

**LA RELIGION**  
**ET LA VIE DE L'ESPRIT**

Bd. 94702

# LA RELIGION

ET

# LA VIE DE L'ESPRIT

PAR

**PAUL OLTRAMARE**

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE

---

~~B. P. N.  
Bibliothèque centrale  
de Saint~~

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—  
1925

Tous droits réservés.

BUCURESTI  
Cota 36536  
Inventar U250299

RC6/85

RC104/02

2/88'S

**B.C.U. Bucuresti**  
  
**U250299**

INVENTAR GENERAL BUCURESTI  
Inv. U250299

# LA RELIGION ET LA VIE DE L'ESPRIT

---

## INTRODUCTION

---

Vivre de manière à rendre l'existence, non pas seulement pour nous-mêmes, mais aussi pour d'autres, toujours plus ample, plus riche et plus féconde; créer de la vérité, de la beauté, de la justice; s'efforcer d'être puissant pour le bien; faire de la bonté et de l'amour les moteurs de son activité parmi les hommes, — c'est travailler selon l'esprit et pour l'esprit; c'est remplir sa tâche d'homme; c'est, par l'agrandissement de soi, augmenter en soi et autour de soi la somme et la valeur du bonheur : bref, c'est faire fructifier notre plus précieux trésor, le seul sur lequel nous puissions faire fond, la vie.

Dans un précédent ouvrage, j'ai essayé de montrer qu'il est possible de donner à la vie son prix le plus haut sans qu'on la réduise à n'être qu'en fonction de n'importe quelle autre forme d'existence ou qu'on la subordonne à n'importe quelle puissance surhumaine. Création de l'homme, l'esprit, ai-je dit, pour être et pour se développer, n'a pas besoin d'un appui situé en dehors de l'homme. Me suis-je trompé ?

Je me suis trompé, s'il est vrai que, sans la religion, l'homme soit impuissant à spiritualiser sa vie, impuissant aussi à s'assurer le véritable bonheur. La religion, a déclaré Eucken, peut mieux que toute autre chose mettre en lumière le caractère essentiel de la vie spirituelle. Religion et vie de l'esprit, la plupart des philosophes spiritualistes tendent, sinon à les identifier, du moins à faire de celle-là la condition de celle-ci et sa forme la plus haute. Si l'esprit n'acquiert vraiment toute sa puissance créatrice que par la religion, c'est un crime contre l'humanité que de tâcher à le faire vivre dans une atmosphère moins riche et moins pure. Heureux alors ceux qui ont la foi, non pas tant à cause de la joie que peuvent leur donner leurs convictions et leurs espérances, mais parce qu'ils ont le précieux privilège d'être de bons ouvriers de la vie spirituelle. Les autres doivent se résigner aux besognes inférieures ; anémiés, ils sont incapables de s'élever aux plus hauts sommets.

Eucken et les penseurs de même tendance ont postulé, ils n'ont pas prouvé, que je sache, la solidarité, l'interdépendance de la vie spirituelle et de la religion. Quelque admirables que soient leurs travaux, nous avons le droit de regarder comme non résolu le problème qui domine toute enquête instituée sur les relations de l'esprit et de la religion : Du fait que l'homme s'est détaché de toute croyance religieuse, subit-il une irrémédiable diminution spirituelle ?

Le présent ouvrage est consacré à l'étude de cette question. Il l'abordera, pour employer les expressions de Plutarque, pieusement et philosophiquement.

Pieusement, car la religion a tenu dans l'histoire une place immense. Elle a été un important facteur de notre civilisation et, ce que nous sommes présentement, nous le lui devons pour une large part. Bien plus, beaucoup de gens l'estiment à tort ou à droit solidaire des plus grandes

valeurs humaines, si bien que, disparaissant ou faiblisant, elle entraîne dans sa chute ou dans son déclin d'autres éléments infiniment précieux. Notre devoir d'homme nous commande donc de nous occuper d'elle avec prudence et avec respect. Nous n'oublierons pas que la religion, pour des multitudes innombrables, est encore le fondement de toute la vie morale. Mais si la grande obligation de l'homme est de vivre en homme et non pas d'avoir des convictions et des espérances religieuses, un intérêt tout aussi fervent doit aller à ceux qui ne partagent ni ces convictions, ni ces espérances. Il est parmi eux une foule de gens de cœur et d'intelligence. Si l'on réussit à démontrer que leur incroyance ne les disqualifie nullement pour la vie spirituelle, ce sera un gain pour l'humanité tout entière.

Notre enquête sera « philosophique », si nous n'avons en vue que la seule vérité et que nous sachions sacrifier à la vérité nos habitudes et nos préférences. Notre philosophie devra se faire à la fois historienne et psychologue. De l'histoire, nous apprendrons à connaître, non seulement les services que la religion a rendus à la société et à l'individu, mais aussi les dangers qu'elle a pu faire courir à la vie de l'esprit. Comme d'ailleurs, l'utilité qu'elle a présentée n'est point une garantie qu'elle restera éternellement nécessaire et comme il se peut aussi que les erreurs du passé soient imputables, non pas à la religion, mais aux hommes religieux, qui sont faillibles et qui peuvent s'amender, nous demanderons à la psychologie de produire les titres qui légitiment d'une manière permanente l'institution religieuse.

De sérieuses raisons me font un devoir d'être bref. Il ne me sera pas possible, par conséquent, de faire un examen approfondi des questions complexes et délicates qui se posent à propos des rapports de la religion et de la vie de l'esprit. Je m'efforcerai du moins de ne négliger

aucune donnée importante du problème à résoudre. Ce n'est pas en dissimulant les bienfaits de la religion qu'on travaille efficacement au règne de l'esprit parmi les hommes.

## CHAPITRE PREMIER

### DÉFINITION STATIQUE ET DÉFINITION DYNAMIQUE DE LA RELIGION

Les lecteurs de *Vivre* savent ce que je veux dire quand je parle de l'esprit. Si l'âme est le *mot* par lequel nous désignons l'ensemble des activités humaines, directement ou indirectement déclenchées par le fonctionnement des sens, — sentir, percevoir, imaginer, juger, parler, vouloir, etc., — nous réservons le nom d'esprit à celles de ces opérations par lesquelles l'âme répond, libre et créatrice, aux impressions qu'elle a reçues du dedans ou du dehors.

Il nous faut essayer de définir aussi la religion. Cette tâche, comme on sait, n'est nullement aisée. Certes, un grand nombre d'actes, de sentiments, d'institutions, ont un caractère manifestement religieux. Aucun doute, par exemple, ne peut s'élever à propos de mots comme église, prêtre, prière, sacrifice, expiation. Il y a donc quelque chose qu'on retrouve dans tous les objets qu'ils désignent. Mais comment reconnaître ce trait commun? Comment trouver une définition telle qu'elle embrasse tout ce qui est religieux et laisse en dehors tout ce qui ne l'est pas? qui s'applique également à la religion en soi et aux religions historiquement réalisées? aux formes les plus basses de la croyance et à ses manifestations les plus élevées?

Autre difficulté. Comme toutes les créations de l'homme, comme le langage, par exemple, la religion a toujours été et restera sans doute toujours un fait à la fois individuel et social. Chez les primitifs et les sauvages, elle est tellement sociale qu'elle semble n'avoir pu prendre naissance que dans et par la société. Cette origine ne l'a pourtant pas empêchée de jouer tout de suite un rôle dans la vie des individus, tout au moins de certains individus. Que dis-je? La vie de la tribu a peut-être été nécessaire à l'éclosion de sentiments et de désirs proprement religieux, mais ces sentiments et ces désirs n'en sont pas moins ceux des individus mêmes, et c'est des individus qu'ils ont reçu leur couleur et leur aspect particuliers. Essentiellement collective dans les sociétés primitives, la religion, dans nos milieux hautement cultivés, se fait de plus en plus personnelle. Comme la croyance et la pratique n'en demeurent pas moins choses très contagieuses et qu'elles ont une grande puissance de rayonnement et de cimentation, on peut être certain que jamais la religion n'abdiquera tout à fait son caractère de phénomène social. De toute façon, pour rendre pleinement justice à ce ferment de vie spirituelle, il faut, dans la définition, tenir compte de sa double valeur, comme puissance sociale et comme énergie individuelle.

Comme le langage, la religion est double aussi par la manière dont elle se présente à l'observateur. En un sens, on peut dire que le langage n'existe pas en dehors des hommes qui s'en servent. De même, il n'y a pas de religion en soi, mais seulement des hommes qui croient, parlent et agissent religieusement. Le langage n'est le même ni dans deux individus différents, ni pour un même individu à deux moments différents de sa vie. On en peut dire autant de la religion : d'un homme à l'autre, d'une heure à l'autre, elle varie au fur et à mesure des expériences personnelles et successives. Rien n'est plus

arbitraire que de vouloir fixer des phénomènes aussi fuyants. Le vocabulaire et la syntaxe enregistrés dans les colonnes d'un dictionnaire ou dans les règles de la grammaire officielle ne sont exactement ceux d'aucune personne déterminée. Quant aux descriptions qui nous sont offertes des croyances et des usages religieux d'un groupe quelconque, elles ont, dans l'hypothèse la plus favorable, la valeur d'une sorte de moyenne, et encore l'ont-elles seulement d'une manière temporaire. On dira qu'en fait les nécessités sociales, la contagion de l'exemple, l'éducation ne laissent de place que pour des changements imperceptibles. Sans doute. Les variations n'en sont pas moins réelles, empêchant toutes nos formules d'être jamais adéquates.

Mais il arrive que les hommes qui parlent et les hommes qui prient déposent dans des écrits ou dans des institutions le témoignage authentique de leur parole ou de leurs convictions : langage et religion semblent s'arrêter comme deux fleuves majestueux qui suspendraient un instant leur cours. L'observateur peut alors les étudier commodément. Il a d'autant plus le droit d'utiliser les ressources mises à sa portée que le plus souvent les écrits et les institutions sont bien plus que de simples témoins. Ils servent aussi de norme pour les contemporains et les successeurs, et interviennent directement dans l'histoire de la parole et de la religion. Pour être, eux aussi, un centre de forces, les monuments linguistiques ou religieux dressés par les générations successives n'en ont pas moins quelque chose de définitif ; il est naturel qu'ils communiquent leur stabilité à l'influence qu'ils exercent.

Pour mesurer la valeur spirituelle de la religion, il faut donc distinguer, d'une part, ses précipitations, c'est-à-dire les formes concrètes et plus ou moins arrêtées qu'elle prend pour s'extérioriser ; d'autre part, l'énergie qu'elle manifeste, source toujours vive de sentiments et

de volitions. Provisoirement, je propose deux définitions. L'une, que j'appelle statique, envisage la religion telle qu'elle se présente à nous dans les documents et les institutions où elle a pris corps. L'autre, dynamique, la considère comme une force constamment active. Ni l'une ni l'autre, je le reconnais, ne sont de véritables définitions, si du moins on réserve ce nom à des formules propres à *expliquer* la nature et le rôle d'un objet en le saisissant dans son caractère essentiel. La première n'est en effet qu'une énumération des principales manifestations de l'activité religieuse. La seconde est moins descriptive; elle aussi, cependant, ne fait qu'énoncer, sous une forme condensée, le caractère commun d'un groupe de faits. Tout empiriques qu'elles sont, elles atteignent le but que je me propose, puisqu'elles délimitent, l'une dans l'histoire, l'autre dans la psychologie, le domaine où se meut la religion. Le moment viendra où je pourrai les remplacer par une troisième, plus satisfaisante, puisqu'elle cherchera à prendre son objet dans sa genèse.

*Observée historiquement, la religion apparaît comme l'ensemble des sentiments et des croyances, des actes et des institutions, suscités dans les individus et les sociétés par les phénomènes de l'univers et de la vie que l'homme se sent hors d'état soit de comprendre, soit de modifier à son gré.* Certains états affectifs de l'âme humaine sont le fait primaire. Les idées sont engendrées par ces sentiments. Les actes sont suggérés par les sentiments et les croyances. Les institutions naissent du désir de régulariser et de faciliter les actes.

On accusera peut-être cette définition d'être irrespectueuse. Elle fonde, en effet, la religion sur l'ignorance et l'impuissance humaines. Il est vrai que le savoir et le pouvoir de l'homme seront éternellement limités et qu'il y aura toujours une place pour la religion. Cela ne suffit

pas pour rendre à celle-ci sa dignité. La religion n'en est pas moins une Cendrillon obligée de se contenter de la part que lui laissent ses deux triomphantes sœurs, la science et la technologie.

Cette objection n'est pas de nature à nous troubler. Il ne s'agit pour nous ni de déprécier, ni de glorifier la religion, mais d'avoir d'elle, si nous pouvons, une notion vraie et adéquate. Or, si on la considère dans son développement historique, on peut se contenter de la définition proposée. L'homme occupe dans le règne animal une situation éminente qu'il doit à la supériorité de son organisation physique et psychique. D'emblée, il s'est montré capable de langage, capable de religion, d'industrie et de science. Ainsi privilégié par ses organes et ses aptitudes, il se meut dans un monde qui est pour lui la source de biens et de maux innombrables. Toute sa vie dépend de phénomènes et d'objets extérieurs. Du dehors, il reçoit, dans la veille et le rêve, mille impressions d'inquiétude, d'épouvante et de joie. Comment va-t-il se comporter à l'égard de cet univers avec lequel il est aux prises ? De deux manières. Ou bien il se trouve avoir affaire à des puissances connues, visibles, dont il est à même de calculer l'action et dont l'action ne dépasse pas ses forces. Il réagit alors par un acte de civilisation. La première conquête de la civilisation, c'est la première mainmise de l'homme sur la nature. Il s'efforce de la connaître : science. Il s'efforce de la modifier dans son intérêt : industrie. Toutes les fois que, dans ses rapports avec le monde, l'homme peut compter sur ses forces et ses ressources, son activité se traduit par un fait de « culture ».

Mais que de choses et de faits en face desquels il se sent impuissant et désarmé ! La religion naît du choc de l'homme contre tout ce qui l'émeut et l'étonne, l'exalte ou l'écrase ; et son histoire, dans ce qu'elle a d'essentiel, est la série des tentatives que l'homme a faites pour suppléer

à l'insuffisance de son savoir et de son pouvoir. Ce que sont la science et l'industrie dans la culture, le mythe et le rite le sont dans la religion primitive, le dogme et le culte dans les religions éclairées.

Cependant, les créations de l'homme sont virtuellement si fécondes qu'elles arrivent toujours à faire éclater leurs cadres historiques. Le langage ne devait être dans son principe qu'un moyen de communication sociale et un organe de condensation au service de l'intelligence ; il est devenu un incomparable instrument de beauté. Le droit avait pour but de fixer les relations des individus et des groupes entre eux ; il tend de plus à déterminer, à moraliser ces relations. Costume et aliments, art de bâtir et art d'élever les enfants, partout on surprend l'homme s'appliquant à dépasser la destination première des choses, à les faire servir à des fins plus nombreuses et plus belles, souvent aussi à faire un but de ce qui ne devait être qu'un moyen. Il en a été ainsi de la religion. Envisagée dans sa fonction, la religion a pris une signification bien plus vaste que celle qui semblerait lui être assignée par la formule de tout à l'heure. Au lieu de rester en quelque sorte à la périphérie de l'intelligence et de l'activité de l'homme, elle envahit l'existence entière et la modifie profondément. Qu'elle entre dans la vie ou qu'elle en sorte, c'est toute la tonalité de cette vie qui est changée. Qu'une forme religieuse fasse place à une autre forme, c'est l'homme qui est transporté sur un autre plan. Nous complétons donc la définition historique par celle-ci qui mettra l'accent sur le rôle psychologique de la religion : *La religion est la forme que prend la vie de l'homme quand il croit à la réalité de puissances supérieures capables d'influer sur les conditions de son existence.*

Pour que cette nouvelle formule caractérise pleinement le rôle de la religion dans la vie individuelle et sociale, le rôle qu'elle a joué dans le plus lointain passé de l'es-

pèce, comme celui qu'elle jouera sans doute indéfiniment dans l'avenir, il faut donner à certains de ses termes un sens aussi élastique que possible. Au penseur, l'expression « conditions de l'existence » dit tout autre chose qu'à l'homme crédule et superstitieux : vie morale, pour le premier ; santé, richesse, succès pour l'autre. Dans la « capacité » attribuée à un être surhumain d'influer sur la vie, l'un verra la possibilité d'une action matérielle, l'autre, d'une action exclusivement spirituelle. La « croyance à la réalité d'une puissance supérieure » est, dans les âmes profondément religieuses, la sensation immédiate de l'union avec un Dieu qui dépasse l'homme, l'enveloppe et le pénètre. Elle est objective chez la plupart des dévots, et bien moins mystique que mythologique.

De toute manière, la religion est un mode particulier de la vie spirituelle. Voyons-la donc à l'œuvre dans l'Église, qui est excellemment sa manifestation historique et sociale, et dans l'individu, dont elle s'empare puissamment. Si nous devons arriver à la conclusion que, ni sociale, ni personnelle, elle n'est pour l'esprit une forme indispensable et irremplaçable, nous aurons cependant retiré de notre examen des avantages très positifs. L'étude historique nous apprendra comment les hommes se sont groupés pour une même activité spirituelle ; l'étude psychologique, à quels besoins il s'agit de satisfaire et de quels moyens l'expérience a démontré l'efficacité. Il faudra alors qu'éclairé par cette double information, on s'efforce de faire aussi bien, s'il est constaté que la religion a favorisé la vie de l'esprit ; de faire autrement, s'il est reconnu qu'elle en a compromis le développement.

## CHAPITRE II

### L'ÉGLISE ET LA VIE DE L'ESPRIT

L'homme normal a besoin de la société de ses semblables. Dès que sa sensibilité entre en jeu, il lui faut un compagnon qui prenne part à ce qui l'émeut et le passionne. La sympathie et l'amour, cette forme exaltée de la sympathie, sont l'atmosphère dans laquelle respire et grandit son être moral. Sans sympathie, pas de langage ; sans amour, pas de devoir ; sans langage et sans devoir, pas de réelle humanité.

Obéissant à un autre besoin de sa nature, l'homme ordonne, classe, organise tout ce qui lui semble avoir de l'importance pour sa vie. Il s'est donné dans le langage un merveilleux instrument de généralisation et de classement. Il soumet l'union sexuelle à des règles sévères et fonde ainsi la famille et la société. Il recourt à des procédés artificiels pour marquer les êtres qui ne se distinguent pas les uns des autres par des caractères naturels : tatouages, totems, symboles. Bref, il n'a pas encore dépassé la phase instinctive de son évolution que déjà se révèlent ses aptitudes scientifiques, politiques, artistiques.

La religion intéresse au plus haut degré la vie émotionnelle de l'homme. Elle a donc subi fortement l'action des deux instincts dont nous venons de constater la puissance.

C'est la sympathie qui, par la contagion des craintes et des espérances, a créé la communauté de croyances et de pratiques au sein d'un même groupe ; c'est l'esprit d'organisation qui a donné naissance aux formes dans lesquelles la religion s'est moulée pour se transmettre ensuite de génération en génération.

Dans les sociétés primitives l'unité reste à peu près intacte dans l'espace et dans le temps. Qu'une personnalité exceptionnelle surgisse dans un groupe ou que, du dehors, s'introduisent d'autres idées et d'autres pratiques, l'homogénéité morale est brisée. Mais les mêmes forces agissent bientôt sur l'élément intrus. C'est un centre nouveau de cristallisation qui se constitue et qui s'organise pour pouvoir durer.

L'histoire des religions nous offre d'illustres exemples de ce processus. Les révolutions religieuses se préparent par une longue méditation solitaire. Mais, une fois en possession de ce qu'il croit être la vérité, le novateur n'a rien de plus pressé que d'aller la communiquer à ceux qui lui paraissent propres à la recevoir. Un groupe se forme de disciples choisis, s'étend bientôt et s'affermi par une commune certitude et une même règle de vie.

Après une longue retraite, Siddhârtha vient de conquérir l'Illumination qui fait de lui un bouddha, un Eveillé. Aussitôt, le Malin l'adjure d'entrer dans le nirvana. Convaincu qu'il peut et qu'il doit mener aussi les autres hommes au salut, le Bouddha refuse ; il s'éteindra, dit-il, quand il aura créé et organisé la société religieuse qui continuera son œuvre. — Mahomet descend du mont Hirâ tout vibrant encore de l'entretien qu'il a eu avec l'archange Gabriel. Il communique à ses proches sa foi et son enthousiasme et, bientôt, rompant les liens qui de par la naissance l'unissaient aux hommes de son clan, il en contracte d'autres, plus intimes et plus puissants, avec ceux qui croient en lui, quels qu'ils soient, d'où qu'ils viennent.

L'Islam est fondé et la communauté naissante ne fixe pas seulement les croyances et les pratiques de ses membres ; elle prétend régler aussi toute la vie civile. — L'histoire du christianisme primitif est plus caractéristique encore. Dans l'attente du Royaume de Dieu, Jésus n'a pu avoir l'idée de constituer une église. On met pourtant dans sa bouche cette parole remarquable : « Je vous le-dis, si sur la terre deux d'entre vous sont d'accord au sujet de ce qu'ils désirent avoir, leur demande, quelle qu'elle soit, sera accordée par mon Père qui est dans le ciel. Où deux ou trois en effet sont réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux. » Pourquoi deux ou trois ? La religion n'existe-t-elle que par l'association d'une pluralité de croyants ? Au début, la petite église composée de « saints » qui communient dans une même espérance et pratiquent les mêmes vertus d'humilité, d'amour, de pauvreté librement acceptée, ne connaît encore ni hiérarchie, ni dogmes, et le culte ne revêt pas de formes rigides. Mais la différenciation s'introduit bientôt dans cette masse amorphe. On y distingue alors des « anciens », des « serviteurs », des « surveillants ». Encadrée et organisée, l'Eglise prend plus de consistance et de fermeté. Elle établit une « tradition » (II *Thessaloniens*, 3-6), non pas, il est vrai, de doctrines et de rites, mais d'idéal de vie chrétienne. Elle s'affirme comme « le fondement et le pilier de la vérité » (I *Timothée*, 4-15) et impose à ses membres une règle de foi et une règle de conduite.

Cette autorité que les églises bouddhique, musulmane, chrétienne se sont arrogée, leur a permis de durer sans s'émietter et de conquérir d'innombrables âmes. A-t-elle secondé, a-t-elle au contraire gêné l'essor de l'esprit, c'est ce qu'il nous faut tâcher de savoir.

### A. La vie de l'esprit servie par l'organisation ecclésiastique.

1. — CRÉANT UNE TRADITION, L'ÉGLISE BÉNÉFICIE ET FAIT BÉNÉFICIER SES MEMBRES D'EXPÉRIENCES ACCUMULÉES PENDANT UNE LONGUE SUITE DE GÉNÉRATIONS.

L'esprit veut être libre, et toute tradition est une entrave. Pourquoi mettre à l'actif de l'Église un service aussi contestable ?

Ne distinguons pas entre traditions et traditions, mais demandons-nous si, d'une manière générale et indépendamment de son contenu, une tradition est malfaisante parce qu'elle est une tradition. Question capitale, qui intéresse l'éducation et, par conséquent, la vie tout entière.

C'est une folie que de nier la valeur et la légitimité de la tradition comme telle. Autant vaudrait de vouloir abolir le travail humain en bloc. La tradition est la conséquence de tout effort individuel dont le résultat a été adopté par une collectivité. L'effort est créateur ; en se répandant dans l'espace et en se propageant dans le temps, la création se fait tradition. Il en est ainsi du langage, de l'organisation sociale, des techniques, de l'art, de la science ; bref, de tous les déploiements d'activité humaine. Dans beaucoup de cas, sans doute, l'individu crée à nouveau ce qu'à première vue il semble simplement utiliser et reproduire : la parole, par exemple, et bien plus encore l'art sont de perpétuelles créations. Il n'en est pas moins évident que les matériaux et les procédés qui servent à l'orateur et au peintre pour l'expression de leurs pensées et de leurs sentiments les plus originaux, leur viennent du dehors et ont une longue histoire derrière eux. Par la tradition, le travail commun s'organise et s'accélère. Par elle se fait une immense économie de forces. Elle communique

à chaque trouvaille nouvelle quelque chose de sa puissance et de son autorité ; elle lui prépare un terrain favorable et lui donne sa principale chance de viabilité. Ce qu'est pour un être vivant toute la série des ascendants qui ont déterminé sa forme et son caractère, le passé, un passé souvent fort long, l'est pour l'activité morale. La vie durable et féconde ne peut s'improviser ni dans le cerveau du penseur, ni dans les éprouvettes du biologiste.

L'Eglise est une forme créée par l'histoire. Issue du passé, lentement adaptée à des circonstances changeantes et à des besoins toujours nouveaux, totalisant des expériences nombreuses et variées, elle trouve une certaine légitimité dans le fait même qu'elle existe et se maintient. Plus elle a vécu, plus sont grandes ses perspectives de durée. Est-elle jeune encore, elle s'attribue souvent une antiquité mensongère, tant elle a le sentiment que le temps est par lui-même une consécration. La plus révolutionnaire tiendra à s'appuyer sur une tradition. Les bouddhistes ont imaginé une suite croissante de bouddhas préhistoriques dont le Bouddha, fondateur de leur église, aurait reproduit jusque dans les plus petits détails la vie et l'enseignement. Les chapelles théosophiques d'Europe et d'Amérique, qui s'insurgent contre les églises établies, n'en sont pas moins soucieuses de se donner des ancêtres ; et, cessant d'être intuitive et personnelle, la vérité enseignée par elles devient une doctrine que de « Grands Initiés » se transmettent les uns aux autres. Tellement il est vrai que l'homme a besoin de trouver dans le passé et autour de soi des âmes-sœurs dont l'adhésion soit comme une garantie de la doctrine qu'il professe.

L'Eglise doit une grande part de son autorité au fait qu'elle représente une tradition. De quel droit lui contester cet avantage ? Un individu donne une preuve d'insupportable orgueil quand il se comporte comme si sa courte expérience et sa vision forcément restreinte avaient plus de

valeur et plus de vérité que toute la sagesse qui s'est incorporée dans l'enseignement d'une église bien des fois séculaire. Que par sa masse, sa cohésion, la condensation de sa doctrine, ses habitudes intellectuelles et morales, l'Église serve à sa manière les intérêts de la vie spirituelle, il n'y a *a priori* aucune raison qui nous oblige d'en disconvenir.

## 2. — L'ÉGLISE CRÉE UN MILIEU PROPICE A L'ÉPANOUISSEMENT D'UNE VIE SPIRITUELLE.

Forme organisée de la religion, l'Église groupe les individus qui ont de semblables aspirations. En associant ceux qui partagent les mêmes croyances et caressent les mêmes espérances, elle fortifie la foi chez ses membres ; en écartant les éléments adverses, elle soustrait les fidèles à des influences qu'elle juge délétères.

De cette action exercée par une religion sur ceux qui la professent, le bouddhisme nous offre une illustration fort intéressante. Il est très probable que le fondateur du *sangha* bouddhique n'a pas eu la pensée d'établir une église proprement dite. Son enseignement, disait-il, n'avait qu'une saveur, le salut ; et ce salut, seul le travail personnel de l'individu pouvait le réaliser. Le Bouddha avait montré la voie ; aux disciples de profiter des leçons et de l'exemple qu'il leur avait donnés. « Vous serez, ajoutait-il, vos propres lampes. » Ce n'est pas lui qui eût jamais proclamé le principe qu'il n'y a pas de salut en dehors de l'Église.

Et cependant on a le droit de parler d'une église bouddhique, justement parce que le vieux maître a cherché à faciliter aux siens le progrès sur la voie salutaire par l'organisation d'une vie cénobitique. Les règles qu'il a édictées concourent à ce but : faire en sorte que les membres de la communauté puissent, sans préoccupation d'ordre maté-



riel et en toute indépendance de pensée et d'action, travailler en vue du but qu'ils se proposent tous d'atteindre. On ne peut qu'admirer la prudence avec laquelle il a su disposer toute chose pour qu'aucun religieux ne fût ni gêné lui-même, ni gênant pour les autres. De là les conditions qu'il pose à l'admission des membres, l'égalité qu'il établit entre eux, l'uniformité de vie dont il leur fait une obligation. De là le pouvoir qu'il attribue aux moines d'excommunier ceux qui peuvent être une cause de trouble et de discorde, ou dont l'attitude risquerait de discréditer au dehors l'ordre tout entier. De là le périodique rappel des devoirs et des règles de bienséance qu'il convient d'observer pour que soient maintenus l'homogénéité morale et le bon renom du sangha. De là, enfin, l'entr'aide spirituelle que se prêtent les membres de l'église par leurs entretiens, leurs exhortations et le contrôle réciproque de leur conduite. Une si minutieuse réglementation était bien faite pour transformer en église ce qui fut sans doute à l'origine une simple secte.

Dans les premiers temps de son existence, l'Eglise chrétienne, entreprenant elle aussi d'organiser la vie de ses membres, voulut en eux et pour eux réaliser sur la terre le « Royaume de Dieu ». Mais elle ne s'avisa pas, comme le bouddhisme, de distinguer des religieux uniquement occupés de leur salut, et des adhérents, engagés encore dans les liens de la famille et de la société ; tous les chrétiens furent astreints aux mêmes observances. On sait ce qui se passa. A mesure qu'elle se propageait parmi les gentils, la nouvelle religion se laïcisa de plus en plus, et les intérêts séculiers menacèrent de primer les intérêts spirituels. Il fallut bientôt fonder des communautés qui s'ouvrissent aux âmes désireuses de se vouer tout entières à l'œuvre de religion. Cette sélection n'a fait qu'accentuer davantage le caractère profane du reste de la chrétienté. Dans leur immense majorité, les fidèles ont des besoins

auxquels l'Église ne saurait donner satisfaction ; ils cessent de la considérer comme le seul milieu propice à la vie spirituelle.

