlangen, 11, p. 194.

(3) Cf. *supra*, pp. 76 ss.

plus profond que prennent des expressions rationnelles. De même que l'élément d'horreur du *numen* s'insère dans le Dieu de la sévérité, du châtiment et de la justice, l'élément béatifique s'insère dans le Dieu qui « surabonde en pure bonté ».

e) Mais, d'une façon générale, l'élément numineux trouve place, chez Luther, dans sa notion même de la foi dans ce qu'elle a de mystique. On ne peut méconnaître, ici encore, les rapports de Luther et du mysticisme. Sans doute, Luther remplace de plus en plus la « connaissance » et l' « amour mystique » de Dieu par la « foi » et c'est là, par rapport à l'esprit du mysticisme, une profonde modification qualitative de toute la tonalité religieuse. Mais, malgré tous ces changements, il est manifeste que la foi de Luther présente certains caractères bien déterminés par lesquels elle se range du côté de ces fonctions mystiques de l'âme et se distingue nettement de la précision rationnelle et de la sage mesure de la *fides* dans la doctrine luthérienne classique. Au même titre que la « connaissance » et l' « amour » la foi est et reste définitivement pour Luther tout ensemble la relation avec un *mirum ac mysteriosum* et la force psychique mystérieuse de *l'adhaesio Dei* qui unit l'homme à Dieu. Or, l'union est le sceau du mysticisme. Quand Luther dit que la foi fait de l'homme et de Dieu « une seule pâte » ou qu'elle saisit le Christ *sicut annulus gemmam*, il ne parle pas par images, ou tout au moins, il ne parle pas plus par images que Tauler, lorsque ce dernier dit de l'amour ce que Luther dit de la foi. Pour Luther aussi, la foi est quelque chose qui ne peut s'épuiser en concepts rationnels et qu'on ne peut précisément désigner qu'à l'aide de telles « images ». La foi est pour lui ce centre caché de l'âme que les mystiques appelaient le tréfonds de l'âme et où s'accomplit l'union. Elle est en même temps une faculté pneumatique de connaître, un *a priori* mystique dans l'esprit de l'homme qu'elle rend capable de recevoir et de reconnaître la vérité suprasensible, et sous ce rapport elle ne fait qu'un avec le *spiritus sanctus in corde*. La foi est de plus la « chose active, puissante, créatrice » qui est

en nous ; elle est l'émotion la plus violente, très voisine de l'*enthousiazesthai*. Elle remplit exactement les fonctions que tous les *enthousiastai* depuis l'apôtre Paul ont attribuées au *pneuma*. C'est elle en effet qui « nous transforme intérieurement et nous régénère ». Sous ce rapport, elle est de même nature que l'amour mystique, quelque différente qu'elle en soit par sa tonalité interne. Dans la félicité de la certitude du salut qu'elle saisit, dans la joyeuse audace de la confiance filiale chez Luther reparaissent, atténués, les sentiments « filiaux » de Paul, dans lesquels il y a quelque chose de plus qu'un simple réconfort de l'âme, un apaisement de la conscience, ou la simple sensation de sécurité. Tous les mystiques postérieurs, de Jean Arndt à Spener et à Arnold, ont été sensibles à ces aspects de la vie intérieure de Luther et ont senti qu'ils s'accordaient avec leur propre génie ; ils ont soigneusement recueilli les passages de Luther qui s'y rapportent, pour se couvrir par là contre les attaques de la scolastique du luthéranisme rationalisé.

3. En face des rationalisations de la doctrine classique, les éléments non-rationnels se maintenaient en effet vivants dans la dernière floraison du mysticisme occidental sur le terrain du catholicisme et sur celui du protestantisme. Nous y reconnaissions facilement, comme dans tout le mysticisme chrétien depuis ses premières manifestations, les éléments non-rationnels que nous avons exposés. Ce sont en particulier ceux du *mysteriosum*, du *fascinans*, de l'*augustum* et de la *majestas*, tandis que celui du *tremendum* s'efface et s'atténue. En Occident, en effet, il n'y a pas eu de mysticisme de « l'horreur », tel qu'il apparaît sous certaines formes du mysticisme de l'Inde, dans le Bhagavad-Gita (chapitre 11), sous certaines formes du mysticisme de Siva et de Dourga, sous la forme horrible du tantrisme dans les domaines du bouddhisme et de l'hindouisme.

Toutefois, l'élément du *tremendum*, bien qu'atténué, ne fait pas absolument défaut dans le mysticisme chrétien. Il reste vivant dans la *caligo*, l'*altum silentium*, l'abîme, la nuit, le désert de la divinité où l'âme doit plonger, dans le tourment, le délaissement, l'aridité, l'ennui dans lesquels

elle doit rester, dans la transe et le frisson du dépouillement, de la dépossession de soi-même et de l'*annihilatio*, dans l'*infernum temporale*. Ainsi parle Suso :

« Dans ces monts inconcevables du *lieu supradivin* (la « hauteur suprasubstantielle de la majesté divine »), s'ouvre une profondeur perceptible à tous les esprits purs. C'est là que (l'âme) entre dans le domaine du secret et de l'innomé et devient merveilleusement étrangère à elle-même. Et là est le profond et immense abîme où disparaissent toutes les créatures... là l'esprit meurt... pour vivre tout entier dans les merveilles de la divinité » (1). Et Suso peut, à certains instants, prier ainsi :

« Hélas! Ton visage courroucé exprime une telle fureur. Quand tu détournes ta face, ton indignation est tellement insupportable! Malheur à moi! Tes paroles hostiles sont si ardentes qu'elles déchirent le cœur et l'âme » (2).

Les mystiques postérieurs connaissent aussi ces accents. Jean de la Croix s'exprime ainsi :

« Parce que cette divine contemplation s'empare de l'âme avec une telle violence qu'elle la rend captive, celle-ci ressent si douloureusement sa faiblesse qu'elle perd pour ainsi dire toute force et que le souffle lui manque, tandis que le sens et l'esprit, comme chargés d'un immense et sombre fardeau, éprouvent une telle souffrance et sont pour ainsi dire opprimés d'une angoisse si mortelle que l'âme choisirait la mort comme un adoucissement et un soulagement » (3).

Et plus loin : « La quatrième douleur est produite... dans l'âme... par la majesté et la splendeur de Dieu » (4).

Enfin : « Il l'anéantit, l'écrase et la plonge ainsi dans de profondes ténèbres, de telle sorte qu'elle sent qu'elle se dissout et qu'en prenant conscience de sa misère elle est anéantie par une cruelle mort de l'esprit. C'est comme

(1) *Die deutschen Schriften*, édit. Denifle, p. 289 et suivantes.

(2) *Ibid.*, p. 353.

(3) JEAN DE LA CROIX, *La Montée du Mont Carmel*, p. 461, dans la traduction allemande de Modestus, 1671.

(4) *Ibid.*, p. 465.

si elle se sentait dévorée par une bête sauvage et digérée dans son ventre ténébreux » (1).

Enfin, dans le mysticisme allemand, l'élément non-rational, terrifiant et même démoniaque du numineux est éminemment vivant chez Jacob Boehme. Autant Boehme s'approprie les mobiles du mysticisme antérieur, autant il s'écarte de ce dernier dans sa spéculation et sa théosophie. Par celles-ci, il veut construire et comprendre Dieu lui-même et avec lui le monde; Eckhart le voulait également; pour Boehme aussi, le point de départ de la spéculation est le « fondement premier » ou plutôt ce qui n'est pas même un fondement, ce qui est au-dessus de tout concept, l'inexprimable. Mais cet élément n'est pas pour lui l'être et ce qui est au-dessus de l'être, c'est l'élan et la volonté; ce n'est pas le bien et ce qui est au-dessus du bien, mais une identité du bien et du mal non différenciés rationnellement, dans laquelle doivent se trouver les possibilités de l'un et de l'autre, du bien comme du mal, et en même temps celle du double aspect que prend la divinité elle-même, en tant que bonté et amour d'une part, en tant que courroux et colère d'autre part (2). Bien bizarres sont les constructions et les analogies à l'aide desquelles Boehme compose un roman chimico-physique de Dieu; par contre, les étranges intuitions du sentiment religieux qui

(1) *Ibid.*, p. 462.

(2) Le courroux « donne naissance », d'après Boehme, à Lucifer en qui la simple puissance du mal devient acte. On pourrait dire que Lucifer est le « courroux » ou l'orgè en tant qu'hypostase, le *mysterium tremendum* qui se détache et devient par gradation le *mysterium horrendum*. Cette conception a tout au moins certaines racines dans la Bible et dans l'Eglise primitive. L'expiation, la rançon, l'*apolutrosis* se rapportent tout ensemble à la colère divine et à Satan. Le rationalisme du mythe de l'« ange déchu » ne traduit pas pleinement le sentiment d'horreur éprouvé devant Satan et les *Bathea tou Satana* (Apoc. 2. 24) et devant le *musterion tés anomias* (II, Thess. 2. 7). Ce sentiment a bien plutôt par lui-même un caractère numineux et son objet devrait être défini: le numineux négatif. Ceci ne s'applique pas seulement à la religion biblique car le diabolique joue son rôle dans toutes les religions. Le diabolique est essentiellement ce qui s'oppose à Dieu comme étant en quelque sorte de même ordre que Dieu; servant de pendant au numineux, il appartient sans aucun doute à l'essence de la religion. Il exigerait une étude spéciale, qui, en tant que recherche analytique de l'essence d'un sentiment, devrait être bien autre chose qu'un simple exposé de « l'évolution des représentations du diable. »

sont à l'arrière-plan sont remarquables. Elles sont des visions du numineux, analogues à celles de Luther. En elles aussi, la « vitalité » non-rationnelle et la *majestas* sont saisies et rendues sensibles sous la forme de la volonté. Il en est de même du *tremendum*. Ce dernier est foncièrement indépendant, ici aussi, des notions de grandeur *morale* ou de justice et par lui-même il est neutre à l'égard des bonnes et des mauvaises actions. C'est un « courroux », une « colère enflammée » dont on ne sait le motif, ou plutôt qui n'a pas de motif, une colère en soi, une disposition naturelle qui, prise au pied de la lettre, dans le sens d'une colère véritable qui se conçoit et s'explique, serait absurde. Qui ne voit immédiatement que c'est là simplement l'élément non-rationnel du *tremendum*, pour lequel la « colère », le « feu », le « courroux », sont autant d'excellents idéogrammes (1). Si l'on prend un tel idéogramme pour un concept adéquat, on tombe dans l'anthropomorphisme de Lactance et du mythe. Et si, ensuite, on prend de tels concepts comme point de départ d'une spéculation, il en résulte ce qu'on appelle à tort la « science » de la théosophie. Le sceau de toute théosophie est, en effet, de confondre les expressions purement analogiques du sentiment avec les concepts rationnels, d'agencer ceux-ci en un système et de créer ainsi la monstruosité d'une *science* de Dieu, qui reste tout aussi monstrueuse soit qu'on emploie les termes de la scolastique comme Eckhart, soit qu'on la construise avec les substances et les mixtures alchimiques de Paracelse, comme Boehme, soit qu'on use des catégories d'une logique animiste, comme Hegel, ou des fleurs de la rhétorique hindoue, comme Mrs. Besant (2).

(1) Un disciple de Boehme, Jean Pordage, en a le sentiment quand il écrit (*Göttliche und wahre metaphysica*, I, 166) : « J'espère que vous ne serez pas indignés lorsque vous trouverez que j'attribue à Dieu l'aigreur, l'amertume, l'angoisse, la colère, le feu... etc. En effet, Jacob Boehme n'a pas trouvé, lui non plus, d'autres mots pour exprimer dans toute sa hauteur le *sentiment* qu'il avait du divin. Vous devrez donc prendre toutes les expressions (de ce genre) dans un sens élevé, divin, éloigné de toute imperfection. »

(2) Les « notions fluides » de Bergson sont en réalité des idéogrammes de sentiments et d'intuitions esthétiques et religieuses. En les prenant pour des notions scientifiques, il confond l'« idée » avec l'« expérience » ; confusion que Schiller reprochait à Gœthe. Cf. R. Otto, *Gœthe und Darwin*, Göttingen, 1909.

L'importance de Boehme dans l'histoire de la religion tient, non à sa théosophie, mais au fait que derrière elle se manifeste un élément précieux, le vif sentiment du numineux. Sous ce rapport, Boehme a sauvegardé l'héritage de Luther, que l'école luthérienne avait laissé se perdre.

Celle-ci, en effet, n'a pas fait une place suffisante au numineux dans l'idée chrétienne de Dieu. Elle rétrécit par une interprétation morale la sainteté et la « colère de Dieu ». A partir de Jean Gerhardt, elle adopta la doctrine de l'*apatheia*. Elle enleva de plus en plus au culte les éléments de contemplation proprement dits, les éléments spécifiques du recueillement. Ce qui est conceptuel et doctrinal, la doctrine érigée en idéal, l'emportèrent sur ce qu'il a d'ineffable dans la piété, sur ce qui ne vit que dans le sentiment. L'Eglise devint une école et ses messages ne pénétrèrent bientôt plus dans les âmes, selon le mot de Tyrell, que par « l'étroite fente de l'intelligence ».

Ce fut Schleiermacher qui, le premier, essaya de surmonter ce rationalisme. Il le fit de la façon la plus audacieuse et la plus hardie dans le lyrisme de ses *Discours*, avec plus de calme et de mesure dans sa *Dogmatique* et sa théorie de sentiment de la dépendance absolue, expression par laquelle il veut effectivement désigner, comme nous l'avons dit plus haut, un élément du sentiment du numineux. La dogmatique actuelle aura pour tâche de suivre la voie qu'il a frayée et d'imprégner l'élément rationnel de l'idée chrétienne de Dieu des éléments non-rationnels qu'elle comporte, afin de lui rendre sa véritable profondeur.

CHAPITRE XVI

ÉVOLUTIONS

L'approfondissement de l'idée chrétienne de Dieu ne doit être ni une altération, ni un amoindrissement. Sans les éléments rationnels en effet, et particulièrement sans les clairs éléments moraux que le protestantisme surtout met en évidence dans l'idée de Dieu, le sacré ne serait plus le sacré au sens chrétien. Le mot « sacré », dans la pleine signification qu'il prend avant tout dans le Nouveau Testament et qui s'est établie définitivement dans l'esprit de notre langue religieuse, ne désigne plus le sacré en tant qu'il est seulement le numineux en général, même au plus haut degré, mais en tant qu'il est complètement pénétré et saturé d'éléments rationnels téléologiques personnels et moraux. C'est ce sens, impliquant l'association des deux éléments, que nous donnerons à ce mot dans les chapitres suivants, c'est en ce sens que nous l'emploierons. Cependant, pour comprendre nettement l'évolution historique, il convient encore de préciser les points suivants.

Ce que le sentiment religieux primitif saisit sous la forme de la « terreur démoniaque », ce qui plus tard se développe, s'élève et s'ennoblit, n'est pas à l'origine ou n'est pas encore quelque chose de rationnel ou de moral, mais quelque chose de spécifique et précisément de non-rationnel, ce à quoi l'âme répond adéquatement par les réactions sentimentales particulières que nous avons décrites. L'expérience de cet élément, considérée en elle-

même, traverse les phases d'une évolution interne indépendamment même du processus de rationalisation et de moralisation qui commence en elle, dès les premiers degrés de son développement (1). La terreur démoniaque, qui a elle-même de multiples degrés, s'élève au niveau de la crainte des dieux et de la crainte de Dieu.

Le *daimonion* devient le *theion*. L'effroi devient recueillement. Les sentiments épars ou confus prennent forme dans la *religion*. L'horreur se transforme en frisson sacré. Les sentiments de la dépendance à l'égard du *numen* et de la félicité qui se trouve dans sa communion deviennent, de relatifs, absous. Les fausses analogies et les fausses associations se dissocient ou sont écartées. Le *numen* devient dieu et divinité et, sous cette forme, il prend les prédictats de *qadoch*, de *sanctus*, de *hagios*, de *sacré*, expressions qui, dans leur sens premier et le plus immédiat, désignent simplement ce qui est numineux. Cette évolution qui s'accomplit tout d'abord dans le pur domaine du non-rationnel est un moment capital et le premier des faits qu'ont à étudier l'histoire des religions et la psychologie religieuse.

Un problème connexe est d'étudier comment se produisent, presqu'en même temps que cette évolution, tout ensemble la rationalisation et la moralisation internes du numineux. Nous pouvons suivre les phases de ce processus dans les domaines les plus divers de l'histoire des religions. Presque partout, le numineux attire à lui les conceptions formées par l'idéal social comme par l'idéal individuel, celles de l'obligatoire, du légal et du bien. Ces idées deviennent la « volonté » du *numen* qui s'en fait le gardien, l'ordonnateur et le fondateur. Elles s'insèrent toujours davantage dans son essence même et la moralisent. Le « sacré » devient « bon » et le « bien » devient par là même « sacré », « sacro-saint », jusqu'à ce que se produise l'indissoluble fusion des deux éléments et que le terme de

(1) De tels degrés dans le développement du numineux lui-même sont, par exemple, les trois formes sous lesquelles se présente l'élément du *mysterium*, celles du *mirum*, du *paradoxe* et de l'*antinomie*.

« sacré » prenne son sens complet et complexe dans lequel il signifie tout ensemble « bon » et « sacro-saint ». Ce qui distingue déjà la religion de l'ancien Israël, au moins depuis Amos, c'est précisément l'intime réunion de ces deux éléments. Aucun dieu n'est semblable au Dieu d'Israël, qui est le Saint au sens absolu. D'autre part, aucune loi n'est semblable à la loi de Jahveh car celle-ci n'est pas seulement bonne, elle est également « sainte ».

La rationalisation toujours plus claire et la moralisation toujours plus puissante du numineux constituent la partie la plus essentielle de ce que nous appelons « l'histoire du salut » et de ce que nous considérons comme la révélation progressive du divin. En même temps, il devient évident pour nous que la « moralisation de l'idée de Dieu », qui nous est souvent présentée comme un problème capital et un trait fondamental de l'histoire des religions, n'est en aucune façon l'élimination du numineux qu'autre chose viendrait remplacer. Ce qui surgirait alors ne serait pas un dieu, mais tiendrait lieu d'un dieu. C'est au contraire le numineux qui prend un nouveau contenu ; en d'autres termes, cette évolution s'accomplit *dans* le numineux.

CHAPITRE XVII

LE SACRÉ EN TANT QUE CATÉGORIE A PRIORI

PREMIÈRE PARTIE

Le sacré, au sens complet du mot, est donc pour nous une catégorie composée. Les parties qui la composent sont, d'une part, ses éléments rationnels, et, d'autre part, ses éléments non-rationnels. Considérée dans chacune de ces deux parties, elle est une catégorie purement *a priori*. Il importe de maintenir rigoureusement cette affirmation en face de tout sensualisme et de tout évolutionnisme.

Les idées rationnelles d'absoluité, de perfection, de nécessité et d'entité, et de même celle du bien en tant que valeur objective et objectivement obligatoire, ne procèdent d'aucune perception sensible, de quelque genre qu'elle soit, et ne peuvent s'expliquer par une telle « évolution ». Toute « épigénésis », toute « hétérogonie », ou toute autre expression de ce genre, trahissant le compromis et l'embarras, ne fait que masquer le problème. Le recours au grec n'est ici, comme dans bien d'autres occasions, qu'un aveu d'impuissance. Ces idées nous obligent à quitter le terrain de l'expérience sensible et nous ramènent à ce qui, indépendamment de toute perception, existe dans la « raison pure » et constitue une disposition originale de l'esprit lui-même.

Les éléments non-rationnels de notre catégorie du sacré nous conduisent à quelque chose de plus profond encore que la « raison pure » prise dans son sens usuel, à

ce que le mysticisme a appelé avec raison le « tréfonds de l'âme ». Les idées du numineux et les sentiments correspondants sont, aussi bien que les éléments rationnels, des idées et des sentiments absolument *purs*, auxquels s'appliquent avec une exactitude parfaite les signes que Kant indique comme les caractères des concepts « *purs* » et du sentiment « *pur* ». Voici, d'ailleurs, les mots bien connus que Kant met en tête de la *Critique de la raison pure* :

« Toute notre connaissance commence avec l'expérience. Cela est incontestable. D'où, en effet, la faculté de connaître recevrait-elle l'excitation qui la met en action, sinon des objets qui frappent nos sens?.. Mais si toute notre connaissance commence avec l'expérience, elle ne procède cependant pas tout entière de l'expérience. »

Dans la connaissance empirique déjà, Kant distingue ce que nous recevons au moyen de nos impressions et ce que notre propre faculté de connaître, sollicitée par les impressions sensibles, produit par elle-même.