Elle n'est pourtant pas si dépouillée de son ancienne vertu qu'elle ne mette plus à la disposition de qui en veut profiter des ressources précieuses de spiritualité. Son influence s'exerce de mille manières, par le nombre et la beauté de ses temples, par ses institutions cultuelles, par les associations d'idées et les souvenirs qu'elle évoque, par la personne même de ses ministres. L'homme le plus réfractaire à la religion ne peut rester tout à fait insensible à la paix solennelle et bienfaisante que l'on goûte dans les plus simples chapelles, comme sous les voûtes des cathédrales. Les fêtes sont une invitation périodique à mettre de côté les soucis de l'existence quotidienne, ne fût-ce que pour jouir de la nature ou des plaisirs de l'amitié. Les prêtres, enfin, quand ils ne sont pas indignes, agissent par la contagion de leur caractère et de leur vie. Les divers organes de l'Église déploient ainsi d'une manière spontanée une action dont les effets apparaissent même chez ceux qui se croient étrangers à tout sentiment religieux. Comment leur influence ne serait-elle pas plus forte encore sur les cœurs endoloris et sur les esprits hantés par l'obsession de la mort et de l'au-delà ? Quelle prise, enfin, n'ont-ils pas sur les âmes tendres et pieuses, celles justement que, par ses institutions, l'Église a voulu satisfaire et exalter !

3. — ASTREIGNANT SES MEMBRES A DES RITES ET A DES PRATIQUES, L'ÉGLISE DISCIPLINE LES CARACTÈRES ET, LES ASSOCIANT COLLECTIVEMENT AUX MÊMES RITES ET AUX MÊMES PRATIQUES, UNIFIE LES ESPRITS.

Toutes les religions prescrivent des actes, des gestes, des paroles et même des croyances. Toutes soumettent ainsi les individus à une règle et les habituent à subordon-

ner à l'intérêt de la société entière leurs convenances personnelles. Quand le groupe se constitue en église, cette action morale est plus fréquente, plus régulière, mieux ordonnée.

Les fidèles qui souffrent de se soumettre à une règle imposée du dehors ne sont jamais très nombreux. Dans leur immense majorité, ils se défont de leurs propres lumières et préfèrent s'en remettre pour le bien de leur âme à la direction de chefs religieux. Ils acceptent donc avec empressement et même avec joie la contrainte exercée sur eux. Que dis-je ? Il est souvent arrivé que les disciples aient renchéri sur leur maître et rendu plus rigoureuses les exigences du salut. Si l'on ajoute que, des actes accomplis en commun, se dégage un subtil effluve qui provoque dans les âmes un surplus de ferveur confiante et joyeuse, on reconnaîtra que la discipline établie par une église est très souvent bienfaisante pour l'ensemble de ses membres.

L'Église, en tout cas, tire un grand avantage de ses institutions. Celles-ci lui donnent la cohésion et l'autorité qui font sa force et assurent sa durée. Une religion peut se passer d'avoir des prêtres et des dogmes bien définis ; on ne voit pas comment elle pourrait ne pas avoir des pratiques communes.

Une des plus puissantes religions du monde ne connaît dans sa forme vraiment orthodoxe ni sacrements, ni sacrifices, ni sacerdoce, ni monachisme. Les dogmes qu'elle enseigne sont simples et peu nombreux : pas de mystère ; une idée vague et rudimentaire d'une forme transcendante de l'existence. Sa morale est pratique et modérée : pas d'ascétisme. Bien que faiblement organisée, cette religion est peut-être celle qui moule le plus fortement les esprits de ses membres et, par là, celle qui présente au plus haut degré le caractère de l'homogénéité. On a déjà compris que je veux parler de l'institution fondée par Mahomet. A quoi l'Islam doit-il son étonnante emprise sur ses adhérents ?

Au Livre, cela va sans dire, à ce Coran sur lequel est basée la vie morale, sociale, juridique, individuelle. Mais aussi, et plus encore, aux « cinq piliers » de la religion. En instituant des observances que les fidèles doivent pratiquer ensemble et à date fixe, en imposant à tous les mêmes prières et les mêmes gesticulations, l'Islam a merveilleusement réussi à établir dans son sein l'unité de la société religieuse. N'aurait-il pas plus de droit à être appelé une église que tant de groupements dont le principe d'association est extérieur et nominal ?

Ceux qui ont vécu en pays musulman ont été impressionnés par la fidélité avec laquelle l'accomplissement des devoirs religieux se fait suivant les formes traditionnelles. Ni l'absence, ni les affaires, ni la guerre ne dispensent qui que ce soit de faire la prière prescrite à l'instant réglementaire. Sur l'appel du muezzin, chacun se prosterne et murmure les versets du Coran. Au service célébré en commun dans les mosquées, les fidèles se placent derrière l'iman et imitent scrupuleusement ses gestes et ses démarches. Dans toutes les parties du monde musulman, les prières sont orientées dans la direction de la Mecque. Il y a un temps pour jeûner, le même pour tous. Bref, les manifestations de la dévotion sont si bien réglées que, dans les choses du culte, les musulmans ne sont tous qu'un seul cœur. On se représente aisément combien puissante est la solidarité religieuse fondée sur une aussi complète communion des âmes, quelle force l'Islam y a puisée dans son ensemble, quelle émotion et quelle confiance remplissent l'individu qui vit à l'unisson de tout son groupe.

D'instinct ou par principe, toutes les religions ont mis en œuvre la force qui émane d'actes accomplis collectivement. Dans les tribus les plus sauvages, ce sont les cérémonies communes qui, périodiquement, portent au maximum d'intensité une vie sociale à tous autres égards fort

rudimentaire. Dès l'origine, les églises chrétiennes font un devoir à leurs membres de participer aux divers actes du culte. Non seulement tous ensemble prient, chantent et commémorent le dernier repas de leur maître, mais les grands événements de la vie individuelle sont célébrés publiquement, de manière qu'ils intéressent la communauté entière et que la sympathie qu'ils éveillent lie plus étroitement les ouailles les unes aux autres. Combien l'impression laissée par de telles manifestations peut être profonde et durable, on le vit quand un illustre rhéteur de l'université de Rome, Victorinus, proclama sa foi chrétienne devant la foule rassemblée dans le sanctuaire. Bien qu'il ne l'ait connue que par ouï-dire, saint Augustin atteste l'enthousiasme que souleva cette scène émouvante. Un autre témoignage de l'importance attachée à cette sorte de polarisation des âmes par la communauté des actes, nous a été récemment apporté par un groupement des universitaires catholiques de France. Si éparpillés que soient les membres de l'association, ils s'engagent à faire ensemble, à l'heure prescrite, une même prière dont le texte leur est mensuellement indiqué. Ne croirait-on pas que Jos. Lotte, qui a rédigé ce statut, s'est inspiré de l'exemple donné par l'Islam ?

Quand les cœurs communient, les intelligences sont bien près de s'entendre et les activités de s'associer. Qu'une volonté organisatrice établisse une pratique liée à certaines idées, tous ceux qui observent cette pratique seront vite inclinés vers ces idées, et un courant d'opinion se formera, grossissant de proche en proche. Ce phénomène de cristallisation morale se manifeste d'une manière visible dans l'amour de la patrie, qui est lui aussi une sorte de foi. Après 1891, on proposa de commémorer chaque année, au soir du 1<sup>er</sup> août, la naissance de la Confédération helvétique par une générale sonnerie de cloches faite partout à la même heure. L'exemple donné fut de plus

en plus religieusement suivi, unissant tous les habitants du pays, sans distinction de langue, de confession, de parti politique. Le retour périodique de ce concert émouvant a conduit bien des Suisses à remplacer dans leur cœur un patriotisme étroitement local par le culte de la patrie entière. Quand ils ont vibré d'accord, les hommes se sentent plus disposés à faire aux idées incorporées dans le rite les sacrifices nécessaires.

L'Église a donc institué de grandes cérémonies auxquelles elle convie tous ses membres. Un personnel nombreux et varié, la richesse des costumes, la musique, l'encens, des jeux d'ombre et de lumière, elle a fait appel à tous les moyens pour rehausser l'éclat de ces solennités. Voulut-elle dès l'abord agir sur les fidèles et les impressionner ? Non, assurément. Le culte devait être aussi magnifique que possible, puisqu'il s'adressait à un être dont la majesté est souveraine. Mais, pour n'être pas directement visés, les témoins de cette pompe en sentirent profondément les effets. On commence par être pris par les sens ; le cœur s'émeut, et bientôt le cerveau accepte plus facilement les dogmes que l'Église associe à ses rites.

Que l'Église cesse d'imposer à tous les mêmes pratiques, elle se désagrège et risque de tomber en ruines. Dans l'histoire du bouddhisme, l'émiettement des sectes a marché de pair avec l'affaissement de la discipline. Les Églises chrétiennes aussi verront les rites communs tomber en désuétude, à mesure que se répandra l'idée que la religion relève de la conscience personnelle, et non plus de la volonté générale. Ce sera la fin, non pas sans doute de la religion, mais bien de l'institution qui a porté dans l'histoire le nom d'église chrétienne.

4. — L'ÉGLISE S'OFFRE A TOUTES LES BONNES VOLONTÉS  
COMME UNE FORCE QU'IL NE TIENT QU'À ELLES D'UTILISER.

La volonté est bonne, quand l'individu décide de travailler sur lui-même de manière à avoir une toujours plus grande capacité d'action ; quand il se propose, par cette force accrue, d'assurer la conservation et le développement des valeurs de la vie humaine ; quand, éclairée, disciplinée et persévérante, sa volonté se réalise, au dedans de lui et au dehors, par des effets positifs et durables.

Même isolé, l'homme de bonne volonté peut faire quelque chose pour son bien et celui de son prochain. Des créations qui intéressaient l'humanité tout entière ont été dues à l'initiative individuelle. Est-il nécessaire de rappeler que l'œuvre admirable de la Croix-Rouge a eu pour promoteur un simple citoyen genevois, Henri Dunant, dont le cœur avait été violemment ému au spectacle de souffrances cruelles et toutes gratuites ? Sa parole éveilla partout des sentiments qui n'attendaient que d'être exprimés pour se manifester par des actes, et bientôt tous les pays civilisés eurent leur Société de secours pour les militaires blessés. Quand les circonstances sont favorables, une bonne volonté, pour faire œuvre qui dure, n'a donc besoin ni d'un grand nom, ni d'une grande fortune, ni d'un grand pouvoir, ni même d'un grand talent d'organisation.

Cependant, quelle économie de temps et d'efforts, si l'homme désireux de semer le bien trouve déjà un terrain préparé et peut compter d'avance sur de précieux collaborateurs ! Non seulement sa force personnelle est immédiatement décuplée, mais encore il peut profiter des expériences déjà faites et de la vitesse acquise par une longue tradition de charité, de dévouement, d'activité morale.

Ce service, les églises le rendent à qui veut bien les

mettre à contribution. Non pas toutes, il est vrai. Il en est de trop étroites et de trop fermées pour ne pas réserver strictement à leurs membres la jouissance de leur capital spirituel. Ce sont des chapelles, et non des églises. A se claquemurer chez soi, la perte est pour elles, non pas pour l'humanité. Il se peut encore que par paresse, par ignorance ou par impuissance, d'autres communautés aient failli à leur mission. Comme plusieurs, et ces sont de toutes les plus importantes, ont compris le devoir qui leur incombait et n'ont pas été inférieures à leur tâche, on ne saurait les remplacer qu'en offrant à la société humaine quelque chose d'équivalent.

L'Église est à bien des égards un organe de progrès spirituel. Elle a souvent fait œuvre d'institutrice. Les lettres, les arts, les sciences lui doivent certainement beaucoup. Elle s'est appliquée à soulager les misères de l'âme et du corps. Dira-t-on que des motifs intéressés l'ont dirigée dans cette voie ? que les chefs devaient avec empressement s'emparer de ces moyens de dominer les âmes ? qu'un calcul bien entendu poussait aussi les ouailles à des démarches qui servissent moins au bien du prochain qu'à leur propre salut ? Tout cela est possible, mais peu nous importe. Nous constatons simplement un fait. L'Église a créé un milieu où les plus hautes vertus sociales ont pu naître et se développer. Et si les mobiles n'ont pas été toujours très purs à l'origine, nous n'avons là qu'un exemple de plus d'un processus que nous observons partout dans l'histoire des progrès humains. Ce qu'on avait d'abord entrepris pour satisfaire un intérêt personnel, on le fait bientôt pour l'amour de la chose elle-même. L'acte a éveillé chez l'agent des aptitudes, des besoins, des sentiments, des motifs nouveaux : on continue à travailler dans le même sens, mais dans un tout autre esprit. L'histoire de l'art est une longue application de cette loi psychologique. L'histoire des institutions charitables, égale-

ment. Le protestantisme peut nous fournir dans ce domaine une abondante documentation.

Dès l'origine, nous voyons l'église protestante consciente et soucieuse de sa tâche sociale. Elle développe la cure d'âmes : par la prédication et surtout par les visites qu'il fait régulièrement à ses paroissiens, le pasteur devient pour les familles celui qui console, qui conseille et qui relève. Elle prend en main les intérêts de l'instruction générale, elle multiplie les écoles populaires et les universités et les remplit de son esprit. Elle cherche à discipliner l'homme fait, aussi bien que l'enfant : lois somptuaires, surveillance des mœurs, interdiction des jeux frivoles et des spectacles. Elle organise la bienfaisance, créant et soutenant, ou amenant ses membres à fonder et à entretenir de leurs dons d'innombrables associations d'entr'aide matérielle, morale et spirituelle.

L'église protestante n'a pas pu sans doute conserver intégralement ces diverses fonctions. L'école et la vie privée ont en général secoué le joug ecclésiastique, et beaucoup d'institutions qui doivent leur existence à son initiative ou du moins qui sont nées sous son inspiration, vivent aujourd'hui et prospèrent en dehors de toute influence confessionnelle. C'est par exemple sur le terrain du protestantisme allemand qu'en 1882 Bodelschwing a fondé à Bielefeld la première « colonie ouvrière » pour le relèvement des vagabonds et des paresseux ; vingt ans plus tard, l'institution émancipée ne connaissait plus les limites de la nationalité et de la religion. Mais les tendances laïcisantes de l'heure présente ne doivent pas nous faire méconnaître les services rendus dans le passé. L'Eglise a fait à ses membres une obligation de se préoccuper du prochain, de son bien-être, de son développement, de son bonheur. Elle leur a donné des habitudes et créé en eux une tradition de dévouement et de sacrifice. Bref, elle a fait leur éducation et, comme tout bon éducateur, elle leur a appris à se passer d'elle.

5. — EN SANCTIONNANT LA DISTINCTION DU SACRÉ ET DU PROFANE  
L'ÉGLISE A CONTRIBUÉ A LIBÉRER UNE PARTIE DE LA VIE  
PRIVÉE, COMME DE LA VIE SOCIALE.

La part faite à la religion dans la vie des individus et des groupes est extraordinairement variable. Y eut-il jamais une société qui n'ait donné aucune place à la religion ? Y en eut-il une qu'elle ait envahie tout entière ? L'un est aussi peu probable que l'autre. Mais entre le tout et le rien, bien des degrés sont possibles. Nous savons, par l'histoire et par l'ethnographie, que les échelons intermédiaires ont existé et existent toujours nombreux dans la réalité.

La relation entre la vie et la religion ne varie pas seulement d'un groupe à l'autre. Elle change aussi sans cesse, pour un même groupe, d'une période de son existence à la suivante. C'est que les deux termes du rapport ne sont rien moins que constants. Ou plutôt, — car la religion et la vie ne sont pas deux entités qui s'opposent comme le numérateur et le dénominateur d'une fraction, — c'est l'homme entier qui se modifie sous la double action des événements extérieurs et de ses propres états d'âme. Comme il s'en faut que toutes ses expériences intéressent directement la religion, celle-ci ne subit souvent que le contre-coup de la transformation survenue et encore s'adapte-t-elle aux nouvelles conditions lentement et insuffisamment. Il est impossible, par conséquent, que les contacts de la vie générale et de la religion soient toujours aussi nombreux, aussi intimes.

Si mobiles qu'aient été les relations de la vie sociale et de la vie religieuse, on peut distinguer à cet égard, dans la longue évolution de l'humanité, quatre moments caractéristiques.

A l'origine, le divin est en quelque sorte diffus. Il est

partout; il n'est nulle part chez lui. Des dieux ? Non pas, mais des « esprits » sans personnalité, sans attributs, sans nom, qui révèlent leur présence de la manière la plus imprévisible. Les terreurs de l'homme sont d'autant plus vives qu'il se croit à la merci d'êtres vagues et capricieux.

Peu à peu l'expérience s'enrichit et la réflexion commence d'agir. Moins d'incohérence dans les idées ; moins de fantômes dans les imaginations. En même temps que la vie des hommes, le monde divin s'organise. Les dieux se distinguent les uns des autres par leurs noms, leur forme, leurs fonctions. On sait mieux où ils sont, ce qu'ils peuvent et comment on doit se comporter avec eux.

La civilisation progresse ; les activités humaines se spécialisent. Pour agir sur les puissances mystérieuses, il faut maintenant une qualification spéciale. Le caractère religieux se concentre dans certains lieux, certains temps, certaines manières de parler et d'agir. Le profane et le sacré sont séparés par un profond fossé. Toute la vie, publique et privée, tend à se dichotomiser.

Lentement, la religion devient un fait personnel, et l'individu entre directement en contact avec son dieu. La distinction du sacré et du profane s'efface. Cette unification se fait tantôt au profit, tantôt aux dépens de la religion. La vie entière s'imprègne de religiosité dans le premier cas ; dans le second, elle est étrangère à tout ce qui est de l'au-delà.

De ces quatre phases, la troisième est celle où la religion développe le mieux sa puissance sociale. Deux centres de cristallisation se sont formés, attirant l'un les éléments civils, l'autre les éléments religieux. Les deux masses s'organisent : d'une part, l'État ; de l'autre, l'Église. Pendant longtemps, les deux institutions, tout en ayant chacune leurs organes et leurs fonctions, demeurent étroitement associées. Tôt ou tard elles s'arrangent pour vivre l'une et

l'autre de leur vie propre. Unie à l'État ou séparée, l'Église est la forme que prend en s'organisant la spécialisation religieuse dans la société humaine. C'est elle qui a proclamé le principe : rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. A la cité terrestre elle a opposé une cité divine.

Le catholicisme a sans contredit beaucoup mieux su que le protestantisme réaliser l'idéal ecclésiastique. La séparation du sacré et du profane, plus accusée dans l'église de Rome, s'y est manifestée par d'intéressantes conséquences morales. Astreint au célibat, enrôlé pour la vie dans une puissante organisation hiérarchique, obligé à l'obéissance stricte envers ses supérieurs, recevant de l'autorité centrale la règle de la croyance et de la discipline, le prêtre est retranché de la société civile. Comme, d'autre part, il est l'intermédiaire indispensable entre les fidèles et leur Dieu, qu'il peut officier en leur nom et à leur bénéfice, qu'il les appelle à son tribunal et qu'il leur donne ou leur refuse l'absolution, il joue un tout autre personnage que le pasteur, homme de famille et homme du monde, n'ayant d'autre autorité que celle qu'il doit à son caractère et à son savoir personnels.

Ce ne sont pas seulement les « hommes de Dieu » que l'Église catholique a mis à part. Elle a, dans la vie du laïque, marqué certains jours d'un caractère particulièrement sacré et, d'une manière générale, lui a imposé un programme déterminé de devoirs : il doit faire maigre le vendredi, jeûner pendant le carême, communier et se confesser à époques fixes. Quand le fidèle a bien observé toutes ces injonctions, il a rendu à Dieu ce qui est à Dieu ; le reste appartient à César, c'est-à-dire à la vie profane.

En réglant ainsi la vie religieuse, l'Église catholique a fait preuve d'une remarquable entente du cœur humain. Elle savait que, dans la grande majorité des cas, l'indi-

vidu est faible, hésitant, timoré ; que le remords et l'inquiétude peuvent également le désarçonner. Elle a donc précisé les devoirs qu'elle lui assigne et, par là, les a limités. Lui dire : « Tu feras maigre le vendredi », c'est lui permettre de faire gras les autres jours. Le protestant est moins bien partagé. Aucune autorité n'a fixé l'étendue de ses devoirs. Aussi, pourvu qu'il soit vraiment religieux, croit-il n'avoir jamais assez fait. De là cette maladie du scrupule qui paralyse souvent les meilleurs d'entre les calvinistes.

En outre, l'église de Rome a trouvé le moyen de libérer les siens de leur passé. Non seulement les coupables peuvent en tout temps décharger leur conscience en confessant à une oreille discrète la faute qu'ils ont commise, mais encore le prêtre, par son pouvoir de lier et de délier, absout le pénitent, et celui-ci tourne avec confiance la page sombre pour recommencer la vie sur nouveaux frais. Le protestant n'a pas toujours un ami auquel il puisse ouvrir son cœur en toute sécurité ; il n'a personne, en tout cas, qui ait le droit d'abolir pour lui la coulpe. Aussi la maladie du remords est-elle aussi fréquente dans les églises réformées que la maladie du scrupule. Un jour, un étudiant lut devant ses camarades un travail qu'il leur présenta comme son œuvre. L'un d'eux lui reprocha d'avoir utilisé trop abondamment un livre dont il indiqua le titre. Le lecteur prétendit ne pas connaître cet ouvrage. Il avait menti. Lui-même a raconté que le souvenir de sa faute pesa sur toute sa vie. Peu de temps avant sa mort, il la confessa aux jeunes gens qui, à quelque cinquante ans de distance, avaient remplacé les auditeurs de son mémoire. C'était une pénitence qu'il s'imposait à lui-même pour se débarrasser de l'ancienne souillure. La lettre que ce vieillard écrivit pour s'accuser prouve que le remords fut, pour son âme délicate, une cause de dépression morale et d'incurable défiance. Ca-

tholique, il se fût confessé et sans doute il eût bien vite oublié sa juvénile défaillance.

Voilà donc deux religions qui s'opposent l'une à l'autre par la manière dont elles respectent ou laissent tomber la distinction du sacré et du profane. Qu'on ne croie pas qu'il y ait simplement entre elles une divergence portant sur des questions de formes et d'organisation intérieure. En réalité, la différence des attitudes implique une orientation tout autre de la vie religieuse. Le catholique pense en première ligne à l'action que le rite, la prière, la dévotion exercent sur Dieu, sur la Vierge, sur les Saints, bref, sur tous ceux dont il espère une faveur matérielle ou spirituelle; dans le rapport établi par le culte entre l'adorateur et l'être qu'il adore, c'est sur l'objet qu'il met l'accent de préférence. Le protestant, au contraire, serait plus disposé à le placer sur le sujet. Il s'intéresse surtout aux effets psychologiques que l'homme tire de ses actes et de ses sentiments. Les âmes ne seraient pas dirigées les unes plutôt vers le dehors, les autres plutôt vers le dedans, si elles s'accordaient sur le concept même de religion.

Ainsi s'expliquent ces jugements si divers que portent parfois sur un même phénomène des hommes de grande valeur intellectuelle et morale appartenant aux deux confessions rivales. Je rappelle un exemple qui me paraît caractéristique. Un historien catholique, Mgr. Baudrillart, cite, sans en contester la justesse, l'affirmation de Salluste que les anciens Romains ont été le plus religieux des peuples de l'antiquité; un penseur protestant, Auguste Sabatier, a déclaré qu'ils étaient de tous le moins religieux. Ces deux appréciations sont intéressantes parce que, formulées spontanément à propos de « païens », elles n'ont pas eu l'objet de se combattre l'une l'autre. Si elles se contredisent, c'est que leurs auteurs sont partis d'une idée tout autre de la religion. Les Romains, comme

on sait, nous offrent un exemple typique d'une de ces sociétés où le domaine du sacré est nettement séparé du domaine séculier. Ils mettaient une attention scrupuleuse à faire aux dieux leur part ; mais une fois les cérémonies dûment accomplies par les personnes commises à ce soin, ils se considéraient comme quittes envers la société divine et n'avaient plus à s'occuper que des intérêts civils. Une spécialisation aussi complète, associée d'ailleurs à la plus consciencieuse observance de toutes les règles du culte, devait nécessairement séduire le recteur de l'Université catholique et rebuter le doyen de la Faculté protestante de théologie.

Il va sans dire que ces différences s'accusent surtout chez les personnalités les plus représentatives des deux conceptions religieuses, catholique et protestante. On se tromperait cependant si l'on supposait qu'elles ne se remarquent pas aussi dans les masses populaires. Si les populations catholiques nous apparaissent en général comme les plus expansives et les plus joyeuses, elles doivent cet avantage à ce que leur église a mieux su distinguer ce qui revient à Dieu et ce qui revient à César. A moins pourtant que, gaies de tempérament et tournées vers la vie extérieure, elles aient été naturellement réfractaires à une forme de religion plus concentrique et plus personnelle. De toute façon, elles illustrent bien le rôle libérateur que l'Église est appelée à remplir dans certaines conditions.

6. — LES SOLUTIONS QUE L'ÉGLISE DONNE AVEC AUTORITÉ DES PROBLÈMES POSÉS PAR L'UNIVERS ET PAR LA DESTINÉE HUMAINE, LIBÈRENT L'ESPRIT POUR TOUTES LES AUTRES RECHERCHES QU'IL LUI CONVIENT DE POURSUIVRE.

La religion peut se passer de dogmes. Elle se contente à la rigueur des vagues idées par lesquelles l'homme de

la nature réagit intellectuellement, quand il est sous le coup d'une vive émotion. Mais une église? Une église qui n'impose pas à ses membres un minimum de croyances communes se condamne, semble-t-il, à n'être qu'une foule amorphe et sans consistance; elle ne mérite plus le nom d'église.

Toutes les églises connues ont organisé dans leur sein un enseignement religieux destiné aux enfants, d'abord, souvent aussi aux adultes. Elles affirment ainsi leur droit et leur devoir d'inculquer dans l'esprit de leurs membres ce qu'elles reconnaissent comme vrai. Quelques-unes, sans doute, s'abstiennent d'exercer un contrôle sur la manière dont leurs prêtres s'acquittent de cette mission éducatrice. Elles se résignent par conséquent à ce que d'étranges doctrines puissent être prêchées en leur nom. Ces églises sont hors de cause. Nous avons maintenant en vue l'enseignement qui se présente comme une tradition authentique et collective. Celui qui est donné sous leur seule autorité par des individus qui ne relèvent que de leur conscience, quelles que soient d'ailleurs la valeur logique des arguments et la valeur morale de l'orateur, n'a que l'autorité que l'on peut reconnaître à une opinion personnelle. Tout autre est le prestige d'une doctrine officielle qui a été recommandée à l'origine et fortifiée au cours des siècles par les expériences convergentes d'un grand nombre de personnes qualifiées. Elle seule peut espérer d'être acceptée de confiance par ceux qui, pour vivre, ont besoin ou s'imaginent avoir besoin de certitudes transcendantes.

La force de l'Eglise chrétienne vient de ce qu'elle a su donner des solutions précises et rassurantes aux redoutables énigmes de la vie et du monde. Une âme immortelle, esprit pur; — un Dieu personnel, omniscient, tout-puissant, infiniment bon; — le monde créé et gouverné providentiellement; — l'homme libre, mais naturellement

misérable et pécheur; — le péché aboli et la souffrance supprimée par la grâce de la rédemption et du salut; pense-t-on que ces doctrines, après dix-neuf siècles d'épreuve, aient perdu quelque chose de leur puissance d'apaisement sur les âmes qui veulent bien les accepter avec docilité ?

On demandera quelle valeur des affirmations invérifiables peuvent avoir pour la pensée. Et puis, comment un enseignement peut-il être bienfaisant, quand il apporte à celui qui le reçoit des connaissances toutes faites ?

Ces objections sont plus spécieuses que fondées. Comme on sait, la « foi » est une condition indispensable de la vie intellectuelle et morale. Si nous ne tenons pour vrai que ce que nous avons vu et touché nous-mêmes, il nous devient très difficile, pour ne pas dire impossible, de raisonner, d'agir, de progresser. Dans les sciences d'observation, nous croyons les autres en une foule de cas; bien plus encore, si nous nous occupons d'histoire. Nos opinions, nos motifs sont le plus souvent déterminés du dehors. Et d'ailleurs, si même nous agissons, jugeons et raisonnons d'une manière autonome, c'est en vertu d'un acte de foi que nous tenons nos sens pour véridiques et nos conclusions pour convaincantes. En somme, notre activité théorique et pratique dépend de témoignages internes ou externes.

Mais, dira-t-on, dans la vie de tous les jours, il s'agit de connaissances qu'il est toujours loisible de vérifier par l'observation et l'expérimentation personnelles. Ce n'est pas une adhésion provisoire que l'Église réclame pour ses enseignements; c'est une foi absolue et définitive.

Il est vrai. Mais ces enseignements aussi ont été primitivement fondés sur l'expérience et continuellement vérifiés par elle. La foi religieuse est liée à un mode de vivre dont ceux qui le pratiquent ont toujours éprouvé l'excellence.

Les témoignages valent ce que valent les témoins. L'Église peut dire à ses fidèles : « Ce que je vous enseigne, ce sont des vérités découvertes, reconnues, expérimentées par saint Paul et par saint Augustin, par Thomas d'Aquin ou par le cardinal Bellarmin, par Luther ou Calvin. Où trouverez-vous des témoins plus dignes de confiance ? De quelle criminelle présomption vous rendriez-vous coupables si vous refusiez de vous laisser guider par eux ? Croyez-vous connaître le monde et la vie mieux que ces illustres penseurs ? Argumentez-vous plus fortement qu'ils ne faisaient ? Peut-être vous imaginez-vous avoir le droit de les récuser parce qu'à leur dialectique se mêlaient des raisons de sentiment ? Le sentiment intervient dans toute la conduite de la vie. Jamais sans doute on ne réussira à démontrer que l'amour de la patrie soit justifié rationnellement. En est-il pour cela moins beau et moins louable ? Ne devez-vous pas votre admiration et votre reconnaissance à ceux qui, sacrifiant à leur pays leurs aises, leurs amitiés, leur fortune et leur vie, assurent la conservation d'une valeur que vous regardez comme infiniment précieuse ? Eh bien ! croyez à la patrie céleste, comme vous croyez à la patrie terrestre. Vous vous en trouverez bien, non pas seulement plus tard, après votre mort, mais dans cette vie même et pour la tâche que vous avez à faire dès maintenant. »

Quand l'Église affirme que l'adhésion à ses dogmes est bienfaisante pour ceux qui la donnent sincèrement, nous devons reconnaître qu'elle a le droit de faire cette déclaration. Ses succès spirituels sont un fait que trop de témoignages viennent confirmer pour que nous n'ayons pas simplement à l'enregistrer, et la seule question que nous devons nous poser est de chercher comment et pourquoi l'esprit peut parfois trouver son avantage dans sa docilité à l'égard d'une autorité étrangère. Nous serons alors tout naturellement acheminés à répondre par la thèse

que nous avons posée tout à l'heure : il y a des cas où la soumission est libératrice, un de ces paradoxes qui ne sont certes pas rares dans la vie morale.

Qu'est-ce que la mort signifie pour l'être que je suis ? Est-ce que Dieu est un être personnel avec lequel je puis entrer en communication ? Ce monde est-il conduit rationnellement vers une fin déterminée ? Ces questions et tant d'autres semblables ont obsédé les intelligences humaines sans qu'elles aient approché sensiblement de leur solution. La sagesse, une sagesse qui n'est que trop commandée par la brièveté de la vie, nous fait un devoir de ne pas consumer notre temps et nos forces à des problèmes que nous savons insolubles. Ou bien, les considérant comme sans intérêt pour la vie, nous les écartérons purement et simplement de notre pensée. Ou bien nous accepterons les réponses que recommande l'autorité personnelle de leurs auteurs. Peu importe que je dise, comme le Bouddha à ses disciples : « Ce monde a-t-il été créé ou non ? Un saint est-il encore ou n'est-il plus, après qu'il est mort ? Ce sont là des questions interdites. Ne vous les posez pas ; elles vous empêcheraient de faire des besognes plus urgentes » ; — ou comme Brunetière, après sa conversion : « Si maintenant vous me demandez ce que je crois, je vous répondrai : allez le demander à Rome. » L'agnosticisme et la foi implicite auront également pour conséquence d'éliminer de notre vie des soucis fort inutiles et parfois même dangereux pour notre activité morale, et nous pourrons reporter nos méditations et nos efforts sur des problèmes plus accessibles. Disons-nous : *ignorabimus*, ou *credo*, c'est en général notre tempérament qui décidera.

## B. La vie de l'esprit compromise par l'organisation ecclésiastique.

Il ne s'agit point pour nous de battre en brèche une institution que nous savons digne de respect. Notre désir, notre but est d'éveiller à la vie spirituelle ceux qu'en ont tenus écartés jusqu'ici aussi bien leur ignorance et leurs préjugés que l'esprit d'exclusivisme et de domination qui règne trop souvent chez les hommes d'église. Nous voulons construire et non pas détruire. Pour mener à bien notre tâche, il est également utile de connaître les écueils qu'il faut éviter et les exemples qu'il est bien de suivre.

Il en est de l'Église comme de toutes les créations humaines. Elle a des parties faibles. Ses défauts, cela va sans dire, ne sont pas tous inhérents à la forme ecclésiastique. De même que les qualités, ils ne se manifestent pas toujours et partout. Mais il nous suffit qu'ils apparaissent quelquefois. Dûment avertis, nous serons mieux armés pour nous prémunir contre eux.

Reprenons les six points où nous avons trouvé l'Église bienfaisante. En regard des services, nous constaterons des déficits et des torts.

### 1. — LA TRADITION.

De nature, la religion est conservatrice. Alors même qu'elle parait le plus personnelle, elle s'alimente à tel point du déjà senti et du déjà connu qu'il est impossible de la considérer comme tout à fait spontanée. Là, plus que dans toutes les autres sphères de l'activité humaine, l'exemple et la tradition exercent une influence qui, pour rester souvent latente, n'en est pas moins toujours décisive.

On comprend aisément qu'il en soit ainsi. Les impres-

sions et les idées religieuses ne sont pas directement le produit de nos perceptions sensibles. Ce qu'elles ont de caractéristique vient de la suggestion. Subjectives, elles échappent à tout contrôle, à toute réfutation.

Il semblerait donc que, pour les former, l'imagination pût se donner libre carrière. Mais non ! Comme si les hommes, dans leur généralité, avaient besoin, pour croire et pour juger, du témoignage d'autrui, ils attribuent moins de valeur à ce qu'ils ont senti et vu eux-mêmes qu'à ce que les autres assurent avoir vu et senti. La perception qui faisait défaut se trouve ainsi tout naturellement remplacée par la foi. Comme d'ailleurs une croyance est d'autant plus contagieuse qu'elle est incontrôlable, le groupe tout entier finit par la cultiver également. Tout entier, il contribue à la fixer et à la transmettre. Disons, si l'on veut, qu'elle est l'œuvre de son âme « collective ».

Les religions sont à peine créées qu'elles sont déjà sous l'empire de la tradition. Quand on demande à un sauvage d'où lui viennent ses croyances et ses usages religieux, il les attribue infailliblement aux « ancêtres ». Cette origine leur donne l'autorité que possèdent toutes choses établies depuis longtemps. Les générations se succèdent ; chacune, à son tour, conforme ses actes et sa pensée à cet héritage du passé. La répétition suffit pour élever les idées et les coutumes au rang de vérités et de rites mystiques. Que des contacts s'établissent d'un groupe à l'autre, l'imitation complète l'œuvre de la répétition et peut agrandir considérablement l'aire d'une formation religieuse. De pays en pays et pendant des milliers d'années, les formules et les rites de la magie se sont ainsi propagés à peu près tels qu'ils avaient été institués à l'origine par les Babyloniens. Il arrive même souvent que la tradition crée à elle seule du religieux. Des usages n'avaient à l'origine rien que de profane ; ils prennent un caractère sacré quand ils se

transmettent de père en fils. Nous avons dans les procédés des techniques primitives un exemple frappant de la puissance de la tradition.

Si révolutionnaires que soient les fondateurs des religions nouvelles, ils n'échappent pas à l'emprise du milieu et des habitudes héréditaires. Çâkyamouni, Jésus et Paul, Mahomet, ont versé sans hésiter leur pensée dans les vieux moules, et cette pensée même procède pour une très grande part de leurs prédécesseurs. Ils n'eussent été ni compris, ni suivis s'ils avaient agi autrement. Mais enfin ils ont tous semé dans les esprits quelque chose de nouveau. Leur activité réformatrice a donc créé elle-même une tradition qui, à son tour, est devenue obligatoire pour les générations suivantes. Leurs enseignements se fixent dans des Ecritures qui passent pour émaner directement de la divinité. L'idiome même qui leur sert d'organe apparaît comme sacré. Dès lors la doctrine est formulée *ne varietur*.

Les Eglises sont tellement attachées à leurs origines et s'efforcent si bien de régler leur pensée sur celle des fondateurs dont elles se réclament, qu'elles croiraient perdue leur raison d'exister, si elles renonçaient à la moindre parcelle de leur héritage. Ce respect intransigeant n'est pas seulement une gêne pour les individus, membres de la communauté; il compromet aussi le véritable intérêt de la religion. Pétrifiée, la tradition cesse d'être une force. Tandis que, dans toutes les autres sphères, l'esprit marche de conquête en conquête, l'Eglise traîne, comme un poids mort, trop de croyances surannées, de rites incompris, de formules vidées de leur sens. Le fossé s'élargit entre les idées morales, qui ont progressé, et les idées religieuses demeurées stationnaires. Pendant un temps, de trop ingénieux exégètes essaient de mettre en harmonie les formes anciennes avec la pensée contemporaine, mais leurs artifices d'interprétation n'ont jamais un succès durable.

L'esprit ne se laisse pas éternellement comprimer, et la critique scientifique, victorieuse d'abord dans le monde du profane, conquiert bientôt aussi celui du sacré. C'est ce qui est arrivé au siècle de l'*Encyclopédie*. La doctrine de l'Eglise, incapable de s'adapter aux besoins changeants de la vie, risquait de devenir malfaisante. Elle a été vigoureusement attaquée en France, en Angleterre, en Allemagne; et la cause de la vérité historique a été assez vite gagnée.

En somme, si l'on n'a pas le droit de rejeter une tradition pour l'unique raison qu'elle vient du passé, il est absurde aussi de vouloir à tout prix la maintenir, quand son ancienneté est l'unique titre qu'on puisse invoquer en sa faveur.

## 2. — LE MILIEU SPIRITUEL.

On demande à l'Eglise de se plier aux exigences incessamment changeantes de la vie de l'esprit. Peut-elle acquiescer à ce désir? A-t-on même le droit de l'exprimer?

La communion des âmes aide puissamment à la culture spirituelle. L'Eglise a raison de chercher à la réaliser entre ses membres. Elle n'y peut réussir que si elle se montre difficile au sujet des conditions qu'elle pose pour être admis ou pour rester dans son sein. L'homogénéité sera donc d'autant plus grande qu'elle aura fait preuve de plus d'exclusivisme. Une dame très pieuse, que j'ai connue personnellement, disait ne plus pouvoir prier quand elle se savait à côté de gens qui ne pensaient pas comme elle. La taxera-t-on d'intolérance? On aurait tort. Le besoin psychologique qu'elle ressentait était tout à fait légitime. Je crois même qu'il donnait la mesure de sa sincérité religieuse. Un homme profondément ému veut avoir auprès de lui des amis dont l'âme soit d'accord avec la sienne; il est comme paralysé s'il y a, dans son voisinage immédiat,

des personnes qu'il sait hostiles. Pour le bien des fidèles, une église ne peut pas prostituer à tout venant les mystères de la foi et du culte. N'est-ce pas d'ailleurs une loi de la nature que tout organisme qui veut durer et prospérer doit éliminer de sa substance ce qui lui est hétérogène ?

L'Église soumet donc à son contrôle, non pas seulement la conduite, mais aussi la foi de ses membres. Elle formule des règles et des dogmes auxquels elle aspire à donner un caractère obligatoire. Si, à son autorité morale, s'ajoute la puissance de contraindre et de punir, elle ne se contente pas d'expulser les récalcitrants ; elle les supprime. C'est qu'elle voit dans leur présence un danger pour toute la communauté. L'Église chrétienne a de bonne heure promulgué des articles de foi et dénoncé des hérésies. Elle a sévi contre les personnes à partir du iv<sup>e</sup> siècle, quand elle a pu compter sur le bras séculier.

Si, d'autre part, elle ferme sa porte à quiconque ne montre pas patente nette et sa fenêtre à tous les souffles du dehors, elle ne nuit pas moins gravement aux vrais intérêts de ceux qui mettent en elle leur confiance. Toute grande ouverte, elle perd la cohésion morale qui lui permettrait de faire autour d'elle une œuvre féconde et d'agir intérieurement sur ses membres ; hermétiquement close, elle ne fait plus de conquête au dehors, ni de progrès au dedans.

On dira que le même dilemme se pose à toute société fondée en vue d'une action commune. L'État n'a-t-il pas le devoir de rejeter loin de lui et même de détruire les éléments qui compromettent son existence ? Que de mesures aussi il se croit tenu de prendre pour protéger les individus contre eux-mêmes ! Et l'école ? Les pédagogues demandent qu'on la défende contre des enseignements et des méthodes qui risqueraient de surcharger dangereusement ou de fausser l'intelligence des enfants. Le devoir

de quiconque a charge d'âmes est de lutter contre toutes les formes de l'empoisonnement.

On ne peut comparer le droit de coercition que possèdent les magistrats et les autorités scolaires au pouvoir revendiqué par une église d'astreindre ses membres à l'unité de croyances et de pratiques. La politique et la pédagogie ont en vue la vie telle qu'elle se développe dans des conditions directement observables et, si l'expérience en montre la nécessité, elles peuvent toujours corriger leurs erreurs. Il en est tout autrement de l'Eglise. Ses enseignements ont Dieu pour garant et le salut pour objet. Ils sont définitifs et n'admettent pas qu'on les discute.

Moins encore que l'Ecole et l'Etat, une société qui ne vise qu'à développer parmi les hommes le culte de l'esprit et de ses valeurs, se trouvera dans le cas d'avoir à choisir entre le multitudinisme et le particularisme, entre la liberté et la contrainte. Quand son principe d'association est tel que tous soient tenus, pour être vraiment des hommes, de travailler à sa réalisation, une société ne peut être qu'universelle. Or l'esprit est, par excellence, le propre de l'homme. Personne ne peut donc être exclu d'une institution fondée pour faire régner la vie spirituelle sur cette terre. En outre, l'association que nous appelons de nos vœux, ne prétendra pas posséder la vérité; elle la cherchera. La première condition pour réussir dans la poursuite du vrai, c'est la liberté.

Quoi qu'elles disent, les églises historiques n'ont point été établies pour l'avancement du règne de l'esprit. C'est ce que prouvent expérimentalement leur nombre et leur hostilité réciproque. La concentration religieuse a groupé ensemble ceux qui ont des espérances communes, la même notion d'un être intervenant dans la vie et la destinée de l'homme, une semblable conception de ce qu'il faut faire pour s'assurer la faveur de la divinité; elles visent à préparer leurs membres pour une vie d'outre-tombe éternel-

lement heureuse. Convaincues que la doctrine enseignée par elles est la porte du salut, elles assument vis-à-vis des fidèles une redoutable responsabilité. Elles ne peuvent être qu'intransigeantes et intolérantes. Si très souvent elles ont paru mal disposées à l'égard de l'histoire des religions, c'est qu'elles craignaient, non pas certes de paraître inférieures à quelque organisme rival, — un pareil aveu les eût condamnées sans appel — mais d'être mises au même niveau que d'autres, alors que chacune a la prétention d'être unique et absolue.

On a bien des fois travaillé à « réformer » l'Église pour l'adapter mieux aux nécessités vitales de l'esprit. Quand ces efforts n'ont pas échoué, ils ont abouti à des compromis instables. L'Église de Rome a opposé une résistance opiniâtre à toute tentative de la moderniser. Peut-être a-t-elle eu raison. De quel droit, en effet, lui demander de se modifier profondément pour servir à des fins qui ne sont pas les siennes propres ? Ou bien, transformée radicalement, elle ne donnera plus satisfaction aux intérêts très définis pour lesquels elle a été organisée ; ou bien l'accommodation ne sera que partielle et ni l'esprit, ni la religion n'y trouveront réellement leur compte.

### 3. — LES ACTES RELIGIEUX PRATIQUÉS EN COMMUN.

Sous la pression d'un besoin ou de la crainte, un homme a réagi par un sentiment, une croyance ; bref, par une sorte de décharge qui présentait un caractère religieux. Pour que se produisent en lui les mêmes phénomènes internes et externes, il faudra qu'un danger, une nécessité semblables agissent sur sa sensibilité et son imagination. Tant qu'elle est individuelle, la religion ne se manifeste encore que par à-coups.

Il en est tout autrement si les idées et les pratiques, s'étant par contagion communiquées dans un groupe, sont

devenues collectives. Dès lors, la religion se consolide ; elle s'exprime par des actes qui prennent un caractère obligatoire et qui se renouvellent à époques fixes. Au lieu de manifestations spontanées et libres, on a des rites observés selon des formes constantes. Que la communauté s'organise en église, elle institue des fêtes qui ont pour but d'associer tous les fidèles à un même acte de dévotion. Malheureusement, les hommes ne sont guère capables de se maintenir longtemps à la hauteur de pensée et de sentiment où les cérémonies exaltent les cœurs et font travailler les intelligences. Ils ne les pratiquent bientôt plus que par habitude et par tradition.

Dans tous les actes qui se répètent avec régularité, l'automatisme s'installe inévitablement. Quel effet l'âme des bouddhistes peut-elle ressentir de la récitation faite deux fois par mois de la longue confession des péchés ? Instituée à l'origine pour obliger périodiquement la conscience des moines à faire un retour sur les manquements qu'ils ont pu commettre, elle ne pouvait plus être qu'une vaine formalité dès que l'aveu de la faute et la pénitence ont cessé d'être publics. Il n'est pas moins impossible d'attribuer toujours une valeur spirituelle aux grâces qu'on marmonne en famille avant ou après le repas, aux prières que, dans beaucoup de pays, on expédie en toute hâte, au commencement d'une classe ou d'une séance officielle. On n'ose pourtant pas renoncer à ces observances. Bien peu de gens, à coup sûr, s'imaginent encore qu'il y a dans des paroles ou des gestes consacrés une sorte de puissance magique agissant mécaniquement. C'est plutôt par habitude ou par respect pour les pieux ancêtres qui ont établi ces usages. Mais l'esprit ne tire aucun profit de rites accomplis sans sa participation. Seuls des spectateurs étrangers peuvent encore se sentir émus par des actes qu'ils s'imaginent unir les cœurs d'une multitude dans une même adoration.

L'abus des prières liturgiques et des rites pétrifiés n'a pas eu seulement pour effet de favoriser le développement d'un psittacisme vide et inefficace ; il a fait du sacerdoce l'organe indispensable de la religion. Il faut des spécialistes pour connaître et employer justement tant de formules et de gestes que le symbolisme, en leur attribuant une valeur mystique, a rendus obligatoires et définitifs. Chargés de manier les choses saintes, les prêtres ont revêtu un caractère sacré. Il a donc semblé nécessaire de préparer les jeunes clercs au rôle qu'ils joueront dans l'Église, de manière à les soustraire le plus possible au contact dangereux de la société profane. Comment pourraient-ils, élevés en dehors des conditions communes, marcher en tête de l'humanité laborieuse et souffrante ? Pour apprendre aux autres à se maintenir à flot sur l'océan orageux de la vie, il faut s'être soi-même jeté à l'eau et savoir nager. De plus, un clergé est prisonnier de cette tradition à laquelle il doit toute son autorité. On ne peut raisonnablement attendre de lui qu'il s'emploie à la rajeunir. Comme l'histoire nous l'apprend, c'est presque toujours des laïques, et non des ministres officiels du culte, que sont partis les plus grands mouvements spirituels du passé. Le Bouddha fut probablement un prince ; Jésus, peut-être un charpentier ou un pêcheur ; Mahomet, presque certainement un marchand.

#### 4. — LES ŒUVRES SOCIALES.

Le concours prêté par l'Église aux organisations d'entraide sociale, les compromet parfois plus qu'il ne les sert. Pour être juste, il faut reconnaître que les vrais coupables, ce sont les hommes et non l'institution dont ils relèvent. Si c'est dans un intérêt confessionnel, par exemple pour étendre la domination des prêtres sur les âmes, que l'on crée des œuvres d'assistance, on ne peut pas rendre l'Église entièrement responsable du zèle

intempérant de quelques-uns de ses membres. Malheureusement, ces aberrations ne sont pas rares, et plus d'une entreprise charitable a été discréditée à cause de son origine cléricale. Aussi, pour le bien des œuvres mêmes, on tient de plus en plus à ce qu'elles soient indépendantes. Laïcisées, elles semblent relever plus exclusivement de l'esprit. Les gens d'église ont le droit de protester contre la méfiance instinctive qu'on a d'eux et de s'étonner du crédit que naïvement on accorde aux laïques. Mais, justifiée ou non, la suspicion entoure d'une atmosphère peu favorable les œuvres sociales qu'on crée sous le patronage de la religion.

L'École publique aussi se soustrait toujours davantage à l'influence de l'Église. Celle-ci, qui se souvient d'avoir sauvé la civilisation menacée par les barbares, lutte désespérément pour maintenir ce qui lui paraît un droit acquis. Mais sa cause est perdue d'avance, puisque, dans toute la chrétienté, l'existence de confessions rivales oblige ou obligera bientôt l'État à garder entre elles une scrupuleuse neutralité. Au surplus, la religion et la science appartiennent à deux mondes différents. Il n'y a aucun avantage à les confondre dans les mêmes programmes d'enseignement.

##### 5. — LE SACRÉ ET LE PROFANE.

Très ancienne, sinon chronologiquement primitive, est l'idée que l'homme, par la culture et par la domestication des animaux, se rend coupable d'une sorte d'usurpation. Il déloge des esprits qui, de tout temps, avaient possédé le sol et prive de leur liberté ceux qui résident dans les animaux soumis à son service. Comme de tels empiétements pourraient lui coûter cher, il désintéresse les êtres jaloux et puissants qui auraient le droit de se plaindre. En leur faisant une part, il s'assure la possibilité de jouir

de ce qu'il garde pour lui. Les sentiments qui se sont exprimés dans les rites de rachat, sont psychologiquement aussi « primitifs » que la notion mystique d'une solidarité de vie instituée par le culte entre une divinité et ses adorateurs et périodiquement renouvelée par la communion alimentaire.

Donc, une société divine et une société humaine ; un monde du sacré et un monde du profane. Le partage se fait dans les temps et les lieux, dans les individus, les actes et même le langage. Les deux domaines sont séparés, mais non pas indépendants l'un de l'autre. Le monde divin intervient dans la vie des hommes, et les hommes ont des obligations à remplir à l'égard de leurs dieux. Comme nous avons vu, cette accumulation du sacré sur une partie de la société humaine, de son activité et du milieu qui l'entoure, présente pour la pratique de la vie de très réels avantages. Elle libère tout le surplus et même rend plus facile la jouissance du profane.

Malheureusement, la séparation du sacré et du profane ne peut être ratifiée ni par la logique, ni par la religion. Séparation très arbitraire, puisque la limite entre les deux règnes ne peut être que conventionnelle. Mais surtout compromis peu satisfaisant. Le bon sens exigerait que l'homme remît tout à Dieu, s'il croyait sincèrement à ce que lui enseigne le catéchisme. Il y a dans le partage un manque de franchise dont la vie spirituelle ne saurait s'accommoder.

Peu à peu, la religion s'épure. L'idée que l'on se fait de la divinité se moralise. Le sentiment prend plus d'importance que la matérialité de l'acte. On ne croit plus que le choix du jour, de la localité, de l'agent, du geste, de la formule, augmente l'efficacité des opérations. Les tabous disparaissent les uns après les autres. Le culte devient une affaire personnelle et le fidèle entre directement en communication avec son Dieu. La barrière qui

séparait le sacré du profane est tombée. Une autre distinction s'impose maintenant à la pensée humaine : l'esprit situe sur deux plans différents l'existence phénoménale, accessible à nos sens et à notre entendement, et l'existence mystique, domaine de la religion.

Entre le mystique et le profane, il n'y a pas de commune mesure ; on ne voit pas à quel titre le premier pourrait réglementer le second. Est-ce que la science profane a le droit de traduire devant son tribunal ce qui appartient à la religion ? La théologie estime juste que, d'une manière générale, les choses religieuses soient soumises à d'autres règles épistémologiques que les choses profanes. Elle a raison quand elle réclame un traitement privilégié pour des intuitions et des espérances qui échappent au contrôle humain. Elle a tort dès qu'elle prétend soustraire aussi à la critique des souvenirs historiques, des écrits, des institutions, des formules qui, pour intéresser la religion, n'en sont pas moins entrés dans le « siècle » et appartiennent au monde du phénomène. La même norme est valable pour tout ce qui ressortit à l'intelligence de l'homme.

#### 6. — L'AUTORITÉ EN MATIÈRE DE FOI.

Un savant disait un jour qu'il avait établi son laboratoire au premier étage de sa maison et son oratoire au second ; entre les deux pièces, aucun escalier de communication. Les hommes qui mettent ainsi une cloison étanche entre les deux parties de leur vie sont moins rares qu'on pourrait croire. Comme maître Pierre, cuisinier en même temps que cocher, ils tournent leur casaque selon qu'ils prient ou qu'ils raisonnent ; l'homme de science ignore ce que fait le dévot et le dévot n'a pas de compte à rendre à l'homme de science. Nous avons vu que l'avantage retiré de cette double vie est inappréciable. Aucune pensée trou-

blante ne vient à la traverse des recherches et des méditations ; on avance avec la sérénité du général qui sait ses flancs protégés et sa ligne de retraite assurée. Certains malades mènent ainsi deux existences parallèles. Des individus sains, qui vivent à la pleine lumière de leur conscience, peuvent-ils de même réaliser le dédoublement de leur personnalité morale ? C'est fort douteux. On ne place pas d'escalier entre le local où l'on a mis ses cornues et celui où se trouve le prie-Dieu ; ce n'en est pas moins le même homme qui entre dans l'un comme dans l'autre. Comment pourrait-il ne pas transporter avec lui son tempérament, sa mentalité, son moi conscient ou subconscient ? Ses idées religieuses risquent d'interférer, à son insu peut-être, dans ses expériences, sinon pour les conduire, du moins pour influencer sur les conclusions qu'il en tirera. Que la raison scientifique vienne au contraire colorer sa croyance et lui suggère des interprétations peu conformes à la stricte orthodoxie, son confesseur aurait seul le droit de s'en offusquer. En tout cas, tant que l'endosmose n'aura pas établi l'équilibre entre les deux compartiments du vase où il a versé sa vie, son unité morale se trouvera gravement compromise. Ne vaut-il pas mieux chercher à mettre en soi-même toute l'harmonie possible, dût-on, pour y arriver, sacrifier un peu de sa tranquillité d'esprit et beaucoup de ses croyances enfantines ?

Il me faut insister sur ce point. Seules les croyances imposées par l'Eglise sont en cause. Nous ne voulons pas mettre en question la possibilité d'associer des méthodes scientifiques avec des idées spécifiquement religieuses ou métaphysiques. Le savant dont j'ai parlé se faisait gloire d'avoir gardé dans sa pureté la foi de ses jeunes années. C'est cette soumission à des dogmes acceptés sans examen qui paraît incompatible avec des recherches que l'on doit poursuivre en pleine liberté d'esprit et avec une critique inexorable.

Tout à l'heure, quand je semblais supposer que l'Eglise était sa doctrine sur les expériences de ses grands génies religieux, je lui attribuais un mérite qui lui appartient rarement. En réalité, elle enseigne que Dieu s'est révélé aux hommes par un livre, si elle est protestante ; par un livre et par la série de ceux qu'il remplit de son esprit, si elle est catholique.

Pour faire d'un ensemble de textes anciens la norme de la foi, il faut d'avance accepter comme démontrées plusieurs propositions importantes : ces textes enseignent une vérité qui, située en dehors du temps, est éternellement valable ; — leur contenu ne présente aucune contradiction intérieure ; — leur sens est assez clair pour ne jamais donner lieu à des interprétations divergentes. Or il est trop facile de prouver que le Nouveau Testament ne satisfait à aucune de ces conditions. Il porte à chaque page la marque de son temps ; sur des points capitaux de la doctrine, il est en désaccord avec lui-même ; pour justifier leurs dissidences, les églises opposées invoquent souvent les mêmes passages en leur attribuant des sens différents.

On ne peut comprendre le Nouveau Testament que si on le replace dans son milieu historique. La christologie de Paul, par exemple, reste inintelligible, si l'on ne se rappelle que nous avons affaire à un juif de la Diaspora, qu'avant sa conversion il a longtemps vécu à Tarse et à Antioche et respiré dans ces villes un air tout imprégné de croyances relatives à un dieu sauveur des hommes.

On veut que le fidèle place son espérance sur le Christ. Lequel ? Celui de Paul ? Celui de Marc et de Matthieu ? Celui du quatrième Evangile ? Celui de l'Epître aux Hébreux ? Le premier est un rédempteur venu pour justifier par son sacrifice les pécheurs qui croient en lui. Le second est le Messie qui a été promis aux Juifs et dont ils attendent leur délivrance de la domination étrangère.

Le troisième est la Parole éternelle devenue chair. Le quatrième est un sacrificateur, un grand-prêtre « selon l'ordre de Melchisedek » et, comme tel, affranchi du ritualisme de Moïse et d'Aaron. Pourquoi, dira-t-on, n'aurait-il pas été tout cela en même temps ? Sans doute, il a été simultanément tout cela, mais dans le sens où un paysage est à la fois exaltant pour un cœur joyeux, lugubre au regard de quiconque est triste et découragé. Paul et Jean, Matthieu et l'auteur inconnu de l'Épître aux Hébreux, n'ont évidemment pas vu le Christ par les mêmes yeux. De là des différences aisément explicables, à condition du moins qu'on ne croie pas que le Nouveau Testament a été uniformément dicté par le Saint-Esprit. Sinon, pour se tirer d'embarras, il faut recourir à de bizarres artifices d'interprétation.