Le numineux appartient à cette dernière classe. Il jaillit de la source de connaissance la plus profonde qu'il y ait dans l'âme elle-même, sans doute ni indépendamment de certaines données extérieures, ni antérieurement à certaines expériences sensibles, mais en elles et entre elles. Il ne naît pas d'elles, mais il apparaît grâce à elles. Elles sont les objets excitatifs et les causes occasionnelles grâce auxquelles il se manifeste et, à l'origine, s'insinue et s'insère ingénument et immédiatement dans le monde sensible lui-même jusqu'à ce qu'il s'en dégage par une purification graduelle et finisse par s'opposer à lui. La preuve qu'il s'agit dans le numineux d'éléments de connaissance purement *a priori* peut être fournie par l'observation de soi-même et la « critique de la raison ». Nous trouvons en lui, à l'état latent, des convictions et des sentiments qui diffèrent par leur nature de tout ce que peut nous donner la perception sensible. Ces convictions elles-mêmes ne sont pas des perceptions sensibles; elles sont en premier lieu d'étranges interprétations et d'étranges évaluations des données fournies par la perception; elles sont en second

lieu, à un niveau plus élevé, des convictions par lesquelles nous posons des objets et des entités qui n'appartiennent plus au monde sensible, mais que nous situons à côté et au-dessus de lui. Si elles ne sont pas des perceptions, elles ne sont pas davantage des transformations de perceptions. La seule transformation possible quand il s'agit d'une perception sensible, c'est le passage de la vision concrète de l'objet perçu au concept correspondant; ce n'est jamais la transmutation d'une classe de perceptions en une *autre* classe de réalités, qualitativement différentes. De même que « les concepts purs de l'entendement » de Kant et les idées et les évaluations morales et esthétiques, elles révèlent qu'il existe, cachée dans l'âme, une source de représentations et de sentiments indépendante de toute expérience sensible, une « raison pure » au sens le plus profond du terme, qui diffère, par son contenu débordant, aussi bien de la raison pure, théorique, que de la raison pure, pratique, distinguées par Kant, et forme quelque chose de plus élevé ou de plus profond encore.

L'évolutionnisme actuel se justifie pour autant qu'il cherche à « expliquer » le phénomène appelé religion. Telle est effectivement la tâche de la science de la religion. Mais pour pouvoir expliquer, il faut être en possession d'une donnée première, servant à expliquer. Rien ne s'explique par rien. On ne peut expliquer la nature que par des forces naturelles données et par leurs lois qu'il faut découvrir. Quant à vouloir expliquer à leur tour ces forces premières, ce serait là une absurdité. Dans le monde spirituel, la donnée première qui sert à expliquer, c'est l'esprit pensant lui-même, avec ses dispositions, ses forces et ses lois, que je dois présupposer sans pouvoir l'expliquer. On ne peut dire comment l'esprit « a été fait ». C'est précisément cette tentative qui est au fond de la doctrine de l'*épigénésis*. L'histoire de l'humanité commence avec l'homme. C'est lui qu'on présuppose, pour comprendre celle-là par lui. On présuppose qu'il est un être assez semblable à nous par ses dispositions et ses forces, car vouloir plonger

le regard dans la vie spirituelle d'un pithécanthrope, ce serait une entreprise désespérée. Nous ne pouvons interpréter les mouvements de l'âme animale que par analogie et par voie régressive, en partant de l'esprit évolué. Mais vouloir comprendre celui-ci par ceux-là et l'en faire dériver, ce serait prendre la serrure pour la clef, éclairer la lumière par l'obscurité. La première apparition de la vie consciente au sein de la matière morte, cette simple donnée est déjà inexplicable. Mais ce qui apparaît ici est déjà une multiplicité qualifiée que nous devons interpréter comme une prédisposition, comparable à celle d'un germe, d'où procèdent des facultés qui mûrissent en même temps que l'organisation corporelle se développe. Tout le domaine de l'âme infrahumaine ne s'éclaire en quelque mesure que si nous l'interprétons encore comme une prédisposition aux dispositions de l'esprit évolué; elle est par rapport à celles-ci comme un embryon. Ce que signifie « disposition » ne reste pour nous complètement obscur. Dans notre propre éveil à la vie de l'esprit et dans notre croissance jusqu'à la maturité spirituelle, nous pouvons suivre en quelque mesure en nous-mêmes le développement par lequel la disposition devient maturité, le germe devient arbre; ce n'est ni une transmutation ni la simple addition de quelque chose de nouveau (1).

Cette source, nous l'appelons une *disposition* qui est latente dans l'esprit humain et qui s'éveille et se manifeste sous l'action d'objets excitatifs. Quiconque s'est sérieusement occupé de psychologie religieuse ne peut nier qu'il

(1) A ces relations spirituelles correspondent, dans la physique, les rapports de l'énergie potentielle et de l'énergie cinétique. L'hypothèse d'après laquelle une relation semblable existe dans le monde de l'esprit ne peut sans doute être suggérée qu'à ceux qui peuvent admettre que le fondement dernier de tout esprit dans le monde se trouve dans l'esprit absolu en tant qu'*actus purus* dont tout ce qui est esprit est, selon l'expression de Leibnitz, *l'ellampatio*. La puissance ne suppose-t-elle pas, ici comme ailleurs, l'acte comme fondement de sa possibilité, comme Aristote déjà l'a montré? L'esprit qui se développe dans le monde suppose donc l'esprit absolu comme le fondement de sa possibilité. Il est inconséquent de prétendre prendre comme point de départ, quand il s'agit du monde de la physique, l'*actus* en tant que foyer de l'énergie dont la transformation en énergie cinétique constituerait le mécanisme cosmique et de prétendre s'en passer quand il s'agit du monde de l'esprit.

existe chez certains individus de telles « dispositions », et avec elles, des prédispositions et des propensions à la religion qui peuvent spontanément devenir un pressentiment instinctif et une recherche à tâtons, une aspiration inquiète et un désir ardent, un *instinct* religieux qui n'a pas de repos avant d'avoir pris conscience de lui-même et d'avoir trouvé son but. C'est de cette source que procèdent les états dans lesquels on voit l'effet de la « grâce prévenante ». Suso les décrit magistralement :

« Tendre Seigneur, plein d'amour! Depuis les jours de mon enfance, mon âme a cherché quelque chose, en a eu une soif ardente, Seigneur, et je n'ai pas encore parfaitement compris ce que c'est. Seigneur, je l'ai poursuivi avec ardeur bien des années sans pouvoir jamais l'atteindre, car je ne sais pas bien ce que c'est. C'est pourtant une chose qui attire après elle mon cœur et mon âme et sans laquelle je ne pourrai jamais trouver un vrai repos. Seigneur, dans les premiers jours de mon enfance, j'ai voulu la chercher dans les créatures comme je le voyais faire avant moi. Et plus je cherchais, moins je trouvais. Et plus j'avancais, plus je m'en éloignais... Maintenant mon cœur brûle du désir de l'avoir... Hélas!... Qu'est donc ou comment est fait ce qui s'agit si mystérieusement en moi? »(1).

Et Augustin dit dans ses *Confessions* (10.20) : « D'où le connaissent-ils tous, pour le désirer à ce point? Où l'ont-ils vu, pour l'aimer? Nous l'avons, je ne sais comment. » (Voir tout le chapitre 10 des *Confessions*).

Ce sont là les manifestations d'une *disposition* qui devient une recherche, une impulsion. Mais s'il est un domaine où s'applique la « loi biogénétique fondamentale » d'après laquelle les phases et les étapes de la formation de l'individu révèlent celles de l'évolution de l'espèce, c'est bien celui-ci. La *disposition* que la raison de l'homme portait en elle dès l'apparition de l'espèce humaine dans l'histoire devint, en partie sous l'action excitative de certaines données extérieures, en partie par une impulsion interne,

(1) Edit. Denifle, p. 311.

un instinct, l'instinct religieux. Par ses mouvements tâtonnents, par la formation de ses essais de représentations, par la production d'idées toujours plus avancées, il tend à prendre conscience de lui-même. Il y parvient grâce au développement de l'obscur contenu de l'idée *a priori* dont il est lui-même issu (1). Cette agitation, ces efforts, cette production et ce développement constituent, dans l'évolution historique de la religion, la chaîne, à laquelle s'ajoute la trame que nous étudierons plus loin (2).

(1) Comparer ce que dit Kant dans ses *Vorlesungen über Psychologie* (édition de Leipzig, 1889, p. 11) où il parle du « trésor enfoui dans le champ des représentations obscures, qui constitue le profond abîme de la connaissance humaine et que nous ne pouvons atteindre. » Ce « profond abîme » est précisément le « tréfonds de l'âme » qui s'agit en Suso.

(2) Au sujet des termes de catégorie et de disposition, il y a lieu de présenter succinctement les remarques suivantes : Nous employons le terme de catégorie dans son sens premier. Il signifie « notion fondamentale » et désigne, comme toute notion, un caractère appartenant à l'objet lui-même. Par « disposition », nous entendons la prédisposition pour acquérir des connaissances qui, dans le cas présent, sont tout d'abord « sentimentales » c'est-à-dire obscures, non explicitées ; et de plus, la première possession de telles connaissances, par le sentiment. En ce sens, la « disposition » est le point de départ et la « source » ou le « principe générateur » des connaissances qui s'explicitent. Ce principe est enfin une connaissance (sentimentale) *a priori*, en tant qu'elle n'est et ne peut être acquise par la perception sensible et qu'elle ne se rapporte à rien de perceptible aux sens. — Sur la « connaissance sentimentale », cf. R. OTTO, *West-östliche Mystik*, 2^e édition, 1929, p. 383.

CHAPITRE XVIII

LA CATÉGORIE DU SACRÉ DANS SON APPARITION HISTORIQUE

La genèse historique et le développement ultérieur de la religion ne deviennent compréhensibles que si l'on part des hypothèses que nous venons de proposer. Il faut admettre qu'au début de l'évolution qui constitue l'histoire des religions, il existe certaines choses étranges qui la précèdent comme un parvis et qui, plus tard, exercent encore une profonde influence sur elle. Telles sont les notions du pur et de l'impur, la croyance aux morts et le culte des morts, la croyance aux esprits et le culte des esprits, la magie, les légendes et les mythes, l'adoration d'objets naturels, terribles ou surprenants, nuisibles ou utiles, la singulière idée de la « puissance » (*orenda*), le fétichisme et le totémisme, le culte d'animaux ou de plantes, le démonisme ou le polydémonisme. Dans toutes ces choses, quelques différentes qu'elles soient les unes des autres, apparaît, nettement sensible, un élément commun dans lequel on reconnaît facilement un élément numineux. Ces choses ne sont pas issues du numineux; elles ont eu, au contraire, peut-être toutes, un état préliminaire dans lequel elles n'étaient que des créations purement naturelles de l'imagination naïve des temps préhistoriques. Mais celles-ci reçoivent une trame d'un caractère nettement spécifique, et ce n'est que grâce à cette trame qu'elles deviennent le parvis de l'histoire de la religion, prennent une forme précise et acquièrent ce pouvoir pro-

digieux qu'elles exercent sur les âmes et que l'histoire atteste de toutes parts. Essayons de saisir cette trame.

1. Commençons par la *magie*. Dans tous les temps, il a existé, et il existe aujourd'hui encore, une magie « naturelle », c'est-à-dire un ensemble de simulacres et d'actes symboliques qui sont accomplis indépendamment de toute réflexion et de toute théorie pour exercer une action sur un événement et le régler selon nos désirs, bien que l'événement même soit complètement en dehors de la sphère de ces pratiques. Ceci peut s'observer dans n'importe quel jeu de quilles. Le joueur lance sa boule. Il a visé et il veut que la boule entre de côté dans le quillier et abatte les quilles qui entourent la reine. Il suit, tendu, le cours de la boule. Il incline la tête, se penche de côté, se balance sur une jambe et, quand la boule arrive au point critique, se tourne d'une secousse de l'autre côté, semble la guider de la main et du pied et lui donner encore une dernière poussée. Enfin le but est atteint. Après tant de risques, la boule entre comme il faut dans le quillier. Qu'a fait cet homme ? Il n'a pas mimé le cours de la boule, il a voulu le prescrire et le déterminer. Tous ces gestes comiques sont manifestement irréfléchis, il ne s'y mêle ni la « conviction des primitifs que tout a une âme » (dans l'espèce, l'idée que la boule en a une), ni la pensée d'une relation sympathique entre la force « psychique » du sujet et l'âme de la boule. Cet homme a fait tout naïvement un pur acte symbolique pour obtenir le résultat désiré. Les procédés de bien des « faiseurs de pluie », leurs efforts ingénus pour influencer le cours du soleil et de la lune, les nuages et les vents ne sont souvent et à l'origine n'ont peut-être pas été autre chose que des actes symboliques aussi naïfs que les gestes de ce joueur. Mais il est clair qu'aussi long-temps qu'ils ne sont rien d'autre, ils ne sont pas *magiques* au sens propre du mot. Il faut qu'un élément nouveau et d'un genre particulier s'y insère : c'est celui qu'on appelle ordinairement « action surnaturelle ». La chose n'a tout d'abord aucun rapport avec le « surnaturel » ; cette expression est bien trop grandiose et présume trop des capa-

cités de l'homme naïf. Le concept de nature, par lequel nous entendons une connexion de phénomènes régis par des lois, est le dernier et le plus difficile que trouve l'abstraction. Or, il faudrait qu'il eût été trouvé ou tout au moins pressenti pour que le concept qui en est la négation, celui de « surnaturel », puisse se former. La « force psychique », quoi que prétende Wundt, n'explique rien du tout. En premier lieu, il est aujourd'hui reconnu que la magie est indépendante de la croyance aux esprits et probablement antérieure à celle-ci. En second lieu, il n'importe pas ici de savoir de quelle *classe* sont les forces « psychiques » ou autres qui produisent l'effet magique; c'est la *qualité* de ces forces qui importe. Or, leur qualité ne peut être désignée que par l'épithète de « démoniaque » dont on se sert pour qualifier certaines manifestations de puissance, qu'elles soient au reste fortes ou faibles, extraordinaires ou communes, qu'elles soient produites par un esprit ou non. Cette qualité ne peut être désignée qu'au moyen de ce sentiment particulier que nous avons appelé celui de « l'inquiétant », dont le contenu positif, qu'aucun concept ne peut définir, ne peut être caractérisé que par la réaction qu'il provoque en nous et que nous avons désigné par le terme d'« horreur ». La magie implique une force *inquiétante* et une force qui procède d'un objet *inquiétant*. Là où cette force disparaît, il n'y a plus de magie, il n'y a que technique et dextérité.

2. Il en est de même du *culte des morts*. Il ne résulte pas de la théorie animiste d'après laquelle les primitifs se représenteraient les choses inanimées, donc aussi les morts, comme douées de vie et capables d'action. Toute cette théorie d'un animisme soi-disant universel que l'on mélange et soude grossièrement à la « croyance aux esprits » qui en diffère complètement, n'est qu'une élucubration artificielle. Le mort n'a d'importance pour l'âme humaine que lorsqu'il la fait frissonner. Cela se produit, chez les âmes simples et aussi chez celles qui ne le sont plus, si immédiatement, par la seule force du sentiment, que nous sommes habitués à l'admettre comme allant de soi,

sans remarquer que lorsque nous disons d'une chose qu'elle « fait frissonner », il intervient dans cette appréciation un contenu sentimental complètement indépendant et d'un genre spécial, que le simple fait de la mort n'explique pas. Les réactions « naturelles » du sentiment en face d'un cadavre ne sont manifestement que de deux sortes : d'une part, c'est le dégoût devant la corruption, la puanteur, le répugnant; c'est, d'autre part, la peur de la mort, la crainte en tant que sentiment de ce qui menace et entrave notre volonté de vivre. Nous sommes immédiatement saisis de cette peur à la vue d'un cadavre, surtout de notre propre espèce. Ces deux réactions se manifestent déjà chez les animaux. J'ai pu l'observer moi-même quand, au cours d'une chevauchée solitaire, nous nous trouvâmes soudain devant le corps d'un cheval tué. Lorsque ma brave Diane reconnut un de ses congénères mort, elle manifesta tous les signes de la frayeur la plus naturelle. Mais aucune de ces deux réactions sentimentales ne constitue encore « l'art de produire le frisson » (1). Il y a là quelque chose de nouveau et, comme le dit notre fable, quelque chose qui doit être « appris ». C'est dire que le frisson ne se produit pas de lui-même là où existent les états d'âme « naturels » du dégoût ou de la peur, et que l'analyse ne saurait l'en dégager. Il est une « terreur » qui a sa qualité propre. Et cette considération déjà nous amène à nier que nous nous trouvions ici en présence d'un élément appartenant « à la psychologie ethnique », c'est-à-dire d'un élément général qu'on devrait partout présupposer, en tant que sentiment naturel des masses. Mais « l'art » dont il s'agit n'est pas le partage de chacun. Il est incontestable qu'il y a eu, ici encore, des individus spécialement doués qui posséderent d'abord *in actu* de tels sentiments et qui, en les exprimant, les éveillèrent ensuite chez les autres. Même la peur des morts et ensuite le culte des morts sont des « institutions ».

3. Il serait facile de montrer d'autre part que l'idée des « âmes » n'a pas besoin, pour apparaître, des moyens

(1) Titre d'une fable allemande.

qu'imaginent et décrivent les animistes. Et d'ailleurs, ce n'est pas l'origine de la représentation des « âmes » qui importe; c'est, ici encore, la qualité du sentiment correspondant. Celle-ci ne tient pas au fait que les âmes sont plus ténues ou moins faciles à voir que les corps, ou même invisibles ou aussi insaisissables que l'air, elles sont fréquemment tout cela et aussi fréquemment elles ne sont rien de tout cela; le plus souvent, elles le sont et ne le sont pas. Leur essence ne consiste pas dans la forme fantaisiste ou conceptuelle de leur être, mais en premier lieu et surtout dans le fait qu'elles sont des « apparitions » et inspirent la « terreur » que nous avons décrite plus haut. Mais on ne saurait expliquer ce qu'est une apparition en partant de sentiments « naturels ». On ne saurait pas davantage expliquer l'évolution ultérieure en vertu de laquelle ce « quelque chose » (c'est le seul contenu conceptuel qu'on puisse lui donner) dont l'apparition excite toujours une vive terreur, devient plus tard un être qui est positivement vénéré et aimé et s'élève au rang des héros, des *pitrîs*, des démons, des saints et des dieux.

4. La *puissance* (*orenda*) peut avoir, dans une phase préliminaire, un caractère naturel. Observer, dans des plantes, des pierres et des objets naturels, une puissance que l'on s'approprie par la possession de ces objets, dévorer le cœur, le foie d'un animal ou d'un homme pour s'assimiler sa puissance et sa force, ce n'est pas de la religion, c'est de la science. Notre médecine prescrit des ordonnances du même genre. Si la glande thyroïde du veau a une vertu efficace contre le goître et le crétinisme, nous ne savons pas ce que nous pouvons espérer du cerveau de crapaud ou du foie de Juif. Tout dépend ici de l'observation et notre médecine ne se distingue sous ce rapport de celle du sorcier que parce qu'elle est plus précise et possède la méthode expérimentale. La « puissance » ne pénètre dans le parvis de la religion et son appropriation ne se transforme en « rites de communion », ou en « sacrements » comme on se plaît à dire, que lorsqu'il s'y mêle l'idée du « charme », du « magique ».

5. Les volcans, les cimes des montagnes, le soleil, la lune, les nuages sont considérés par l'homme primitif comme *vivants* et cela non pas en conséquence d'une « naïve théorie de l'animisme universel » ou du « panthéisme », mais d'après le même critère que nous appliquons nous-mêmes lorsque nous reconnaissions la vie en dehors de notre moi, seule réalité vivante que nous puissions directement observer. On reconnaît la vie là où l'on croit, à tort ou à raison, découvrir l'activité. D'après ce critère, ces objets naturels peuvent devenir vivants aux yeux de l'observateur naïf. Mais il s'en faut de beaucoup que nous arrivions par là même au mythe et à la religion. Les montagnes, le soleil et la lune ne sont pas encore des « dieux » si ces objets sont considérés uniquement comme vivants. Ils ne deviennent pas encore des « dieux », lors même que l'homme leur adresse ses demandes et leur fait part de ses désirs. En effet, demander n'est pas encore prier et la confiance n'est pas nécessairement religieuse. Ces objets sont divinisés dès que la catégorie du numineux s'y applique. Ceci ne se produit que si l'on cherche tout d'abord à les influencer par des moyens numineux, c'est-à-dire au moyen de la magie, et si, de plus, on considère leur action comme ayant un caractère numineux, c'est-à-dire magique. Si des objets naturels pénètrent dans le parvis de la religion et deviennent des divinités naturelles, ce n'est pas parce qu'on les conçoit comme animés, c'est parce qu'on a l'impression qu'ils sont numineux.

6. La *fable* presuppose l'instinct naturel de l'imagination, du récit, de la conversation et ses productions. Mais un récit ne prend le caractère de la fable que grâce à l'élément du « merveilleux », au miracle et aux événements et effets miraculeux, en d'autres termes grâce à la trame du numineux. Il en est de même, à plus forte raison, du *mythe*.

7. Tous les éléments cités jusqu'ici ne sont que le parvis du sentiment religieux et un premier tressaillement du numineux. Celui-ci se présente ici mêlé à d'autres éléments suivant les lois de la correspondance des sentiments, corres-

pondance qu'il serait facile d'indiquer dans chacun des cas donnés. La genèse de l'idée du « démon » constitue seule un commencement réellement nouveau. Cette idée nous apparaît sous sa forme la plus authentique dans certaines étranges divinités de l'ancienne Arabie, ces *numina* locaux qui ne sont en réalité que des pronoms démonstratifs vivants. Ces *numina* qui ne sont ni « formés par le mythe » — pour la plupart ils n'en ont pas — ni « dérivés de divinités naturelles », ni « nés d'esprits », sont d'autre part des divinités puissantes et vénérées. Ils sont de purs produits du sentiment religieux lui-même. Il apparaît clairement en eux qu'ils ne sont pas des créations de l'imagination collective et de « l'âme ethnique », mais des intuitions de certaines personnalités prophétiques. Ces *numina* ont toujours leur *kahin* (forme primitive du prophète). Lui seul il fait l'expérience première d'un *numen*. Là où un *numen* s'est « révélé » par le « *kahin* » apparaît un culte et une communauté cultuelle. Au *numen* correspond le voyant, et sans voyant point de *numen*.

8. « Pur » et « impur » sont des expressions qui ont tout d'abord un sens naturel. Est impur ce qui provoque un vif sentiment de dégoût naturel, ce qui est répugnant. Les sentiments de dégoût exercent, précisément à leur degré primitif, une grande influence sur les hommes. « Ce que le paysan ne connaît pas, il ne le mange pas. » Ces sentiments sont probablement le produit de l'éducation naturelle qui, au cours de l'évolution, a mis en l'homme, sous la forme de ces sentiments de dégoût, certains avertissements qui donnent à bien des fonctions vitales fondamentales leur instinctive sûreté. La culture « affine » ensuite les sentiments de dégoût, en les dirigeant vers d'autres objets; elle enlève à bien des choses le caractère répugnant qu'elles ont pour l'homme à l'état de nature et donne ce caractère à bien des objets qui, pour ce dernier, ne sont pas répugnans. Cet affinement est en même temps, sous le rapport du degré d'intensité, un affaiblissement. Notre dégoût n'a plus l'énergie robuste, puissante et violente qu'il a chez le primitif. A ce point de vue, on peut

remarquer, aujourd'hui encore, une différence très nette entre les populations des campagnes, plus primitives, et celles des villes, plus affinées. Nous avons de la répugnance pour bien des choses qui laissent le campagnard indifférent; mais ce qui donne du dégoût au campagnard le dégoûte à fond, et plus que nous. Or, un vif sentiment de dégoût a beaucoup d'analogie avec le sentiment de l'« horrible. » Et l'on voit immédiatement que, selon la loi en vertu de laquelle les sentiments qui se correspondent s'attirent, l'impur « naturel » a dû passer dans le domaine d'un numineux et s'y développer. On peut même construire *a priori* tout le processus réel des choses, dès qu'on possède, dans cette correspondance et cette loi, la clef du problème. Aujourd'hui encore nous faisons nous-même l'expérience immédiate de quelque chose de ce genre dans le dégoût que nous cause le sang. A la vue du sang qui coule, nous réagissons de telle façon qu'il est difficile de dire si c'est l'élément du dégoût ou celui de l'horreur qui l'emporte.

Lorsque plus tard se furent développés les éléments de la « terreur » et se furent formées les représentations supérieures du démoniaque et du divin, du *sacer* et du *sanctus*, certaines choses purent devenir « impures », c'est-à-dire négativement numineuses, sans qu'il existât nécessairement en elles une impureté « naturelle » ou qu'une telle impureté formât le point de départ de cette évolution. Inversement, et ce fait nous fera mieux comprendre la relation que nous appelons la « correspondance des sentiments », le sentiment de l'impureté numineuse s'associe les sentiments de dégoût, de telle sorte que certaines choses qui n'étaient pas originaiement répugnantes le deviennent si elles inspiraient une horreur numineuse. De tels sentiments de dégoût peuvent même subsister longtemps après que la terreur numineuse qui les a provoqués s'est éteinte. C'est par là que s'expliquent certains sentiments sociaux de répugnance, par exemple les sentiments de caste, qui jadis avaient une racine purement démoniaque; cette racine a disparu depuis longtemps, mais ces sentiments se sont maintenus.

9. Les éléments que nous avons cités comme exemples dans les paragraphes 1 à 8 constituent ce qu'on peut appeler la « préreligion ». Mais cela ne signifie pas que l'on pourrait expliquer par eux la religion et sa possibilité; bien au contraire, ils ne sont en eux-mêmes possibles et explicables que grâce à un élément religieux fondamental, au sentiment du numineux. Or, ce dernier est un élément psychique primaire qu'il faut comprendre dans sa particularité et sa pureté et qui ne peut être « expliqué » par d'autres éléments. Comme tous les autres éléments psychiques primaires, il apparaît à son heure dans le développement de la vie spirituelle de l'homme et, dès lors, tout simplement, il est là. Sans doute, il ne peut émerger que si certaines conditions sont remplies; ces conditions sont le développement du corps, l'existence des autres forces psychiques, la vie générale du sentiment, l'excitabilité et la spontanéité, la capacité de recevoir et de ressentir des impressions en face du monde extérieur et du monde intérieur. Mais ce sont là des conditions et non des causes ou des éléments composants. Reconnaître ce fait, ce n'est pas reculer le problème et le transporter dans la sphère du mystère et du surnaturel; ce n'est qu'affirmer, au sujet de l'élément religieux, ce qu'on peut aussi dire de tous les autres éléments primaires de notre vie spirituelle. Le plaisir ou la douleur, l'amour ou la haine, toutes les facultés de la perception sensible comme la capacité de percevoir la lumière ou le son, le sentiment du temps et de l'espace, ainsi que toutes les forces supérieures de l'âme, apparaissent sans doute, selon des lois et sous des conditions déterminées, par voie d'évolution et à leur heure; mais chacune d'elles n'en est pas moins quelque chose de nouveau et d'irréductible et ne peut « s'expliquer » que si nous supposons, comme principe de l'évolution, un élément spirituel, riche de virtualités, qui manifeste en elles, toujours plus complètement, sa propre essence, à mesure que les conditions sont réalisées, que l'organisme et le cerveau se développent. Il en est de même du sentiment du numineux.

10. Le cas le plus pur d'éveil spontané du sentiment du numineux nous paraît être celui qui est cité au paragraphe 7. Il a une importance toute spéciale pour le développement de la religion car ici le sentiment religieux ne se laisse pas détourner d'emblée (par l'attraction de l'association des sentiments) vers des objets terrestres et d'ici bas qu'il prend à tort pour des objets numineux. Il peut soit rester à l'état de pur sentiment comme dans la « terreur panique », soit inventer ou plutôt découvrir lui-même l'objet numineux en développant le contenu des idées dont il porte en lui le germe obscur. Ce dernier cas est encore susceptible en une certaine mesure d'être revêtu et intimement compris par nous; il en est de même de la transition par laquelle passe le pur sentiment qui se développe et pose l'objet numineux. Il est arrivé sans doute à tout homme doué d'une vive sensibilité de s'être senti « inquiet » à un moment ou en lieu quelconque. Celui qui est capable de réflexion psychologique un peu précise fera sur cet état d'âme les observations suivantes : Tout d'abord, cet état d'âme a un caractère particulier et irréductible, En second lieu, il apparaît dans des circonstances particulières : les causes occasionnelles externes qui le provoquent sont souvent très minimes, si minimes qu'on peut à peine s'en rendre compte et que fréquemment elles ne sont pas en proportion avec l'intensité de l'impression même; on peut à peine parler ici d'« impression », tout au plus peut-on parler d'impulsion et d'occasion, tant l'émotion même excède en force et en violence saisissante tout ce que peuvent avoir d'impressionnant les circonstances momentanées de temps et de lieu. Ce frisson, cette transe surgissent de profondeurs de l'âme où ces impressions ne pénètrent pas; et la force de leur éruption surpassé la simple impulsion externe de telle façon que leur apparition est presque spontanée, si elle ne l'est pas tout à fait. C'est dire, et ce sera notre troisième observation, que dans ce processus interviennent nécessairement certaines représentations d'un caractère spécifique et particulier bien qu'obscur et embryonnaire. Une fois excitées ou éveillées, elles constituent

la véritable cause de l'émotion et du frisson. Si de telles représentations n'étaient pas déjà données d'une manière quelconque, aucun mouvement ne pourrait se produire dans l'âme. En quatrième lieu, l'état d'âme dont nous parlons peut rester un pur « sentiment » et s'épuiser sous cette forme sans développer son obscur contenu conceptuel. Lorsque cet état inévolué s'exprime par des paroles, celles-ci ne sont que des exclamations de ce genre : « C'est lugubre ici », « quel endroit sinistre ! ». Mais cet état peut aussi développer son contenu. C'est déjà un premier développement qui apparaît, bien que sous une forme purement négative, dans une expression telle que celle-ci : « L'endroit n'est pas sûr ». L'expression anglaise « *This place is haunted* » marque une transition du négatif au positif. L'obscur fondement conceptuel apparaît ici déjà plus nettement et commence à se manifester sous la forme d'une représentation, encore bien vague et flottante, de quelque chose de l'au delà, d'une entité, d'une réalité agissante de caractère numineux, qui dans l'évolution ultérieure prendra la forme plus concrète d'un *numen loci*, d'un démon, d'un *El*, d'un *Baal* ou de quelque autre divinité.

Jacob dit (Genèse 28,17) « Que ce lieu fait frissonner ! C'est ici la demeure d'Elohim. » Ce verset offre le plus grand intérêt pour la psychologie religieuse ; il est un lumineux exemple de ce que nous venons de dire. La première phrase du verset traduit manifestement l'impression même telle qu'elle se présente immédiatement, sans avoir encore passé par la réflexion, alors que le sentiment n'a pas encore développé son contenu et ne s'est pas encore expliqué lui-même. Elle ne renferme rien d'autre que le frisson numineux dans son état premier et ce frisson, ce sentiment encore complètement inévolué, a suffi certainement dans bien des cas à marquer des « lieux saints » et à les ériger en lieux vénérés et redoutés où se développeront même des cultes. Il n'était même pas nécessaire pour cela d'aller plus avant et de résoudre cette impression d'horreur en une représentation d'un *numen* concret habitant ces lieux, de donner un nom à ce *numen* ou de

faire de ce nom plus qu'un simple pronom. Quant à la seconde phrase de Jacob, elle n'exprime plus l'expérience première, mais en présente le développement concret et l'explication réfléchie.

L'expression allemande « *es spukt hier* » (il y a ici des apparitions) est, elle aussi, instructive. Cette expression manque en réalité de sujet; du moins, elle ne dit rien du sujet que supposent les apparitions. Les représentations concrètes de notre mythologie populaire, telles que celles de « fantômes », « d'esprits », d'esprits des morts ou d'âmes en peine, ne s'y trouvent pas encore. La phrase exprime uniquement le sentiment de l'inquiétant au moment où il ne fait que commencer à engendrer lui-même, comme première explication, la représentation de quelque chose de numineux, d'une entité de l'au delà. Il est regrettable que nous n'ayons pas à notre disposition de terme plus noble et plus général que celui de *spuken* qui nous fait immédiatement dévier dans le domaine de la « superstition », des ramifications impures du sentiment numineux (1). Cependant nous pouvons percevoir, même dans ces conditions, la parenté qui relie le sentiment des apparitions aux émotions numineuses élémentaires grâce auxquelles furent découverts jadis, par l'expérience des voyants, des lieux « redoutables » et « saints » possédés par le *numen*, ces points de départ du culte local et ces lieux de naissance de l'*El* qui y était vénéré.

(1) Nous avons cependant une autre expression quelque peu artificielle : *Es geistet hier* ou celle-ci : *Wie es doch um diese Stätte geistert* (Ici souffle l'esprit, que ces lieux sont hantés!). Une telle « hantise » (*geistern*) est la présence numineuse dégagée de sa forme inférieure, l'apparition. Nous pourrions au besoin tenter ainsi le passage d'Habacuc 2,20 :

L'esprit de Jahveh est présent dans son saint temple,
Que le monde entier se taise devant lui.

En anglais *to haunt* est plus noble que notre terme de *spuken*. On pourrait dire :

Jahveh haunts his holy temple,

sans que l'expression soit injurieuse. Le mot hébreu *schakan* (habiter) a souvent le sens spirituel du mot allemand *geistern*. Nous faisons sentir plus pleinement et plus exactement le sens du texte du psaume 26,8 « le lieu où ta gloire habite » si nous traduisons : « le lieu tout rempli de ta majesté. » La *schechina* (habitation) est proprement le *geistern* de Jahveh dans le temple de Jérusalem.

Nous trouvons l'écho de ces expériences primordiales dans Genèse 28.17 et dans Exode 3. Les lieux que signalent Moïse et Jacob sont vraiment des *haunted places*, des lieux où « il revient des esprits », où « il se passe quelque chose d'anormal ». La seule différence est que là le sentiment des apparitions n'a pas le sens appauvri et dégradé qu'il prend aujourd'hui quand nous parlons de la peur des fantômes; il contient encore toute la richesse potentielle et toutes les possibilités d'évolution que possède le sentiment numineux dans sa pureté première. Il s'agit ici d'une noble et subtile apparition. Incontestablement, le léger frisson qui peut encore nous saisir aujourd'hui dans le silence et la pénombre de nos sanctuaires modernes garde une lointaine parenté non seulement avec ce que Schiller appelle « frisson » quand il écrit ces vers :

Dans le bois de pins, consacré à Poséidon,
Il pénètre avec un pieux frisson,

mais encore avec les sentiments les plus authentiques que causent les apparitions. Et le léger frissonnement qui peut accompagner ces états a une lointaine parenté avec la « chair de poule » dont nous avons montré plus haut le caractère numineux. Lorsque l'animisme s'efforce de faire dériver, non sans violence, le démon et le dieu des « âmes », il fait fausse route. Mais s'il affirmait qu'ils sont des « objets d'apparition », il serait au moins sur la bonne voie.

Nous en avons encore des preuves partielles dans certains termes de l'antiquité qui s'appliquaient à l'origine au frisson provoqué par une telle « hantise subtile » et qui plus tard ont pu, pour cette raison, désigner aussi bien les formes les plus basses que les formes les plus hautes de la « terreur ». Un terme de ce genre est l'énigmatique mot sanscrit *asura*. *Asura* est « ce qui fait frissonner », au sens de l'expression employée par Jacob, l'« inquiétant ». Plus tard, dans la langue hindoue, il est devenu un terme technique pour désigner les formes inférieures

du spectral et du démoniaque. D'autre part, il est également, à l'époque primitive, une épithète du plus sublime de tous les dieux du *Rig Véda*, du grand et inquiétant Varouna. En langue perse, sous la forme d'*Ahuramazda*, il devient le nom de l'unique et éternelle divinité (1).

Il en est de même du terme d'*adbhouta*. On éprouve un *adbhouta* quand on « se trouve dans une maison vide », comme le dit une ancienne définition (2). C'est l'émotion que nous appelons la peur et qui nous surprend, nous aussi, dans une maison déserte et vide. Mais *adbhouta* est aussi le nom qui sert à désigner la merveille supraterrestre et son *fascinans*, et même l'éternel Brahma et son salut même, l' « *abdhoutam* qui est au-dessus de toute expression » (3).

Ce que nous disons d'*asura* et d'*adbhouta* s'applique peut-être aussi au mot grec *thèos*. Il dérive peut-être de la même racine que *ge-twas* qui se trouve encore dans le moyen haut-allemand et signifie apparition et fantôme. Ici encore il semble qu'un mot primitif signifiant le numineux sous son aspect inquiétant (la « hantise subtile ») se soit d'une part élevé à la dignité d'une dénomination de Dieu et d'autre part abaissé jusqu'à signifier seulement le spectral. Une évolution analogue paraît s'être produite jadis dans la langue hébraïque; car l' « esprit », le spectre de

(1) De tels changements de sens ne se sont pas seulement accomplis dans l'obscurité antiquité, il se sont produits de même, hier encore, dans notre langue. *Schauderhaft* signifiait encore au dix-huitième siècle le numineux dans son sens général de mystère et impliquait aussi la terreur respectueuse. Il avait le sens qu'à aujourd'hui le mot *schauervoll* (qui fait frissonner). Plus tard il ne sert plus qu'à désigner l'infâme, l'abominable, le numineux négatif et en même temps il devient plat et trivial, perd alors tout son sens et tout son résonnement numineux; à peine désigne-t-il encore aujourd'hui quelque chose qui provoque le frisson; il exprime simplement quelque chose de contrariant. « Il fait un temps abominable. »

(2) *Adbhouta* signifie *arréton*, indicible, inconcevable. C'est l'exact équivalent de notre *mysterium stupendum*, tandis qu'*asura* est le *mysterium tremendum*.

(3) Cf. R. OTTO, *Dipika*, p. 46. *Adbhouta* (comme *ascarya*) serait une exacte traduction en sanscrit de notre terme de numineux, si ce mot n'avait pas reçu, comme notre mot « merveilleux », une foule d'acceptions profanes qui lui ont ôté son relief. Sur le sentiment (*rasa*) de l'*adbhouta* et la différence qui sépare ce sentiment d'avec ceux du terrible, de l'héroïque, de l'effrayant et du répugnant chez *Bharata Muni*, consulter l'étude de M. LINDENAU, *Beiträge zur altindischen Rasa-Lehre*, Leipzig, 1913.

Samuel que la pythonisse d'Endor fait monter de dessous terre et apparaître à Saül (1 Samuel 28.13) est appelé, comme la divinité même, du nom d'Elohim.

Si nous partons de l'hypothèse d'idées *a priori* fondées sur le sentiment, nous trouvons enfin l'explication de ces intéressants phénomènes sur lesquels Andrew Lang (1) a appelé avec raison l'attention. Sans doute, ils ne viennent pas à l'appui de l'hypothèse du « monothéisme primitif », fantaisie d'apologistes qui voudraient sauver le second chapitre de la Bible tout en éprouvant, en tant qu'hommes modernes, une certaine gêne devant les promenades d'agrément de Jahveh dans le jardin à la fraîcheur du soir. Mais dans ces phénomènes, nous trouvons l'indication de certaines choses qui sont autant d'énigmes indéchiffrables si l'on reste sur le terrain de l'animisme, du panthéisme et autres conceptions naturalistes de la religion, et qui, en conséquence, sont écartées au moyen d'hypothèses arbitraires. En effet, dans bien des mythologies et des traditions de peuples barbares, s'insèrent des éléments qui dépassent absolument le niveau du reste de leurs rites et de leurs coutumes religieuses: ce sont les représentations de *grands dieux* qui ne jouent aucun ou presque aucun rôle dans la piété pratique et auxquels on attribue, presque involontairement, une dignité qui est supérieure à celle de toutes les autres figures mythiques et qui peut faire songer au divin au sens le plus élevé du mot. Dans certains cas, on peut reconnaître que ces grands dieux ont eu une préhistoire mythique et dans d'autres cas, on ne le peut pas. Ce qu'il y a en eux de caractéristique et d'énigmatique, c'est le fait qu'ils dépassent le niveau général. Là où survient la prédication théiste des missionnaires, de telles divinités éminentes sont souvent et facilement reconnues comme le vrai Dieu et offrent des points d'attache à la prédication missionnaire. Les néophytes reconnaissent

(1) *Myth. ritual and religion*, 2^e édit.. 1899. *The making of religion*. 2^e édit., 1902. *Magic and religion*, 1901. Cf. P.-W. SCHMIDT, *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*, Wien, 1910 (*Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Wien, *Phil. hist. Klasse*, vol. LIII).

volontiers que l'on avait sans doute connu Dieu, mais qu'on ne l'avait pas honoré. Il est exact que ces phénomènes peuvent s'expliquer, *dans certains cas*, par des influences reçues antérieurement et des infiltrations provenant de religions théistes supérieures, et, parfois même, le nom que portent ces divinités prouve la justesse de cette explication. Mais même sous cette forme, le phénomène est bien étrange. Quelle est la raison qui détermine les sauvages, vivant dans un milieu, complètement différent, de superstition barbare, à accepter ces représentations diffuses et à les *adopter*? Il faut qu'il y ait dans l'âme de ces sauvages une disposition à les recevoir, qui ne leur permette pas de les négliger et les oblige tout au moins à s'y intéresser, à les conserver et à les transmettre, et bien souvent à sentir et à reconnaître le témoignage que rend à ces idées leur propre conscience. D'autre part, l'hypothèse de l'infiltration est dans bien des cas inadmissible et ne peut s'appliquer sans faire violence aux faits. Dans ces cas, il s'agit manifestement de pressentiments et d'anticipations qui n'ont rien de surprenant sous la pression d'une puissante prédisposition aux idées inhérente à la raison; nous devons au contraire nous attendre à les rencontrer à l'occasion. Ce sont des phénomènes aussi naturels que le sont par exemple les productions musicales des tziganes, apparaissant dans un milieu peu cultivé, sous la pression d'une puissante disposition naturelle à la musique. Sans cette disposition, les phénomènes dont il s'agit resteraient de pures énigmes.