Rien de plus douloureux que d'assister aux vains efforts d'une exégèse décidée à prouver contre l'évidence l'infaillibilité des Écritures. Qu'on lise sans prévention le chapitre xxiv de Matthieu, on y verra l'annonce expresse de la fin prochaine du monde et de la venue du Christ glorifié : « En vérité, je vous le dis, cette génération ne passera pas que tout cela n'arrive. » Quand il fallut reconnaître que l'événement avait démenti cette prophétie, les théologiens ont mis leur intelligence à la torture pour donner au texte un autre sens que celui qu'il a manifestement. Combien il eût mieux valu, pour eux et pour l'humanité, qu'ils eussent appliqué leurs trésors d'érudition et d'ingéniosité à des questions moins stériles !

Les Réformateurs ont été les plus pressés à déclarer les Écritures divinement inspirées. Il le fallait pour qu'ils pussent, retranchés derrière la Bible, combattre avec succès les abus de l'Église de Rome. Mais ils ont été les prisonniers de leur propre stratégie. Le dogme de la théopneustie les a forcés à reconnaître comme paroles de Dieu des déclarations qui devaient leur paraître fort gê-

nantes. Paul ne dit-il pas expressément qu'il a « l'esprit de Dieu » quand il recommande aux serviteurs et aux servantes du Seigneur de ne pas se marier ? Et la théorie catholique de l'infaillibilité de Pierre — et des successeurs de Pierre — ne peut-elle pas s'appuyer sur Luc, xxii, 23, à défaut de Matthieu xvi, 18 et suivants, dont l'authenticité n'est pas indiscutable ?

Le protestant fonde sa foi sur des textes définis, immobilisés, intangibles, qu'il peut interpréter lui-même à la lumière de sa conscience et de son savoir. Le catholique est plus mal partagé. Il est soumis à une autorité qui lui est extérieure. Il est tenu de croire ce que croit l'Église et de souscrire docilement aux modifications qu'il conviendra à l'autorité centrale d'introduire dans le dogme. Sa foi est implicite : par une sorte de blanc-seing, il a engagé son âme pour l'avenir comme pour le présent. On lui demande, non pas une adhésion, comme au protestant, mais une abdication. De plus, il se produit dans sa conscience religieuse un déplacement de valeurs qui est gros de conséquences. Les dogmes fondamentaux, la Trinité, le Jugement dernier, l'efficacité pour le salut de l'acte eucharistique, passent au second plan. Au premier, l'Église occupe toute la place. Comment pourrait-il en être autrement ? Le catholique croit en la transsubstantiation parce que l'Église y croit. Si les formules qu'elle lui impose sont incompréhensibles ou inconciliables avec la logique humaine, peu importe. Ne sont-ce pas des mystères ? Inintelligibles, il est d'autant plus méritoire de les confesser.

Dès lors, pour la plupart des fidèles, l'Église résume la religion tout entière. On s'applique à la rendre riche et puissante. Instituée à l'origine pour servir les intérêts de ses membres, elle est maintenant l'organe de Dieu sur la terre et, comme telle, elle a ses buts tout à fait distincts de ceux des fidèles. Il n'est pas assez de dire que l'individu se subordonne, — il doit le faire dans toute société

bien organisée; — en réalité, il sacrifie son indépendance spirituelle à des fins qui ne sont pas nécessairement les siennes. Sa consolation, c'est de pouvoir penser que bienheureux sont les simples d'esprit, puisque le Royaume des cieux leur appartiendra.

### C. Le problème posé à la conscience individuelle par la séparation des églises et de l'état.

L'organisation ecclésiastique favorise donc à bien des égards la culture de l'esprit, mais, éventuellement, elle peut aussi lui faire courir de graves dangers. Puisqu'il en est ainsi, on se demandera si un homme décidé à mettre de l'unité dans sa vie et à maintenir l'autonomie de sa pensée, peut légitimement rester dans l'Église; s'il fait bien d'y rester dans le cas où il en a le droit; enfin, si l'Église elle-même est obligée de le considérer comme un des siens, lorsque, malgré son indocilité, il prétend s'y rattacher encore.

Sur les réponses à faire à ces trois questions, il ne peut y avoir de doute, si l'Église est demeurée unie à l'État. Être membre de l'Église est alors un droit qu'on acquiert en naissant, avec la qualité de futur citoyen. L'Église est un des rouages de l'organisme social; elle prend part aux grandes manifestations de la vie collective; elle a été, dans le passé, associée aux triomphes et aux souffrances de la nation. Comment le bon citoyen pourrait-il la séparer dans son cœur de la patrie, dont elle est une partie intégrante? Et en vertu de quel droit irait-on, contre son gré, lui enlever une parcelle de l'héritage qui lui appartient comme il appartient à tous les enfants du pays? A moins d'une forfaiture qu'on a peine à croire possible, on le laissera au bénéfice des avantages que l'Église met à sa disposition, s'il tient à les utiliser.

Doit-il, par loyauté et pour être conséquent avec lui-même, pousser au divorce de l'Église d'avec l'État et voter cette suppression du budget des cultes par laquelle on a matérialisé, dans notre Europe utilitaire, la rupture d'un lien essentiellement spirituel? Ni la logique, ni sa conscience ne lui imposent cette obligation. S'il estime que l'État n'a pas pour unique devoir d'assurer la prospérité matérielle du pays et s'il reconnaît que la société civile, pour la tâche morale dont il lui faut aussi s'acquitter, a dans l'Église une collaboratrice précieuse, en homme soucieux de l'avenir de sa patrie, il appellera de ses vœux le maintien d'une association qui soulage l'un des deux conjoints et seconde grandement la tâche de l'autre.

Que l'État ne soit pas seulement un bon gendarme chargé de faire la police contre ceux qui, du dehors ou du dedans, menacent la sécurité publique et privée, personne, je pense, ne le contestera. Il se fait l'instituteur de l'enfance et de la jeunesse. Il assure les relations sociales en développant les postes, les télégraphes, le téléphone, les réseaux de routes et de chemins de fer. Il s'applique à rendre l'existence de tous plus confortable, plus douce et plus belle : distribution toujours plus large de l'eau, du gaz, de l'électricité; création de bibliothèques; protection des arts; subventions accordées à des théâtres, à des entreprises scientifiques, à des institutions sociales. Il vient enfin au secours des malades, des vieillards, des déshérités et des victimes innocentes de la vie. Que ne laisse-t-il tant d'œuvres à l'initiative privée, s'il est vrai que les intérêts supérieurs du pays lui sont moins sacrés que la tranquillité de la rue et la défense des frontières? Mais non, lui aussi a charge d'âmes et, par conséquent, la lutte contre la misère morale doit le préoccuper au même degré que la diminution des souffrances d'ordre économique. C'est sur ce terrain que l'Église vient à son aide. Bien mieux qu'aucune administration publique, elle

sait les gestes et les paroles qui consolent l'affligé, redressent celui qui est humilié et désespéré, encouragent le timide, ramènent l'égaré dans le bon chemin. L'État a tout intérêt à s'en remettre à elle pour cette partie de sa tâche. Ce qui peut lui être demandé, c'est de donner à son associée l'autorité et les ressources qui lui permettent de remplir avec succès le rôle pour lequel elle est faite.

Unie à la nation, l'Église a le prestige et la puissance d'action qui appartiennent aux corps publics. Dans leurs rapports avec les laïques, les prêtres et les pasteurs représentent la communauté; ce sont des magistrats de l'ordre spirituel. S'ils viennent spontanément s'offrir à ceux qu'ils savent avoir besoin de leur ministère, personne n'a l'idée de voir dans cette démarche une intrusion intempestive, puisqu'ils ont été institués précisément pour rendre des services de ce genre.

Qu'on rompe le lien qui unit l'Église à la société civile, son existence n'en sera pas plus compromise que celle de l'État. L'histoire nous offre de nombreux exemples de communautés organisées qui vécurent et prospérèrent alors qu'elles avaient cessé de s'appuyer sur la vie nationale et politique. La vieille religion égyptienne s'est montrée très vivante sous la domination des Perses, des Grecs et des Romains. Un cas plus caractéristique encore est celui de la Palestine. Le judaïsme n'a pas seulement survécu au grand cataclysme de l'an 70. La religion maintient les communautés juives si unies dans leur dispersion qu'elle remplace pour elles le lien national absent. Séparée de l'État, l'Église est affranchie de tout souci, de toute ambition d'ordre politique. Elle est soustraite à une tutelle parfois gênante; elle n'a plus de compte à rendre qu'à elle-même.

Cette indépendance, il est vrai, lui coûte cher. Elle n'est plus qu'une société dont l'action se limite nécessairement à ses membres. Opulente, elle le sera peut-être

plus que jamais ; mais sa richesse risque maintenant d'être plus corruptrice que bienfaisante. De plus en plus, elle sera confinée dans une sphère étroite, et soustraite aux souffles vivifiants de la vie générale. Pour respirer et se renouveler, elle voudra franchir les frontières et s'organiser en une vaste société qui aura ses intérêts propres et son idéal à elle. A cet internationalisme partiel, né de la dissociation des forces et des aspirations, il est permis de préférer la solidarité intégrale, groupant pour une action commune les volontés et les aptitudes unifiées de l'humanité.

Mais, qu'on le regrette ou non, la séparation de l'Église et de l'État se fera nécessairement tôt ou tard dans toutes les nations chrétiennes. L'indivision ne pourrait être maintenue que si les deux parties y consentaient. Il n'est pas douteux qu'elles ne se mettent plutôt d'accord pour la faire cesser. Il faut reconnaître en effet que le système de l'union n'a vraiment sa raison d'être et toute son efficacité que là où il n'y a qu'une église nationale. Dès que se brise l'unité religieuse d'un peuple, les luttes confessionnelles prennent un caractère redoutable et risquent de vicier la vie publique entière. Un si grave danger est bien de nature à faire réfléchir ceux que leurs concitoyens ont mis à la tête d'un État.

D'autre part, les hommes les plus religieux, c'est-à-dire apparemment ceux qui connaissent le mieux les intérêts et les besoins de leur église, se montrent ardents à réclamer pour elle une pleine indépendance. Ils estiment que, séparée de l'État, elle rentrera dans la véritable tradition chrétienne. On comprend qu'une religion comme le judaïsme ait été nationaliste, puisque les commandements de Yahveh, formulés dans la loi de Moïse, ne valaient que pour le peuple élu. Enseignant que la volonté de Dieu doit être obéie par tous les hommes, le christianisme a mis fin à cet exclusivisme radical ; il ne peut connaître aucune frontière politique.

Le nombre des nations qui ont dissocié l'Eglise et l'Etat est déjà considérable. D'autres suivront bientôt leur exemple. Les pays y gagneront au moins que la rivalité des chapelles ennemies perdra pour eux toute importance. Quant aux simples citoyens, ils ne risqueront plus, s'ils attaquent la religion héréditaire et ses ministres, de s'entendre accuser de saper la cité dans un de ses principaux fondements et de compromettre ainsi son existence.

La séparation une fois prononcée, que feront ceux qui veulent travailler au règne de l'esprit parmi les hommes ? Sortir de la communauté religieuse, ils le peuvent en tout temps. Y rester, personne, je pense, n'a le droit de les en empêcher. Que tel n'est pas l'avis des autorités ecclésiastiques, les « cas » Robertson Smith, Loisy, Jatho, Tolstoï sont là pour nous en avertir. Anglais de la Haute-Eglise, catholiques, luthériens, orthodoxes, tous les clergés se sont accordés au moins sur ce point : ils se croient qualifiés pour prononcer des excommunications. Cette prétention est excessive. Pour le dogme et pour la discipline, les églises les plus traditionnalistes se sont trop écartées de l'enseignement du maître dont elles se réclament pour pouvoir anathématiser qui que ce soit en son nom.

Provisoirement, on gardera sa place dans l'Eglise et l'on profitera pour soi et pour les autres des ressources multiples qu'elle offre pour la culture spirituelle. Mais que l'on réussisse à organiser la vie commune de telle manière que le cœur et l'esprit y trouvent des satisfactions immédiates et la possibilité de s'épanouir indéfiniment, il ne sera plus utile d'aller chercher dans une société particulière les biens qu'on trouvera mis par la communauté à la disposition de tous. Dégagée de toute attache confessionnelle, la nouvelle institution pourra aisément prendre place et prospérer dans le cadre de l'Etat. L'un et l'autre trouveront leur avantage à ne pas s'ignorer.

## D. L'Église et la religion.

M. Alfred Loisy a reproché au protestantisme « d'instruire l'individu à se compter seul, s'imaginant que le tout de la religion se passe entre Dieu et lui ». Seule légitime, semble-t-il penser, est la religion qui se manifeste chez tous les hommes par les mêmes croyances et les mêmes pratiques : « En soi, et quelques services qu'il ait pu rendre, le principe de l'individualisme religieux est une véritable hérésie à l'égard de l'humanité. » Ces condamnations péremptoires ne doivent pas trop surprendre de la part d'un écrivain qui, pendant de longues années, a respiré l'air des séminaires. Si indépendant qu'il soit devenu, l'« empreinte » n'a pas pu disparaître tout à fait.

L'Église a horreur de l'individualisme. Quand elle n'existait pas encore, l'Esprit soufflait où il voulait. Il a été canalisé du jour où la communauté s'est organisée et a eu un clergé hiérarchisé. Les prophètes qui prétendent parler sous l'inspiration directe de Dieu sont maintenant rejetés comme hérétiques. On n'a même pas épargné un Tertullien, malgré les services que l'illustre polémiste avait rendus à la cause chrétienne.

Il n'importe guère que l'individualisme soit en butte aux foudres ecclésiastiques. Son cas serait plus grave si l'on démontrait qu'il est contraire aux intérêts religieux. Que sera-ce s'il mérite l'accusation de porter dommage à l'humanité ?

En fait, nous pouvons observer que l'individualisme a toujours et partout existé à côté de la tradition communément établie. Sous l'apparente harmonie, les discordances se laissent facilement apercevoir. S'il n'en avait pas été ainsi dans l'ancien Israël, les prophètes n'auraient pas été obligés de rappeler sans cesse au peuple que Yahveh ne souffre pas l'adoration d'autres dieux devant sa face, et

L'Eglise chrétienne ne se serait pas dès l'origine débattue entre des tendances opposées.

On aurait tort de croire que ces dissidences religieuses soient réservées aux organismes supérieurs. Les fétiches et les totems sont très fréquemment individuels. Ces exemples, dira-t-on peut-être, ne sont pas décisifs ; la croyance aux fétiches et aux totems est un fait collectif et c'est dans ses applications qu'elle se spécialise selon les individus. Je veux bien ; il n'en demeure pas moins que tout le groupe ne communie pas dans l'adoration des mêmes totems et des mêmes fétiches.

Mais il y a mieux. Pour peu qu'on ne soit pas inféodé aux théories mises à la mode par les écoles anthropologiques d'Angleterre et de France, on constatera que, pour tout un ordre d'idées et de faits, la religion n'a relevé que de l'individu. Je veux parler de la mort et de ses terreurs.

Il est fort possible que les populations primitives aient été surtout remplies du désir d'assurer leur subsistance et que la crainte de manquer du nécessaire ait provoqué les premières croyances et les premiers rites. Comme l'humanité vivait alors par groupes, ces manifestations rudimentaires n'ont guère pu être que collectives. La mort aussi, mais la mort des autres, a dû hanter de bonne heure les imaginations ; elle a suggéré des cérémonies destinées à donner une sorte de satisfaction aux défunts et à préserver les vivants d'un contact qui pouvait être dangereux. A ces craintes et à ces pratiques participent naturellement tous les membres d'une même société. Quand, faisant un retour sur lui-même, l'individu pense à l'existence qui sera la sienne après le trépas, il pourrait, semble-t-il, escompter le profit qu'il retirera personnellement des coutumes funéraires. Mais non ; instinctivement, il sent que ces rites visent surtout l'avantage de la communauté des vivants. Il lui faut quelque chose de plus personnel. Et comme les images évoquées par ces pra-

tiques collectives n'ont rien que de lugubre, — car on se représente en général les « pères » comme éplorés, tourmentés par la faim et par la soif, jaloux, hostiles et mal-faisants, — il veut être rassuré contre une destinée aussi malheureuse. La peur stimule alors son imagination. Il suppose, il espère, il croit. Ce travail qui s'effectue dans l'individu, qui a l'individu et sa condition future pour unique objet, reste individuel dans son résultat. Le temps vient sans doute, où les idées auxquelles il a donné naissance, en se fixant et en se communiquant, se transforment en doctrines. Elles n'en gardent pas moins un caractère personnel et privé; elles n'ont rien d'obligatoire; elles tendent même à devenir ésotériques. Tandis que les croyances qui intéressent la vie du groupe et sa sécurité sont remarquablement uniformes et stables, celles qui ont la crainte de la mort pour première origine sont aussi variées que variables. Les premières déterminent puissamment la manière de vivre et d'agir; les autres, en général, ne se traduisent pas par des actes et demeurent dans le domaine réservé de la sensibilité et de l'imagination. Est-il besoin d'ajouter que, pour n'être pas collectives, elles sont extrêmement dignes d'intérêt? En définitive, ce sont elles, et non pas les rites agraires ou totémiques, qui, en se systématisant, ont donné naissance aux grandes religions, c'est-à-dire justement à celles qui se distinguent de toutes les autres parce qu'elles se rattachent à une grande personnalité, leur fondateur.

L'individualisme a donc tenu une large place dans l'histoire de la religion. On peut présumer que son rôle sera encore plus considérable à l'avenir. « L'individu, nous dit-on, n'est pas un tout en soi; il est une chétive partie de l'humanité, un organe transitoire de la vie, — aussi bien de la vie morale, — d'une vie qu'il transmet après l'avoir vécue et dont il n'est aucunement un centre absolu. » Qu'un individu ne soit pas un tout par lui-même, cela n'est

tout à fait vrai que de la grande masse des humains. Il est de puissantes individualités qui ont laissé une trace durable de leur travail créateur et qui ont acquis par là une valeur absolue. Cependant, même les plus grands parmi les hommes sont solidaires des plus petits et aucun ne se dresse comme un pic isolé de toutes parts. En ce sens, et considéré dans l'histoire et dans la société, l'individu n'est qu'une maille dans la trame dont est tissée l'humanité. Mais en puissance et par rapport à lui-même, chaque homme est un tout ; il a ses fins propres. Il ne tient qu'à lui d'être vraiment une personne, c'est-à-dire un centre de force morale. A quel titre le corps social pourrait-il défendre à l'individu d'avoir ses idées et ses espérances personnelles ? Est-ce que la foi de l'un porte atteinte à la foi de l'autre ? Tout au contraire, c'est la religion collective qui constitue une gêne et une contrainte. Ou bien l'individualisme religieux détruit-il chez les hommes la « disposition à faire passer le bien général avant l'intérêt propre » ? Pourquoi cela ? Autonomie ne veut pas dire égoïsme. L'homme autonome est celui qui veut et qui peut imprimer à son activité la direction qu'il a choisie. Qu'il se propose l'intérêt d'autrui plutôt que le sien, son indépendance morale n'en subit aucune atteinte. Libre et réfléchi, il fait même le bien avec plus de joie et l'exemple qu'il donne est plus efficace.

En reconnaissant à chacun de ses adhérents le droit d'interpréter les Ecritures et d'y chercher sa nourriture spirituelle, le protestantisme n'a pas seulement corrigé son absurde doctrine de l'inspiration divine de ses livres sacrés ; il s'est montré fidèle à la vieille tradition chrétienne. Le christianisme, en effet, a proclamé la valeur infinie de l'âme individuelle. Il croit en un Dieu qui s'intéresse, non pas seulement à l'humanité dans son ensemble, mais à chaque homme en particulier. Il n'est point en soi hostile à une organisation de la société qui

permettrait à chaque individu de réaliser toutes ses possibilités.

L'Église pourra donc s'écrouler sans entraîner avec elle la religion dans la même ruine. Qui sait si, débarrassée de formes traditionnelles et rigides, celle-ci ne sera pas au contraire plus vivante et plus susceptible de s'adapter avec souplesse à la réalité ambiante ? Il est vrai que sa fonction sociale se trouvera sensiblement diminuée ; mais la prise qu'elle a sur chaque âme séparément pourra rester tout aussi grande. Nous avons à examiner maintenant ce qu'elle est et ce qu'elle vaut pour l'individu, que l'individu soit isolé ou associé à d'autres individus.

## CHAPITRE III

### LA VIE, OUVRIÈRE DE RELIGION

#### 1. — LA RELIGION A, POUR ORIGINE PREMIÈRE, UN DÉSIR PASSIONNÉ.

Quand un phénomène, interne ou externe, affecte fortement notre sensibilité, nous y répondons par une réaction psychique : nous avons conscience de notre sensation, nous la prenons en quelque sorte, au lieu d'être simplement pris par elle, et nous l'éclairons. Si la sensation et le fait de conscience intéressent directement la vie et le bonheur, ils font naître en nous un désir passionné, lequel provoque des idées et des actes. Suivant le caractère que leur imprime l'âme du sujet, ces idées et ces actes sont religieux ou profanes. Nous n'avons à nous occuper ici que de ceux qui rentrent dans la première catégorie.

La vie matérielle en tous ses aspects, la famille, la nation, l'univers, la mort, les besoins spirituels, peuvent susciter un de ces désirs qui déclenchent le sentiment religieux. Le Hottentot veut apaiser la faim qui le tourmente. — Un succès immédiat, qu'il s'agisse d'une entreprise ou d'un combat, c'est ce que le nègre du Soudan cherche à obtenir. — Les clans de chasseurs veulent être sûrs qu'ils auront toujours du gibier en abondance. —

L'Aryen des temps védiques aspire à cent ans de vie et à une richesse toute domestique, des troupeaux, des femmes et des enfants. — Une population agricole est hantée par le souci de la prochaine récolte. — C'est le bien de la cité entière que le Gree veut garantir et développer. — Le brahmane, l'Iranien, le Chinois, ne se proposent rien moins que le triomphe de l'ordre dans l'univers, la victoire de la lumière sur les ténèbres, du travail sur la paresse, du bien sur le mal. — Ce qu'il faut à l'Égyptien, c'est la certitude d'une longue et fortunée existence d'outre-tombe. — Entrer en contact avec une source d'infinie spiritualité ou s'absorber en elle, voilà le but auquel tendent le mystique chrétien et le pieux adorateur de Vichnou.

Intenses, puisqu'ils concernent la vie et le bonheur, les désirs qui donnent naissance à la religion se projettent immédiatement au dehors et réalisent leur objet. Le sentiment passionné a fait place à l'idée passionnée, c'est-à-dire à la croyance. L'homme attribue-t-il à des choses ou à des êtres particuliers une influence bienfaisante, il est fétichiste. — Ou bien il pense confusément qu'il y a, présente dans des individus, des objets ou des actes déterminés, une intensité extraordinaire de vie dont il est possible d'utiliser les effets ; il cherchera à emmagasiner cette force et à en tirer avantage pour lui et pour les siens. — Pour donner à sa personne ou au groupe dont il fait partie des chances plus grandes de durée et de prospérité, il se solidarise, lui et son clan, avec un être doué à un haut degré de longévité et de puissance. — Ailleurs, il capte en quelque sorte les sources de vie dont dépend sa subsistance, espèces végétales ou animales, grands phénomènes de la nature, et s'efforce de renouveler en elles une énergie qui lui est profitable. Toujours et partout, il réussit à se donner les dieux dont il a besoin. Est-il Égyptien ? Isis et Osiris lui procureront cette sur-

vivance à laquelle il tient si fort. Est-il Aryen de l'Inde ou de la Perse? Varuna prendra sous sa sauvegarde l'ordre cosmique et la loi morale; Ahura-Mazda combattra les puissances ténébreuses et fera triompher la lumière, la justice et la vérité. Si, Grec ou Romain, il met son cœur à ce qui touche la communauté, il fait de ses dieux les protecteurs et les garants des activités humaines et des relations sociales. L'Hindou et le chrétien ont des dieux sauveurs qui se penchent avec amour sur leurs dévots. A quelque pays qu'il appartienne, le mystique peut s'absorber avec un ineffable délice en un Être suprême qui est existence absolue, félicité parfaite, pure spiritualité.

Armés par l'homme de la puissance qui leur est nécessaire pour réaliser tous les désirs égoïstes, sociaux, cosmiques ou mystiques de leurs adorateurs, les dieux sont des êtres sur qui l'on peut compter, mais qui réclament à leur tour des hommages et de la soumission. Ils n'admettent pas non plus que l'homme veuille s'affranchir de leurs bienfaits. On les aime et on les craint. Yahveh est un dieu fort et jaloux. Les divinités grecques poursuivent de leur haine les mortels qui s'élèvent trop haut. Les chefs de familles védiques sentent que leur activité agricole et pastorale est un perpétuel empiètement sur le divin, et le sacrifice est pour eux un moyen de se racheter. Les Romains ne commencent aucun acte ni privé, ni public, sans s'être assurés que les dieux approuvent leur entreprise. Les Perses évitent la souillure qui rend l'impur odieux aux puissances du bien et le jette à la merci des puissances du mal. Le chrétien a horreur du péché parce que le péché fait de lui un misérable, indigne de la communion avec Dieu.

Si grande que soit la complexité des phénomènes et des systèmes, nous devons nous attacher à ce principe: un désir passionné, c'est-à-dire un vouloir-vivre, a mis en branle le mécanisme psychique. Il en a été ainsi dans les

sociétés primitives, quand elles en étaient encore à ébaucher les formes rudimentaires de leur pratique religieuse. C'est à la même origine qu'il faut faire remonter aussi les formes plus complexes et, en général, plus spirituelles que l'ethnographie et l'histoire nous font connaître. Dès lors, on comprend aisément que la religion ait passé par des états fort différents : en se civilisant, l'homme modifie graduellement ses désirs et son idéal de bonheur, et cherche à satisfaire des besoins nouveaux par de nouvelles créations. Mais surgissant chaque fois d'un désir intense, il n'est pas moins naturel que le développement religieux se soit fait par bonds, et non pas au moyen d'une marche continue et rectiligne. A un progrès a souvent succédé un retour en arrière et l'avance sur un point a fort bien pu coïncider avec une régression sur un autre.

## 2. — LA RELIGION EST-ELLE UN CARACTÈRE CONSTANT DE L'HUMANITÉ ?

Seules, parmi les sensations qui sans cesse se produisent en chacun de nos sens, celles qui ont une certaine intensité forcent notre attention et provoquent des faits de conscience. L'animal, semble-t-il, subit les sensations sans qu'elles déclenchent en lui la réaction qui les lui rendrait conscientes. Il ne saurait par conséquent avoir ceux de ces phénomènes psychiques que nous avons accoutumé d'appeler religieux. Il est bien probable que la religion est quelque chose d'exclusivement humain.

Est-elle aussi quelque chose d'universellement humain ?

Les philosophes anciens, à peu près unanimes, attribuaient à la religion le caractère de l'universalité. Cicéron, que son scepticisme académique n'empêchait pas d'être affirmatif sur ce point, déclarait qu'il n'est ni race, ni individu assez sauvages pour n'avoir pas une idée de

la divinité. Et cette notion, ajoutait-il, n'a pas été imposée par des institutions, ni communiquée d'homme à homme ; il faut voir dans cette unanimité une loi de la nature.

De nos jours, les théologiens s'accordent au moins sur ce point ; tous postulent à la fois l'unité du genre humain et l'universalité de la religion : *homo animal religiosum*. On sait que tous les anthropologues ne partagent pas cette opinion. La discussion ne cessera que le jour où l'on aura donné de la religion une définition acceptée par tout le monde.

Quand nous demandons si la religion est un caractère spécifique du genre humain, nous posons, non pas une question de fait, mais une question de droit. Peu nous importe qu'on ait trouvé ou cru trouver des peuplades dénuées de toute pratique et de toute croyance religieuses. On aurait beau nous prouver que certains groupes de sauvages ne savent fabriquer ni vêtements, ni maisons, ni outils, nous n'en continuerions pas moins à voir dans l'industrie un fait généralement humain. Et quoique, dans nos sociétés hautement cultivées, le nombre soit grand des individus qui font profession d'athéisme, nous attribuerons, s'il le faut, à la religion le même caractère d'universalité que nous reconnaissons au langage en dépit de tous les muets qui vivent au milieu de nous. Ce que nous voulons savoir, ce n'est pas s'il y a des hommes sans religion, mais si un homme n'est pas véritablement un homme, quand la religion lui fait défaut. Si nous sommes obligés de répondre affirmativement à la question ainsi posée, il n'importe plus guère que la religion fasse avancer ou reculer l'humanité sur la voie du progrès spirituel. Elle rentre dans la définition du genre formé par l'ensemble des hommes, et nous n'avons qu'une chose à faire, c'est de nous arranger avec elle. Mais est-il bien certain qu'elle soit humaine, au sens où cette qualification est affirmée du langage, de l'industrie ou de l'art ?

Nous devons répondre affirmativement, si la religion joue un rôle nécessaire dans la vie de l'esprit. Or, il y a, pour une chose, deux manières d'être nécessaire à une autre. Ou bien la première procède obligatoirement des conditions d'existence de la seconde ; ou bien elle lui rend de tels services que l'existence de celle-ci serait compromise sans la présence de celle-là. Je vois un chien et je sais que c'est un chien ; je n'ai plus aucun doute en ce qui le concerne : *il faut* que cet animal ait quarante-deux dents, cinq doigts aux pattes de devant et quatre à celles de derrière. La nécessité que j'affirme est implicite au moment que j'appelle cette bête un chien et non pas une hyène. Un enfant se meurt d'anémie ; son médecin le guérit en lui prescrivant des ferrugineux et des bains de soleil. Apparemment, cette médication et ce régime étaient *nécessaires* au malade, mais la nécessité est ici finale, et non pas causale. Utilisant les termes que Kant a rendus familiers par sa théorie du jugement, nous pouvons distinguer les deux sortes de nécessités en appelant la première « analytique » et la seconde « synthétique ».

La religion est-elle analytiquement ou synthétiquement nécessaire à l'homme ? Autrement dit : est-elle une partie intégrante de la vie humaine ? est-elle indispensable à sa prospérité et à son accroissement ? Nous voulons d'abord examiner comment et dans quelle mesure elle se trouve conditionnée par le fonctionnement de l'esprit. Ce qu'elle donne à la vie fera l'objet du chapitre suivant.

### 3. — LES FORMES HABITUELLES DE L'ESPRIT HUMAIN.

Les sensations qui arrivent à notre conscience sont comme une matière brute que notre esprit élabore. Il se peut qu'un savant habitué à observer la réalité réussisse

à la laisser nue dans sa perception ; les hommes ordinaires — et les savants eux-mêmes dans la vie de tous les jours — lui font toujours subir une déformation. Je n'entends pas parler de ces éléments à priori dont Kant a exposé le rôle épistémologique dans sa *Critique de la Raison pure*. Les formes auxquelles je pense n'ont rien de métaphysique ; elles sont d'expérience. Leur intervention n'est même pas à proprement parler obligatoire ; on peut supposer qu'une intelligence attentivement éduquée dans cette direction pourrait se soustraire, sinon à toutes, du moins à la plupart d'entre elles. Il semble bien cependant que ce sont là des caractères congénitaux de notre organisation spirituelle. En tout cas, comme la dialectique a été étrangère à la pensée d'une humanité naïve et facilement émue, nous pouvons être certains que la religion a subi fortement leur empreinte.

Je crois que l'on peut ramener à quatre catégories les moules dans lesquels notre activité cérébrale et émotionnelle est comme coulée d'avance :

a) La plus constamment active et la plus utile de ces déformations est sans doute l'interprétation *symbolique* de la réalité. Alors que, dans la nature et dans l'homme, les choses, les qualités, les actions sont toujours individuelles, et que nos perceptions, par conséquent, ne peuvent être aussi qu'individuellement particulières, notre pensée et notre langage négligent les caractères différentiels des êtres et substituent le générique à la multiplicité du perçu. Il n'y a pas deux chiens pareils ; il est autant de manières de courir que de coureurs, autant de blancheurs que de choses blanches. Nous n'en disons pas moins chiens, courir et blanc ; et nos idées, nos mots sont les réductions à l'unité d'une réalité infiniment complexe. Tout aussi symbolique la notation des rapports logiques ou verbaux : nos conjugaisons sont un merveilleux système de symboles où des relations nombreuses et variées sont exprimées

avec une étonnante parcimonie de moyens. Toutes les langues, il est vrai, ne sont pas également symboliques ; les meilleures sont évidemment celles qui n'expriment que le nécessaire : le français, parce que sa phrase traîne un moindre poids mort, est, pour la pensée, un meilleur outil que l'allemand. Le symbolisme n'est pas moins précieux comme créateur de beauté que comme agent d'épargne. Si la science, par ses formules et ses lois, réalise la plus grande économie possible d'effort mental, l'art, pour représenter un ensemble, utilise seulement les éléments caractéristiques de la réalité, et l'image qu'il produit ainsi n'en est que plus harmonieuse et plus impressionnante.

b) Goethe a dit : « Au commencement fut l'action ». Nous pouvons généraliser et préciser en même temps cette affirmation. Dans l'univers, tel qu'il a toujours été vu par l'homme, l'action fut à l'origine ; elle est, elle sera éternellement. L'*action* est, en effet, la clef dans laquelle nous transposons d'instinct tout ce que nous percevons dans la nature. Nous disons : le ruisseau coule, le vent souffle, comme s'il y avait là des êtres, un ruisseau, un vent, qui fissent ces mouvements que nous appelons couler, souffler. Des agents et des actes, des causes et des effets, c'est à quoi la réalité est ramenée par notre pensée, quand on la laisse opérer spontanément. L'existence elle-même nous apparaît si bien comme un mode de l'action que nous en sommes venus à dire « le mal *que* vous faites » et : le méchant *que* vous êtes », à traiter par conséquent le verbe *être* comme un verbe d'action. L'homme est ainsi fait qu'il lui faut instinctivement introduire partout sa personnalité. Se sentant libre et se croyant cause, il considère les choses sous l'aspect de la causalité. Comme disait Protagoras, il est la mesure de tout.

c) Une autre loi de notre nature veut que nous ne puissions nous contenter de la réalité donnée ; toujours, nous y ajoutons du nôtre. Même s'il était prouvé que nous pui-

sons dans notre mémoire, c'est-à-dire dans une réalité antérieurement connue, tous les éléments dont nous enrichissons la perception présente, celle-ci n'en serait pas moins gravement altérée à cause de ce que nous y associons. Et par suite de l'élaboration intérieure subie à notre insu par nos souvenirs, nous faisons doublement nôtres toutes nos acquisitions intellectuelles. Notre collaboration est plus efficace encore, quand nous nous efforçons de nous représenter ce qui est soustrait à notre perception directe. Mais surtout nous ne pouvons pas ne pas anticiper l'avenir, un domaine où notre faculté créatrice peut se donner libre carrière. Bref, qu'il s'agisse du passé ou de l'avenir, du présent ou de l'absent, l'*imagination* est constamment en travail, et toute la vie est colorée par elle.

d) Notons enfin un esprit d'*organisation* qui apparaît spontanément dans toutes les formes de l'activité. L'homme n'agit pas en vertu du seul instinct, comme les abeilles et les fourmis. Il crée son objet ; il crée ses procédés ; il crée ses instruments. Son travail est toujours une conquête. Sans cesse, sa personnalité s'agrandit de tous les organes extérieurs qu'il se donne et de tous les objets qu'il marque de son empreinte. Isolé, il ne pourrait rien ou presque rien ; le besoin d'association est aussi primitif que l'homme lui-même. L'œuvre commune, consciente du but à atteindre et des moyens à employer, est une des formes nécessaires de la vie humaine. L'individu ne réussit à organiser son travail qu'en exerçant un contrôle attentif sur son activité. S'il s'agit d'une œuvre faite en commun, cette limitation est encore plus nécessaire. L'organisation suppose donc l'esprit de discipline, qui subordonne sciemment l'effort de chaque instant et de chaque individu à un intérêt supérieur, ou permanent, ou général. Organisation et discipline sont la condition de toute solidarité et de toute morale.

Ces quatre formes de l'emprise humaine apparaissent aussi dans les choses de la religion, et même avec d'autant plus de puissance qu'aucune réalité sensible ne vient dans ce domaine gêner, ni limiter leur action.

Nous avons déjà vu à l'œuvre la tendance organisatrice. Qu'il sente, pense, espère ou agisse religieusement, l'homme a besoin de se savoir en contact avec d'autres hommes qui sentent, pensent, espèrent et agissent comme lui. La foi, avant d'être une conviction indépendante, fondée sur des expériences et des réflexions personnelles, est l'adhésion à ce que croient et enseignent des personnes en qui l'on a confiance. C'est aussi le désir d'association et d'organisation qui est la raison d'être de l'église la plus conquérante, comme de la secte la plus fermée. Il est vrai que la pensée et l'activité solitaires peuvent être profondément religieuses ; les grands mystiques et les grands ascètes n'ont besoin que de la présence de leur Dieu, et encore a-t-il suffi à beaucoup de se replier exclusivement sur eux-mêmes. Mais ce sont là des manifestations exceptionnelles d'un sentiment religieux exalté. Dans sa forme vraiment humaine et féconde, la religion est fondée sur la communion ; elle vit par l'entr'aide et pour l'entr'aide.

L'imagination opère sur le terrain des croyances en ses deux formes principales : l'homme supplée à l'impuissance de la connaissance directe en superposant au monde perçu une forme d'existence extra-sensible ou transcendante ; il anticipe l'avenir au gré de ses espérances et de ses craintes. Mais l'imagination a beau se donner carrière, si hardie qu'elle veuille être, elle ne saurait rien inventer de toutes pièces. En religion, comme partout, ses créations sont en fonction de ce que l'homme possède déjà. C'est pourquoi l'être transcendant plonge toujours ses racines dans le phénomène, et l'existence d'outre-tombe ne saurait être que la vie terrestre plus ou moins transfigurée.

Ces êtres dont on postule ainsi la réalité transcendante

ne sont donc pas extérieurs au monde que l'homme connaît. Au contraire, ils interviennent dans le cours des choses, et leur activité paraît être une cause suffisante pour tous les phénomènes dont l'explication ne tombe pas immédiatement sous les sens. De proche en proche, on leur attribue tout ce qui semble en dehors du cours normal de la vie, tout ce qui, dans la conduite d'un homme, ne semble pas s'accorder avec sa manière usuelle de parler et d'agir. Quand la vaillante Andromaque se lamente à la pensée du sort qui la menace, elle et son enfant, si Hector est tué : « Démoniaque, lui dit son époux, ne t'abandonne pas à une douleur excessive ! » Démoniaques sont en tout pays et en tout temps les fous et les puissants hommes d'action, les prophètes et les poètes inspirés.

Ce que l'homme imagine et croit au sujet de ces êtres doués de puissances extra-phénoménales, il l'exprime dans un langage qui est nécessairement en fonction du phénomène. Donc, transposition, symbolisme. C'est se méprendre grossièrement que de donner aux mots employés pour désigner des idées de l'ordre religieux, le sens qu'ils ont dans l'usage profane. Les termes de vie et de mort, de santé et de maladie, de laideur et de beauté, prennent dans ce domaine une tout autre valeur. Lors même que la croyance a trouvé dans un dogme sa formule obligatoire, l'expression qu'on lui donne est encore symbolique. Le chrétien éclairé qui affirme la personnalité de Dieu, sait bien que ce terme ne doit pas être pris dans sa signification habituelle. Dieu ne saurait être une personne, comme sont des personnes ses fidèles, c'est-à-dire des individus qui ont un nom, une famille, des caractères physiques et moraux particuliers, une certaine activité privée et sociale. Mais bien plus que de définir exactement la nature de Dieu — une entreprise que tous les théologiens déclarent eux-mêmes impossible — il importe de déterminer les rapports de la créature avec Dieu et d'apprendre à celle-ci

qu'elle doit parler à Dieu et agir à son égard comme elle ferait avec une personne puissante, auguste et bonne. Même symbolisme de toutes les expressions anthropomorphiques dont la religion est si prodigue : le bras, la parole, la colère, la patience de Dieu. Le concept de la divinité, énoncé d'une manière abstraite, n'aurait rien qui pût émouvoir le cœur de l'homme et déterminer son activité. C'est quand il est exprimé symboliquement qu'il prend toute sa valeur religieuse. On a prétendu que la forme matérielle dont on revêt « les idées divines », leur enlève beaucoup de leur splendeur spirituelle. Ce ne serait vrai que si, nées hors de l'homme et venant de Dieu, elles subissaient une détérioration en se réfractant dans un cerveau humain. Mais humaines et symboliques elles ont été conçues, même par les « génies religieux » ; elles restent telles, quand elles sont exprimées et transmises. — Le rite aussi est un symbole, mais c'est un symbole en action. La valeur mystique d'un rite vient de ce qu'il n'y a pas un rapport logique et nécessaire entre l'effet que l'on en attend et les paroles et gestes consacrés. Il en est déjà ainsi des pratiques de la magie. A plus forte raison sera-ce le cas d'actes religieux auxquels on n'a pas l'idée d'attribuer une force agissant mécaniquement.

Que sa pensée soit occupée de choses religieuses ou de choses profanes, l'homme classe et organise, imagine du réel ou de l'irréel, fait du symbolisme, suppose des causes. Il est donc à présumer que, dans toutes les autres formes de son activité, l'esprit fonctionne de la même manière à propos des deux catégories d'objets. Pour nous en assurer, il nous faut examiner si l'esprit acquiert la connaissance des choses divines par d'autres procédés que ceux qu'il emploie pour connaître le contingent et le phénoménal.

## 4. — LES EXPÉRIENCES RELIGIEUSES.

Du dehors, directement ou indirectement, vient la matière qui se déverse dans les formes de l'entendement humain. Après qu'elle a été soumise à la digestion dont nous avons passé en revue les plus importantes phases, l'individu, ou bien reste simplement réceptif, et le processus demeure intérieur ; ou bien intervient extérieurement dans le cours des choses pour les changer, les détruire ou les créer. Nous ne considérons maintenant que la première de ces deux attitudes.

L'homme perçoit des objets extérieurs ; il prononce des jugements qui les concernent ; il emmagasine ce qu'il connaît d'eux. Au fur et à mesure de chaque nouvelle acquisition, il se modifie intérieurement. Comme toutes ces opérations sont en fait imposées à l'homme par la présence et la nature des choses extérieures, nous pouvons les appeler des expériences, en donnant à ce mot le sens le plus large.

Y a-t-il, peut-il y avoir des états d'âme auxquels on puisse légitimement donner le nom d'expériences religieuses ? Un physicien qui fait une expérience cherche à enrichir la connaissance qu'il a de certains phénomènes en variant les conditions dans lesquelles ils apparaissent. Ou bien, puisqu'on ne peut pas exiger de toute expérience qu'elle révèle quelque chose de nouveau, il répète simplement des opérations déjà faites pour mettre en lumière ou pour vérifier la loi de ces phénomènes. Y a-t-il de même des faits psychiques qui soient propres à nous procurer une connaissance religieuse objective ? Y en a-t-il qui servent au moins à justifier des découvertes déjà enregistrées dans le domaine de la connaissance religieuse ?

Nous pouvons immédiatement laisser de côté les manifestations qui consistent en répétitions de paroles, de

gestes, de sentiments traditionnels et appris. Si peu spontanées et si passives qu'elles soient, elles ont peut-être quelque valeur pour l'âme religieuse qui s'exprime par elles. Pour la religion même, elles n'en ont aucune, parce qu'elles ne nous éclairent ni sur sa genèse, ni sur sa nature, ni sur son droit à l'existence. Seules sont de véritables expériences, celles où l'âme de l'opérateur est active, celles surtout qui, vraiment révélatrices, nous donnent ou des notions nouvelles, ou les éléments nécessaires pour rectifier et compléter les notions déjà acquises. C'est bien aussi sur elles que la psychologie religieuse fait fond actuellement.

Il est vrai que ce sont justement celles dont l'Eglise s'est constamment défiée. Rien de plus intéressant que de suivre dans l'histoire l'attitude des autorités ecclésiastiques à l'égard des expériences relativement originales et spontanées. Le christianisme s'est établi sur une double expérience, celle de Jésus et celle de Paul. Mais bien vite la connaissance religieuse est consignée dans des écrits que l'on considère comme la parole même de Dieu. Toute expérience nouvelle paraît inutile, voire dangereuse ; en tout cas, sans garantie. Il en est ainsi jusqu'au moment où la critique n'épargnant ni l'Eglise, ni le Livre, montre que l'Eglise s'est écartée du Livre sur lequel elle prétend appuyer son autorité, et que le Livre ne mérite aucunement d'être regardé comme l'expression même de l'esprit divin. On rétablit alors l'expérience personnelle comme norme de la vérité religieuse. Pendant un temps, la théologie part du principe que la vérité est une, qu'elle est la même pour un saint Paul et pour un chrétien du XIX<sup>e</sup> siècle ; que toute expérience sainement conduite confirmera les enseignements de l'apôtre. Mais, bientôt, on s'aperçoit que la pensée de Paul a été puissamment déterminée par son milieu, par l'éducation qu'il a reçue et par son tempérament très personnel. Il devient dès lors impossible de lui attribuer une

valeur absolue. Toutes voiles déployées, le protestantisme contemporain s'est aventuré sur la mer orageuse de l'expérience affranchie.

Assurée d'être déjà en possession de la vérité, de toute la vérité, et pensant que l'adhésion à cette vérité définitive suffit à la seule chose qui soit nécessaire, le salut éternel des âmes, l'église catholique est restée fidèle à sa règle de ne reconnaître que l'expérience conforme à sa doctrine. Elle a par conséquent immobilisé la religion. L'homme qui répète éternellement les mêmes gestes et les mêmes paroles, la génération qui reçoit toute faite et transmet sans changement une collection invariable de rites et de croyances, peuvent ressentir de très fortes émotions religieuses et la confiance dont ils sont remplis leur procure à coup sûr une bienfaisante joie ; mais la religion qui est en eux vit-elle réellement ? Ne vit que ce qui s'adapte et se transforme sans cesse. C'est quand elles servent librement à la recherche et à la conquête de la vérité que les expériences alimentent et enrichissent l'âme individuelle et l'âme collective. Une religion qui prétendrait se fonder sur des expériences toujours renouvelées, travaillerait vraiment dans le sens de l'esprit ; il semble impossible que, dans la concurrence des confessions rivales, elle ne finit pas par triompher.

Une église s'intéressera surtout au contenu de l'expérience. Il n'en est pas de même d'un observateur qui, du dehors, met en cause, non pas tel ou tel dogme, mais la religion même. Quiconque se demande si la religion a, d'une manière générale, un caractère de vérité et de nécessité, voudra savoir dans quelles conditions se font les expériences dites religieuses, quelles garanties elles présentent de leur réalité, quelle importance il faut leur attribuer pour la vie de l'esprit.

Il est vrai que, de deux côtés, on pourrait, par la question préalable, écarter d'avance une discussion indiscreète.

Les hommes, diront les théosophes, ont une double faculté de vision. Par les yeux de chair, ils voient les choses de ce monde transitoire et phénoménal; par la vue spirituelle, celles de l'existence absolue, éternelle. Il ne serait même pas nécessaire que tous les hommes eussent cette double vue. Il suffirait qu'il y eût, çà et là et de temps à autre, une ou deux personnalités exceptionnellement douées. Les expériences de ces voyants seraient valables pour tout le monde. Valables, du moins, pour les aveugles qui consentiraient à les accepter pour vraies.

Les mystiques réclament de nous la même docilité. Des phénomènes qui se passent tout entiers dans le for intérieur d'une âme religieuse, échappent, disent-ils, à l'investigation psychologique. Les signes par lesquels ils s'expriment au dehors, prouvent leur existence, mais ne révèlent rien de leur contenu, ni de leur valeur. L'effort que ferait pour les communiquer celui en qui ils se développent, leur enlèverait leur caractère spécifique. Car l'expérience religieuse n'a rien de commun avec l'expérience scientifique. Celle-ci n'est valable que si l'on en écarte tout élément personnel. L'expérience religieuse est personnelle et n'est que cela.

Si les théosophes et les mystiques ont raison, il n'est plus de recherche philosophique portant sur les choses de la religion. L'observateur se trouve placé entre une connaissance « révélée » que des personnages qualifiés ont transmise à l'humanité, et une « expérience » subjective qui est représentée, fort mal d'ailleurs, par des symboles. Toutes deux n'ont d'autre garantie que l'autorité qu'il plaît de reconnaître aux intermédiaires de ces deux formes de révélation.

Les prétentions des théosophes ne désarmeront pas la critique. C'est, au contraire, à leurs propres affirmations qu'elles tendent à enlever toute valeur. Les « visions » des grands Initiés ne valent en effet que pour ceux qui les ont ;

aux autres, elles ne peuvent être qu'indifférentes, sinon à titre de symptômes. Pour reprendre une comparaison familière aux penseurs de l'Inde, de ce qu'un homme voit deux lunes, faut-il conclure qu'il y a deux lunes? Non; son « expérience » ne prouve qu'une chose, c'est qu'il est malade.

Les psychologues ne se laisseront pas non plus arrêter par la fin de non-recevoir que les mystiques voudraient leur opposer. Certes, il n'est pas aisé de comprendre ce qui se passe dans une âme religieuse; mais cette difficulté est la même pour tous les phénomènes psychiques internes. Une chose, en tout cas, est certaine: si une expérience est radicalement incommunicable, elle n'a aucun sens pour celui-là même qui en est le théâtre. Son incapacité d'en parler prouve qu'elle ne représente rien que d'obscur à sa pensée. Pour peu qu'elle devienne saisissable à lui-même, il peut la traduire au dehors, ne fût-ce que d'une manière approximative et symbolique. Elle se trouve dès lors dans le champ de l'observation et le psychologue peut raisonner sur elle. Quand les logiciens de l'Inde veulent montrer comment, dans la vie ordinaire, l'analogie peut être une source de connaissance, ils se servent de cet exemple: à qui n'a jamais vu de zébu, on peut donner une idée de cet animal, en lui disant: « Comme un bœuf. »

A les considérer du point de vue de la psychologie, les expériences, qu'elles soient ou non religieuses, se forment dans les mêmes conditions. Religieuses ou non, elles ont pour champs ou la conscience claire, ou la conscience subliminale, ou la superconscience. L'audition attentive d'un son produit en dehors de nous est un fait de conscience claire. Les rêves, les hallucinations, les phénomènes psychopathiques prennent leur source dans le subconscient. C'est de la superconscience que relèvent les visions magnifiques de l'artiste et du poète.

De ces trois sortes d'expériences, la première seule est immédiatement utilisable. Par la conscience claire, nous sommes mis en relation avec la réalité qui nous entoure ; nous en prenons possession, intellectuellement et pratiquement. — Subconscients, les phénomènes sont le plus souvent morbides. Il peut arriver sans doute qu'ils soient utiles. Un beau rêve, par exemple, peut ramener l'apaisement dans une âme troublée. Leur bienfaisance, cependant, est analogue à celle qu'on peut attribuer aux accès de fièvre ; les uns et les autres sont la réaction de l'organisme, physique et psychique, contre les causes qui tendent à le déranger. — Quant aux créations idéales de l'imagination artistique, elles ne deviennent utilisables qu'une fois descendues de la superconscience dans la conscience claire, un transfert qui leur fait perdre de leur vivacité et de leur puissance.

Les expériences religieuses ressortissent aux trois sphères de la conscience. Les psychologues vouent surtout leur attention à celles qui ont pour théâtre le subliminal et la superconscience. Moins intéressantes, évidemment, sont celles qui se passent dans la conscience claire. Elles sont du moins mieux connues dans leur origine et dans leur nature.

*Expériences conscientes.* — Les phénomènes qui donnent lieu à des expériences conscientes, peuvent être externes ou internes. Externes, ils se développent dans le monde des corps et tombent directement sous un de nos sens. Tels sont une guérison obtenue par des moyens surnaturels ; un changement survenu dans le cours des choses à la suite d'une prière ; une aptitude, comme le don des langues, acquise brusquement par un homme d'ardente piété. Ils sont internes, si, psychiques, ils ne sont perceptibles du dehors que par leurs effets : le douloureux sentiment que j'ai de servir de champ de bataille à deux

personnalités qui se contrarient ; la sensation de joie et d'apaisement qui se produit quand le bien a triomphé en moi des tendances mauvaises, ou ma détresse, si le mal l'emporte en dépit de ma bonne volonté et de mes efforts.

Toutes les expériences peuvent nous faire connaître quelque chose de la réalité. En ce sens, toutes les expériences sont révélatrices. Celles qui sont proprement religieuses nous permettent-elles d'aller au delà du monde du phénomène, seul accessible à nos sens et à notre entendement ?

Elles ne pourraient nous rendre un si grand service que si elles avaient un caractère tel qu'il n'y ait pas moyen de les confondre avec d'autres, qui sont certainement phénoménales. En est-il ainsi ?

Un malade abandonné par les médecins est sauvé par la prière. A la requête ardente d'une âme pieuse, un grave danger est écarté miraculeusement. Un cas de glossolie se présente dans une assemblée. Tous ces faits, qui tombent sous les sens, prouvent, semble-t-il, l'intervention d'un être supérieurement puissant, avec qui l'homme se sent en communication et sur l'assistance duquel il peut compter.

Nous admettons que les faits allégués ont été exactement observés. Ce qui s'impose, ce sont les faits et nullement l'interprétation qu'on en donne. Notre entendement, quand il voit un objet, n'est jamais une table rase pour la perception qui lui arrive. Celle-ci trouve la place déjà occupée par ce que les philosophes de l'Inde appelaient des « conformations », par ces masses aperceptives dont l'école de Herbart a établi le rôle décisif dans le jeu de notre intelligence : résidus de nos perceptions antérieures, tendances héréditaires, influences du milieu et des circonstances. Tous ces éléments agissent sur la perception nouvelle et la déterminent. A plus forte raison en est-il ainsi des expériences religieuses qui, sans que

le sujet en ait conscience, se moulent sans aucune résistance dans des formes préexistantes, qu'il doit à l'éducation, à l'exemple, à toute sa vie affective et intellectuelle, à l'hérédité. Comment cette collaboration imposée à la perception nouvelle ne fausserait-elle pas, au moins en partie, le sens et la valeur qui lui sont attribués ? Un voyageur raconte un incident bien significatif qui se produisit dans une communauté chrétienne du sud de l'Inde. C'était à la fin du service divin. Une femme se lève du milieu des fidèles pour dire que sa fille a le ver solitaire et qu'elle souffre cruellement. Elle supplie donc l'assistance de se joindre à elle pour demander à Dieu de secourir la patiente. La prière terminée, une autre personne de la même congrégation s'approche de la mère et lui indique un remède dont l'effet est certain. On l'applique. La jeune fille est guérie. Le dimanche suivant, la brave femme, se levant de nouveau, put annoncer aux fidèles que leur prière avait été exaucée et que sa fille avait été miraculeusement débarrassée de son hôte incommodé. Comme tous les mystiques, elle avait interprété cette guérison à la « lumière » de ses convictions. Motahhar ben Tâhir, l'auteur du *Livre de la Création et de l'Histoire*, avait bien raison quand il faisait observer qu'une chose est un miracle à une époque et non à une autre, pour celui-ci et non pour celui-là. En somme, c'est le croyant qui crée le miracle.

Ce qui rend douteuse la signification des expériences externes, c'est qu'il est impossible de les distinguer de phénomènes analogues auxquels personne n'aura l'idée d'attribuer un caractère religieux. La glossolalie, par exemple, se manifeste parfois chez les névropathes. Il arrive souvent qu'une vulgaire coïncidence ou le hasard viennent corriger d'une manière imprévue une situation menaçante. Des causes toutes morales, comme la volonté ou la confiance, peuvent aussi déterminer dans l'état d'un malade

une amélioration décisive. Y a-t-il un critère qui permette de séparer à coup sûr les cas « sacrés » des cas « profanes » ? S'il n'en est point, rien ne nous empêche d'assigner à tous une même origine et d'écarter l'hypothèse d'une intervention surhumaine, parce qu'elle est invérifiable et qu'elle introduit une complication inutile.

L'apologétique moderne a cessé, si je ne me trompe, d'invoquer, en faveur de la religion, les preuves sensibles de son efficacité. Elle s'attache d'autant plus énergiquement aux phénomènes proprement psychiques. Un des savants les plus distingués de l'Angleterre actuelle, Percy Gardner a écrit : « Une religion comme le christianisme est un fait, ou plutôt est composée de millions de faits d'expérience. Ce sont des faits que tant d'hommes prient, règlent leur vie sur les enseignements du christianisme, trouvent ainsi la paix et le bonheur, acceptent la mort avec courage ». Et ailleurs : « L'homme fait l'expérience qu'à un moment donné il a péché, c'est-à-dire qu'il a pris la mauvaise voie. Il fait l'expérience qu'il n'y a pas de remède en lui-même. Il fait l'expérience que Dieu est une source de force morale et que, fortifié par cette puissance supérieure, il est devenu capable de faire ce qui lui était autrement impossible. Dès lors s'évanouit la sensation mortelle de faute et de dégradation ». Interprétant la pensée du théologien Ritschl, Boutroux tenait à peu près le même langage que l'archéologue anglais : « L'homme pieux sent l'action de Dieu en lui ; sous cette action même, il prie, il aime, il espère. La science cherche des connaissances, et ces phénomènes sont des réalités. Comment des connaissances empêcheraient-elles des réalités d'exister ? »

Nous aurons à examiner de plus près en quoi consiste la bienfaisance de la religion pour la vie émotionnelle et affective. Je me borne pour le moment à faire observer que le processus si éloquemment décrit par Percy Gardner serait exactement le même si nous remplacions partout le

mot expérience par celui d'auto-suggestion. A Boutroux, on peut répondre que les phénomènes dont il parle tombent, comme toutes les réalités, sous la prise de la science. Celle-ci doit les constater. Elle doit aussi, si elle peut, les expliquer. Si elle en est incapable, elle n'a qu'à suspendre son jugement jusqu'à plus ample informé. En aucun cas, elle n'a le droit d'abdiquer d'avance.