Les psychologues naturalistes méconnaissent ou suppriment ici, comme dans d'autres cas, un fait dont l'étude serait cependant intéressante, au moins pour le psychologue, et qu'ils pourraient, par une introspection plus aiguë, observer en eux-mêmes: c'est le témoignage que la conscience rend aux idées religieuses. Assurément, il est plus robuste chez les hommes simples que chez ceux qui ont perdu leur naïveté, mais plus d'un de ces derniers le retrouverait encore en lui-même, s'il voulait se rappeler d'une façon sereine et objective la période de son instruc-

tion religieuse. Ce que l'esprit atteste, il peut aussi, dans des circonstances favorables, le produire par lui-même sous la forme de pressentiment. Les partisans du monothéisme primitif d'autre part négligent également ce fait. Si les représentations en question n'avaient d'autre cause que des traditions historiques et l'obscur souvenir d'une « révélation historique primitive », le témoignage intérieur par lequel l'âme en *reconnait* la vérité serait tout aussi impossible (1).

(1) Cf. ALFRED VIERKANDT, *Das Heilige in den primitiven Religionen* (article paru dans la revue : *Die Diokuren*, 1922, p. 285 et suivantes). Les observations que nous avons présentées dans ce chapitre ne pouvaient trouver de confirmation plus heureuse que dans cette étude d'un spécialiste (Note des éditions 11 à 13). Depuis lors a paru le livre de J.-W. HAUER, *Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit*, 1^{er} vol. *Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen*, Stuttgart, 1923. Je suis heureux de trouver, dans cet important ouvrage d'un indianiste doublé d'un spécialiste de l'histoire des religions une nouvelle confirmation de mes conceptions fondamentales telles que je les ai exposées dans ce chapitre et dans mes *Aufsätze*, n° 25 (Note de la 14^e édition).

CHAPITRE XIX

L'ETAT DU SENTIMENT INCULTE

Les premiers mouvements et les manifestations « frustes » de la « terreur démoniaque » qui se trouve à l'origine de l'histoire de la religion et de l'évolution historique des religions ont également les caractères de l'irréductible et de l'*a priori*. *La religion commence par elle-même* et est déjà en action aux « degrés préliminaires » du mythique et du démoniaque. Le caractère primitif et inculte tient aux circonstances suivantes :

a) Les différents éléments du numineux n'émergent et ne s'éveillent que graduellement et successivement. Le plein contenu du numineux ne se développe que par degrés et sous l'action d'objets excitatifs qui n'interviennent que dans une succession très lente. Avant que ce développement ne soit achevé, les éléments partiels et initiaux du numineux, éveillés isolément, ont par nature quelque chose de bizarre, d'incompréhensible et souvent de grimaçant. Cela est spécialement vrai de l'élément religieux qui paraît s'être éveillé le premier dans la vie spirituelle de l'homme, celui de la terreur démoniaque. Considéré en lui-même et isolément, il apparaît nécessairement plutôt comme le contraire de la religion que comme la religion même. Séparé des éléments connexes, il ressemble plus à une effrayante autosuggestion, à une sorte de cauchemar appartenant au domaine de la « psychologie ethnique » qu'à quelque chose qui se rapporte à la religion ; et les êtres avec lesquels on entre ici en relation ne semblent

que des fantômes créés par une imagination primaire et morbide, atteinte d'une sorte de délire de la persécution. Ainsi s'explique que certains chercheurs ont pu croire sérieusement que la religion a commencé par le culte du diable et qu'en définitive le diable est plus ancien que Dieu. L'apparition graduelle et successive des différents éléments et aspects du numineux est aussi la raison pour laquelle la classification des religions en genres et en espèces est si difficile et aboutit, toutes les fois qu'on l'entreprend, à des résultats différents. En effet, les religions qu'on veut classer ne se comportent pas entre elles, en général, comme les diverses espèces d'un même genre; en d'autres termes, elles ne peuvent être considérées comme une unité *analytique* mais forment les parties d'une unité *synthétique*. C'est comme si l'on ne voyait tout d'abord à la surface de l'eau que certaines parties du corps d'un grand poisson et si l'on essayait de classer selon l'espèce et le genre la courbe du dos, le bout de la queue et la tête qui lance de la vapeur d'eau. Si l'on veut, au contraire, parvenir à comprendre ces détails qui frappent la vue, il faut en examiner la place et la connexion et reconnaître en eux les parties articulées d'un tout qu'il faut avoir compris d'abord pour en comprendre les parties.

b) Le caractère « inculte » tient de plus au fait que la première manifestation se produit brusquement et par saccades. En outre, elle est indistincte et peut donner lieu à des méprises et à des confusions; l'émotion religieuse risque de se confondre avec des sentiments « naturels ».

c) Il tient encore au fait que l'évaluation numineuse s'applique tout d'abord et naturellement à des objets, des événements ou des êtres du monde extérieur; ils sont les causes occasionnelles des manifestations du sentiment numineux et font en même temps dévier celui-ci vers eux. C'est particulièrement dans ce fait que se trouve l'origine de ce qu'on a appelé le culte de la nature et la divinisation d'objets naturels. Ce n'est que peu à peu et sous la pression du sentiment numineux lui-même que de telles associations se « spiritualisent » ou finissent par être complè-

tement éliminées. Alors seulement, l'obscur contenu sentimental qui se rapporte absolument à ce qui est, par essence, supraterrestre se révèle dans son indépendance et apparaît en pleine lumière.

d) Le caractère « *inculte* » consiste de plus, dans la forme indomptée, fanatique et enthousiaste sous laquelle le sentiment numineux s'empare tout d'abord de l'âme et se manifeste comme *mania religieuse*, comme possession par le *numen*, comme délire et fureur.

e) Il consiste essentiellement dans les *fausses schématisations* que subit ce sentiment, lorsqu'il s'insère dans quelque chose qui, sans doute, ressemble au numineux, mais qui ne lui appartient pas intimement. Nous avons cité plus haut des exemples de ce cas.

f) Il tient enfin et surtout au fait que le processus de rationalisation, de moralisation et de culture fait encore défaut; il ne commence que plus tard et graduellement. Mais, quant au contenu, la première manifestation de la terreur démoniaque, le sentiment de l'« *inquiétant* », est déjà un élément purement *a priori*. Il peut se comparer à ce point de vue au jugement esthétique et à la catégorie du beau. Quelle que soit la différence qui sépare les émotions que nous éprouvons quand nous reconnaissions un objet comme « *beau* » et quand nous disons qu'il « *fait frissonner* », dans les deux cas nous attribuons à l'objet un prédicat, et un prédicat de valeur, que l'expérience des sens ne nous donne pas et ne peut nous donner, mais que nous lui conférons spontanément, en vertu de notre propre jugement. Par le sens de la vue je ne saisis dans l'objet que ses propriétés sensibles et sa forme spatiale, rien de plus. L'objet possède-t-il dans ces propriétés et grâce à elles la valeur particulière que je désigne par le terme de « *beau* »? Une telle valeur existe-t-elle? Les propriétés sensibles ne peuvent ni me le dire ni me donner cette valeur. Je dois avoir une obscure notion de la « *beauté même* » et de plus un principe de subordination en vertu duquel j'attribue à l'objet cette qualité; sinon, la plus simple expérience de la beauté d'un objet serait impossible. Le beau corres-

pond au numineux sous un autre rapport encore. La jouissance esthétique a de l'analogie avec le simple plaisir que nous procure l'agréable, mais en diffère nettement en qualité et ne peut s'y ramener; telle est aussi la relation entre la terreur spécifiquement religieuse et la simple peur naturelle.

L'état « fruste » est dépassé à mesure que le *numen* se « révèle » plus puissamment et plus complètement, en d'autres termes à mesure qu'il se manifeste à la conscience et au sentiment. La condition essentielle de cette évolution est le processus (indiqué au paragraphe f), par lequel le numineux se pénètre d'éléments rationnels grâce auxquels il entre dans le domaine du compréhensible. Il conserve cependant, en tant que numineux, tous les éléments que nous avons indiqués et qui constituent son caractère non-rationnel et son « incompréhensibilité »; ces éléments ne font que se renforcer à mesure qu'il se « révèle ». En effet, « se révéler », ne signifie absolument pas passer dans la sphère de l'intelligibilité conceptuelle. Il peut arriver qu'une chose soit foncièrement connue par le sentiment, lui soit familière, soit pour lui une cause de félicité ou d'ébranlement, sans que l'intelligence puisse y appliquer aucun concept. On peut « saisir » profondément par le sentiment, sans comprendre par l'intelligence, la musique par exemple. Ce qui dans la musique peut être saisi par des concepts n'est pas la musique même. Connaitre et comprendre à l'aide de concepts, ce n'est pas la même chose; ce sont au contraire souvent choses qui s'opposent et s'excluent réciproquement. L'obscurité mystérieuse, qu'aucun concept ne peut dissiper, qui entoure le *numen* ne signifie rien moins que l'impossibilité de le connaître. Le *Deus absconditus et incomprehensibilis* n'était assurément pas pour Luther un *deus ignotus*. Il ne le connaissait que trop bien, avec toute l'épouante et le frisson de son âme découragée. Et de même l'apôtre Paul « connaît la paix » qui, dans son incompréhensibilité est « au-dessus de toute raison ».

« On ne peut comprendre Dieu, mais on le sent », dit

Luther (1) et Plotin dit de même : « Comment parler de lui, si nous ne le saisissons pas ? Mais ce qui échappe à notre connaissance (conceptuelle) ne nous échappe pas forcément d'une manière absolue. Nous le saisissons dans la mesure où nous parlons de lui (en idéogrammes), sans pouvoir lui donner de nom (adéquat). Nous le possédons alors même que nous ne pouvons exprimer ce qu'il est. Ceux qui sont en état d'inspiration et de ravissement savent qu'ils portent en eux quelque chose de plus grand qu'eux, sans savoir (sous forme de concepts) ce que c'est. Par ce qui les a mis en état d'excitation et a provoqué leurs transports, ils ont une impression (sentimentale) de l'objet qui les excite. Notre relation avec l'Unique est quelque chose d'analogue. Si nous nous élevons vers lui à l'aide de l'esprit pur, nous le sentons... » (2).

Citons encore une vieille sentence hindoue :

No aham manye suveda iti
No na veda iti veda ca

(Je ne veux pas dire : « Je le connais bien » ; mais je ne veux pas dire davantage : « Je ne le connais pas ») (3).

(1) *Tischreden*, édit. de Weimar, 6, n° 6530.

(2) PLOTIN, *Ennéades*, édit. Kiefer, Jena, 1905, vol. I, p. 54.

(3) *Kena Upanishad*, 10.

CHAPITRE XX

LE SACRÉ EN TANT QUE CATÉGORIE A PRIORI

SECONDE PARTIE

I. Les éléments rationnels comme les éléments non-rationnels de la catégorie complexe du « sacré » sont donc des éléments *a priori*. Les derniers le sont tout autant que les premiers. La religion n'est sous la dépendance ni du *télos* (finalité) ni de l'*éthos* (morale) et ne vit pas de postulats. Et ce qu'il y a en elle de non-rationnel a aussi une origine indépendante et plonge directement ses racines dans les profondeurs cachées de l'esprit.

Il en est de même, en troisième et dernier lieu, de l'*association* des éléments rationnels et non-rationnels de la religion, de la nécessité interne de leur connexion. Certaines histoires des religions mentionnent, comme quelque chose qui va presque de soi, la pénétration réciproque de ces éléments, le processus de la « moralisation du divin ». Ce processus est effectivement pour le sentiment « quelque chose qui va de soi » et dont la nécessité interne est pour lui l'évidence même. Mais cette évidence elle-même est précisément un problème qui serait insoluble sans l'hypothèse d'une obscure « connaissance synthétique *a priori* » de la connexion essentielle et nécessaire de ces éléments. Cette connexion en effet n'a rien d'une nécessité *logique*. En vertu de quelle déduction logique un être encore « inculte » et qui tient du démon, tel qu'un dieu de la

lune ou du soleil ou un *numen* local qui apparaît à la façon d'un fantôme, deviendrait-il le garant des serments, de la véracité, de la validité des contrats, de l'hospitalité, de la sainteté du mariage, des devoirs de famille ou de clan? Comment deviendrait-il un dieu qui dispense le bonheur et le malheur, partage les préoccupations de la tribu, pourvoit à son bien-être, dirige son destin et son histoire? D'où vient ce fait, le plus surprenant de l'histoire des religions, que des êtres nés, à ce qu'il semble, de l'horreur et de la terreur deviennent des *dieux*, c'est-à-dire des êtres que l'on prie, auxquels on confie ses peines et ses joies, dans lesquels on voit l'origine et la sanction de la morale, des lois, du droit et des règles juridiques? Pourquoi, dès que ces idées sont éveillées, tout ce processus s'accomplit-il de telle sorte qu'il semble aller de soi et qu'il apparaisse immédiatement, comme l'évidence même, qu'il en est ainsi?

Socrate dit, dans la *République* de Platon, à la fin du livre II : « Dieu est simple, il est sincère dans ses actes et ses paroles; il ne se transforme pas et ne trompe personne ». Et Adeimantos lui répond: « Maintenant que tu le dis, cela devient évident pour moi aussi ».

Ce qu'il y a de plus important dans ce passage, ce n'est ni l'élévation ni la pureté de l'idée de Dieu, ce n'est pas davantage le haut degré de rationalisation et de moralisation qu'atteint ici cette idée, mais c'est le caractère en apparence « dogmatique » de la parole de Socrate; celui-ci ne fait pas le moindre effort pour justifier son affirmation; et c'est la naïve surprise et d'autre part la pleine confiance avec lesquelles Adeimantos accueille une vérité qui pour lui est chose nouvelle. Son adhésion a le sens d'une constatation. Il ne croit pas Socrate sur parole, il voit lui-même. Or, le signe caractéristique de toute connaissance *a priori* c'est de se présenter avec la certitude d'une constatation personnelle de la vérité d'une affirmation, lorsque celle-ci est clairement énoncée et comprise. Ce qui se passe ici entre Socrate et Adeimantos s'est toujours répété dans l'histoire des religions.

Amos, de même, dit quelque chose de nouveau lorsqu'il proclame que Jahveh est le Dieu de la justice inflexible et universelle ; et pourtant il n'en apporte aucune preuve et n'invoque à l'appui aucune autorité. Il en appelle à des jugements *a priori*, c'est-à-dire à la conscience religieuse elle-même. Et celle-ci rend effectivement témoignage. Luther aussi connaît bien et atteste une connaissance *a priori* du divin. Sans doute il lui arrive dans son indignation contre « la raison, cette prostituée », de s'exprimer en sens contraire :

« C'est une connaissance *a posteriori* que de contempler Dieu de l'extérieur, dans ses œuvres et son gouvernement, de même que l'on examine du dehors un château ou une maison et que l'on pressent le seigneur ou l'hôte qui l'habite. Mais aucune sagesse humaine n'a encore pu découvrir *a priori* et du dedans ce qu'est Dieu et comment il est en lui-même ou dans son essence intime; personne ne peut rien en savoir ou en dire, sinon ceux auxquels cela est révélé par le Saint-Esprit » (1).

(Luther ne remarque pas que l'on « pressent » l'hôte *a priori*, ou qu'on ne le pressent pas du tout). Mais dans d'autres passages, il reconnaît que la raison naturelle de l'homme est capable de connaître dans une grande mesure ce que Dieu est « en lui-même ou dans sa véritable essence » :

« Atque ipsamet ratio naturalis cogitur eam concedere *proprio suo judicio convicta*, etiamsi nulla esset *scriptura*. Omnes enim homines inveniunt hanc sententiam in cordibus suis scriptam et *agnoscunt* eam ac probatam, licet inviti, cum *audiant* eam tractari: primo, Deum esse omnipotentem,... deinde ipsum omnia nosse et praescire, neque errare neque failli posse. Istis duobus corde et sensu concessis » (2).

Dans cette déclaration, l'expression : *proprio suo judicio convicta* est particulièrement intéressante, car elle

(1) Edit. d'Erlangen, 9, 2.

(2) Edit. de Weimar, 18, 719.

marque la différence entre les *connaissances* et les simples « idées innées » ou les représentations surnaturellement inspirées, qui, toutes deux, ne peuvent produire que des « conceptions » et non des « convictions *ex proprio judicio* ». Il convient de noter d'autre part la locution : « *cum audiant eam tractari* », qui correspond exactement à l'expérience intime d'Adeimantos : « Maintenant que tu le *dis*, cela devient évident pour moi aussi » (1).

Luther dit encore, dans ses *Propos de table* : « *Omnium hominum mentibus impressa est divinitus notitia Dei. Quod sit Deus, omnes homines sine ulla arlium et disciplinarum cognitione, sola natura duce, sciunt, et omnium hominum mentibus hoc divinitus impressum est. Nulla unquam fuit tam fera gens et immanis quae non crediderit esse divinitatem quandam quae omnia creavit. Itaque Paulus inquit: Invisibilia Dei, a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta, conspiciuntur, semper eterna ejus virtus et divinitas. Quare omnes ethnici sciverunt esse Deum, quantumvis fuerunt Epicurei, quantumvis contenderunt non esse Deum. Non in eo, quod negant esse Deum, simul confessi sunt esse Deum? Nemo enim negare id potest, quod nescit... Quare, nisi quidam per omnem vitam in maximis versati sunt flagitiis et sceleribus et non aliter omnino vixerunt, ac si nullus esset Deus, tamen nunquam conscientiam ex animis potuerant ejicere testantem ei affirmantem quod sit Deus. Et quamvis illa conscientia pravis et perversis opinionibus ad tempus oppressa fuit, redit tamen et convincit eos in extremo vitae spiritu* » (2).

La même expérience a été faite bien souvent par les missionnaires. Partout où les idées de l'unité et de la bonté du divin sont énoncées et comprises, elles se fixent

(1) Les passages les plus instructifs sous ce rapport sont ceux où Luther décrit la « foi » comme une faculté cognitive spéciale, apte à saisir la vérité divine, et l'oppose comme telle, au même titre que « l'esprit », aux forces « naturelles » de l'intelligence. La « foi » équivaut ici à la *synteresis* dans la théorie mystique de la connaissance et au « maître intérieur » chez Augustin. Ces deux derniers éléments sont, il est vrai, « au-dessus de la raison » mais n'en constituent pas moins un *a priori* que nous possédons en nous-mêmes.

(2) *Edit. de Weimar*, 5, 5820.

avec une rapidité surprenante s'il existe chez les auditeurs quelque sentiment religieux. Ceux-ci adaptent alors fréquemment leur propre tradition religieuse à ces idées ou, s'ils résistent à la nouvelle doctrine, c'est souvent, visiblement, en faisant taire en eux la voix de la conscience.

J'ai eu connaissance d'expériences de ce genre, faites par des missionnaires à l'œuvre parmi les thibétains et les nègres d'Afrique. Il vaudrait la peine de recueillir ces expériences importantes aussi bien en elles-mêmes que sous le rapport de la connaissance *a priori* de la connexion interne, essentielle, des éléments rationnels et des éléments non-rationnels dans l'idée de Dieu. L'histoire des religions est elle-même un témoignage pour ainsi dire unanime de cette connexion. En effet, quelque défectueuse qu'ait été la moralisation des *numina* dans les différents domaines « sauvages » de cette histoire, il s'en trouve partout des traces. Partout où la religion s'est dépouillée de sa rudesse première et est devenue une religion supérieure, ce processus de fusion a commencé et s'est poursuivi avec la plus grande intensité. C'est là un fait qui paraîtra encore plus remarquable si l'on considère la grande variété des données sur lesquelles l'imagination a créé les figures divines et toutes les diversités de races, de dispositions naturelles, de conditions sociales et politiques à travers lesquelles cette évolution s'est continuée. Tout ceci indique l'existence d'éléments *a priori*, qui résident universellement et nécessairement dans l'esprit humain ; ce sont eux que nous retrouvons immédiatement dans notre propre conscience religieuse lorsqu'à l'exemple d'Adeimantos, nous souscrivons d'une manière naïve et spontanée, comme à quelque chose d'évident et que nous constatons par nous-mêmes, à la parole de Socrate : « Dieu est simple, il est sincère dans ses actes et ses paroles ».