Autre chose. On peut se demander s'il est légitime de transporter à la divinité affirmée par la religion les caractères de la divinité postulée par les métaphysiciens, et réciproquement. La religion dit : « Dieu se révèle au cœur de l'homme, et l'homme a une expérience de Dieu. » Les philosophes cherchent des « preuves » de l'existence de Dieu, autrement dit veulent établir la notion de Dieu sur des faits cosmiques et psychiques, analogues à ceux sur lesquels se fonde notre connaissance de l'âme et du monde. S'imagine-t-on que l'être connu par deux voies aussi différentes soit certainement le même ? que le penseur qui identifie Dieu avec l'absolu inféré par le raisonnement, ou avec le « principe d'unité du réel », pose le même Dieu que l'homme de foi qui se croit en communication directe avec un être personnel ? Non, il y a un abîme entre ces deux conceptions, et la communauté du nom ne saurait le combler, puisqu'elle est elle-même œuvre de l'homme. C'est pourquoi des écrivains, sincères à la fois comme penseurs et comme croyants, se sont résignés à laisser juxtaposées dans la conscience leurs deux notions de la divinité. Comme Blaise Pascal, Percy Gardner sait que le concept de la personnalité de Dieu ne résiste pas à l'analyse philosophique. Mais, dit-il, les faits sont là, et Dieu, tel qu'il est connu à l'homme qui prie, est une personnalité bonne, aimante et compatissante. Les expériences religieuses sont inintelligibles, dit la raison. Elles sont parfaitement claires pour la foi, rétorque le cœur. Que certains gens consentent à se dichotomiser et disent : « Nous sommes en présence

d'un mystère où la logique n'a rien à voir », c'est leur affaire. Pour nous, il nous est impossible de croire que l'homme puisse être douloureusement partagé entre deux pôles opposés. Si la raison et le cœur, ces deux merveilleuses manifestations de l'âme humaine, nous paraissent en désaccord, c'est assurément parce qu'il y a quelque part mal donne. De la discussion qui précède résulte en tout cas la constatation que la religion ne nous fait pas connaître le principe supérieur en qui se concilient les exigences de la raison et les aspirations du cœur.

Ce qui est plus grave encore, on voit que les raisonnements théologiques, dès qu'on les débarrasse de la phraséologie qui les enveloppe, se ramènent à un cercle vicieux : les expériences religieuses ont une grande valeur, parce qu'elles viennent de Dieu ; elles viennent de Dieu, puisqu'elles ont une grande valeur.

Enfin, à propos des expériences internes, nous ne pouvons que répéter l'observation que nous faisons tout à l'heure au sujet de l'autre catégorie de phénomènes religieux. Les expériences internes ne se différencient nullement de tous les sentiments que la vie fait naître en nous, sentiments de crainte et d'espérance, de joie et de douleur, de confiance et de désespoir. Il serait très arbitraire de mettre à part certains d'entre eux, comme autant de témoins de la « présence de Dieu ». Quand je constate avec douleur qu'en moi le mal a vaincu le bien, l'humiliation que j'éprouve vient de moi-même, et c'est encore en moi qu'elle prend naissance, alors même qu'un autre a dû m'ouvrir les yeux sur la faute commise. Je n'ai pas l'idée d'y voir l'effet d'une intervention surhumaine. Dirait-on que je suis dupe de mon éducation, de mon milieu, de mon orgueil ? A celui qui fait remonter à Dieu ses grands sentiments d'exaltation ou de honte, je puis dire avec autant de droit qu'il est victime de son hérédité et des influences qu'il a subies. Voilà en face l'une de

l'autre deux interprétations qui sont irréductibles, parce qu'elles sont subjectives. Comment, étant subjectives, pourraient-elles nous révéler autre chose que ce qui est en nous ?

A la fin d'une analyse chimique, on ne retrouve dans la cornue que les substances qu'on y avait mises pour être fondues. Il en est de même d'une expérience religieuse consciente, à cette différence près qu'ici l'opérateur ne se doute pas de ce qu'il a versé lui-même dans le creuset psychique. L'expérience religieuse n'est donc révélatrice que par ce qu'elle manifeste de l'âme du sujet lui-même.

*Expériences subconscientes.* — Méconnaître la valeur des phénomènes subconscients, c'est fermer les yeux à l'évidence. Nos sensations, nos pensées, nos volitions, les multiples incidents de notre existence passive ou active ne s'écoulent pas sans laisser après eux une trace de leur passage. Nous avons en nous une réserve infiniment riche de ces résidus, véritables microbes psychiques dont la virulence n'est jamais qu'assoupie, et qui, si les circonstances s'y prêtent, peuvent brusquement surgir à la pleine lumière de la conscience. Mais, même inactifs, ils sont encore la trame sur laquelle se développe tout le dessin de la vie consciente. Grâce à eux, nous pouvons faire d'énormes économies d'attention et de volonté. A quelle dépense incessante d'intelligence et d'énergie nous devrions nous résigner, s'il nous fallait toujours réfléchir à la manière de nous y prendre pour chacun de nos actes ! Mais non, nous parlons et nous écrivons, nous allons et venons, après avoir donné d'une manière générale un ordre à nos organes, et nous n'avons pas besoin de nous demander pour chacune des opérations entre lesquelles se décomposent la parole, l'écriture et la marche, quel mouvement nous avons à faire de la langue, de la main ou des jambes. N'arrivons-nous pas le plus souvent à la des-

tion que nous nous étions fixée au départ, sans avoir, un seul moment, pensé au chemin que nous devons suivre ? Cette condensation de notre activité n'accroît pas seulement la puissance de la vie individuelle ; elle apparaît aussi dans toutes les œuvres collectives de l'homme, dans le langage, par exemple, où la part du sous-entendu est bien plus grande que celle de l'exprimé.

Le subconscient est plus qu'un magasin de richesses latentes ; il est aussi un laboratoire dans lequel les résidus subissent toute espèce de transformations et peuvent entrer dans mille combinaisons nouvelles. Sans que nous nous en doutions, les complexes accumulés agissent les uns sur les autres, se combattent, s'associent. Il y en a qui prennent momentanément plus de force ; ils sont prêts à faire irruption dans la conscience. D'autres sont refoulés de plus en plus loin des régions lumineuses ; il faudra des circonstances exceptionnelles pour les amener au premier plan. Nos rêves, nos brusques réminiscences, les trouvailles imprévues que nous faisons dans le domaine de la création artistique, littéraire, scientifique, sont autant de manifestations de l'activité spontanée des germes enfouis au fond de notre être psychique.

Chose remarquable, il est possible d'agir du dehors sur le contenu de la subconscience. Des médecins réussissent à provoquer chez leurs patients des rêves tristes ou gais. Il y a des aliments et des boissons qui mettent en action les couches profondes de l'organisme psychique. La suggestion déclenche des tendances qu'avaient refoulées l'éducation, l'influence du milieu ou la réflexion personnelle ; elle évoque des images qui sont anciennes par leurs éléments, mais qu'un long travail intérieur a singulièrement déformées ; elle renverse à son gré la sensibilité des sujets et leurs jugements de valeur. Il semble vraiment que, même chez les sujets normaux, le subconscient offre plus de prise que la conscience claire aux agents extérieurs. Pour peu

que des recherches méthodiquement poursuivies viennent confirmer cette impression, la pédagogie aura grand tort de ne pas faire son profit d'une indication aussi précieuse.

Remarquons enfin que cette sorte d'action souterraine peut se faire sans qu'il y ait intervention d'une volonté consciente de son but ; fort souvent, une communication s'établit du subconscient de l'un au subconscient de l'autre. Voici, par exemple, que dans une foule un impétueux sentiment de colère ou de terreur, d'admiration ou d'amour, se propage brusquement, entraînant les individus à des actes par lesquels ils démentent leur caractère et leurs idées. De si violentes explosions se produisent dans les âmes, quand la contagion y réveille des complexes passionnels que le contrôle de la conscience tenait refoulés pendant la vie ordinaire ; ils montent maintenant à la surface, brisant toutes les barrières que leur opposent les conventions sociales et les règles de la morale usuelle.

L'exploration scientifique du subconscient a rendu de grands services à la psychologie religieuse. Ce qu'il y a d'imprévu dans certaines manifestations de la religion individuelle ou collective trouve là une explication à la fois simple et naturelle : conversions qui viennent de la brusque reviviscence d'impressions infantiles et de croyances depuis longtemps ensevelies dans l'oubli ; — action mystérieuse d'une personnalité attachante et volontaire ; — frénésies qui s'emparent inopinément d'un groupe ou de toute une société. N'en doutons pas, les phénomènes capitaux de la vie religieuse ont pour origine ces obscures opérations de l'âme humaine.

Mais ici aussi ce sont *nos* sentiments, *nos* tendances, *nos* activités qui sont mis en lumière. La psychologie religieuse ne saurait interpréter que ce qui est de l'homme.

L'apologétique voudrait aller plus loin. Elle estime que le subconscient ne met pas seulement en communication

les âmes humaines entre elles ; c'est là aussi que s'exercerait l'action directe de Dieu et les phénomènes qui s'y déroulent seraient vraiment révélateurs. Hypothèse gratuite qui ne se recommande que d' « expériences » toutes subjectives. Les descriptions que nous avons de conversions et de réveils permettent d'affirmer que, dans ces remarquables incidents de la vie religieuse, il n'y a jamais eu production de quelque chose d'entièrement nouveau. La conversion, c'est-à-dire la subordination de la vie à une autre loi, n'amène au premier plan que des notions qui avaient déjà existé autrefois dans le cœur du converti ou qui existent encore autour de lui. Quand on produira un sauvage de l'Australie qui, sans avoir jamais subi d'influence extérieure, aura spontanément une expérience chrétienne et conquerra ainsi la connaissance intuitive de quelque grand dogme, de la rédemption, par exemple, le moment sera venu de tenir compte des révélations obtenues par l'intermédiaire du subconscient. Jusque-là, nous étudierons ce qui se passe dans le tréfonds de notre être, mais seulement pour arriver à nous déchiffrer nous-mêmes, une tâche captivante et difficile.

*Expériences superconscientes.* — Pouvons-nous attendre des phénomènes de superconscience un secours plus efficace ? Réels ou imaginaires, les ravissements se rencontrent dans un grand nombre de religions ; et partout, l'homme privilégié qui est momentanément soustrait au monde du phénomène, voit et entend ce que l'œil et l'oreille de chair ne sauraient percevoir. Tel, en Australie, le sorcier-médecin qui voyage en rêve dans le monde des esprits et en revient initié à une science mystérieuse. — Ou le shamane qui saute et danse, se contorsionne, hurle, frappe du tambourin jusqu'à ce que son regard devienne fixe et que lui-même tombe à terre sans connaissance. Son esprit parcourt alors les divers étages du monde cé-

leste; il en redescend pour communiquer à ceux qui le consultent les remèdes ou les secrets dont ils ont besoin. — Ou le yogin bouddhiste qui se dématérialise graduellement, perd tout contact avec le monde sensible et s'élève dans les régions où il n'y a plus ni conscience, ni absence de conscience. — Ou saint Paul, dont les yeux subitement décillés par un effet de la grâce de Dieu, s'ouvrent enfin à une vérité qu'ils se refusaient à voir. — Ou ces chrétiens qui tout à coup se sentent en communication directe avec Dieu; après être restés pendant quelques instants étrangers au monde qui les entoure, ils reprennent pied dans la réalité vulgaire en gardant, de leur ravissement, une impression d'ineffable félicité.

Il y a des âmes mystiques, comme il y a des âmes artistes et d'autres qui sont naturellement métaphysiciennes. On aurait beau invoquer contre un mystique la première des règles posées par Descartes : « Ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présentera si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'aie aucune occasion de le mettre en doute. » Il répondrait certainement : « J'ai vu, j'ai entendu Dieu aussi clairement, aussi nettement que je vous vois et entends; j'ai senti sa présence d'une manière plus réelle que je ne sens la vôtre. » Qu'on le presse, disant : « Qu'est-ce que cette vision qui ne vient pas de la vue? cette audition dans laquelle l'oreille n'intervient pas? cette sensation qui n'a rien à faire avec le tact? » L'objection ne le troublerait pas. « Eh quoi, dirait-il, savez-vous vous-même ce que c'est que voir par le moyen des yeux? Non, assurément. Si la vision consciente est un phénomène mystérieux, pourquoi s'étonner que la vue spirituelle soit encore plus inexplicable? »

La règle de Descartes n'est pas seulement faite pour la recherche du vrai; elle vaut aussi pour la transmission de la vérité une fois découverte. Or, l'expérience supercon-

sciente que fait mon prochain n'a pour moi le caractère de l'évidence que comme phénomène psychologique. Je puis être certain de son existence et de sa forme ; mais son contenu m'échappe tout à fait, ou du moins je suis obligé de m'en rapporter pour cela à ce qui m'est raconté. Je ne suis donc pas dans la même situation que le bénéficiaire de l'expérience ; je ne puis pas dire que « je n'ai aucune occasion de mettre en doute » ce qui a été vu, entendu, senti par un autre. Un jugement dont la certitude est incommunicable peut avoir à mes yeux la valeur de n'importe quel phénomène subjectif ; il ne saurait en avoir d'autre.

Il est facile de constater à posteriori que les manifestations de la superconscience n'existent qu'en fonction du sujet. Les antécédents et le milieu en déterminent toujours le contenu. Le shaman s'entretient avec les esprits auxquels tout le monde croit autour de lui. Comme le yogin ne voit de réalité vraie que dans un absolu en qui se confondent le sujet et l'objet de la connaissance, ses extases l'emporteront bien au delà du monde de la conscience et du phénomène ; elles l'agrandissent, si c'est être agrandi que de rejeter l'une après l'autre toutes les déterminations de la vie. Pour le chrétien, qui croit en un Dieu personnel, l'extase est la fusion de son moi avec un être qui le dépasse infiniment en bonté, en sagesse et en puissance.

« Si le vase n'est pas propre, ce qu'on y verse se corrompt. » L'individualité du sujet exerce une grande influence sur la nature de ses communications ultraphénoménales. Marguerite entend dans l'église une voix infernale, et dans la prison des voix célestes ; par le démon et par les anges s'expriment la conscience bourrelée de la pécheresse et, bientôt après, son âme épurée par la souffrance et réconciliée avec Dieu. Mais voici, dans son exaltation, le mystique projette au dehors ce qui se passe dans son cœur momentanément arraché à la réalité terrestre. Ce

n'est pas lui qui va vers Dieu ; c'est Dieu qui s'empare de son être ; ces voix, ces formes, c'est Dieu qui les lui fait entendre et voir. Comment pourrait-il résister aux ordres qui lui viennent directement d'en haut ? Et pourquoi hésiterait-il à y soumettre les autres bon gré, mal gré ? Les illuminés sont presque toujours des fanatiques.

Chacun a les visions qu'il a su mériter et ces visions confirment ce qu'il a dans le cœur ou dans l'esprit. Une sainte Thérèse, si personnelle pourtant, a dans ses extases les révélations les plus fidèles qu'il soit possible à la tradition catholique : « Un jour de l'Assomption de Notre-Dame, il plut à Notre-Seigneur de me montrer dans un ravissement comment cette Reine des Anges était montée au ciel. » (W. James, *Expériences religieuses*, p. 349.) De même que l'illustre carmélite, Ignace de Loyola comprit par une vision « de quelle manière un seul Dieu est en trois personnes ». « Pendant une procession, nous dit son biographe, l'esprit de saint Ignace fut ravi en Dieu et il lui fut donné de contempler sous une forme et sous des images adaptées à la faible intelligence de celui qui habite encore la terre, le profond mystère de la très sainte Trinité. » (*Ibid.*, p. 348). On comprend que le cœur du mystique, au sortir de cette contemplation directe des choses célestes, éprouve « un ineffable contentement » et soit comme « inondé de délices ». Il en eût été autrement si l'extase avait eu pour résultat de diviser l'âme pieuse contre elle-même. D'autre part, fidèle à la tradition, l'expérience acquiert de la valeur pour les autres. Si par hasard elle était novatrice, elle serait condamnée sans pitié. Car l'Eglise n'admet pas que « l'esprit souffle où il veut ». Elle le fit voir aux montanistes du III<sup>e</sup> siècle. Et sans doute eut-elle raison. Si le christianisme naissant avait laissé les herbes envahissantes de l'individualisme pousser librement, il n'aurait pu prendre de la force, ni de l'âge.

Issue directement de l'homme même, de son tempéra-

ment, de son caractère, de l'éducation qu'il a reçue, des influences qu'il a subies, l'expérience religieuse la plus haute ne saurait avoir pour les autres une valeur positive. Il est douteux qu'elle en ait une pour le sujet lui-même. Tant de témoignages recueillis de la bouche des grands mystiques nous prouvent qu'il y a eu de leur part une interprétation hystérogène de leurs extases. Écoutons encore ce que nous dit sainte Thérèse : « Mais, me direz-vous, comment peut-il se faire que l'âme ait vu, entendu, qu'elle a été en Dieu et Dieu en elle, puisque, durant cette union, elle ne voit, ni n'entend ? Je réponds qu'elle ne le voit point alors, mais qu'elle le voit clairement ensuite, quand elle revient à elle, non par une vision, mais par une certitude qui lui reste et que Dieu seul peut lui donner. » (*Ibid.*, p. 347.) Nous voici suffisamment éclairés. L'extase est par elle-même un phénomène amorphe ; on est comme inondé, submergé ; on perd pied ; on est ravi dans une autre forme d'existence. Tant qu'elle demeure ainsi superconsciente, l'expérience est inutilisable. Pour que se l'assimile celui-là même qui l'a eue, il faut qu'elle soit traduite dans le langage de la conscience. Le mystique ne peut faire cette conversion qu'en se dédoublant en un sujet qui connaît et un objet qui doit être connu. Dès lors, la connaissance tombe sous l'application de la première des règles cartésiennes. Je demande comment, fondée sur une impression simplement remémorée, elle peut avoir le caractère d'évidence qu'on est en droit de réclamer d'elle.

Ames ardentes, mais trop profondément possédées par les idées dont elles avaient toujours vécu, les mystiques du *xiv<sup>e</sup>* et du *xvii<sup>e</sup>* siècle ne pouvaient même, dans leurs extases, se dégager de la tradition. Il y a eu des génies plus originaux. Ne doit-on pas croire que les fondateurs des grandes religions historiques ont eu des illuminations véritablement révélatrices ? Et ces vérités n'étaient-elles

pas parfaitement claires, puisqu'ils ont pu les exposer et qu'ils ont eu des disciples ?

On ne peut malheureusement reconstituer que très insuffisamment le travail qui s'est effectué dans la pensée des grands initiateurs. Cependant, on ne se trompera pas beaucoup si l'on admet que ces hommes exceptionnels ont été caractérisés par la vue intuitive et presque spontanée de quelque chose qui leur est apparu comme une vérité éblouissante et qui, dès lors, a dominé toute leur vie intérieure. Jésus : Dieu, un père ; Zoroastre : le bien en lutte avec le mal ; le Bouddha, la misère morale de l'homme causée par son ignorance ; Mahomet : l'unité, la majesté, la splendeur de Dieu. Faut-il voir des expériences dans ces grandes découvertes de la pensée religieuse ? Aucune-ment. L'« éblouissement » produit par elles est une expérience, mais il est un effet, et non pas une cause de la révélation. Ce sont aussi des expériences que l'apaisement, l'allégresse, l'harmonie intérieure produits par l'acquisition de ces vérités, et même de très efficaces expériences qui fortifient la conviction du personnage illuminé et lui donnent de la confiance. Son esprit et son cœur passent donc par trois moments différents : une intuition, une expérience, une énergique affirmation. L'intuition n'est pas une miraculeuse divination, et ce n'est pas sans raison que la légende des grands génies religieux la fait toujours surgir d'une longue période de gestation méditative. Toute religieuse qu'elle est, elle n'est donc pas d'un autre ordre que l'intuition artistique ou la vue d'une vaste « vérité » scientifique ou philosophique. De même que chaque grande création religieuse a son centre dans une idée fondamentale à laquelle tout le reste se rattache, tous les grands systèmes de la pensée sont aussi comme organisés autour d'un concept dominateur ; pour Platon, c'est l'idée ; pour Spinoza, la substance ; pour Leibnitz, la monade ; pour Höfding, la valeur ; pour Bergson, la durée.

Au début, la vérité est demeurée personnelle. Comment se communique-t-elle ? Tout particulièrement par le spectacle de la vie et, souvent, par celui de la mort de l'initiateur. La vie du maître apparaît comme une glorieuse réalisation de son enseignement ; et sa mort, quand elle fait disparate avec les espérances conçues, pose aux disciples le plus troublant des problèmes. Ce sont là de véritables expériences. Mais, conscientes, ces expériences ne se différencient en rien de celles que nous avons passées en revue tout à l'heure.

Qu'elles soient conscientes, subconscientes, superconscientes, les expériences religieuses ont certainement une très grande importance, parce qu'elles nous aident à connaître, dans ce qu'elles ont de plus profond et dans ce qu'elles ont de plus sublime, des âmes de grande valeur. Nous communiquent-elles directement des vérités objectives ? On ne l'a pas encore démontré. Il est peu probable que la preuve en puisse jamais être fournie.

Mais n'est-ce pas une expérience proprement dite que nous faisons quand nous observons chez les autres les effets bienfaisants de la piété ? Et les enseignements que nous pouvons tirer de l'histoire des religions ne viennent-ils pas suppléer à ce que peut avoir d'insuffisant notre expérience personnelle ? La vie d'un croyant est, semble-t-il, la plus probante des démonstrations ; l'histoire témoigne de la puissante action exercée par les idées religieuses sur les collectivités. Comment refuser une valeur objective à des expériences qui nous sont imposées par la réalité même ?

Une âme qui croit sincèrement et qui, parce qu'elle croit, vit d'une vie noble et pure, fournit au pragmatisme le meilleur des arguments. Nous examinerons bientôt de plus près ce que vaut en soi, pour la vie spirituelle, l'influence de la religion. Pour le moment, reconnaissons que

l'excellence d'une vie pieuse, ne nous révélant rien qui concerne le divin, ne prouve ni la vérité, ni la nécessité de la religion. Quant à l'expérience collective de l'humanité, telle qu'elle est déposée dans l'histoire, elle nous apprend que certaines aspirations et certains modes de pensée et d'action sont de tous les temps et de tous les lieux. Elle aussi, par conséquent, nous éclaire sur l'homme religieux. Mais c'est se faire une étrange illusion que de s'imaginer qu'elle démontre ou qu'elle infirme n'importe quelle « connaissance » religieuse. Les faits qu'elle enregistre sont réels, mais leur réalité est tout entière dans l'âme des croyants.

#### 5. — LES BESOINS RELIGIEUX.

Comme nous l'avons reconnu tout à l'heure, nos organes et notre système nerveux sont ainsi constitués que notre activité cérébrale, une fois mise en branle par une sensation, est comme coulée d'avance dans des moules préexistants. La volonté n'intervient d'aucune façon dans ce processus. En fait, l'homme ne peut penser autrement qu'au moyen de ces formes obligatoires. Ce ne sont pas là, à proprement parler, des besoins, puisque pleine satisfaction est obtenue automatiquement par le jeu même de notre entendement et de notre sensibilité; ce sont plutôt des nécessités de l'esprit.

Que la religion ait reçu l'empreinte de ces formes, il n'y a rien là que de naturel. Il en est d'elle à cet égard comme de tous les produits de la pensée humaine. Ces caractères, puisqu'elle ne pouvait pas ne pas les présenter, ne suffisent donc point à démontrer qu'elle soit indispensable à l'homme. Qu'elle fasse défaut, l'activité spontanée de l'esprit ne subit aucun déchet.

Il est des états physiques et des états psychiques qui méritent plus vraiment d'être regardés comme des

besoins, parce que le vouloir y intervient, non pas, il est vrai, pour les faire naître, mais pour les assouvir. Ce sont en quelque sorte les appétits du corps et de l'âme. En est-il qui soient tels que la religion puisse seule, ou tout au moins puisse le mieux leur donner satisfaction ? Son existence sera justifiée, s'il faut répondre oui. Ce serait alors une œuvre mauvaise, et d'ailleurs illusoire, que d'essayer de l'abolir.

Nous ne pouvons répondre à la question posée que si nous commençons par déterminer, le mieux que nous pourrons, quels besoins méritent d'être regardés comme légitimes et comme permanents.

Distinguons d'abord les besoins et les désirs. Les uns et les autres peuvent être légitimes ; mais ils ne sauraient avoir tous les mêmes caractères de nécessité et de généralité. Nous sentons une perte positive, si un besoin n'est pas satisfait ; c'est la privation d'un surplus qui nous atteint quand nos désirs ne sont pas contentés. — Les besoins proprement dits naissent des conditions mêmes de la vie ; ils se font sentir spontanément. On ne désire en général un bien que quand une expérience antérieure en a déjà fait connaître la valeur, directement ou indirectement. — Tous les hommes ont naturellement les mêmes besoins ; il s'en faut qu'ils manifestent tous les mêmes désirs.

Quelque grandes que soient ces différences, l'habitude a vite fait de transformer un désir en besoin. L'usage intempérant du tabac, des alcools, des plaisirs sexuels, crée des besoins factices ; ces besoins sont en réalité des servitudes. Les jouissances intellectuelles et artistiques peuvent aussi devenir de véritables besoins pour ceux qui les recherchent avec passion. Elles, du moins, servent les intérêts de la vie spirituelle.

L'univers fournit immédiatement la possibilité de satisfaire les besoins naturels. On peut même admettre

comme une proposition évidente que ceux-ci n'existent qu'à cette condition. L'homme en effet n'aurait pas pu vivre, s'il n'y avait eu correspondance de sa nature physique et du milieu dans lequel s'écoule son existence. Faut-il penser qu'il en est de même des besoins acquis ? Nullement. C'est l'homme qui, utilisant les choses et leurs propriétés, adapte progressivement l'univers à des fins nouvelles. Il ne le peut, cela va sans dire, que s'il n'excède pas les limites qui lui sont imposées par sa nature. Rien n'empêche qu'il ne se crée des besoins artificiels auxquels le monde ne saurait donner satisfaction.

Il peut se faire que si l'individu n'est pas en mesure d'assouvir des besoins acquis, il souffre autant que s'il s'agissait de besoins naturels. Mais ce que nous devons à des habitudes invétérées, nous pouvons sans trop de peine l'éliminer par l'éducation et le contrôle de nous-mêmes. D'ailleurs, par le fait même qu'ils ne sont pas inhérents à la nature humaine, ces besoins ne sont pas universellement répandus. Il n'est pas vrai que l'âme humaine ait naturellement soif d'éternité, d'infini, d'absolu ou de transcendance. Il est absurde de prétendre qu'on n'est pas un homme complet quand on limite résolument son horizon à ce qui est du phénomène.

Nous ne voulons nous arrêter maintenant qu'aux besoins ressentis par l'homme de tous les temps et de toutes les parties de la terre. Ce sont ceux qu'il a parce qu'il est un animal. Les autres, qu'il a connus dès qu'il est sorti de l'animalité, nous occuperont quand nous aborderons l'examen des rapports de la religion avec la vie spirituelle et ses valeurs.

Les besoins innés sont de deux sortes. Ils intéressent en effet ou la conservation de l'individu, ou la conservation de l'espèce : besoins centripètes et besoins centrifuges. Satisfaire les premiers procure une jouissance immédiate. C'est par les plaisirs sexuels que la nature a

pourvu à la satisfaction des besoins centrifuges. La religion n'est demeurée indifférente ni aux uns, ni aux autres.

a) L'homme veut vivre. Il cherche à protéger son existence contre tous les ennemis qui l'assaillent : la méchanceté, la faim, la maladie, la mort, etc. Ignorant et faible, il a besoin de secours étrangers. A qui s'adresserait-il si ce n'est à ces dieux qu'il s'est donnés et qu'il a doués d'une puissance et d'un savoir supérieurs ? La religion est pendant longtemps l'indispensable auxiliaire de la vie de tous les jours.

Et d'abord elle agit fortement sur le sujet même. Toutes ses manifestations, — sentiments, croyances, espérances ou pratiques, — forment ou déforment le caractère de l'individu et se traduisent au dehors par des effets, bons ou mauvais. Puissance sociale, elle a créé, façonné, désagrégé les collectivités humaines. Même quand elle professe un suprême dédain pour le « monde » ou pour le « siècle », sa négation de l'existence phénoménale est encore une manière de déterminer la conduite des hommes. Nous aurons à voir bientôt si et dans quelle mesure l'action interne de la religion est bienfaisante. Pour le moment, c'est la puissance proprement objective de la religion qui doit nous occuper.

L'action externe de la religion peut être directe ou indirecte. Elle est indirecte, si l'on admet que l'homme, par sa conduite, par la prière ou le sacrifice, a la possibilité d'agir sur la volonté d'un ou de plusieurs êtres assez puissants pour modifier, dans le sens de ses désirs, le cours de la destinée ou de la nature. Dans ce cas, il n'y a pas lieu de parler de miracles. Tout comme l'action humaine, l'action divine serait une cause s'insérant dans les séries causales et, pas plus que toute autre interférence, elle n'abolirait la loi naturelle. Cependant, pour ne pas être « contre nature », cette cause, venant du dehors agir sur l'homme et le cours des choses, n'en échapperait

pas moins à notre connaissance directe. Nous ne pourrions que constater son existence par les effets qu'elle produit. Ce sont là les faits que nous venons de passer en revue sous le nom d'expériences religieuses conscientes. Il est inutile d'y revenir.

Restent les opérations qui seraient directement, comme l'activité industrielle, une production, une transformation, une destruction d'états ou d'objets. A ces actions, nous devons donner le nom qui leur convient; ce sont des miracles. Encore doit-on s'entendre sur le sens qu'il faut attacher à ce mot. Comme on exprimait quelque scepticisme devant deux docteurs chargés du contrôle des guérisons de Lourdes, ils déclarèrent qu'après vingt ans d'expériences, ils étaient toujours plus convaincus de « la réalité des faveurs matérielles de la Vierge ». « Après tout, remarque le médecin anglais qui a relaté cet incident de voyage, il y a là peut-être simplement une question de terminologie. » De terminologie, c'est certain, mais aussi et surtout d'interprétation. Un miracle n'est pas un fait qu'en l'état actuel de nos connaissances, nous ne pouvons pas expliquer, et dont, par un supplément d'informations, nous avons l'espoir de trouver un jour la raison suffisante. S'il n'était que cela, il n'aurait plus aucune importance religieuse. Un miracle tire toute sa signification de l'absence d'un rapport direct et nécessaire entre les moyens employés et l'effet obtenu. Si, par une manipulation physico-chimique, on obtient chaque année, au 19 septembre, la liquéfaction et l'ébullition du sang coagulé de saint Janvier, le phénomène est naturel et sans valeur pour la foi. Il y a miracle, si la cause, transcendante à l'objet, apporte une dérogation aux lois qui régissent le monde des corps. Les cures de Lourdes sont miraculeuses, si l'on y voit la preuve de l'intervention de personnages surhumains se produisant occasionnellement en faveur de croyants; elles cessent de l'être,

si on les réduit à n'être que des faits d'ordre psychologique ou si, comme disait un évêque catholique qu'on interrogeait sur sa foi personnelle, on pense que les dévots retirent en tout cas de leur confiance « un trésor de faveur spirituelle ».

De plus en plus, l'homme moderne trouve des ressources efficaces dans la science et dans l'industrie. L'intervention de la divinité ne paraît plus aussi souvent nécessaire et l'on se ferait scrupule de la réclamer en toute circonstance. Aussi la plupart des théologiens attribuent-ils aux miracles une valeur théorique plutôt que pratique, historique et non plus actuelle. Cependant beaucoup d'âmes religieuses s'attachent désespérément à leur réalité ; elles en font l'article fondamental de leur credo. Pour nous, qui voulons établir la valeur de la religion sur ce qu'elle est et non sur ce qu'elle croit être, nous attendrons qu'on nous fournisse la preuve authentique de son efficacité objective. Jusque-là nous avons le droit d'ignorer des affirmations qui échappent à tout contrôle.

b) De la vie sexuelle dépend la conservation de l'espèce. Dans quelles relations la sexualité se trouve-t-elle avec la religion ? C'est ce qu'autrefois on aurait eu scrupule de rechercher. La religion n'a-t-elle pas presque toujours fait de la continence une condition indispensable du commerce avec le divin ? Et n'est-ce pas elle qui a marqué de honte les œuvres de la chair ?

Il est vrai. Encore faut-il reconnaître que cette horreur prouve l'importance qu'elle y a tout de suite attachée. Bien souvent même, tout en les enveloppant de mystère, elle leur a donné un caractère sacré. Enfin, il est remarquable que, chez beaucoup d'individus, la puberté coïncide avec une période d'exaltation religieuse. Les choses de la religion et celles de l'amour ne sont donc pas étrangères les unes aux autres.

Cette connexion a été récemment mise en lumière par les recherches de la psychanalyse. Les disciples du professeur Freud en ont même tenté l'explication. Si leurs théories sont encore sujettes à caution, la méthode du moins se recommande d'elle-même à l'attention des observateurs. Cette école, en effet, s'efforce de reconstituer les antécédents psychiques des individus pour expliquer par leur moyen les phénomènes imprévus et anormaux qu'on constate chez eux. Il y a là une technique qui est parfois étrange dans ses applications, mais dont le principe est incontestablement légitime.

On sait quel est le point de départ de cette doctrine. Les désirs passionnés se manifestent chez l'enfant dès le plus bas âge. Il les dirige, faute de mieux, sur les personnes qui l'entourent et qui prennent soin de lui et le plus volontiers sur une personne qui n'est pas de son sexe. Les impressions qui résultent de cette tendresse d'un petit garçon pour sa mère, ou sa sœur, ou sa nourrice, d'une fillette pour son père, son cousin, ou son professeur de piano, impressions parfois douloureuses, se condensent en complexes de désirs et d'idées. L'éducation, le milieu, une timidité instinctive, refoulent ces « images » et ces « ardeurs » dans le tréfonds de la subconscience. Mais survienne un violent ébranlement de l'âme, la barrière qui les retenait emprisonnées s'écroule, et les complexes arrivent brusquement à la pleine lumière de la conscience. De là des désordres passionnels, et souvent aussi des crises de mysticisme et des conversions déconcertantes.

L'école de Freud a marché de conquête en conquête. Ce ne sont plus seulement certaines formes de la psychopathie qu'elle essaie d'expliquer, mais à peu près toutes les névroses. Ce sont aussi nos rêves et nos rêveries, les intuitions du génie et les lapsus de mémoire et de parole les plus insignifiants. Ardente à découvrir partout des

complexes sexuels, elle assure que les chefs-d'œuvre de la littérature n'ont souvent pas eu d'autre source d'inspiration, et que, par son activité créatrice, l'artiste a pour but d'apaiser des désirs inassouvis. Comment réussit-on à réduire à ce point la très grande multiplicité des tendances primaires de l'homme ? De la manière la plus simple : on commence par élargir abusivement le sens du mot sexualité, de façon qu'on y puisse comprendre les désirs les plus innocents ; et puis, une fois qu'on l'a étendu à des phénomènes fort différents, on lui rend son sens usuel, si bien que l'âme entière paraît infectée de désirs érotiques.

Ces excès, qui viennent d'ailleurs des disciples et non du maître, ne doivent pas nous empêcher de donner aux découvertes de la psychanalyse l'attention qu'elles méritent. Trop de faits concordants ont été rassemblés pour qu'on puisse nier l'importance des premières impressions de l'enfance. Refoulées grâce au contrôle qu'exercent les éducateurs et le sujet lui-même, elles n'en sont pas moins là, emmagasinées et toujours prêtes à faire sentir leur influence. Chose non moins certaine, la satisfaction des appétits sexuels accapare une place très grande dans la vie de beaucoup d'hommes. Il est enfin hors de doute que bien des manifestations religieuses ont été déterminées dans leur forme ou dans leur contenu par des résidus infantiles ou par des désirs voluptueux. Mais quelque nombreux et significatifs que soient les cas qui rentrent dans l'une ou l'autre de ces trois catégories, a-t-on le droit de les ériger en loi générale ? Si oui, l'apparition de certains phénomènes religieux relève de la physiologie ; elle se produit obligatoirement à des dates fixes, aussi bien que la mue de la voix ou la première efflorescence sur une joue masculine. Il nous faut en conséquence admettre que tout homme passe, au moment de la puberté, par une sorte de crise morale pendant laquelle les souvenirs ense-

velis de la première enfance, retrouvant leur ancienne virulence, viennent infecter l'âme du jeune homme ou de la jeune fille. On peut alors parler de *besoins* religieux, analogues et parallèles aux besoins sexuels, et les phénomènes religieux présentent un caractère authentique de nécessité. Si quelques théologiens trouvent dans ces observations et dans ces raisonnements des motifs suffisants pour affirmer la légitimité du fait religieux, c'est leur affaire. Pour moi, je ne vois pas ce que la religion gagne en dignité et en autorité à voisiner ainsi avec les névroses et nos autres misères mentales. Oui, certes, les instincts sexuels sont naturels, mais ils ne sont pas de l'homme, ils sont de la bête. Si la religion y prend sa source, elle n'appartient pas, au moins par ses origines, à la vie supérieure de l'homme.

Heureusement pour l'humanité croyante, l'apologétique n'est pas réduite à cette extrémité. Il s'en faut, certes, que les rapports de la religion avec les complexes infantiles et sexuels soient aussi simples qu'on voudrait nous le faire croire. Aux cas où l'on voit le mysticisme sortir de ces germes enfouis dans l'inconscient, on peut opposer tous ceux où, dans l'intérêt social, la religion s'est au contraire appliquée à combattre leur nocivité.

Il ressort en effet des études mêmes instituées par l'école de Freud, que la religion peut prendre trois attitudes différentes en face des instincts primitifs de l'homme : ou bien elle leur reste liée ; ou bien elle les « sublimise » ; ou enfin elle les élimine par une sorte de compensation. Dans le premier cas seulement, on peut dire qu'elle s'applique à les satisfaire. Dans le deuxième, elle les utilise, mais pour en changer la direction et la nature. Dans le troisième, elle aide à leur refoulement. Il est aisé d'illustrer par des exemples chacune de ces relations.

Pour la première, nous avons les périodes de frénésie

érotique et religieuse qu'on a observées dans beaucoup de peuplades sauvages ; — la prostitution sacrée ; — les cultes phalliques ; — l'adoration du *guru* et les cultes « de la main gauche » répandus dans une grande partie de l'Inde. On a même vu des religions faire un rite de l'acte sexuel, non pas qu'elles aient voulu favoriser ainsi les plaisirs charnels, mais pour les limiter au contraire en leur imprimant un caractère mystique et redoutable.

Pour la seconde, la religion de la *bhakti* dans l'Inde ; — le mysticisme passionné si fréquent dans l'Eglise catholique : titres de fiancé et d'époux donnés à Jésus-Christ ; « unions d'amour » ; adoration du Sacré-Cœur.

Pour la troisième, les innombrables cas de tabou ; — l'ascétisme hindou et chrétien ; — le puritanisme.

Si la religion s'associe aux instincts grossiers, elle contribue à animaliser l'homme et ménage le triomphe de l'inconscient sur le conscient, de l'anarchie sur la discipline. — Si la religion « sublimise » ces mêmes instincts, elle représente encore, mais d'une manière détournée, la victoire de l'inconscient et de la sensualité. — Si la religion refoule les besoins sexuels, elle prend rang dans la cohorte des moyens éducatifs et disciplinaires qui, sciemment ou non, luttent contre ce qui maintient l'homme au niveau de la brute. Mais ne disons pas qu'elle répond alors à un besoin de l'âme humaine ; extirper des désirs, ce n'est pas une manière de leur donner satisfaction.

Je pense qu'il n'est ni possible, ni légitime de tuer les appétits sexuels. Mais s'il est vain de vouloir les sacrifier entièrement à la vie de l'esprit, c'est faire une œuvre mauvaise que de les encourager ; une œuvre dangereuse que d'y associer la vie spirituelle. Il faut créer à côté et au-dessus d'eux des aspirations vraiment humaines. Les sports, le travail intellectuel, la culture artistique, la contemplation de la nature, sans détruire les désirs inférieurs, leur enlèvent leur prépotence et leur acuité. Déve-

loppons en nous des intérêts plus élevés et, à l'égard des choses de la volupté, prenons pour norme la parole du vieil Aristippe : « J'ai ; je ne me laisse pas prendre. »

Freud a eu sans doute raison de dire que les faits psychiques doivent être analysés dans leur genèse, en remontant aux éléments émotifs qui ont primitivement donné naissance à la vie de l'âme ; on ne les comprend bien que si l'on sait leur origine. Mais connaît-on un fleuve parce qu'on a visité sa source ? Certes, le point de départ des choses humaines est quelque chose ; il s'en faut qu'il explique tout. Parce qu'il est intéressant de savoir l'étymologie d'un mot, on n'a pas l'idée d'invoquer sa plus lointaine origine pour déterminer son sens actuel.

Les psychanalystes nous ont appris que nos « besoins » ont leur source dans l'inconscient et dans le préconscient. Fort bien. Mais la vie spirituelle normale est justement la victoire du conscient sur l'inconscient, — au contraire de la folie, qui est la victoire de l'inconscient sur le conscient, et de la monomanie, qui est une infection de la conscience par les éléments inconscients. On croyait autrefois que, pour expulser un démon, il fallait savoir comment il s'appelait. Jésus-Christ chassait les esprits en les nommant. Un disciple du Bouddha s'aperçut un jour que le Malin avait pris possession de lui : « Méchant, lui cria-t-il, je te connais, tu es la mauvaise Mort. » Et le démon, démasqué, quitta le corps du saint. En effet, quand il s'agit des maladies de l'esprit, connaître son mal est souvent une condition indispensable pour pouvoir s'en délivrer. La lumière de la conscience est le meilleur des exorcistes. Fondée sur elle, notre vie sera purgée de toutes les tendances obscures qui risquent de l'encombrer et de la subjuguier.

## 6. — LA VALEUR EXPRESSIVE DE LA RELIGION.

Toutes les opérations de l'esprit humain peuvent nous aider à connaître le sujet même, puisqu'il y participe toujours par un coefficient personnel. L'homme ne saurait avoir conscience d'une perception, faire une expérience, donner satisfaction à un désir naturel ou acquis, sans que ce travail soit plus ou moins fortement coloré par ses sentiments, ses idées, tout son être moral. Plus il y met du sien, plus il s'exprime lui-même et se révèle aux autres. Le langage est à cet égard un merveilleux instrument d'observation. Il en est de même de l'art, qui est une projection de l'âme de l'artiste dans la nature matérielle. La morale et le droit viennent aussi de l'homme et nous éclairent sur l'homme.

Successivement, nous avons vu la religion recevant l'empreinte des formes inhérentes à l'esprit ; nous l'avons considérée dans ses expériences internes, dans la manière dont elle cherche à répondre à de légitimes besoins ; partout, elle nous est apparue comme ayant sa source dans l'homme même. Ce qu'elle nous fait connaître, c'est l'homme. Elle est bien plus subjective que le langage et l'art, puisque l'art et le langage expriment l'homme à l'aide de matériaux empruntés au dehors. Dans sa forme et dans sa matière, la religion est exclusivement humaine. Quand l'homme « imagine » un mythe, un roman, le sujet d'un tableau ou d'une comédie, seuls les arrangements et les combinaisons lui appartiennent en propre ; il prend en dehors de lui les éléments qu'il fait entrer dans ses créations. Toute la substance, simple ou composée, qui sert à ses constructions religieuses, il la puise dans son propre fonds.

Par un autre caractère encore, les manifestations de l'âme religieuse diffèrent des autres produits de l'esprit

humain. Elles procèdent, comme nous l'avons reconnu, d'un désir passionné. Sous la pression du besoin qui le travaille, l'homme espère, invente et, comme ces Germains dont Tacite disait : *fiſunt creduntque*, il est dupe de son imagination, il croit. Née pour satisfaire au désir du cœur, la croyance détermine une manière d'agir, un rite. Le rite réagit ensuite sur l'âme désireuse, dont il alimente et consolide les sentiments et les croyances. Les pures fictions, bien plus désintéressées, n'exercent pas sur ceux qui les créent, une action aussi profonde.

Que l'on passe en revue les produits si divers de la sensibilité religieuse, partout on trouvera l'empreinte et de la personnalité de leur auteur, et du besoin qui leur a donné naissance. La prière ? Aug. Sabatier, qui faisait d'elle l'essence de la religion, reconnaissait que la « révélation » par laquelle Dieu répond à l'âme en détresse est toujours au moins en germe dans la prière même. Et le rite ? S'il a pris le plus souvent le caractère mimétique que nous lui connaissons, c'est que les hommes, extériorisant leurs espérances et leurs besoins, ont directement figuré les choses et les phénomènes qu'ils désiraient. Quant aux objets de la croyance, il est manifeste qu'ils ne prennent forme et n'existent *pour l'homme* que par la forme et l'existence qu'il leur prête. Un os est un fétiche pour tout Africain qui le considère comme un porte-bonheur. Un homme sera un dieu, dès qu'il trouvera un autre homme qui l'adore comme tel. Une image, un édifice, un prêtre, n'ont pas par eux-mêmes le caractère divin qui les approprie à leur destination ; il faut que des cérémonies viennent les « consacrer » à cet effet, et les cérémonies ont été imaginées, instituées par les hommes. Tant d'étranges manifestations religieuses que notre temps a vues naître et se développer, l'adoration du « Sacré Cœur de Jésus », par exemple, s'expliquent aisément par les besoins très subjectifs qu'elles ont cherché à contenter.

L'efficacité créatrice du sentiment religieux est surtout visible dans une collectivité où la contagion de l'exemple et la tradition intensifient sa puissance. Quand une confrérie antique appelait au printemps le dieu de la végétation, prise d'enthousiasme mystique, elle ne *croyait* pas à sa venue, elle la *voyait* directement : ce n'était pas elle qui dansait et chantait, c'était la divinité qui, par la danse et le chant, réveillait les forces génératrices de la nature. De même, si Yahveh est un dieu jaloux, c'est que les Israélites, dans leur haine de l'étranger, voulaient le garder jalousement pour eux seuls. Vivant au milieu d'une nature exubérante, oppressive, les populations du sud de l'Inde ont adoré des dieux violemment sensuels et souvent monstrueux. Les vastes plaines du Gange et de l'Indus se prêtaient mieux à la contemplation de l'Être un et sans second. Il est tellement naturel de voir dans la religion l'expression du groupe qui la professe que, d'instinct, on enferme les concepts religieux dans les mêmes limites que leurs adhérents. Quand un chrétien emploie le nom d'Allah pour désigner le dieu des Arabes, a-t-il conscience que cet Allah est son Dieu à lui-même ? Dans les moments de crise internationale, ce n'est pas au même Dieu que Français et Allemands adressent leurs prières. Si les croyances avaient une existence objective, on ne comprendrait pas pourquoi elles divergent autant jusque dans leurs données fondamentales. Subjectives, leurs tendances opposées, s'expliquent aisément.

En effet, les âmes religieuses diffèrent les unes des autres et, d'un moment à l'autre, la même âme peut avoir de tout autres besoins. Certains hommes veulent se répandre au dehors ; ils sont combatifs et conquérants ; il leur faut un dieu guerrier, chef des armées célestes, semeur d'épouvante et de mort. D'autres sont pacifiques, vivant de leurs troupeaux et des produits du sol : leur dieu établit l'ordre dans l'univers et dans la vie des hommes,

et en surveille le maintien. D'autres encore ont en horreur les contrastes de la vie phénoménale et rêvent d'une existence calme et contemplative ; ils feront de leur dieu un être un, absolu, étranger à toute dualité. Au sein d'une même société religieuse se rencontrent les types psychologiques les plus opposés. Celui-ci a besoin d'être excité et tenu en éveil ; celui-là demande à être rassuré et pardonné ; un autre voudrait être soustrait à tout ce qui heurte et qui froisse. Le premier se complaira dans les visions terrifiantes de l'enfer ; le second savourera d'avance les félicités paradisiaques ; le troisième évoquera la béatitude d'une existence tout entière repliée sur elle-même. Aujourd'hui, nos aspirations s'élancent vers un être qui soit aussi différent que possible de l'humanité misérable et perverse ; et, voici, cet être revêt l'aspect sublime du Fils de Dieu ; demain, c'est un ami que j'appelle à mon secours, un être tout près de mon cœur, qui soit né comme moi, qui ait, comme moi, lutté, pleuré, souffert, qui soit mort, puisqu'il faut que je meure : c'est le Fils de l'Homme qui répond à mon appel. Le même Dieu se pliera à toutes les exigences religieuses de ses adorateurs. Ishtar sera belliqueuse et amante. Vishnou s'incarnera dans Krishna pour tous ceux dont l'idéal est le héros aimé des femmes, grand pourfendeur de démons et de monstres ; il ne sera pas moins adoré en la personne de Râma, le type du roi généreux et fidèle à tous les devoirs. Ici, l'homme se fera dieu ; ailleurs, le dieu se fera homme ; mais toujours l'homme-dieu et le dieu-homme sortiront du cœur et de la tête des mortels, leurs adorateurs.

De là l'immense intérêt qui s'attache à l'histoire des religions. Tout autant, que dis-je ? mieux encore que dans la littérature et dans l'art, on y sent palpiter l'humanité, avec ses espérances et ses craintes, dans la souffrance et dans l'exaltation. C'est toujours à travers des interprétations particulières que la littérature et l'art nous font

connaître le cœur humain. En religion, la fantaisie individuelle est à peu près sans valeur. Parfois, il est vrai, nous voyons un grand mouvement religieux partir d'un unique initiateur ; il n'a pu réussir que parce qu'il répondait aux aspirations dont la foule était travaillée. Ou, si c'est un message nouveau qui est annoncé aux hommes, le succès vient de ce que la vie, et souvent la mort, de celui qui l'apporte paraissent justifier sa doctrine, et l'enseignement, ici encore, est l'expression de l'humanité, d'une humanité agrandie en la personne d'un exemplaire exceptionnel.

Écoutez donc un instant ce que nous apprend d'essentiel sur les relations de la religion et de l'esprit la longue et multiple expérience que l'histoire déroule sous nos yeux.

Tout d'abord, elle ne confirme pas l'hypothèse d'une notion de la divinité qui aurait été, dès l'origine, comme inoculée dans l'esprit humain et qui se retrouverait fondamentalement la même dans toutes les religions particulières. Sabatier croyait à la nature innée de la religion ; innée, la religion, pensait-il, est essentiellement identique chez tous les hommes et il n'y a pas de différence absolue entre les premières émotions d'une vie religieuse élémentaire et les mystiques aspirations des consciences les plus hautes et les plus pures. Le philosophe Eucken estime aussi que la « substance » de la religion est toujours la même et que la « forme » seule varie suivant les lieux et les temps.

Si l'on veut dire par là que la religion a toujours et partout les caractères de la religion, tout comme le langage a partout et toujours les caractères du langage, le théologien et le philosophe ont énoncé un truisme sans intérêt et sans portée. En réalité, ces affirmations ont pour but de présenter la religion comme un fait divin et nécessaire : ce n'est pas l'homme, c'est Dieu qui s'ex-

prime en elle, et l'homme a pour premier devoir d'écouter la voix qui s'y fait entendre. Pour qu'il en fût ainsi, il aurait fallu que l'observation eût d'abord montré que toutes les manifestations de la religion ont vraiment un fonds commun. Or, il est trop évident qu'elles ne se ressemblent que par le fait qu'elles sont religieuses, et non pas, par exemple, artistiques ou industrielles. Toutes dérivent d'une même tendance, disons mieux, d'une même impuissance de l'humanité ; elles diffèrent radicalement les unes des autres par la manière dont elles ont obéi à cette sorte de nécessité intérieure. On n'a pas plus le droit d'affirmer l'identité première du naturisme indo-européen et du fétichisme des nègres d'Afrique que de faire remonter à une même source les langues bantoues et les idiomes de l'Inde et de la Grèce. Dès qu'il y a eu des Indo-Européens, ils ont eu des facultés et des tendances qui se sont manifestées par un grand intérêt pour les choses de la nature. De là un esprit d'observation qui a fait d'eux les créateurs de la science. Et parce qu'ils avaient cette connaissance de la nature et qu'ils ont été capables d'utiliser leur savoir, ils ont — subjectivement — progressé, et acquis les moyens de subjuguier — objectivement — le monde. Que, moins dominés par leurs impressions immédiates, ils avaient des réactions plus libres et plus personnelles, nous en avons la preuve dans leur langage, un chef-d'œuvre d'économie et de souplesse, un merveilleux instrument de l'esprit. Comme leur langage, leur religion est le produit de leurs dispositions natives ; tous deux expliquent qu'ils soient devenus les maîtres du monde.

Les linguistes ont distingué des langues isolantes, des langues agglutinatives, des langues à flexions. Ces trois espèces d'idiomes représentent des conceptions différentes des choses, de leurs rapports et de leurs modalités. Lors même qu'une langue fléchie, par la dégradation morphologique, perd la plupart de ses désinences, celles-ci

demeurent encore à l'état latent ; elles survivent dans la syntaxe et dans la formation de la phrase. Les systèmes linguistiques sont comme des personnalités qui se maintiennent dans leur nature profonde, mais se modifient superficiellement. La religion, cette autre forme par laquelle s'exprime l'âme collective et individuelle, présente aussi des caractères idiosyncrasiques, qui sont probablement en relation avec les différences de race et qui, par conséquent, sont à la fois localisés et stables.

Nous avons d'abord un groupe de religions où l'élément divin est en quelque sorte diffus : partout des esprits, mais des esprits sans personnalité et sans nom. L'esprit qui manifeste sa présence dans tel arbre est-il aussi celui qui réside dans tel fleuve, on ne sait, et d'ailleurs qu'importe ? Ces êtres mal définis peuvent temporairement se loger dans les objets les plus divers. Ils sont puissants, mais leur action est capricieuse. Ils interviennent dans la vie humaine d'une manière imprévisible et le plus souvent pour nuire. On leur attribue des sentiments et des appétits semblables à ceux des hommes, d'hommes sauvages, naturellement. On peut, dans certaines conditions, agir sur eux et les plier à sa volonté. Ce sont les religions animistes et fétichistes ; la sorcellerie y tient une place éminente.

Dans d'autres religions, les dieux sont incorporés dans des objets déterminés, toujours les mêmes. Ils sont spécialisés par leurs attributs, leurs fonctions, leurs épithètes, leurs noms. Ils ont une histoire. Des liens de parenté les rattachent en général les uns aux autres. Ils ne sont plus étroitement mêlés aux hommes : ils habitent dans le ciel, sous la terre, au loin. Comme ils ont des « caractères » propres, leur action semble plus réglée. En tout cas, on sait où ils sont, ce qu'ils peuvent faire et comment on doit se comporter à leur égard. Religions naturistes ; religions à mythologie ; Mexique, Pérou ; Assyro-Babylonie ; Egypte ; ancienne religion impériale de Chine.

Ailleurs, le divin est considéré comme une personnalité proprement dite, transcendante aux choses de la nature, ayant ses fins propres et se servant de la nature à son gré pour les réaliser. Il est indépendant des lois physiques et même il est supérieur à toute loi : une chose est bonne, non parce qu'elle répond aux exigences de la raison, mais parce que le divin la fait ou la veut ; elle est mauvaise, quand il la réprouve : Judaïsme, Islam.

D'autres races ont perçu des lois dans la nature. Elles règlent la vie d'après ces lois. Les dieux, identifiés avec les objets et les phénomènes grandioses de la nature, sont les gardiens de l'ordre établi. L'homme peut et doit collaborer avec eux à cette tâche. Les rites du sacrifice ont été institués à cet effet : religion védique ; ancienne religion des Perses ; Confucianisme.

Les dieux ne sont pas localisés dans tel ou tel objet ou dans tel ou tel phénomène ; ils règnent sur ces objets et sur ces phénomènes. Le Zeus des Hellènes est le surveillant de l'ordre universel, le gardien de la loi divine et de la loi humaine. C'est son nom qui l'a révélé comme un dieu du ciel, ou plutôt comme le ciel lui-même. A côté de Zeus, une Héra, qui fut sans doute à l'origine la terre fécondée par le ciel ; dans la conscience des Grecs, elle est la gardienne du mariage. Poseidon ne personnifie nullement la mer ; celle-ci est l'empire qu'il soumet à sa volonté. Chez les Romains aussi, les dieux sont dégagés des formes naturelles auxquelles ils étaient primitivement associés. Pour ce peuple épris d'ordre et de loi, les dieux surveillent la famille, la vie civile et professionnelle, les relations internationales. Grecs et Romains font de leurs dieux des êtres personnels, finis, conçus, âmes et corps, en fonction de l'humanité.

Dans d'autres religions, la personnalité du dieu s'efface devant l'idée de loi universelle. Au premier plan domine à peu près seule la notion d'un ordre cosmique, moral,

liturgique : le Tao, le brahmanisme, le bouddhisme originel.

On pose, enfin, en présence l'un de l'autre, la nature qui obéit à des lois intangibles, et l'esprit, qui est lumière et volonté libre. C'est par l'esprit que le divin déploie son activité, et dans l'ordre spirituel que cette activité se manifeste. Dieu apparaît alors comme l'esprit pur, infini, source de tout bien et de toute raison, agissant directement sur les cœurs humains. Cette conception est celle, sinon de tout le christianisme, du moins de ses formes culminantes et, par conséquent, les plus caractéristiques.

Ces groupes sont-ils irréductibles les uns aux autres ? Ou chacun ne fait-il qu'explicitement des germes contenus dans les groupes qui précèdent ? C'est encore l'histoire qui permet de répondre à ces questions. Elle nous interdit de parler, à propos de la religion, d'une évolution au sens que les sciences biologiques ont donné à ce mot. Ce sont là des formes que la religion revêt selon les circonstances, et non des échelons que l'humanité gravit successivement. Certes, si stables que soient en général les croyances et les rites, œuvres de l'homme, pourraient-ils avoir un caractère qui n'appartient à rien de ce qui est humain ? L'homme change, et tout ce qui est de l'homme change avec lui. Supposons qu'une collectivité humaine passe par une suite d'états  $A B C D \dots$ , que des formes religieuses  $a b c d \dots$  s'y succèdent aussi, qu'il y ait coïncidence dans le temps entre les termes des deux séries ; on n'a pas le droit de dire que  $b$  dérive de  $a$ , ou  $d$  de  $c$ . La vérité, c'est que  $a$  est en corrélation directe avec  $A$ ,  $b$  avec  $B$ , et ainsi de suite. L'évolution se produit dans l'homme, déterminée par des motifs qui peuvent fort bien n'avoir rien de religieux.