2. Lorsque, au cours de l'évolution historique des religions, les éléments rationnels se joignent aux éléments non-rationnels en vertu de principes *a priori*, les premiers schématisent les seconds. Cette observation s'applique d'une façon général à relation de la face rationnelle et de

la face non-rationnelle du sacré, elle s'applique également, dans le détail, aux différents éléments partiels qui composent ces deux côtés.

a) Le *tremendum*, l'élément répulsif du numineux, se schématise par les idées rationnelles de justice, de volonté morale, à l'exclusion de tout élément contraire; ainsi schématisé, il devient la sainte « colère de Dieu » dont parlent l'Ecriture et la prédication chrétienne. Le *fas-cinans*, l'élément captivant du numineux, se schématise par la bonté, la miséricorde, l'amour; ainsi schématisé, il devient la « grâce » au sens complet du mot, qui forme avec la sainte colère une harmonie de contrastes et qui prend, comme cette dernière, une nuance mystique grâce à l'élément numineux qui s'y insère.

b) L'élément du *mirum* se schématise par l'absoluité qui est le caractère de tous les prédicats rationnels de la divinité, et, dans la théologie, par la spéculation sur l'absolu, qui s'unit partout à l'idée de Dieu. La correspondance qui existe entre ces deux éléments n'apparaîtra sans doute pas aussi évidente à première vue que dans les deux cas précédents. Elle n'en est pas moins exacte. Les prédicats rationnels de Dieu se distinguent des mêmes prédicats appliqués à l'esprit créé en ce qu'ils ne sont pas relatifs comme ces derniers, mais absolus; c'est dire qu'ils en diffèrent non par leur contenu mais par leur forme. L'amour de l'homme est relatif, a des degrés, de même sa connaissance et sa bonté. L'amour et la connaissance de Dieu, ainsi que tout ce que les concepts peuvent exprimer de lui, ont, avec le même contenu, une autre forme, celle de l'absoluité. C'est cet élément *formel* qui donne aux prédicats leur caractère divin, leur contenu étant le même dans les deux cas. Or, le mystérieux en tant que tel est aussi un élément *formel*. Il est, comme nous l'avons vu (1), l'élément *formel* du « tout autre ». A cette claire analogie, il s'en ajoute une seconde. Notre intelligence ne saisit que le relatif. Notre

(1) Cf. *supra*, pp. 46 ss.

pensée peut sans doute concevoir le contraire du relatif l'absolu, mais non le comprendre. Il est soumis à notre faculté conceptuelle, mais il dépasse la portée de notre compréhension. Par là, il n'est pas encore lui-même quelque chose de purement mystérieux, comme nous l'avons indiqué (1), mais il est un pur schéma du mystérieux. L'absolu est *incompréhensible*, le mystérieux est *inconcevable*. L'absolu est ce qui est excède les limites de notre compréhension non par sa qualité même, qui nous est bien connue, mais par la *forme* de cette qualité. Le mystérieux, au contraire, est ce qui excède toute pensée, ce qui est par sa forme, sa qualité et son essence, le « tout autre ». L'élément du mystérieux dans le numineux possède donc, lui aussi, un schéma dont la correspondance est très exacte et facile à expliquer.

Les éléments non-rationnels qui restent vivaces et vivants dans une religion la préservent de dégénérer en rationalisme. Les éléments rationnels dont elle est abondamment saturée la préservent de tomber dans le fanatisme ou le mysticisme ou d'y demeurer et l'élèvent au rang de religion qualitativement supérieure, cultivée, de religion de l'humanité. La présence de ces deux éléments et leur saine et parfaite harmonie forment un critère pour mesurer la supériorité d'une religion, et c'est là un critère proprement religieux. D'après ce critère aussi, le christianisme a une supériorité absolue sur toutes les religions du monde, ses sœurs. Sur le fondement profond de ses éléments non-rationnels s'élève l'édifice lumineux de ses purs et clairs concepts, de ses sentiments et de ses expériences. En lui, l'élément non-rationnel n'est que le fond, la lisière, la trame; il lui assure sa profondeur mystique et donne à ce qui est en lui proprement « religion » les tons graves et les ombres portées du mysticisme, sans qu'en lui la religion se déforme en excroissances mystiques. Le christianisme, par l'heureuse proportion de ses éléments, prend ainsi la forme du classique et du noble; cette impression

(1) Cf. *supra*, p. 49

se fait encore mieux sentir si l'on introduit le christianisme, loyalement et sans préventions, dans l'étude comparative des religions; on reconnaît alors qu'en lui un élément de la vie spirituelle de l'humanité est parvenu à maturité; ce développement, qui trouve ailleurs des analogies, s'achève en lui d'une façon particulière et supérieure.

CHAPITRE XXI

LA MANIFESTATION DU SACRÉ

Autre chose est de croire à l'existence du suprasensible, autre chose est d'en faire l'expérience vécue; autre chose est d'avoir l'idée du sacré, autre chose est de le percevoir et de le découvrir comme un facteur actif et opérant qui se manifeste par son action. Toutes les religions, et la religion même, sont intimement convaincues que le second cas peut se produire : elles affirment que non seulement la voix intérieure, la conscience religieuse, le léger murmure de l'esprit dans le cœur, le sentiment, l'intuition et l'aspiration de notre âme sont des attestations du suprasensible, mais que le suprasensible peut apparaître dans certains faits, certains événements, certaines personnes qui sont autant de preuves effectives de sa manifestation; elles affirment qu'à côté de la révélation interne par l'esprit il existe une révélation externe du divin. Ces faits probants, ces manifestations de la révélation sensible du sacré, s'appellent, dans la langue de la religion, des « signes ». Depuis les temps de la religion la plus primitive, on a toujours considéré comme des « signes » tout ce qui était capable d'exciter et de mettre en branle le sentiment du sacré chez l'homme, de le susciter et d'en provoquer l'éruption, tous les éléments et toutes les circonstances dont nous avons parlé plus haut : le terrible, le sublime, l'absolue supériorité de puissance, ce qui surprend et frappe, et tout spécialement l'incompris et le

mystérieux qui sont devenus le *portentum* et le *miraculum*. Mais toutes ces circonstances, comme nous l'avons vu, n'étaient pas des signes dans le vrai sens du mot, mais des causes occasionnelles qui ont amené le sentiment religieux à surgir spontanément. La vertu causale qui se trouve dans toutes ces circonstances tient à une ressemblance quelconque qu'elles ont chacune avec le sacré. Si elles ont été interprétées comme des manifestations réelles du sacré, c'était là une confusion par laquelle on appliquait la catégorie du sacré à quelque chose qui ne lui correspond qu'extérieurement, ce n'était pas là une *anamnesis* authentique ou la « reminiscence » par laquelle on reconnaît le sacré dans ses manifestations. C'est pourquoi, aux degrés supérieurs de l'évolution, lorsque le jugement religieux s'est purifié, ces « signes » sont écartés et éliminés, soit partiellement soit totalement, comme insuffisants ou indignes.

Il y a, dans un autre domaine du jugement, dans celui du *goût*, un processus exactement parallèle à celui-là. Déjà dans le goût rudimentaire se manifeste un sentiment ou un pressentiment du beau; il procède nécessairement d'une obscure notion de la beauté, possédée *a priori*, sinon, il ne pourrait exister. Le goût encore inculte applique de même l'obscure notion de la beauté tout d'abord confusément, sans être encore guidé par une *anamnesis* authentique et juste; il tient pour beaux des objets qui ne le sont pas du tout. La cause de cette application, encore erronée, se trouve, ici aussi, dans certains éléments de l'objet soi-disant beau qui ont plus ou moins d'analogie avec la beauté même. Mais plus tard, lorsque le goût a été cultivé, il écarte de même avec une vigoureuse aversion ce qui est seulement analogue au beau sans être beau et il devient capable de voir et de juger avec justesse, en d'autres termes de reconnaître comme beau l'objet en qui lui « apparaît » *effectivement* ce dont il a lui-même l'idée, c'est-à-dire la norme.

LA FACULTÉ DE DIVINATION.

Nous appelons *divination* la faculté hypothétique de connaître et de reconnaître au vrai sens du mot le sacré dans le monde des phénomènes. Une telle faculté existe-t-elle et quelle est sa nature ?

Pour la théorie supranaturaliste, la chose est très simple. Selon cette théorie, la divination se produit quand on rencontre un événement qui ne s'explique pas « naturellement », c'est-à-dire par les lois naturelles. Or, puisqu'il se produit sans causes, cette cause, n'étant pas naturelle, ne peut être, dit-on, que surnaturelle. Cette théorie de la divination et du « signe » est une théorie au vrai sens du mot; elle est formée de concepts massifs; elle est une démonstration rigoureuse et conçue comme telle. Elle est lourdement rationaliste. On a recours ici à l'intelligence, à la faculté de raisonner à l'aide de concepts et de preuves, comme si elle était la faculté de divination. Le supraterrestre est *démontré* avec toute la rigueur et la raideur qui conviennent lorsque on tire, de prémisses données, une conclusion logique.

Il est presque superflu de critiquer longuement cette conception et de montrer que nous n'avons pas la possibilité d'affirmer qu'un événement n'a pas été le résultat de causes naturelles, c'est-à-dire qu'il a été une violation des lois naturelles. Le sentiment religieux lui-même proteste contre cette matérialisation rigide de ce qu'il y a de plus délicat dans la religion : la rencontre et la découverte de Dieu même. Car si jamais il y a lieu d'exclure tout argument coercitif, toute confusion avec les méthodes logiques ou juridiques, si jamais il y a place pour la liberté, l'assentiment intime et la conviction qui jaillit spontanément des profondeurs de la conscience, sans théorie ni concept, c'est bien là où l'homme perçoit dans les événements de sa propre vie ou de celle des autres, dans la nature ou dans l'histoire, l'action souveraine du sacré. Ce ne sont ni les « sciences naturelles », ni la « métaphysique », c'est le sentiment religieux lui-même, parvenu à

maturité, qui repousse de telles lourdeurs qui, nées du rationalisme, produisent le rationalisme et n'entraînent pas seulement la véritable divination, mais la soupçonnent d'exaltation, de mysticisme et de romantisme. La véritable divination n'a aucunement affaire avec les lois naturelles; la question de savoir ce qui est ou n'est pas en relation avec celles-ci ne se pose pas pour elle. Elle ne cherche pas à savoir comment s'est produit un fait, soit un événement soit une chose, ou comment une personne est devenue ce qu'elle est; elle se demande quelle en est la signification et si, sous ce rapport, le fait est un « signe » du sacré.

La faculté de divination se cache, dans la langue de l'édification et de la dogmatique, sous le beau nom de *testimonium spiritus sancti internum* (Le témoignage interne du Saint-Esprit se borne ici au rôle de faire reconnaître l'Ecriture comme chose sainte). Ce nom est la seule dénomination exacte, et non une simple désignation métaphorique, de la capacité de divination lorsqu'on comprend et apprécie celle-ci par un acte de divination, en d'autres termes selon les idées religieuses de la vérité éternelle. Mais en termes purement psychologiques, nous parlons d'elle ici comme d'une « faculté » et nous avons à l'étudier psychologiquement.

En tant que faculté, la divination a été découverte et mise en lumière et en valeur dans la théologie, en face du supranaturalisme et du rationalisme, par Schleiermacher dans ses *Discours sur la religion* en 1799, par Jacob Friedrich Fries dans sa doctrine de l'« intuition » et par le collègue de Schleiermacher et le disciple de Fries, de Wette. Ce dernier a considéré spécialement la divination du divin dans l'histoire, en tant qu'« intuition du gouvernement divin du monde ». Dans mon édition du livre de Schleiermacher : *Ueber die Religion; Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern* (1), j'ai examiné plus au long (2) la découverte de Schleiermacher.

(1) 5^e édit., Göttingen, 1926.

(2) Dans la conclusion, p. 17.

Dans mon livre: « La philosophie de la religion chez Kant et Fries et son application à la théologie » (1), j'ai reproduit la doctrine de l'intuition sous la forme plus précise qu'elle revêt chez Fries et de Wette. Je renvoie le lecteur à ces deux études où j'ai traité la question d'une façon plus détaillée; je me borne ici à caractériser cette doctrine en relevant les éléments suivants.

Ce que Schleiermacher entrevoit, c'est la faculté de *contemplation* qui s'abîme devant la vie universelle et la grande réalité que nous saissons dans la nature et l'histoire. Lorsque l'âme s'ouvre aux impressions de l' « univers », s'y abandonne et s'y plonge, elle devient susceptible, d'après Schleiermacher, d'éprouver des *intuitions* et des *sentiments* de quelque chose qui est pour ainsi dire un surplus caractéristique et « libre » qui s'ajoute à la réalité empirique, un surplus que ne saisit pas la *connaissance théorique* du monde et de la connexion cosmique, telle qu'elle se constitue dans la science. Et pourtant c'est quelque chose que l'*intuition* peut percevoir de la façon la plus réelle, dont elle peut faire l'expérience, et qui prend forme dans certaines intuitions que Schleiermacher lui-même appelle des « *visions intuitives* » (*Anschauungen*). Elles prennent corps dans des énonciations et des affirmations précises, susceptibles d'être formulées, qui ressemblent à des propositions théoriques mais s'en distinguent nettement par leur caractère libre et purement sentimental. Elles ne sont que des essais, des interprétations, des expressions analogiques qui ne peuvent être employées comme des « expressions doctrinales » au sens strict et ne sont ni susceptibles de systématisation ni propres à servir de prémisses à des déductions théoriques. Elles sont par nature analogiques et inadéquates, mais elles n'en sont pas moins *vraies* et, bien que Schleiermacher se refuse à accepter le terme, devraient être appelées des « *connaissances* », connaissances qui sont de l'ordre de l'intuition et du sentiment et non de celui de la réflexion. Considérées dans leur contenu, elles sont

(1) *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, Tübingen, 1909.

l'appréhension par laquelle nous saissons dans et à travers le temporel quelque chose d'éternel qui le pénètre, et dans et à travers l'empirique le fond et le sens supraempirique des choses. Elles sont des suggestions et des présages d'une réalité mystérieuse. Il est significatif que Schleiermacher lui-même emploie par occasion le mot « intuition » (*Ahnden*) au lieu des notions qui ont chez lui la première place, celles de vision et de sentiment, et fait expressément intervenir ici la divination prophétique et la connaissance du « miracle » au sens religieux du mot, c'est-à-dire du « signe ».

Lorsque Scheiermacher veut illustrer l'objet de son étude, le sentiment, par des exemples, il choisit le plus souvent les impressions d'une finalité supérieure, d'une téléologie cosmique, réalité dernière et mystérieuse dont nous avons une intuition. Sous ce rapport, il est complètement d'accord avec Fries qui définit la faculté de l'intuition une faculté de divination par laquelle nous découvrons la « téléologie objective du monde ». De Wette fait de même, avec encore plus de précision. Mais chez Schleiermacher cet élément rationnel est manifestement enveloppé dans un fond de mystère, dans le mystère éternel du fondement irrationnel du monde. Ceci apparaît dans la façon toujours hésitante dont Schleiermacher exprime ce qu'il éprouve, sans être jamais complètement satisfait de l'interprétation qu'il en donne. Cet élément de mystère se manifeste avec une puissance particulière dans le fait que les impressions que Schleiermacher éprouve en face de la nature proviennent moins de l'agencement de l'univers ordonné selon des lois, agencement rationnel, perceptible à l'intelligence, susceptible d'une interprétation téléologique, que de ce qui dans cet ensemble nous apparaît comme une énigmatique « exception » et par là même prend un sens et une valeur qui se dérobent à notre compréhension (1).

Toute discussion dialectique, toute justification rationnelle d'une telle intuition sont absolument impossibles ;

(1) Ouvrage cité, p. 53, d.

elles ne doivent même pas être tentées, car elles lui enlèveraient son essence même. Cette intuition a au contraire une analogie évidente avec les jugements esthétiques. La faculté de juger que presuppose ici Schleiermacher est manifestement du même ordre que le « jugement » que Kant analyse dans sa troisième « Critique ». Kant oppose la faculté du jugement esthétique à celle du jugement logique. Mais il ne suit pas de là que les appréciations que porte la première soient, dans leur contenu, affaires de « goût ». Par cette distinction, Kant ne veut pas dire d'emblée et d'une façon générale que la faculté du jugement esthétique est celle par laquelle nous portons un jugement sur des objets « esthétiques » au sens spécial de notre esthétique. Par ce prédicat, il ne fait tout d'abord que relever, d'une façon toute générale, la différence qui sépare l'intelligence, la pensée discursive et conceptuelle, la faculté de déduire et de conclure, d'avec la faculté du jugement sentimental ; il définit le caractère propre de ce dernier jugement en disant que, par opposition au jugement logique, il ne s'opère pas selon des principes clairs et intelligibles, mais selon des principes « obscurs », qui ne peuvent être développés en forme de prémisses, mais qui ne peuvent être que « sentis ». Kant applique parfois à ces principes obscurs des jugements énoncés par le pur sentiment la désignation de « concepts non développés » et ce qu'il entend par là, c'est cela même que Schiller exprime en ces mots :

Tu éveilles la puissance des sentiments obscurs
Qui dormaient d'un sommeil magique dans le cœur

ou Gœthe lorsqu'il dit :

Les sentiments qui, à l'insu de l'homme,
Ou sans qu'il y prenne garde,
Cheminent dans la nuit
A travers le labyrinthe du cœur.

D'autre part, les jugements qui procèdent de la pure contemplation et du sentiment ressemblent à ceux qui pro-

cèdent du goût en ce qu'ils prétendent, eux aussi, être objectivement valables et atteindre une valeur générale et nécessaire. Le caractère apparemment subjectif et purement individuel des jugements du goût, qui s'exprime dans la maxime : *De gustibus non disputandum*, tient uniquement au fait que les jugements correspondants aux divers degrés de culture et de maturité du goût se confrontent, puis se combattent sans parvenir à s'accorder. Mais à mesure que le goût s'exerce et mûrit, les jugements du goût deviennent plus concordants. Même en ce domaine, il est possible de discuter et d'enseigner; la façon de voir devient toujours plus juste; il y a place pour la conviction et la persuasion. Il en est de même des jugements qui procèdent de la contemplation. Lorsque celle-ci devient plus profonde et plus intense, s'exerce avec art et repose sur un véritable don naturel, il est possible de « discuter », on peut faire sentir ce qu'on éprouve et comment on l'éprouve, on peut cultiver en soi la véritable faculté de sentir et guider les autres. Ceci correspond, en ce domaine, au raisonnement et à la conviction dans le domaine de la démonstration logique.

La grande découverte de Schleiermacher présente deux imperfections : D'une part, Schleiermacher suppose sans examen et naïvement que la faculté de la divination est universelle. Elle n'est pas même générale en ce sens que l'on pourrait supposer qu'elle existe nécessairement en tout homme ayant des convictions religieuses. Schleiermacher, il est vrai, a parfaitement raison de la ranger parmi les facultés de l'esprit doué de raison et de la considérer comme l'élément le plus profond et le plus caractéristique de l'esprit. En ce sens, nous devons l'appeler un élément « universellement humain », puisque nous définissons l'homme « un esprit doué de raison ». Mais ce qui universellement humain n'est en aucune façon ce qui est commun, ce que tout homme possède *in actu*; c'est au contraire quelque chose qui fort souvent ne se fait jour que sous la forme d'une disposition éminente, d'un don que possèdent seulement certains individus privilégiés.

Sehleiermacher lui-même reconnaît le fait et l'interprète de la façon la plus heureuse quand, dans le premier de ses *Discours* (1), il explique ce que sont les « médiateurs » et indique leur fonction. (Ce passage contient une théorie complète, d'ailleurs par trop romantique et absurdement métaphysique, de la prophétie et de la vocation prophétique). Certains génies seulement possèdent *in actu* la faculté de la divination, et non l'homme en général comme le croit le rationalisme, ou la masse indifférenciée formée de sujets homogènes et en action réciproque, comme le pense aujourd'hui la « psychologie ethnique »; ce sont seulement des génies divinatoires qui reçoivent et transmettent les impressions du supraterrestre (2).

On peut se demander si Schleiermacher, bien qu'il ait découvert la divination, a été lui-même un génie proprement divinateur, comme il l'affirme dans le premier de ses *Discours*. Sous ce rapport, un autre homme de la même époque lui était en tout cas nettement supérieur : c'était Goethe. Dans la vie de Goethe, l'exercice de la divination joue un rôle important ; la divination s'exprime chez lui, d'étrange façon, dans son idée du « démoniaque » qu'il présente avec tant d'insistance dans *Dichtung und Wahrheit*, livre 20 (3), et dans ses entretiens avec Eckermann. Examinons brièvement cette idée.

Le caractère essentiel de cette représentation du démoniaque, c'est de dépasser tout concept, toute intelligence et toute raison, et, en conséquence, d'être, non seulement inexprimable, mais insaisissable.

« Le démoniaque est ce que l'intelligence et la raison ne peuvent résoudre. — Il préfère les temps un peu obs-

(1) Cf. *Reden über die Religion*, édit. R. Otto, 5^e édit., p. 3.

(2) Cela s'applique déjà sans aucun doute aux degrés inférieurs de la « terreur religieuse » dans sa première manifestation et dans les représentations primitives qu'elle crée. Faire procéder celles-ci d'une imagination primordiale agissant collectivement au sein des groupes et des masses, c'est faire preuve soi-même d'imagination et aboutir à des résultats qui parfois sont presque aussi comiques et bizarres que ces représentations.

(3) Dans l'édition des œuvres complètes de Goethe, Cotta, vol. XXV, p. 124 et suivantes. — ECKERMAN, *Gespräche mit Goethe*, édit. A. v. d. Linden, 1896, 2^e partie, p. 140 et suivantes.

curs. Dans une ville claire et prosaïque comme Berlin, il ne trouverait guère occasion de se manifester. — Dans la poésie il y a décidément quelque chose de démoniaque, surtout dans la poésie inconsciente qui échappe à toute intelligence et à toute raison et dont l'action est, par là-même, supérieure à tous les concepts. L'action du démoniaque se fait sentir au plus haut degré dans la musique qui se place à un niveau si élevé qu'aucune intelligence ne peut l'atteindre et produit un effet qui domine tout sans que personne soit en mesure de se rendre compte de ce qu'il est. Pour cette raison, le culte religieux ne peut se passer de musique. Elle est l'un des premiers moyens d'exercer une action *merveilleuse* sur l'homme.

« Le démoniaque — demande Eckermann — n'apparaît-il pas aussi dans les événements ?

« C'est là surtout qu'il apparaît, dit Goethe, et notamment dans tous ceux que nous ne pouvons résoudre par l'intelligence et la raison. Il se manifeste en général, de très différentes manières, dans la nature entière, le monde visible et le monde invisible. Certaines créatures ont un caractère tout démoniaque, dans d'autres le démoniaque ne se fait sentir qu'en partie ».

On remarque ici les éléments du numineux, tels que nous les avons rencontrés : l'absolument irrationnel, l'incompréhensible au point de vue conceptuel, le mystérieux et le *fascinans*, le *tremendum*, l'*energicum*. L'écho qu'il trouve dans les « créatures » nous rappelle Job (1). D'autre part, l'intuition de Goethe n'atteint pas, même de loin, celle que Job avait du *mystérieux*. Lorsque Goethe, malgré l'avertissement du livre de Job, mesure le mystère à l'échelle du rationnel, de l'intelligence et de la raison, des concepts et notamment de ceux de la téléologie humaine, l'irrationnel devient pour lui chose contradictoire, faite de sens et de non-sens, favorable et nuisible. Parfois Goethe le rapproche de la *sagesse*, par exemple quand il dit :

(1) L'hippopotame dont parle le livre de Job.

« Il y eut quelque chose de démoniaque dans la façon dont j'ai fait la connaissance de Schiller. Nous aurions pu nous rencontrer plus tôt ou plus tard; mais le fait que notre rencontre eut lieu précisément à l'époque où je venais de faire mon voyage d'Italie et où Schiller commençait à se lasser des spéculations philosophiques a été d'une grande importance et a eu pour tous deux les plus heureux effets ».

Gœthe rapproche même le démoniaque du *divin* :

« De telles choses se sont quelquefois présentées au cours de ma vie. On en vient à voir en elles l'intervention d'une influence supérieure et à croire à quelque chose de démoniaque que l'on adore sans prétendre vouloir l'expliquer davantage » (ECKERMAN II, p. 132).

En tout cas et toujours, le démoniaque est « énergie » et « absolue supériorité de puissance » et il apparaît dans des hommes d'une énergie et d'une puissance extraordinaires.

« — Napoléon, dis-je, me fait l'effet d'un être démoniaque.

« — Il l'était effectivement, dit Gœthe, au plus haut degré, au point que presque personne ne peut lui être comparé. Le défunt grand-duc était lui aussi un être démoniaque, plein d'une énergie et d'une activité sans bornes.

« — Méphistophélès n'a-t-il pas lui aussi des traits démoniaques ?

« — Non, il est un être par trop négatif. Or le démoniaque se manifeste nettement dans une énergie positive ».

Gœthe décrit encore mieux l'impression produite par de telles personnalités numineuses dans *Dichlung und Wahrheit*, p. 126, et, dans cette description spécialement, notre *tremendum* se présente tout ensemble comme objet « d'effroi » et « absolue supériorité de puissance ».

« Le démoniaque apparaît de la façon la plus *terrible* lorsqu'il se présente comme l'élément prépondérant chez un *homme* quelconque. Ces hommes ne sont pas toujours les plus éminents par l'esprit ou les talents ; ils se recom-

mandent rarement par la bonté du cœur (1). Mais il émane d'eux une force incroyable et ils exercent une incroyable puissance sur toutes les créatures et même sur les éléments. Qui peut dire jusqu'où pourra s'étendre une telle influence? »

Mais cette influence est déconcertante, alors même qu'elle est bienfaisante: elle est plutôt agitation inquiète et impulsion qu'action et en tout cas elle est absolument irrationnelle; c'est ce que Gœthe cherche à décrire par une série d'oppositions (*Dichtung und Wahrheit*, p. 124):

« (C'était) quelque chose qui ne se manifestait que, sous la forme de contradictions et que, par conséquent, aucun concept, et encore bien moins un mot, ne pouvait saisir. Ce n'était pas là quelque chose de divin, car cela paraissait dénué de raison, ni d'humain, car l'intelligence n'y avait aucune part, ni de diabolique, car c'était bienfaisant, ni d'angélique, car on pouvait y remarquer souvent la joie maligne. Cet élément ressemblait au hasard par l'absence de toute continuité et il rappelait la Providence par la connexion qui s'y révélait. Il semblait pénétrer tout ce qui est pour nous une limite. Il paraissait disposer à sa guise des éléments nécessaires de notre existence, raccourcir le temps et dilater l'espace. Il paraissait ne se complaire que dans l'impossible et rejeter le possible avec mépris.

« Bien que cet élément démoniaque puisse se manifester partout, dans le corporel et l'incorporel, et qu'il s'exprime même, et de la façon la plus curieuse, chez les animaux, c'est surtout avec les hommes que sa relation est merveilleuse: il constitue une puissance qui intervient dans l'ordre moral du monde, si elle ne s'y oppose pas, de telle sorte que l'on pourrait considérer l'un comme la chaîne et l'autre comme la trame ».

On ne saurait exprimer plus clairement que l'on a accompli un acte de divination du numineux, avec une impression spirituelle prodigieusement intense, et, de toute évi-

(1) Ces hommes ne sont donc pas « saints »; ils sont seulement « numineux ».

dence, non pas une fois mais à plusieurs reprises et comme par habitude. Mais, chez Goethe, la divination ne saisit pas le numineux comme le prophète le saisit; elle ne s'élève pas à la hauteur de l'expérience de Job qui perçoit et exalte, dans l'irrationnel et le mystérieux, tout ensemble la valeur la plus profonde et la sainteté qui crée son propre droit. Chez Goethe, la divination s'opère dans une âme qui n'était pas assez profonde pour atteindre à ces profondeurs et pour laquelle, en conséquence, le contre-point de l'irrationnel dans la mélodie de la vie ne devait être qu'une consonance confuse et ne pouvait rendre le son d'une véritable *harmonie*, indéfinissable sans doute, mais sensible. C'est une divination réelle, mais la divination d'un « païen », tel que Goethe se considère et aime parfois à s'appeler. Elle ne se meut en réalité que dans le plan préliminaire du démoniaque et n'accède pas au plan supérieur, celui du divin et du sacré. Goethe nous fait sentir dans sa description la véritable nature du démoniaque qui peut se manifester comme tel dans la vie sentimentale d'un homme d'une haute culture où il ne s'accompagne cependant que de réflexes déconcertants, lueurs qui éblouissent plus qu'elles n'éclairent ou ne réchauffent. Mais Goethe n'a pas su les éléver au niveau de la haute idée qu'il avait du divin et quand Eckermann aborde cette question, il répond évasivement :

« Dans l'idée du divin, dis-je pour provoquer une réponse, la force active que nous appelons le démoniaque ne paraît pas trouver place.

« Mon cher enfant, dit Goethe, que savons-nous de l'idée du divin et qu'est-ce que nos notions étroites peuvent dire de l'Etre suprême? Si même, comme les Turcs, je lui donnais cent noms, ce serait encore insuffisant et je n'aurais rien dit en proportion de ses attributs sans limite. »

Mais si nous faisons abstraction de cette infériorité de niveau, nous retrouverons exactement chez Goethe les « visions » et les « sentiments » dont parlait Schleiermacher. Il est évident que ce sont ici des intuitions, non sans doute de quelque chose de divin, mais de quelque chose

de merveilleux dans la nature et les événements, intuitions éprouvées de la manière la plus vive par un génie divinisateur. La divination s'accomplit ici effectivement de la manière indiquée plus haut, c'est-à-dire en vertu d'un principe absolument indéfinissable. En effet, Gœthe a beau multiplier les exemples, il ne peut indiquer ce qu'est proprement le démoniaque, ce qui lui en cause l'impression et ce qui lui permet de le reconnaître identique sous les formes variées et contradictoires sous lesquelles il se manifeste. De toute évidence, Gœthe est guidé par le « pur sentiment », en d'autres termes, par un *obscure* principe *a priori*.

CHAPITRE XXII

LA DIVINATION DANS LE CHRISTIANISME PRIMITIF

Nous avons parlé plus haut de l'un des défauts de la théorie que Schleiermacher présente de la divination et nous l'avons fait ressortir. Le second défaut de cette théorie est le suivant : Schleiermacher sait décrire avec chaleur et clarté la divination qui s'exerce sur le monde et sur l'histoire, mais il ne fait qu'indiquer sommairement, sans la préciser nettement, la matière qui en est l'objet le plus digne et le plus favorable : l'histoire des religions et surtout celle de la religion biblique avec la personne qui en est l'objet et le contenu suprême, le Christ lui-même. Le dernier des *Discours* de Schleiermacher fait, il est vrai, une place marquée et importante au christianisme et au Christ. Mais le Christ n'intervient ici qu'à titre de sujet de la divination ; il n'en est pas l'objet véritable. Il en est de même dans sa *Dogmatique* ultérieure. Dans cet ouvrage aussi, le rôle du Christ se réduit essentiellement à « nous faire participer à l'intensité et à la félicité de *sa propre* conscience religieuse ». C'est là une pensée d'une haute valeur ; elle reste cependant au-dessous de l'importance capitale que la communauté chrétienne attribue avec raison au Christ : celle d'être lui-même « la manifestation du sacré » c'est-à-dire la personne qui dans son être, sa vie et sa vocation nous fait « voir et sentir » spontanément l'action souveraine de la divinité qui s'y révèle. Il importe au chrétien de savoir si, au contact de la personne et de

l'œuvre du Christ, il se produit un acte de divination qui saisit immédiatement et directement le sacré dans sa manifestation ; si nous en avons « la vision et le sentiment » ; en d'autres termes si, en présence du Christ, nous pouvons faire l'expérience propre du sacré et si le Christ est par là même une révélation réelle du sacré.

Sous ce rapport, les recherches malaisées et au fond impossibles que l'on a si souvent entreprises sur « la conscience que Jésus avait de lui-même » ne sont manifestement d'aucune utilité pour nous. Elles sont déjà impossibles par le fait que les témoignages que nous fournissent les récits évangéliques ne sont ni suffisants, ni appropriés pour cela. Jésus donne pour contenu à sa prédication et à ses paroles le « royaume », la félicité et la justice du royaume, et non sa personne. « L'Évangile » en son acception première et simple est le message du royaume, l'Évangile du royaume de Dieu. Dans les discours de Jésus, les expressions qui renferment un témoignage qu'il se rend à lui-même sont purement occasionnelles et fragmentaires. Mais, si même il n'en était pas ainsi, si nous pouvions trouver chez lui une théorie développée de sa personne, qu'est-ce que cela prouverait ? Fréquemment des exaltés se sont rendu témoignage à eux-mêmes, dans les termes les plus exagérés, et bien souvent en toute bonne foi, par la foi qu'ils avaient en eux-mêmes. S'il y a quelque chose qui, dans sa forme, dépend en majeure partie des idées de l'époque, du milieu, des représentations mythologiques ou dogmatiques ambiantes, ce sont précisément de telles déclarations des prophètes de tous les temps. Le fait que tel prophète ou tel inspiré ou tel maître s'applique ces conceptions à lui-même prouve uniquement le sentiment qu'il a de sa dignité, de sa mission, de sa supériorité et sa prétention à être cru et obéi, choses qui vont de soi lorsqu'un homme surgit, obéissant à une vocation intérieure. Aucune de ces déclarations par lesquelles il se rend témoignage à lui-même n'aurait d'ailleurs l'effet dont nous parlons ici ; elle peut sans doute éveiller une foi fondée sur l'autorité, mais non provoquer l'expérience

personnelle, la vision spontanée et la conviction qui reconnaît en un tel homme l'apparition du sacré, comme elles s'expriment dans cette parole : « Maintenant nous avons reconnu nous-mêmes que tu es le Christ ».

On ne peut mettre en doute que si le Christ a été reconnu comme tel, ce fut, en tout cas dans la première communauté chrétienne, par une divination spontanée et personnelle ; tout au moins les premiers chrétiens l'ont pensé. Sans cet acte de divination, on ne saurait s'expliquer l'apparition même de la communauté. De la simple prédication, de la seule autorité d'une déclaration du Christ sur lui-même ne peuvent naître ces certitudes robustes, ces fortes impulsions, ce besoin instinctif et puissant de s'affirmer qui étaient nécessaires à la formation de la communauté chrétienne et qui en constituent le caractère essentiel, immédiatement reconnaissable.

On ne peut méconnaître cela que si l'on entreprend d'étudier l'origine de la communauté chrétienne en ayant exclusivement recours aux méthodes et aux reconstructions philologiques, aux sentiments attiédis et aux facultés sentimentales atrophiées de l'esprit actuel et de la culture moderne, dépourvue de toute ingénuité. Il serait utile d'ajouter à ces moyens et à ces méthodes des exemples vivants qui se rencontrent encore aujourd'hui et nous permettent de voir d'une façon plus concrète comment surgissent à l'origine les couyentiques et les communautés religieuses authentiques. Il faudrait pour cela chercher les lieux et les circonstances où la religion vit encore actuellement sous sa forme instinctive et première, à l'état d'émotion et d'impulsion naïves. On pourrait sans doute aller l'étudier encore de nos jours dans quelques lointaines régions du monde musulman et de l'Inde. Sur les places et dans les rues de Mogador et de Marrakech on trouverait peut-être des scènes qui ont d'étranges analogies avec celles que les évangiles relatent. Des « saints », pour la plupart fort bizarres, surgissent parfois ; ils ont autour d'eux des disciples ; le peuple vient écouter leurs sentences, voir leurs miracles, observer leur vie et leurs actes. Des

groupes d'adeptes, plus ou moins compacts, se constituent; des *logia*, des récits, des légendes se forment et s'assemblent (1). Des confréries apparaissent ou, si elles existaient déjà, élargissent leur cercle. Mais leur centre est toujours le personnage lui-même qui est de son vivant « un saint ». Le caractère et la puissance de sa personne et de l'impression qu'il produit sont toujours la cause fondamentale du mouvement. Des observateurs compétents assurent que quatre-vingt-dix-huit pour cent de ces « saints » sont des charlatans. En ce cas, deux pour cent ne le sont pas et c'est là une proportion considérable, surprenante quand il s'agit d'une affaire qui provoque et facilite autant le charlatanisme. Ce reste serait très important pour l'étude du phénomène en question. Déjà le « saint » et le prophète sont, d'après l'expérience du cercle qui se groupe autour d'eux, plus que de « simples hommes ». Ils sont des êtres merveilleux et mystérieux; ils appartiennent en quelque façon au monde supérieur et se rangent du côté du *numen* lui-même. Le « saint » n'enseigne pas sa sainteté, il la fait éprouver. Ce ne sont que de telles expériences, peut-être grossières et bien souvent trompeuses, mais toujours puissantes et profondes, qui donnent naissance à des communautés religieuses.

Ces phénomènes sont bien pauvres et fort différents de ce qui s'est passé jadis en Palestine. Mais si ces phénomènes déjà ne sont possibles que par l'expérience réelle ou présumée du sacré, faite au contact de certaines个人ités, à combien plus forte raison cela a-t-il dû être le cas en Palestine. Et tel a bien été le cas, comme l'atteste immédiatement tout l'ensemble des sentiments et des convictions de la première communauté, témoignage que nous pouvons encore découvrir dans les humbles documents

(1) Il est surprenant qu'on n'aille pas étudier dans ce milieu vivant le problème capital de la critique des évangiles, la formation du recueil des *Logia*. Il est plus étonnant encore que l'on ne fasse pas entrer en considération les séries de *logia* issues de milieux analogues, les *apophegmata tōn patérōn*, les *hadith* de Mahomet ou la légende franciscaine. Il faudrait considérer de plus le recueil des *logia* de Rama-Krichna, collection qui s'est formée sous nos yeux, et l'entourage d'un George Fox ou d'un Cyprien Vignes.

qu'elle nous a laissés. Certains traits de l'image que les synoptiques présentent de Jésus le confirment dans le détail. Tels sont, par exemple, les récits, cités plus haut, de la pêche miraculeuse et du centenier de Capernaüm qui révèlent des réflexes sentimentaux spontanés en présence du saint. Tel est en particulier le texte de Marc 10.32 :

« Et Jésus marchait en avant des disciples et ils étaient saisis de terreur. Ceux qui suivaient étaient dans la crainte ».

Ce passage traduit, avec autant de simplicité que de force, l'impression numineuse qui émanait immédiatement d'un tel homme. Le plus grand art de la description psychologique ne pourrait le faire d'une façon plus saisissante que ces mots, magistralement précis. Ce qu'a dit plus tard l'évangile de Jean (Jean 20.28) nous semblera peut-être l'expression d'une époque qui visait trop loin et trop haut et qui déjà s'était éloignée de la simplicité de l'expérience première. Nous préférerons le passage de Marc (10.32), précisément parce qu'ici le sentiment dédaigne encore toute formule. Nous y trouvons cependant la véritable racine de tout ce qui a suivi. De telles indications ne se présentent dans les récits évangéliques que d'une façon pour ainsi dire accessoire; elles n'intéressent qu'à peine le narrateur. Ce qui lui importe, c'est de raconter le miracle. Ces récits en sont d'autant plus intéressants pour nous. Combien nombreuses ont dû être des expériences de ce genre, dont il ne reste pas trace parce qu'il n'y avait pas de miracle à raconter et que la chose elle-même était trop évidente pour le narrateur.

A ces expériences se rattachent de plus la foi en la supériorité de Jésus sur les démons et la tendance vers la légende, qui intervient immédiatement. De même, le fait que les parents de Jésus le considèrent comme un « possédé » est une confession involontaire de l'impression « numineuse » qu'il exerce sur eux. Et, tout spécialement, la foi qui confesse que Jésus est le « Messie », c'est-à-dire l'être numineux par excellence pour le groupe qui l'entourait, jaillit spontanément d'une impression; elle ne

résulte pas d'un enseignement, mais d'une expérience. La première confession messianique de Pierre et la réponse de Jésus font ressortir très nettement que cette foi a le caractère d'une impression et d'une expérience intime :

« Ce n'est ni la chair ni le sang qui t'ont révélé cela, mais c'est mon Père qui est dans les cieux ».

Jésus lui-même est étonné de la confession de Pierre ; c'est la preuve que cette connaissance n'a pas été suggérée à Pierre par l'autorité d'un enseignement, mais que l'apôtre y est parvenu par lui-même ; elle a été une *découverte* résultant d'une impression et d'un témoignage issu de ces profondeurs de l'âme où n'enseignent ni la chair ni le sang, ni même la « Parole », mais où le « Père qui est dans les cieux » parle lui-même et sans intermédiaires.

Il faut, en effet, que ce dernier facteur intervienne. Sans lui, toute « impression » est sans effet, ou plutôt il n'y a même pas d'impression possible. C'est pourquoi toutes les théories de « l'impression du Christ » sont insuffisantes si elles ne tiennent pas compte de ce second facteur qui n'est autre chose en réalité que la prédisposition nécessaire à l'expérience du sacré, ou en d'autres termes, la catégorie du sacré inhérente à l'esprit comme une obscure connaissance *a priori*. L'impression presuppose un esprit impressionnable. L'esprit n'est pas susceptible d'impression s'il n'est par lui-même qu'une « table rase ». Car l'impression, au sens où nous l'entendons ici, n'est pas la pure et simple *impressio* qui, d'après la théorie sensuliste, jette la perception dans l'âme et la laisse derrière elle comme sa trace. Recevoir l'impression d'une personne, c'est au contraire découvrir et reconnaître qu'elle possède une importance particulière, c'est être saisi par elle et s'incliner devant elle. Mais ceci n'est possible que s'il existe dans notre moi un facteur de connaissance, de compréhension et d'appréciation, qui vient à la rencontre de l'objet ; ceci n'est possible que par « l'esprit interne ». Selon Schleiermacher, la révélation a pour terme corrélatif l'intuition qui va au-devant d'elle. La musique n'est comprise que de l'homme qui a le sens de

la musique; seul, il en reçoit une « impression ». A chaque classe d'impressions réelles correspond un genre particulier de *congénialité*, d'affinité entre le sujet et l'objet qui produit l'impression. Seul celui qui est *verbo conformis*, comme dit Luther, comprend la Parole. *Nemo audit verbum, nisi spiritu intus docente*. Ou, comme dit Augustin dans ses *Confessions* (10, 6).

« (Les choses créées) parlent à tous, mais ceux-là seuls les comprennent qui comparent ce langage avec la voix de la vérité qui parle en eux » (1).

Nous avons recours encore une fois à l'exemple dont nous nous sommes servi précédemment, celui du beau. Un objet beau ne peut faire impression par sa beauté que s'il existe et dans la mesure où existe *a priori*, dans l'homme lui-même un critère d'appréciation personnelle, dans l'espèce, un critère esthétique. Une telle prédisposition ne s'explique que si elle est un obscur savoir originaire portant sur la valeur du beau. Parce que ce savoir est en l'homme, ou plutôt parce que l'homme est capable de l'avoir et de le former, il est en état de reconnaître la beauté lorsqu'il se trouve en présence d'un objet donné qui est beau et de sentir que cet objet correspond au critère caché que l'homme possède en soi-même. C'est précisément cela qui est « l'impression ».

(1) C'est là la faculté du « jugement » dont nous parlons plus loin (cf. pp. 222 ss.).

CHAPITRE XXIII

LA DIVINATION DANS LE CHRISTIANISME ACTUEL

La question de savoir si la communauté primitive a éprouvé et a pu éprouver l'impression du sacré en présence et au contact de la personne du Christ a son importance; il nous importe encore davantage de savoir si nous le pouvons encore. En d'autres termes, l'image que la communauté possède de l'œuvre, de la vie et des actes du Christ a-t-elle pour nous-mêmes la valeur et la puissance d'une révélation, ou nous nourrissons-nous seulement de l'héritage de la première communauté et notre foi ne repose-t-elle que sur l'autorité et le témoignage d'autrui? Il faudrait désespérer de résoudre ce problème s'il ne pouvait intervenir en nous cette compréhension et cette interprétation intuitives, émanant de notre être intime, ce témoignage de l'esprit qui ne sont possibles que s'il existe au fond de nous-mêmes une disposition appartenant à la catégorie du sacré. Déjà à l'origine, sans cette disposition, toute compréhension, toute impression du Christ immédiatement présent eussent été impossibles; comment une tradition quelconque pourrait-elle les rendre possibles? Mais il en est tout autrement s'il nous est permis d'admettre que cette disposition existe. En ce cas, malgré le caractère fragmentaire et souvent incertain de la tradition évangélique, les éléments légendaires qui s'y mêlent, le vernis d'hellénisme qui la recouvre, l'esprit reconnaît ce qui est de l'esprit.

Pour comprendre cette action adjuvante, interprétative, prévenante à la façon d'un pressentiment, qu'exerce un principe interne — que nous devons considérer, suivant les idées religieuses, comme le « témoignage de l'esprit », — les renseignements donnés par un missionnaire doublé d'un observateur perspicace, à l'œuvre dans un lointain champ de mission, m'ont été précieux. Il disait qu'il était toujours surpris de voir que parfois la prédication de la Parole pouvait être profondément et intimement comprise alors qu'elle n'opérait qu'avec des moyens insuffisants, dans une langue étrangère et difficile, à l'aide de notions complètement hétérogènes qui ne pouvaient jamais servir que d'allusions. En ce cas aussi, ajoutait-il, la compréhension intuitive, prévenante, provenant du cœur de l'auditeur, joue le rôle principal. C'est assurément ici que nous trouvons la clef du problème qu'est la conversion de Saul de Tarse. Ce persécuteur de la communauté chrétienne n'a pu recevoir quelque connaissance de la personne du Christ et du sens de son Evangile que par des indications morcelées, fragmentaires, par des caricatures. Mais l'impulsion interne de l'esprit l'a contraint à reconnaître le Christ, contrainte à laquelle il céda sur le chemin de Damas. Cet esprit lui apprit à comprendre l'apparition historique du Christ avec tant de profondeur qu'il faut avouer avec Wellhausen qu'au fond personne n'a compris le Christ aussi complètement et aussi profondément que l'a pôtré Paul.

Pour qu'il nous soit possible de faire l'expérience intime du sacré en présence et au contact du Christ et pour que cette expérience puisse servir de point d'appui à notre foi, il faut en tout cas — c'en est la première et l'évidente condition — que l'œuvre première, propre et immédiate du Christ nous soit encore immédiatement compréhensible, que nous puissions en sentir la valeur et que de cette œuvre elle-même naisse immédiatement l'impression de la « sainteté » du Christ. Mais ici paraît surgir une difficulté qui, si elle n'était pas écartée, rendrait tout le problème insoluble : c'est la question de savoir si ce que nous

croyons posséder dans le Christ et dans le christianisme est encore foncièrement identique à ce que le Christ voulait être et faire, à l'action qu'il a exercée et que la première communauté a ressentie. Cette question se ramène à celle de savoir si le christianisme possède réellement un « principe » propre qui, tout en étant susceptible d'évoluer dans l'histoire, est cependant resté essentiellement identique à lui-même et fait du christianisme d'aujourd'hui et de la foi des premiers disciples des réalités commensurables entre elles et homogènes.

Le christianisme est-il au sens strict la religion de Jésus? Cette question signifie : La religion que nous connaissons aujourd'hui sous le nom de christianisme, avec le contenu de foi et de sentiments qui lui est propre, telle qu'elle existe dans l'histoire, telle qu'elle se distingue des autres religions et se compare à elles, telle qu'elle élève et émeut aujourd'hui les âmes et les consciences, les accuse ou leur procure la félicité, les attire ou les repousse, est-elle encore dans sa substance et son sens intime la religion et la piété simple et modeste que Jésus lui-même possédait, qu'il a éveillées et fondées au sein d'un petit groupe vibrant, au bout du monde, en Galilée? Il est généralement reconnu que depuis lors le christianisme a notablement changé de coloris et de forme, qu'il a subi des modifications et des transformations profondes. Mais existe-t-il, sous le cours changeant de ces phénomènes, une essence constante, un principe qui, susceptible d'évolution, n'en est pas moins resté le même? Y a-t-il eu une évolution ou y a-t-il eu une transformation, une altération, un afflux d'éléments complètement hétérogènes, que les uns déplorent comme une dégradation, que les autres admirent comme une heureuse substitution, tandis que d'autres l'enregistrent comme un simple fait historique?

Le christianisme, tel qu'il se présente à nous aujourd'hui sous la forme d'une grande religion universaliste, est incontestablement, d'après ce qu'il prétend être et ce qu'il promet, une « religion de rédemption », au sens propre et premier de l'expression. Le salut, et un salut surabondant,

la délivrance et la victoire sur le monde, sur l'existence asservie au monde et même sur l'état de créature en général, la suppression de la distance et de l'inimitié qu'il y a entre Dieu et nous, l'affranchissement de l'esclavage et de la coulpe du péché, la réconciliation et l'expiation et, en conséquence, la grâce et la doctrine de la grâce, l'esprit et la communication de l'esprit, la régénération et la nouvelle créature, telles sont les notions qui forment les caractères communs du christianisme actuel, malgré ses multiples divisions en Eglises, confessions et sectes. Grâce à ces notions, le christianisme se caractérise, de la manière la plus accusée et la plus précise, comme une « religion de rédemption »; il ressemble complètement, sous ce rapport, aux grandes religions de l'Orient qui opposent, avec toute la rigueur de leur dualisme, le salut et la perdition; il prétend ne pas leur être inférieur quand il s'agit de la nécessité de la rédemption et du don du salut, mais l'emporter sur elles tant par l'importance que par le contenu qualitatif que prennent ces notions. Dans ces éléments résident le principe et l'essence du christianisme actuel. La question qui se pose est de savoir si ce puissant contenu sentimental était déjà réellement le « principe » de cette simple religion de Jésus, dont la fondation peut être considérée comme l'œuvre première et directe du Christ.

Nous répondons affirmativement à cette question, dans ce sens toutefois que nous renvoyons à la parabole qui parle du royaume de Dieu, mais qui s'applique aussi bien au principe du christianisme, celle du grain de moutarde et de l'arbre qui en est sorti. La parabole fait allusion à un changement, car l'arbre est autre chose que la semence, mais ce changement n'est pas une métamorphose mais le passage de la puissance à l'acte; il est une véritable évolution et non une transmutation ou *épigenèse*.

La religion de Jésus ne se transforme pas progressivement en une religion de rédemption, elle l'est déjà dans sa disposition dès sa première apparition, elle l'est même dans toute la force de l'expression, et, bien que la termi-

nologie postérieure fasse encore presque entièrement défaut, ce caractère apparaît avec une netteté parfaite. Si nous cherchons à définir avec la plus grande objectivité historique et le plus simplement possible ce qui caractérise vraiment le message de Jésus, nous trouvons deux éléments : 1^o Il est, originairement et tout entier, la prédication du royaume de Dieu; ce n'est pas là un élément accessoire de ce message, c'en est au contraire l'élément fondamental. 2^o Ce qui caractérise l'Evangile, c'est d'être une réaction contre le pharisaïsme et, en conséquence, de présenter comme idéal une piété faite d'attitude filiale et reposant sur la rémission des péchés. Dans ces deux éléments se trouve en principe tout ce qui exprimera le « caractère de rédemption » du christianisme, et même tout ce qui se développera dans les doctrines le plus spécifiquement chrétiennes de la grâce, de l'élection, de l'esprit et de la rénovation par l'esprit. Ces choses ont été vécues et possédées aussi par le premier groupe, sous leur forme implicite. Examinons ceci de plus près.

Parler de « religion de rédemption », c'est en réalité un pléonasme, au moins lorsqu'on considère les formes supérieures, évoluées, de la religion. Toute religion supérieure, évoluée, qui s'est dégagée et affranchie de ses relations hétéronomes avec l'eudémonisme profane, public ou privé, développe ses propres idéaux de la félicité suprême que l'on peut désigner par l'expression générale de « salut ». C'est à un « salut » de ce genre que tend, dans un effort toujours plus intense et plus conscient, l'évolution des religions de l'Inde, depuis les idées de déification qui remplissent le théopantisme des Upanichads jusqu'aux félicités, négatives seulement en apparence, du Nirvana bouddhique. C'est aussi à un « salut » que tendent les « religions de rédemption » proprement dites qui vers le début de l'ère chrétienne passèrent d'Egypte, de Syrie et d'Asie-Mineure dans le monde gréco-romain. L'étude comparative découvre de plus que dans la religion perse se manifeste aussi, sous le travestissement et la forme de l'espérance finale, la même tendance religieuse vers un

« salut » ; elle prend forme ici aussi bien que dans l'aspiration vers la libération (*Moksha*) et le Nirvana. L'islam est également le désir et l'expérience du salut. Ce salut n'est pas seulement « en espérance », c'est-à-dire ne consiste pas seulement dans les plaisirs du paradis. Au contraire, ce qu'il y a de plus important dans l'islam, c'est « l'islam » lui-même, c'est-à-dire la soumission à Allah ; elle n'est pas seulement l'abandon de la volonté, mais en même temps l'accord désiré et cherché avec Allah, disposition d'âme qui est déjà en elle-même un « salut », qui peut être possédée et éprouvée comme une sorte d'ivresse et s'exalter jusqu'à l'enivrement de la béatitude mystique.

Mais cette tendance qui est le caractère fondamental de toute religion supérieure s'exprime manifestement de la façon la plus forte et en même temps sous une forme qualitativement supérieure dans le christianisme qui croit au royaume de Dieu, y aspire et l'hérite. Peu importe ici qu'à l'origine cette idée ait eu en Israël un caractère purement politique, qu'elle se soit peu à peu détachée du terrain de la réalité pour s'élever enfin au transcendant, ou que dès l'origine elle ait eu comme principes générateurs des mobiles proprement religieux. La matière dont s'empare l'instinct religieux est souvent de nature terrestre et profane. L'inquiétude, le progrès incessant, la libération et l'élévation sont précisément les manifestations caractéristiques de cet instinct et révèlent son essence intime ; celle-ci n'est autre chose qu'un véritable besoin de rédemption, le pressentiment et l'appréhension anticipée d'un bien pressenti, transcendant, « tout autre », qui est comparable, en tant que « salut », aux béatitudes que recherchent les autres religions mais qui leur est supérieur. Il les surpasse autant que le Seigneur du royaume, le Seigneur trouvé et possédé dans le royaume, est supérieur en qualité à Brahma, Vichnou, Ormuzd ou Allah, aussi bien qu'à l'absolu sous les formes de Nirvana, de Kaivalyam, de Tao, ou quelque nom qu'on puisse encore citer. L'Evangile tout entier repose sur l'attente

de la rédemption que Dieu accomplira à son heure et qu'il faut cependant dès maintenant éprouver. Il repose sur cette attente en tant qu'il est la promesse certaine du royaume de Dieu. D'autre part, il fait naître cette espérance en répandant dans les âmes le sentiment immédiat et actuel de l'adoption divine dont la communauté chrétienne est en possession. La communauté avait nettement conscience que c'était là quelque chose de qualitativement nouveau, d'inouï et qui dépassait toute espérance. Ce sentiment se reflète dans la parole de Jésus : « La loi et les prophètes vont jusqu'à Jean; maintenant le royaume vient avec puissance. » Jean, qui pourtant a prêché lui aussi le royaume de Dieu, est placé du côté de « la loi et des prophètes ». Pour décrire cette nouveauté avec le plus de concision et en exprimer le caractère le plus authentique, il faudrait inventer, si elle n'existe pas, la parole de Paul (Romains 8, 15) :

« Vous n'avez pas reçu un esprit de servitude, pour être encore dans la crainte; mais vous avez reçu l'esprit d'adoption, par lequel nous crions : Abba! Père! »

Paul a compris ici la tendance et le centre du christianisme; il a compris avec une rigoureuse précision la rupture avec le passé, la *nouvelle religion*, son principe et son essence. Ce principe et cette essence sont restés les mêmes à travers toute l'histoire du christianisme, depuis les premiers pécheurs du lac de Galilée. Avec ce principe s'établit le nouveau point de vue auquel on se place pour considérer le péché et la coulpe, la loi et la liberté, avec lui sont données, en *principe*, la justification, la régénération, la rénovation, l'effusion de l'esprit, la nouvelle création et la bienheureuse liberté des enfants de Dieu. Ces expressions et d'autres semblables, des doctrines, des corps de doctrine et les profondes spéculations qui s'y rattachent ont dû *nécessairement* apparaître, si la Parole a parlé à « l'esprit » qui lui correspond (1). L'œuvre pre-

(1) De ce point de vue nous pouvons concevoir tout au moins la possibilité d'adjonctions « dualistes » et même « gnostiques ». Un homme tel que Marcion n'est pas seulement paulinien à l'extrême, il est aussi « jésuiste » à l'extrême.

mière et immédiate du Christ, telle que nous pouvons aujourd'hui encore la comprendre avec une lumineuse clarté, est donc d'opérer et de donner le salut, en espérance et en possession, en éveillant la foi en son Dieu et au royaume de Dieu. Mais comment le ministère du Christ pourra-t-il éveiller en nous aussi, qui en sommes si loin, la divination, l'intuition religieuse? Comment pourrons-nous arriver à faire nous aussi *l'expérience* qui consiste à découvrir, dans la personne du Christ, la manifestation du sacré?

De toute évidence, ce ne sera pas par la voie de la *démonstration*, au moyen de preuves, d'après une règle ou suivant des concepts. Nous ne pouvons indiquer ici de caractères conceptuels qui se prêteraient à cette forme de raisonnement: « Quand les éléments $x + y$ sont présents, il y a révélation ». C'est précisément pour cette raison que nous parlons de divination et d'appréhension intuitive. Ce ne sera que par la voie de la *contemplation* dans laquelle notre âme s'ouvre et s'abandonne à la pure impression de l'objet. Il convient, de plus, de comparer le contenu de la prédication et l'effet de l'œuvre créatrice de Jésus à l'image de sa personne et de sa vie et de considérer cet ensemble dans sa relation avec la longue et admirable préparation qu'est l'histoire religieuse d'Israël et de Juda et le mouvement de ses multiples lignes d'évolution qui, convergentes ou divergentes, tendent vers Jésus, avec le sentiment de l'« accomplissement des temps », avec les excitations et les sollicitations qu'exerce sur Jésus, par contraste ou analogie, le monde ambiant. Il faut, en même temps, observer la base et la trame étranges que forme l'irrationnel qui n'est nulle part aussi perceptible qu'ici, l'accroissement ou le décroissement de son effet, la manifestation toujours plus lumineuse de son contenu spirituel dont dépend le salut du monde et l'énigmatique croissance parallèle des puissances contraires, le problème de Job reparaissant avec mille fois plus d'acuité, problème de la souffrance et de la défaite non seulement d'un homme personnellement juste, mais aussi de ce qui est

d'importance, et de la plus haute importance, pour l'intérêt suprême de l'homme et de l'humanité, et enfin cette lourde nuée de mysticisme irrationnel qui plane sur Golgotha. Quiconque est capable de se plonger dans la contemplation et d'ouvrir son âme à l'impression, devra « reconnaître » le sacré d'après des critères intimes dont la règle est inexprimable et aura, dans le sentiment pur, la « vision de l'éternel dans le temporel ». S'il y a un Eternel, un Sacré dans lequel se mêlent et se pénètrent les éléments rationnels et non-rationnels, téléologiques et indéfinissables, comme nous avons cherché à le comprendre et à le décrire, c'est *ici* qu'il a apparu de la façon la plus puissante et la plus manifeste.

En un certain sens, nous, les modernes, nous ne sommes pas dans des conditions moins favorables, mais dans de meilleures conditions pour découvrir le sacré dans sa manifestation. Cette conception, en tant qu'elle est « l'intuition du gouvernement divin du monde », dépend en effet de deux choses: c'est, d'une part, la vue générale de cet ensemble que forment la merveilleuse histoire spirituelle d'Israël, de ses prophètes et de sa religion, et l'apparition du Christ en elle; c'est, d'autre part, la totalité de la vie et de l'œuvre du Christ. Dans les deux cas, il nous est bien plus facile d'avoir cette vue d'ensemble, grâce à la distance plus grande et à la perspicacité historique plus aiguisée, que cela n'était possible à l'époque même de Jésus. Celui qui se plonge dans la contemplation de cette grande continuité que nous appelons « l'ancienne alliance jusqu'au Christ » sentira presque forcément s'éveiller en lui l'intuition qu'il règne en elle quelque chose d'éternel dont l'action créatrice tend à se manifester et se précipite vers un achèvement. Et celui qui contemple l'accomplissement et le terme final de cet enchaînement, cette grande scène, cette puissante figure, cette personnalité qui se fonde sans faiblir sur Dieu, l'inaffabilité, l'assurance émanant de mystérieuses profondeurs, l'inébranlable fermeté de ses convictions et la sûreté de ses actes, l'esprit et la félicité qu'elle porte en elle, cette lutte, cette fidélité et

ce dévouement, cette passion et enfin cette mort triomphale, celui-là *devra* formuler ce jugement: « Ceci est divin, ceci est le Sacré. S'il y a un Dieu et s'il a voulu se révéler, c'est précisément ainsi qu'il a dû le faire. »

Il doit formuler ce jugement non pas en vertu d'une contrainte logique, non pas à titre de conséquence de claires prémisses conceptuelles, mais par un acte immédiat de « reconnaissance » pure, qui ne dérive pas de prémisses mais qui est conforme à une prémissse inexplicite et qui émane du sentiment pur et irréductible de la vérité. Or, telle est précisément la vraie nature de la divination en tant qu'intuition religieuse.

Mais de cette intuition résulte pour nous nécessairement et indépendamment de l'exégèse ou de l'autorité de la première communauté, une série d'intuitions ultérieures qui se rapportent à la personne, l'œuvre et la parole du Christ et que la dogmatique a pour tâche de développer. Telle est l'intuition de « l'histoire du salut » en général et celle de sa préparation prophétique et de son accomplissement. Telle est l'intuition de la « messianité » de Jésus, de celui en qui se réalisent en acte toutes les dispositions religieuses des prophètes et des psalmistes, toutes les aspirations, les espérances, les anticipations de l'ancienne alliance, de celui qui représente le point culminant et le degré supérieur et achevé de toute l'évolution précédente, la signification véritable et le but de cette évolution d'une race et d'un peuple, de celui dont l'apparition marque l'achèvement de ce cycle et l'accomplissement final de son rôle historique. Telle est, de plus, l'intuition de l'image et de la représentation de Dieu qui sont en lui, car dans ses luttes et ses victoires, dans sa recherche des âmes et son amour sauveur, nous découvrons par intuition une empreinte de celui qui l'envoie et l'établit. Telle est l'intuition de « la relation filiale » qui unit à Dieu celui qui est l'élu, qui a reçu vocation et plein pouvoir de la divinité même, plus encore, celui que Dieu seul explique et rend possible et qui reproduit et représente en même temps l'essence divine dans le mode

humain. Telle est l'intuition de « l'institution de l'alliance » de l'adoption, de la réconciliation par lui, de la valeur de sa vie en tant que sacrifice et offrande que Dieu agréé.

C'est enfin et surtout l'intuition de la « médiation » du Christ qui « couvre » et « expie ». En effet, l'abîme qui sépare la créature et le créateur, le profane et le sacré, le pécheur et le Dieu saint n'est pas réduit par la connaissance supérieure que nous puisions dans l'Evangile du Christ, il ne fait que s'élargir. Mais en vertu d'un mouvement spontané du sentiment correspondant, ici comme toujours, ce qui révèle le sacré devient le moyen auquel on a recours pour s'en approcher. Cette impulsion aurait pu surgir spontanément et chercher à s'exprimer même si elle n'avait pas été préparée et soutenue, comme en Judée et dans l'antiquité, par les traditions du mysticisme des sacrifices cultuels. Elle est un instinct naturel de la religion et un besoin de l'expérience numineuse elle-même. Ce qu'il faut blâmer, ce n'est pas que de telles intuitions apparaissent dans la dogmatique chrétienne — il ne saurait en être autrement —, mais c'est que l'on méconnaisse leur caractère d'intuitions libres, nées de la divination, qu'on en fasse des dogmes et des théories, qu'on les déduise de prémisses exégétiques ou dogmatiques toujours problématiques, qu'on les prenne pour autre chose que des manifestations spontanées d'un sentiment qui cherche à s'exprimer et qu'on leur attribue une importance qui les fait passer indûment au centre de l'intérêt religieux, alors que cette place centrale devrait être réservée à une seule chose, à l'expérience religieuse elle-même.

(Là où la véritable divination « du sacré dans le monde des phénomènes » a eu lieu, apparaissent des éléments que l'on pourrait appeler les signes concomitants du sacré. Ils ne constituent pas, à vrai dire, le fondement sur lequel repose la divination mais ils la confirment. Ces éléments, ce sont la vie et la force spirituelles au degré supérieur, dominant la nature et le monde ambiant, que nous rencontrons dans l'histoire de Jésus. Nous trouvons des cas analogues dans l'histoire générale de l'esprit et de la religion.

Ils se présentent dans le don et la vocation des grands prophètes d'Israël sous la forme de l'intuition visionnaire et du pressentiment divinatoire et dans la vie du Christ sous celle des « dons de l'esprit » au degré supérieur. Ces choses ne sont en aucune façon des « miracles »; en tant que forces de l'esprit elles sont en effet proprement et éminemment « naturelles » au même titre que notre volonté même qui commande à notre corps. Mais elles n'apparaissent manifestement que là où l'esprit lui-même existe sous sa forme et dans sa vitalité supérieures; elles sont surtout à prévoir là où l'esprit est le plus étroitement et le plus intimement uni à son fondement éternel, là où il réside entièrement en lui et, par là même, acquiert la liberté d'exercer pleinement sa propre activité. C'est pourquoi l'existence et l'apparition de ces choses peut aussi être un « signe concomitant » qui indique ce fait et confirme ainsi le témoignage de la pure divination) (1).

Enfin il est aussi évident que la passion et la mort du Christ deviennent nécessairement l'objet d'une appréciation sentimentale et d'une intuition particulièrement puissante. Si la mission du Christ dans le monde et, en conséquence, sa propre vie sont considérées comme le miroir et la manifestation d'une éternelle volonté d'amour, il en est ainsi avant tout de la fidélité suprême et de l'amour dont le Christ fait preuve dans sa *passio* et sa *passio magna*. La croix devient le *speculum aeterni patris*, et non seulement du *Père*, non seulement de l'élément rationnel le plus élevé du sacré, mais du sacré en général. Si l'évolution antérieure au Christ se résume et s'achève dans sa personne, c'est surtout parce que le problème mystique qui traverse mystérieusement l'ancienne alliance depuis le second Esaïe et Jérémie en passant par le livre de Job et les psaumes, reparaît sous une forme classique dans la vie, la passion et la mort de Jésus et s'élève ici à l'absolu: c'est le mystère de la *souffrance innocente* du juste. Le chapitre 38 de Job est une prophétie de Golgotha, et Golgotha donne au « problème » une solution qui renouvelle et surpasse

(1) Cf. *Aufsätze, das Numinose betreffend*, n° 18 « Mitfolgende Zeichen. »

celle qui fut donnée à Job. La solution, comme nous l'avons vu, résidait tout entière dans le non-rationnel et était pourtant une solution. La souffrance du juste a déjà pris chez Job le sens classique, où se relève l'au-delà mystérieux dans sa réalité la plus immédiate, sa proximité la plus sensible. La croix du Christ, ce monogramme du mystère éternel, est « l'accomplissement » de cette révélation. En associant dans la croix du Christ les éléments rationnels qui en indiquent le sens et ces éléments non-rationnels, en mêlant de la sorte ce qui est révélé et ce qui est caché et que l'intuition pressent, l'amour suprême et la terrible *orgè* du *numen*, le sentiment chrétien a fait la plus saisissante application de la « catégorie du sacré » et a réalisé par là même l'intuition religieuse la plus profonde qui se trouve dans l'histoire des religions.

C'est ce point que l'on doit examiner lorsqu'on cherche à comparer les religions les unes aux autres et à déterminer laquelle d'entre elles est la plus parfaite. Au fond, le critère qui permet de juger en dernière instance ce que vaut une religion en tant que religion, ce n'est ni son utilité pour la culture, ni sa relation avec les « limites de la raison » et de « l'humanité », limites que l'on croit pouvoir tracer au préalable et indépendamment d'elle, ni rien d'extérieur à elle. Ce qu'il y a en elle de plus intime, l'idée même du sacré, peut seule fournir ce critère; il faut examiner si et dans quelle mesure une religion particulière donnée lui fait droit ou non.

On ne peut évidemment discuter la valeur et la validité d'intuitions religieuses émanant du pur sentiment avec des gens qui restent eux-mêmes étrangers au sentiment religieux. Une argumentation générale ou des preuves morales ne portent pas ici; elles ne sont même pas possibles, pour une raison facile à comprendre. D'autre part, les critiques ou les réfutations formulées par ces gens-là sont d'emblée tout aussi caduques. Leurs armes sont bien trop courtes et ne peuvent toucher puisque l'assailant est toujours en dehors de l'arène. De même, nos intuitions qui ne sont autre chose que de purs effets des impressions produites,

conformément à la catégorie du sacré, par l'histoire évangélique et celui qui en est le héros, sont indépendantes des oscillations accidentelles des résultats exégétiques et nous affranchissent du tourment des justifications historiques. Elles peuvent se passer de ces justifications car elles procèdent de notre propre divination.

CHAPITRE XXIV

L'A PRIORI RELIGIEUX ET L'HISTOIRE

Nous avons distingué le sacré en tant que catégorie *a priori* de la raison et le sacré en tant qu'il se manifeste dans le monde des phénomènes. Il nous reste à parler d'une autre différence à laquelle celle-ci nous conduit et qui s'y ramène, c'est la différence bien connue entre la révélation interne et la révélation externe, la révélation générale et la révélation spéciale et ceci nous amène à la question des rapports de la « raison » et de « l'histoire ».

Toute religion qui prétend être quelque chose de plus qu'une simple foi traditionnelle reposant sur l'autorité, toute religion, comme c'est surtout le cas du christianisme, qui veut faire naître la conviction, la persuasion interne et personnelle, c'est-à-dire mener à la connaissance intime de la vérité qui est en elle, suppose nécessairement qu'il existe certains principes de connaissance en vertu desquels elle peut être reconnue comme vraie (1). Ces principes sont nécessairement des principes *a priori* qu'aucune expérience, qu'aucune « histoire » ne peut donner. Sans doute il semble édifiant d'entendre dire qu'ils sont gravés dans le cœur par le burin du Saint-Esprit agissant « dans l'histoire », mais cela n'a guère de sens. D'où, en effet, celui qui parle ainsi sait-il que c'était le Saint-Esprit qui les a gravés de son burin et non un esprit d'erreur ou

(1) Le témoignage émanant de tels principes est le *testimonium spiritus sancti internum* dont nous avons parlé. Ce témoignage est immédiat car, dans le cas contraire, pour reconnaître comme vrai le *testimonium spiritus sancti* il faudrait un autre *testimonium spiritus sancti* et ainsi de suite à l'infini.

« l'imagination ethnique » ? Il prétend distinguer la trace de ce burin, l'écriture de l'esprit parmi d'autres écritures, donc avoir, indépendamment de l'histoire, une idée *a priori* de ce qui appartient à l'esprit.

De plus l'histoire, et dans le cas présent l'histoire de l'esprit, présuppose quelque chose dont elle peut être l'histoire, un objet qualifié, doué de virtualité propre, capable de *devenir* et dont l'évolution signifie essentiellement qu'il parvient à l'état répondant à ses dispositions et à sa destination. Un chêne peut *devenir*, peut avoir une sorte d'histoire, un tas de pierres ne le peut pas. Sans doute il est possible de suivre au cours d'un récit des augmentations ou des diminutions fortuites, des dissociations ou des groupements d'éléments agrégés, mais ce n'est pas là retracer une histoire au sens profond du mot. Un peuple ne peut avoir d'histoire que dans la mesure où il entre en scène avec des dispositions et une destination, des talents et des commencements, où il existe déjà de façon à devenir quelque chose. C'est une entreprise pénible et invraisemblable que d'écrire la biographie d'un homme qui n'est doué originairement d'aucun génie personnel et n'est qu'un point de croisement dans la chaîne des causes extérieures et contingentes. Une biographie n'est une description réelle d'une vie réelle que lorsqu'en vertu de l'action réciproque des objets excitatifs et de l'expérience d'une part et d'une disposition d'autre part, il apparaît quelque chose de spécifique qui n'est ni le produit d'un pur « déploiement de soi-même » ni une somme de traces et d'impressions inscrites sur une *tabula rasa* par les facteurs externes successifs. L'histoire de l'esprit ne peut être que celle d'un esprit qualifié; l'histoire de la religion ne peut être que celle d'un esprit qualifié pour la religion.

La religion se réalise dans l'histoire de la façon suivante : Premièrement, dans l'évolution historique de l'esprit humain, grâce à l'action réciproque de l'objet excitatif et de la disposition, cette dernière devient acte et prend une forme déterminée par cette action; deuxièmement,

ment, en vertu de la disposition même, l'intuition reconnaît dans certaines parties de l'histoire la manifestation du sacré et cette découverte réagit sur la nature et le degré de cette disposition; troisièmement, sur ce double fondement s'établit la communion avec le sacré dans la connaissance, l'âme et la volonté. La religion est donc un produit de l'histoire, en tant que celle-ci, d'une part, développe la *disposition* à la connaissance du sacré et, d'autre part, est elle-même dans certaines de ses parties la *manifestation* du sacré. Il n'y a pas de religion « naturelle » par opposition aux religions historiques, et, encore moins, de religion innée (1).

Les connaissances *a priori* ne sont pas celles que possède tout homme doué de raison (en ce cas elles seraient innées), mais celles que chacun peut posséder. Les connaissances *a priori* supérieures sont de celles que chacun peut posséder, mais, comme l'expérience l'atteste, chacun ne les possède pas par soi-même; ne les possèdent que ceux en qui elles « s'éveillent » sous l'action d'autres hommes mieux doués. La « disposition » universelle n'est ici que la faculté de recevoir et d'apprécier des connaissances, mais non celle de les produire par soi-même. Une telle production n'a lieu que chez certains individus spécialement « doués ». Ce « don » est un degré supérieur de la disposition universelle, il est cette disposition portée à une puissance plus haute; il y a là une différence non seulement de degré mais aussi de qualité. Cette différence apparaît nettement dans le domaine de l'art. Ce qui, dans la masse, n'est que réceptivité, faculté de ressentir et d'apprécier grâce à la culture du goût, se retrouve chez l'artiste sous les formes de l'invention, de la création, de la composition, de la production géniale et spontanée. La disposition musicale s'élève ici à un degré supérieur, elle est portée à une puissance plus haute; là elle n'est que capacité d'émotion musicale; ici, elle est faculté de production et de révélation musicales.

(1) Sur la différence entre l'inné et l'*a priori* cf. R. OTTO, *Kantisch-Friessche Religionsphilosophie*, p. 42.

C'est là, manifestement, plus qu'une simple différence de degré.

Il en est de même dans le domaine du sentiment religieux, de l'expérience et de la production religieuses. Dans la masse, la « disposition » n'existe qu'à l'état de réceptivité, c'est-à-dire d'excitabilité religieuse et de faculté de reconnaître par soi-même et d'apprécier librement. Ceci veut dire que « l'esprit » n'est la disposition universelle que sous la forme du *testimonium spiritus* (1). Le degré plus élevé, celui de la puissance supérieure, ne saurait dériver du premier degré, celui de la pure réceptivité. Il est représenté ici par le prophète, c'est-à-dire par celui qui possède l'esprit en tant que capacité de percevoir la « voix intérieure » et faculté de divination, et, par là même, en tant que puissance de production religieuse.

Mais au-dessus de ce degré représenté par le prophète, on peut concevoir et attendre un troisième degré, supérieur encore, et qui dérive aussi peu du second que celui-ci du premier : c'est le degré où se place celui qui, d'une part, possède l'esprit dans sa plénitude et qui devient d'autre part, dans sa personne et son œuvre, objet de divination et manifestation du sacré. Celui-là est plus qu'un prophète. Il est le Fils.

(1) Et ceci seulement *ubi ipsi visum fuit.*

APPENDICE

Tremendum, Mysterium (1).

Robertson a bien discerné et clairement décrit la chose. — Cf. F. W. ROBERTSON, *Ten Sermons*, III : La lutte de Jacob, 2^e point : La révélation du mystère :

« *L'effroi* fut révélateur. Chose bien significative, nous apprenons que l'antagoniste divin semblait désireux de partir au lever de l'aurore et que Jacob le tenait plus étroitement serré comme s'il pressentait que la clarté du jour allait le frustrer de la bénédiction qu'il escomptait. Ce récit renferme une profonde vérité. On s'approche plus près de Dieu à travers l'*indéfini* qu'à travers le défini et le distinct. Il est pressenti dans l'*effroi*, l'*étonnement*, l'*adoration* plutôt que saisi dans une claire *conception*. Il y a un sens pour lequel l'*obscurité* est plus pleine de Dieu que la lumière. Il habite dans d'épaisses ténèbres. Des moments de tendre et vague mystère donnent souvent distinctement le sentiment de sa présence. Lorsque le jour paraît et qu'il fait clair, le divin s'est évaporé de l'âme comme la rosée du matin. Dans la peine, hantés de pressentiments incertains, nous sentons l'*infini* autour de nous. Mais les ténèbres se dissipent, la joie du monde revient et il semble que Dieu nous ait quittés — l'*Etre* qui nous avait touché de sa main qui dessèche et avait lutté avec nous, dont la présence, au moment même où elle nous terrifiait le plus, était plus bénie que l'*absence*. Il est bien vrai, littéralement vrai, que l'*obscurité* révèle Dieu. Chaque matin, Dieu tire le rideau de la lumière devant son éternité et nous perdons l'*Infini*. Nous regardons en bas, vers la terre, au lieu de regarder en haut, vers le ciel; notre horizon se rapproche et se rétrécit; mettant de côté le télescope nous observons au microscope; au lieu de l'immen-

(1) Cf. *supra*, p. 28 ss.

sité nous examinons la petitesse. « L'homme sort pour se rendre à son ouvrage et se livrer à son travail jusqu'au soir » ; et dans la poussière et les petitesse de la vie, il semble que nous cessions de Le contempler. Mais quand la nuit tombe, Il retire le rideau et nous voyons tout ce que la lumineuse clarté du jour nous avait caché de Dieu et de l'éternité. Oui, dans l'obscurité solitaire, silencieuse et vague, le terrifiant Unique est près...

Les noms ont le pouvoir étrange de *cacher* Dieu. Qui ne sait qu'il nous suffit de connaître le nom de certains oiseaux ou de certaines plantes exotiques ou le nom de quelque nouvelle loi de la nature? C'est un mystère déconcertant qui est devant nous. Nous trouvons un nom et nous nous imaginons que nous comprenons quelque chose de plus qu'auparavant; en réalité, notre ignorance n'en est que plus incurable : auparavant en effet nous sentions qu'il y avait là quelque chose qui nous échappait, nous explorions et cherchions ; maintenant nous avons l'illusion de posséder cela parce que nous avons trouvé le nom sous lequel cela est connu; ce mot couvre l'abîme de notre ignorance. Si Jacob avait trouvé un mot, ce mot lui aurait peut-être suffi... Le plan de Dieu n'était pas de donner des noms et des mots, mais des vérités de *sentiment*. Cette nuit-là, dans cette étrange scène, Il a inspiré à Jacob un effroi religieux qui devait se développer ensuite, et ne lui a pas suggéré une série d'expressions formelles, écorces qui auraient apaisé les désirs de l'intelligence et fermé l'âme. Jacob a senti l'Infini qui est d'autant mieux *senti* qu'il est moins nommé ».

TRADUCTION DES MOTS ÉTRANGERS

Anamnesis, réminiscence.

An-atman (doctrine de l'), doctrine selon laquelle l'âme n'est pas un moi indépendant et subsistant.

Anyad (sanskrit), autre, étranger.

Apaitheisthai, détourner par des prières.

Apathèis, sans passion, insensible.

Apatheia, insensibilité.

Apophtegmata ton pateron, sentences des pères.

Apotrepein, détourner.

Arréton, inexprimable.

Batheia tou satana, les profondeurs de Satan.

Bodhi (sanskrit), connaissance du salut.

Chamanisme, une des formes primitives les plus grossières de la religion, caractérisée par de la « possession » et des rites magiques.

Daimonian, le démoniaque.

Deinos, prodigieux.

Dourga, déesse de l'Inde.

Elohim, nom hébreu de Dieu.

El Schaddai, *Elion*, désignations de Dieu en hébreu.

Enthousiazesthai, être rempli de la divinité.

Epekeina, au delà et au-dessus de tout être.

Eros, amour.

Ethos, moralité.

Euphemeisthai, *Euphemia*, se taire, silence.

Hagios, saint.

Heimarmene, Destin.

Henosis, union avec le divin.

Hesychia, état de quiétude de l'âme chez les mystiques.

Isvara (sanskrit), le Seigneur.

Jahveh, le Dieu national d'Israël.

Ignana (sanskrit), connaissance du salut.

Kahin, voyant.

Kaivalyam (hindou), état de salut dans l'au delà.

Krichna (hindou), incarnation de la divinité sous forme humaine.

Logion, sentence possédant une autorité divine.

Mania, délire sacré.

Mastabas, tombeaux égyptiens.

Menei hè orgè, la colère subsiste.

Moksha, libération, rédemption.

Mysterion tès anomias, le mystère de l'iniquité.

Nirvana, but du salut chez les bouddhistes.

Numen, être surnaturel sans représentation plus exacte.

Orenda, puissance magique dans la mythologie des Indiens.

Orgè theou, colère de Dieu.

Ormuzd, dieu des Perses.

Panthéisme, doctrine qui attribue la volonté à tout, même aux choses inanimées.

Pathè, passions.

Pitri, ancêtres auxquels on rend un culte.

Pneuma, esprit.

Prasada (sanskrit), grâce.

Qadoch, saint et sacré.

Sacer, numineux.

Sebastos, majestueux.

Sebesthai, vénérer avec crainte.

Sela (hébreu), pause, signe de musique.

Semnos, inspirant une crainte respectueuse.

Siva, dieu des Hindous.

Synderesis, l'étincelle divine dans l'homme.

Tantrisme, tendance religieuse de l'Inde.

Tao, le divin et l'absolu dans la spéculation chinoise.

Telos, but, fin.

Thateron, l'autre chose, la chose étrangère.

Thambos, étonnement.

Theion, le divin.

Théopantisme, doctrine d'après laquelle Dieu est tout et renferme tout.

Vichnou, dieu des Hindous.

Zoè, vie.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	7
CHAPITRE I. —	Le rationnel et le non-rationnel.
— II. —	Le numineux
— III. —	Les éléments du numineux
	A. Le « sentiment de l'état de créature »
— IV. —	B. <i>Mysterium tremendum</i>
	1. — 1. L'élément du <i>tremendum</i>
	2. L'absolue supériorité de puissance
	3. L'élément d'énergie
— V. —	II. — L'élément du mystère.
	4. Le « tout autre »
— VI. —	Hymnes numineux
— VII. —	5. Le fascinant.
— VIII. —	L'énorme.
— IX. —	Analogies 1.
	2. La loi de l'association des sentiments.
	3. Schématisation.
— X. —	Le <i>sanctum</i> en tant que valeur numineuse.
	6. L'auguste.
	Le péché, la propitiation, l'expiation
— XI. —	Que faut-il entendre par l'irrationnel?
— XII. —	Les moyens d'expression du numineux.
	1. Les moyens directs.
	2. — indirects.
	3. — d'expression du numineux dans l'art.
— XIII. —	Le numineux dans l'Ancien Testament.
— XIV. —	— dans le Nouveau Testament
— XV. —	— chez Luther.
— XVI. —	Evolutions.
— XVII. —	Le sacré en tant que catégorie <i>a priori</i> : Première Partie.
— XVIII. —	La catégorie du sacré dans son apparition historique.
— XIX. —	L'état du sentiment inculte

TABLE DES MATIÈRE

CHAPITRE XX. — Le sacré en tant que catégorie <i>a priori</i> : Seconde Partie	186
— XXI. — La manifestation du sacré.	194
La faculté de divination	196
— XXII. — La divination dans le christianisme primitif	208
— XXIII. — La divination dans le christianisme actuel.	215
— XXIV. — <i>L'a priori religieux et l'histoire</i>	229
APPENDICE	233
TRADUCTION DES MOTS ÉTRANGERS.	235