On comprend dès lors pourquoi l'histoire religieuse de l'humanité ne suit pas une marche régulièrement ascendante.

Un psalmiste hébreu, un pèlerin bouddhiste de Chine, un grand saint du Christianisme, nous paraissent réaliser presque dans sa perfection l'idéal religieux, tout comme un Sophocle, un Michel-Ange, un Beethoven incarnent à nos yeux l'idéal artistique. A leur temps et à leur milieu, les uns et les autres doivent-ils autre chose que les thèmes qu'ils ont traités et les moyens qu'ils ont mis au service de leur inspiration ?

Comme la vie religieuse n'est pas une sorte de mécanisme psychique qui, une fois mis en mouvement, poursuivrait sa marche sans imprévu et sans à-coups, il est naturel que les grandes personnalités y soient intervenues puissamment et l'aient lancée dans des directions nouvelles. Et puisqu'elle a hors d'elle son principe de changement, pourquoi s'étonnerait-on que les circonstances historiques, politiques, économiques, aient souvent exercé sur son développement une influence décisive ? Yahveh n'était primitivement que le dieu national des Israélites et quand le peuple était infidèle à l'alliance qu'ils avaient contractée l'un avec l'autre, il appesantissait sur lui sa main redoutable. Le temps vint où la punition qui frappa Israël fut infligée par les Assyriens ; comment ne pas croire que le conquérant était l'instrument de Yahveh ? et comment ne pas faire de celui-ci le maître de toutes les nations ? Le particularisme juif a donc fait place au monothéisme. D'autre part, la Thora exigeait que les sacrifices fussent offerts dans le temple de Jérusalem. Quand Titus eut détruit et la ville et le temple, il ne fut plus possible d'obéir à l'ordre divin et, bon gré mal gré, le judaïsme passa du ritualisme le plus formaliste à une conception spirituelle du culte.

En nous apprenant que la religion est toujours en harmonie avec le tempérament du peuple qui la professe et les conditions naturelles au milieu desquelles il vit, l'histoire n'ouvre pas de très encourageantes perspectives à

l'activité des missionnaires. Ne semble-t-il pas que le seul moyen assuré de provoquer des conversions, c'est de changer l'homme lui-même ? Et comment y réussir, puisque l'homme est justement le produit de trois forces concurrentes : la race, l'hérédité, le milieu ? Comment éliciter une semblable conception de la vie chez l'occidental entreprenant, énergique, dominateur, et l'asiatique doux, indolent et contemplatif ? L'un s'extériorise avec passion ; l'autre se replie sur lui-même. L'intelligence du premier est surtout sensible aux différences, aux caractères individuels ; celle du second, éprise d'unité, aime à retrouver l'essence fondamentale sous les apparences diversifiées. Et que de générations il faut pour déraciner des habitudes contractées pendant une longue série de siècles ! Les Hindous qui se convertissent à l'Islam pour se soustraire à la contrainte de la caste, restent, dit-on, toujours tremblants en présence de brahmanes et ne changent à peu près rien aux habitudes de leur vie. Il y a des plis intellectuels et moraux qui ne peuvent s'effacer qu'au prix de beaucoup d'efforts et de patience. Aussi faut-il être singulièrement optimiste pour escompter un avenir où l'humanité tout entière confessera la même foi. Si l'on y arrive jamais, ce ne sont pas les cœurs qu'on aura unifiés, c'est la religion, dont il aura fallu éliminer tous les traits caractéristiques. Un jour, dans un congrès du christianisme progressif, un grand orateur fit une déclaration qui fut accueillie par d'unanimes applaudissements : « Il faut qu'on puisse dire : Je suis chrétien, et rien de ce qui est religieux ne m'est étranger. » Celui qui se retrouve ainsi dans toutes les religions peut être splendidement humain ; il n'appartient plus au christianisme proprement dit. Ce qu'on appelle spécifiquement de ce nom, n'est pas une vague religiosité sans formes précises et sans individualité. Un organisme ne peut vivre que s'il est adapté au milieu dans lequel il se trouve. Pour qu'une religion soit

vraiment vivante, elle doit pouvoir se nourrir des substances qui sont à sa portée. Ces aliments lui sont fournis par la nature et l'immense diversité de ses aspects et conditions climatériques, par la vie humaine dans toute la variété de ses formes héréditaires ou acquises. Comme la nature et comme la vie, il est probable que la religion restera toujours infiniment diverse. Tout au plus réussira-t-on à dissimuler sa réelle multiplicité sous le voile d'une unité factice et trompeuse.

Les religions particulières nous font connaître des portions d'humanité. L'humanité une et totale se révèle dans la religion étudiée dans l'ensemble de ses manifestations. Car c'est encore un enseignement que nous devons à l'histoire. Bien que les religions diffèrent entre elles autant que diffèrent les âmes collectives qui s'y reflètent, nulle part ailleurs on ne saisit aussi clairement l'unité foncière de l'homme sous toutes les latitudes et à toutes les époques, l'obsession constante où il est des mêmes problèmes et des mêmes appréhensions, la ressemblance générale des procédés et des idées par lesquels il pourvoit à la solution des problèmes et à la réalisation de ses espérances. Un tel spectacle est captivant. Il l'est surtout pour celui qui fait de l'homme son étude propre et qui par conséquent s'intéresse moins à la religion qu'aux consciences religieuses.

Malgré la diversité des races, une même humanité a donc projeté son âme dans toutes les religions, si diverses en apparence. Un principe unique et des réalisations multiples, c'est-à-dire précisément les conditions qui se prêtent le mieux à une classification. Comment se fait-il qu'aucune des tentatives jusqu'ici connues ne semble avoir rencontré une adhésion unanime ? La cause de ces insuccès vient sans doute de ce que l'on a mal choisi le critérium du classement. Si, comme nous le verrons, toute religion suppose la réalité du divin, et si les divers systèmes re-

ligieux ne sont que les diverses manières de se représenter l'action de ce divin dans le monde et dans la vie, les cadres sont tout trouvés pour une classification « naturelle ».

Mieux que de longues explications, un tableau permettra d'embrasser d'un coup d'œil les religions dans leur unité et leur diversité. Les remarques qui ont été présentées tout à l'heure l'ont d'ailleurs justifié d'avance.

Le divin déploie	dans la nature	une activité capricieuse	sa personnalité est nulle	{ Fétichisme. Animisme.
			sa personnalité est absorbée dans les êtres et les phénomènes de la nature	{ Egypte. Assyro-Babyloniens. Shintoïsme. Mexique. Pérou.
			sa personnalité est transcendante aux choses de la nature	{ Judaïsme. Islam.
		une activité soumise à une loi	sa personnalité est engagée dans les choses de la nature	{ Védisme. Confucianisme Mazdéisme.
			sa personnalité est dégagée des phénomènes de la nature	{ Grèce. Rome.
			sa personnalité s'est effacée devant l'idée de loi et d'ordre	{ Tao. Brahmanisme. Bouddhisme.
dans l'esprit :	une activité spirituelle :	Christianisme.		

## CHAPITRE IV

### L'EFFICACITÉ SPIRITUELLE DE LA RELIGION

La religion est l'œuvre de l'homme, et sa vérité est subjective. Elle est un sentiment et un fait qui ont leur raison d'être dans le cœur humain.

Un sentiment et un fait ne sont pas légitimes par cela seul qu'ils existent. Il faut qu'ils servent aux fins particulières des êtres qui éprouvent le sentiment et qui ont créé le fait. Que la religion soit utile à l'humanité, tous les croyants estimeront son existence pleinement justifiée.

Il ne suffit pas qu'elle soit utile. Il faut aussi que son utilité pour la vie spirituelle soit de telle nature que l'on ne puisse pas se passer d'elle. Nous avons donc à nous demander si l'homme gagne spirituellement à la religion quelque chose qu'il ne pourrait avoir autrement. S'il devait résulter de notre enquête que l'homme est irrémédiablement diminué, quand il renonce à toute espèce de croyance transcendante, nous n'aurions garde de chercher en dehors de la religion un fondement de la vie spirituelle.

Il est bien entendu que nous n'envisageons ici que des profits spirituels immédiats, un accroissement de la vie présente. Un gain réalisé à lointaine échéance, dans une autre économie, n'entre pas pour nous en ligne de compte.

L'action de la religion sur l'intelligence et sur le cœur

de l'homme s'exerce de deux manières. Elle est directe, si elle ajoute à l'esprit quelque chose qu'il n'avait pas auparavant. Elle est indirecte, si elle rend l'homme plus propre à remplir sa tâche d'homme. Si l'on osait transporter au monde spirituel des expressions qui appartiennent proprement au règne de la matière, on pourrait dire qu'elle est quantitative et mécanique dans le premier cas, qualitative et dynamique dans le second.

### A. Efficacité spirituelle directe.

La religion agit sur l'intelligence, la volonté, la sensibilité de l'homme. Elle enseigne, oblige, émeut.

#### 1. — ELLE ENSEIGNE.

Est-ce bien vrai ? D'éminents penseurs, W. James, par exemple, estiment que la connaissance est un élément accessoire de la religion. En la rattachant au seul sentiment, ils espèrent l'affranchir de toute intellectualité et la soustraire à la critique de la raison. Ils se trompent. La religion n'est pas seulement une manière de sentir ; elle est aussi une manière de vivre, et cette manière de vivre est nécessairement déterminée par la représentation que l'on a de l'être ou des êtres auxquels vont les prières et les rites. Dans toute religion, il y a, plus ou moins conscient, plus ou moins nettement formulé, un contenu intellectuel, qui en est comme l'ossature. En l'absence d'écritures saintes et d'une doctrine officiellement établie, le peuple grec avait sur ses dieux des croyances qui s'exprimaient obscurément dans des mythes, avec plus de clarté dans les actes du culte. Que pour faire condamner un Anaxagore, un Protagoras, un Socrate, leurs ennemis aient eu des motifs plus politiques que religieux, c'est

possible. Une chose, du moins, est certaine : ils les ont accusés d'impiété. Ils savaient donc que ce genre d'imputation ne trouvait pas indifférents les tribunaux populaires. Née d'un désir passionné, la religion serait sans consistance, si elle n'avait une forme ; sa forme, ce sont les idées et les croyances impliquées dans les sentiments dont elle procède, dans les récits et les actes par lesquels elle s'exprime.

Elle enseigne, mais la connaissance communiquée par elle est d'un tout autre caractère que le savoir profane. Cette connaissance concerne le monde invisible. Elle n'a donc à redouter ni la concurrence, ni le contrôle d'une intelligence limitée aux choses du monde sensible.

Par la religion, l'homme s'efforce d'échapper à l'étreinte d'une réalité qui le menace et l'opprime. Cette réalité redoutable, c'est tout le champ de son observation et de son expérience. Il ira donc chercher les secours nécessaires dans une région qui dépasse toute observation et toute expérience. Ce qu'il ajoute ainsi au monde des sens, le transcendant, est le domaine de la religion.

L'Inde a eu de très bonne heure la notion d'un monde invisible opposé au monde visible. Les hymnes védiques déclarent déjà que, de l'être, un quart seulement est manifesté ici-bas ; les trois autres sont « ce qui est immortel au ciel ». La parole aussi a quatre quarts ; « trois demeurent cachés ; le quatrième est ce que disent les hommes ». Ailleurs, l'idée est moins nette ; et cependant, même dans les religions les plus rudimentaires, on croit qu'il y a des formes que l'œil de chair ne peut voir, des sons qui sont imperceptibles aux oreilles mortelles. — Certains hommes privilégiés peuvent voir l'invisible et connaître l'inconcevable. « Les quatre quarts de la parole sont connus des sages seuls. » Que ces personnages communiquent aux autres ce qu'ils ont appris par des voies mystérieuses, la religion s'enrichit d'une révélation et, de

confuse et vague qu'elle était auparavant, la croyance peut maintenant s'explicitier en dogmes. — Le monde du phénomène est relatif et impermanent; emprisonné dans les cadres de l'espace, du temps et de la causalité; ballotté entre les ténèbres et la lumière, le chaud et le froid, la vérité et l'erreur, le bien et le mal. L'être transcendant est absolu, éternel; il ne connaît aucune limitation; il est en dehors de tous les contrastes. Le saisir par le cœur et par la pensée, c'est entrer en communion avec lui, s'élever par delà toute relativité, goûter la béatitude de l'infini. Ces joies ineffables, cette paix et cette tranquillité de l'esprit, la religion les promet à ceux qui acceptent ses enseignements.

Les vérités religieuses intéressent la vie. L'« invisible » n'est pas seulement ultraphénoménal; il est aussi immanent. Ou plutôt, puisqu'il n'encourt aucune limitation, l'être transcendant est à la fois au delà et en deçà du phénomène. « L'Être sans second, dit une des plus anciennes Oupanishads, a deux formes; l'une est corporelle, l'autre incorporelle; l'une est mortelle, l'autre est immortelle; l'une est réalisée; l'autre est là-bas. » — « Selon Leibniz, dit Boutroux, les sciences étudient les rapports des choses considérées, selon les apparences sensibles, comme extérieures les unes aux autres; la religion s'efforce de saisir, dans sa réalité vivante, cette harmonie intérieure et universelle, cette pénétration mutuelle des êtres, cette aspiration de chacun au bien et à la joie de tous, qui est le secret ressort de leur vie et de leurs efforts en tous sens. »

Cet invisible, partout présent, les Hindous se demandent souvent comment il faut le nommer. Ils n'ont jamais eu l'idée d'en faire un *deva*, un dieu, ni de lui donner l'une ou l'autre des appellations qui servaient à désigner les hauts personnages invoqués dans les hymnes. Leur choix, finalement, est tombé sur un mot

neutre, *brahman*, qui, d'une manière très générale, désignait l'énergie développée par l'acte religieux. Les Grecs ont été moins prudents. Déjà Xénophane appelle Theos l'Être un, immuable. Plus tard, Aristote suivra son exemple, il empruntera à la croyance populaire le vocable par lequel il désignera le principe suprême, à la fois transcendant et immanent, lui-même immobile, moteur premier de l'univers. Ce nom, par lequel la plus profonde métaphysique décelait ses vieilles attaches mythologiques, a eu de graves conséquences ; il a lancé la spéculation occidentale dans une voie qui tout de suite la différenciait profondément de la pensée orientale.

En affirmant la réalité, hors du monde et dans le monde, d'un principe souverain auquel toute existence particulière pouvait être ramenée, la philosophie a rendu facile la solution des problèmes les plus obsédants. Tout d'abord, l'ordre et l'harmonie que l'on reconnaît dans le monde ne peuvent, semble-t-il, se comprendre en l'absence d'une raison supérieure qui ait fait de l'univers une œuvre de beauté, régie par des lois éternelles. De plus, cet univers si bien ordonné doit avoir un sens et tendre vers un but ; il est donc nécessaire qu'une volonté suprêmement sage lui ait imposé ce sens et assigné ce but. En outre, pour que soit vraie la connaissance que l'homme a du monde et de la vie, ne faut-il pas qu'il y ait accord de son intelligence et de la réalité objective ? Cet accord s'explique aisément si l'esprit qui est dans l'homme et l'esprit immanent à l'univers ont leurs racines profondes dans la même essence transcendante. Ce n'est pas tout. Puisque l'Être transcendant n'est point confiné loin du phénomène, pourquoi ne revêtirait-il pas à l'occasion les formes de l'existence phénoménale : avatars de Vishnou ; incarnation de l'esprit divin dans le Fils, médiateur entre Dieu et les hommes ? Et puisqu'il y a, dans l'homme, un élément transcendant, pourquoi cette parcelle, quand la

mort l'a dégagée de la matière et qu'elle s'est progressivement épurée, n'entrerait-elle pas dans la vie divine, éternelle ? Peu à peu, les doctrines fondamentales de la philosophie et de la religion, — la possibilité et la valeur de la connaissance, le gouvernement providentiel du monde, le salut par la rédemption et par la grâce, l'immortalité de l'âme, — ont trouvé leur fondement dans cet invisible dont on postule la transcendance et l'immanence.

Leur fondement, mais non leur origine ! La croyance religieuse ne naît jamais de raisonnements ; elle sort directement du cœur, sous forme d'aspirations et d'espérances, et la spéculation théologique vient après coup essayer de la justifier devant la raison. Et si même l'histoire enseigne que de grandes doctrines apparaissent dans certains milieux par contagion, il n'est pas moins vrai que, dans leur pays d'adoption aussi, elles ont répondu à des besoins de la sensibilité, bien plutôt qu'à des exigences intellectuelles. La croyance en une vie d'outre-tombe, qui serait triomphante pour les élus, infiniment misérable pour les réprouvés, fut étrangère aux Israélites jusqu'au moment où ils ont subi l'influence du zoroastrisme et celle de la pensée grecque. Saint Paul n'aurait sans doute jamais formulé le dogme d'un homme-dieu, sauveur et rédempteur, si cette idée n'avait été déjà familière aux populations de l'Asie antérieure. Mais peu importe. L'attente fiévreuse des Juifs opprimés et l'enthousiasme de Paul expliquent mieux la croyance et le dogme que leurs lointaines origines. Nés d'un sentiment passionné, l'un et l'autre ont été une précieuse source de courage et de force pour l'homme mortel et pécheur qu'ils rassuraient contre l'anéantissement et la damnation.

L'homme, en effet, ne veut pas seulement défendre sa vie contre les dangers dont il est menacé immédiatement ; il désire aussi se prémunir contre une destruction définitive. Du jour où cette question s'est posée à son esprit :

qu'est-ce que deviendra après la mort ce moi qui m'est si précieux ? il a senti le besoin d'une seconde vie, et songé aux moyens de se l'assurer heureuse et durable. Ici, ni la science, ni l'industrie ne pouvaient lui être d'aucun secours. La religion est donc restée sa seule ressource disponible, — non pas certes qu'il ait toujours cru que ses dieux pouvaient quelque chose pour le sauver de l'anéantissement, mais parce que ses espérances posthumes dépassaient le domaine du sensible et revêtaient le caractère transcendant de toute foi. La réalité objective du divin et l'immortalité de l'âme furent dès lors les articles essentiels de la croyance, et la seconde plus encore que la première, s'il est vrai, comme dit W. James, que « le pivot de la vie religieuse, c'est l'intérêt passionné que l'individu prend à sa destinée ».

La vérité religieuse est transcendante, mais les mots qui servent à l'exposer ne valent que pour la réalité phénoménale. Les dogmes sont nés de l'effort fait pour exprimer l'inexprimable. Il ne faut donc pas s'étonner que les formules soient souvent inintelligibles, contradictoires, voire absurdes. Mais peu importe. Leurs contours incertains semblent les approprier d'autant mieux à leur rôle. Plus que les idées claires, les idées obscures font travailler l'imagination. Comme elles s'imposent moins brutalement, leur valeur éducative est certainement plus grande. D'autre part, l'énonciation de la connaissance au moyen de dogmes ne pourra jamais se faire que par symboles et d'une manière inadéquate. Les dogmes ont besoin d'une interprétation, mais cette interprétation ne peut être elle-même que symbolique. Chercher à les comprendre, c'est déjà leur porter atteinte.

Le subjectivisme s'installe vite dans un domaine où l'intelligence ne peut exercer son contrôle. S'ils veulent échapper au danger d'hérésie, les croyants doivent faire ce que leur recommande saint Paul : « réduire en servitude l'en-

tendement pour obéir à Christ » (II *Cor.*, 10, 5). Quand il prononçait cette parole, l'apôtre avait sans doute une intention particulière. Il voulait armer les chrétiens pour des combats qui ne sont pas « selon la chair ». Mais sa thèse est vraie d'une manière générale; tout ce qui est transcendant est inaccessible à l'intelligence discursive, et seule la religion est compétente en cette matière. En vérité, il ne reste aux individus qu'à réduire en servitude leur entendement.

Et pourquoi les fidèles repousseraient-ils des enseignements et des règles de conduite qui émanent directement de la divinité? C'est Thot, le divin scribe, qui, de sa propre main, écrit les livres sacrés des Egyptiens. En tête de la stèle où fut gravé le fameux code d'Hammourabi, on a représenté le roi recevant du dieu Shamash le rouleau sur lequel ses lois étaient consignées. Zoroastre est conduit au ciel par des anges et Ormazd lui communique la doctrine qu'il devra faire connaître aux hommes. Les hymnes védiques ont été « exhalés » par le dieu Brahman et « vus » par les rishis, et c'est par le Soleil en personne que le Vêda des Formules est révélé en sa « forme blanche » au sage Yajnavalkya. Eprouvant le besoin de légitimer sa mission, saint Paul écrit aux Galates : Je vous déclare, mes frères, que l'Évangile prêché par moi n'est pas d'origine humaine. Ce n'est pas même des hommes que je l'ai reçu ou appris, c'est d'une révélation de Jésus-Christ ». Jean s'accrédite de la même manière : « Révélation de Jésus-Christ que Dieu lui a accordée pour montrer à ses serviteurs ce qui doit arriver bientôt, et que le Christ a transmise en envoyant son ange à son serviteur Jean, qui atteste, comme témoin oculaire, la parole de Dieu et le témoignage de Jésus-Christ. » Quant au Coran, il fut apporté du ciel à Mahomet par l'Esprit fidèle, celui que le Livre appelle ailleurs l'archange Gabriel. Le Bouddha, il est vrai, ne voit, ni

n'entend une révélation venue du dehors ; il découvre lui-même la vérité par une intense méditation. Mais ses fidèles ne peuvent refuser leur confiance à une parole qui est exactement celle qu'ont fait entendre de temps immémorial les innombrables bouddhas, prédécesseurs de leur maître. Bref, la plupart des grandes religions, et particulièrement toutes celles qui possèdent des écritures saintes, ont fondé leur autorité sur la parole même de Dieu. Récemment encore, un ange vint révéler à Jos. Smith la place où étaient cachées les tables d'or du Livre de Mormon, et le visionnaire n'eut plus qu'à les « traduire ». Il est regrettable, mais combien naturel, que tant de révélations aient été, pour la forme et le contenu, déterminées par les circonstances de lieu, de temps, de personnes. Ce qu'elles font connaître, c'est non pas le transcendant, mais les désirs, les sentiments et les illusions de leurs très humains intermédiaires.

Mais n'est-il pas des âmes supérieurement douées, qui peuvent sortir des limites où le vulgaire reste enfermé ? Tels les yoghis de l'Inde, les soufis de la Perse, les mystiques du christianisme ? S'unissant à la divinité par l'extase, ces êtres privilégiés ne sont-ils pas capables d'acquérir une subtile puissance de vision et de connaître directement les vérités éternelles ? Peut-être ; malheureusement, leur savoir, incommunicable et invérifiable, ne saurait être utilisé par le commun des hommes.

La dialectique croit pouvoir démontrer, et par des arguments proprement humains, la réalité de l'existence transcendante. De même que le laid, l'erreur, le mal supposent l'existence réelle du vrai, du beau, du bien, de même, pense-t-elle, il n'y aurait pas de relatif, de fini et de contingent, s'il n'y avait pas aussi du transcendant, de l'infini et de l'absolu. Le transcendant est le principe unique et suprême auquel, de cause en cause et d'abstraction en abstraction, la pensée ramène la diversité du monde phénoménal. Et

non seulement il est l'Être souverainement sage et infiniment puissant que postulent l'ordre et la loi de l'univers, mais, immanent dans le moi et dans le non-moi, il établit la communication de l'un avec l'autre, et fait que le moi puisse connaître le non-moi, agir sur le non-moi. Objectera-t-on que cette connaissance et cette action sont imparfaites et qu'en affirmant l'unité essentielle de l'âme humaine et de l'âme universelle, on aboutit à faire de Dieu l'auteur du péché et de l'erreur, à supprimer tout au moins l'opposition du bien et du mal, qui deviennent aussi légitimes l'un que l'autre? Il est aisé de répondre que le transcendant qui est dans l'homme est altéré et desservi par le phénoménal. Notre intelligence est un miroir sale; notre volonté, un instrument faussé. Comment notre intelligence pourrait-elle ne pas refléter mal les images et comment notre vouloir ne fournirait-il pas un travail défectueux? D'autres allégueront que les personnalités individuelles, absorbées dans l'Être, sombrent au grand détriment de toutes les valeurs humaines. Que deviennent dès lors et l'art, et la science, et la morale elle-même, qui toutes trois se déploient dans le monde du multiple et du contingent? La spéculation hindoue a déjà répondu à cette seconde objection : la personnalité est illusoire; s'y attacher est la plus coupable, la plus dangereuse des hérésies.

Les religions occidentales ne peuvent aussi facilement que leurs sœurs de l'Orient sacrifier l'homme au cosmos, l'individu à un Être universel. Les héritiers de la culture antique sont faits pour l'action, la science et la morale, beaucoup plus que pour la spéculation pure, le mysticisme, la vie contemplative; ce qu'ils prisent surtout, c'est un caractère, c'est l'autonomie et l'originalité d'une personne. La religion née de cette mentalité, bien loin de se représenter Dieu comme une abstraction indéterminée et absolue, ne pouvait le concevoir autrement que per-

sonnel, actif et pourvu de traits, d'attributs, de fonctions très positifs, toutes choses qui font de lui un être fini. En fait, le Dieu du christianisme réunit les deux formes de l'existence ; il est à la fois transcendant et phénoménal. Pour le penseur, il est l'être infini, absolu, immuable ; pour le croyant, il est une personne, mais une personne parfaitement bonne, toute-puissante, omnisciente, pure spiritualité. C'est le nom qu'on lui a donné qui a permis cette dualité ; le même mot désignait aussi bien le dieu d'Aristote que celui des cœurs les plus simples. L'homme religieux est celui qui, dans le composé binaire, place l'accent sur l'idée de personne ; le métaphysicien met en relief la notion de l'Être un et sans second. Entre le Dieu de l'un et le Dieu de l'autre, il y a évidemment incompatibilité logique. Mais la logique n'a pas à intervenir dans un domaine où règne le mystère.

Il est possible que l'homme ait assez vite suppléé à l'impuissance de son savoir et de son industrie en mettant du divin dans le monde et dans la vie et que, dès lors, cette hypothèse spontanée ait réglé en partie sa conduite et sa pensée. Ce qui est certain, c'est que, dans le principe, il n'a pas eu conscience qu'il dépassait ainsi les limites de sa sensibilité et de son action normales. Quand il attribuait à un serpent une influence qui ne résultait pas de l'expérience qu'il avait directement de cet animal, il introduisait du transcendant dans son univers ; comment aurait-il pu se douter que ce transcendant était de tout autre nature que la connaissance qu'il devait à ses yeux et à ses oreilles ? Pendant longtemps, le vraiment vu, l'imaginé et ce qui n'existe que dans le souvenir, ont une même réalité ; il faut un certain degré de développement pour que l'esprit cesse de les confondre les uns avec les autres. Mais enfin, cette étape est franchie et, de plus en plus, le transcendant se distingue pour

l'intelligence de ce qui est phénoménal. On le cantonne dans un au-delà de plus en plus lointain. C'est ainsi que les morts, — non point leurs os ou leurs cendres, mais l'« esprit » dont les vivants redoutent la maligne influence, — sont censés d'abord être tout proches de leur ancienne demeure ; graduellement, on les envoie par delà une rivière, une montagne, l'océan, dans les profondeurs de la terre ou dans les espaces célestes. Point de doute, ce transcendant vient de l'homme ; il est une création de l'homme.

Et cette unité que Spinoza cherchait sous la multiplicité des choses et des faits ? cette unité qui doit tout expliquer, mais qui, justement, n'explique pas le « plusieurs » ? Née d'un besoin tout intellectuel de l'homme qui pense, l'unité est, elle aussi, une création humaine. Si, comme on l'a dit, elle existait en *droit* et qu'elle est devenue un *fait* grâce à la religion, on a peine à comprendre comment l'unité foncière s'est rompue. A moins cependant que la séparation n'ait été que locale ! Il y a unité de l'eau du lac de Genève et de l'eau du lac de Neuchâtel. Si l'on établissait une communication entre les deux réservoirs, cette unité de droit serait vite convertie en unité de fait. En est-il de même pour le monde et pour Dieu ? pour l'homme et pour Dieu ? pour mon âme et celle de mon prochain ? A qui fera-t-on croire que deux âmes ne sont distinctes l'une de l'autre que faute d'un canal qui les joigne ? L'unité des eaux de deux lacs différents n'a jamais été dissociée ; entre deux âmes humaines, et, bien plus encore, entre l'homme et la divinité, entre le monde et Dieu, il y a de profondes différences de nature et de qualité. Si non, à quoi bon la religion ? La vraie justification de la religion, c'est de créer l'union désirée par la *transformation* des âmes humaines.

La connaissance, nous dit-on aussi, n'est possible que s'il y a un accord de l'esprit qui connaît et de l'objet

connu. Cette harmonie, qu'on déclare préétablie, résulte au contraire du fait de la connaissance; elle s'appelle la vérité. S'imagine-t-on que la vérité existe objectivement, avant qu'il y ait des intelligences pour la mettre dans le monde? Non, il en est de la connaissance, comme de l'union des âmes; bien loin d'être préexistante à l'activité spirituelle de l'homme, elle est sa création.

De quelque côté que nous nous tournions, nous sommes obligés de reconnaître que, tel qu'il existe pour l'esprit humain, le transcendant est son œuvre, et de lui seul. Cela ne veut pas dire que l'homme outre passe son droit quand, franchissant les limites du donné, il pose un au delà et imagine des relations entre cet au delà et l'en deçà. Autant vaudrait de contester la légitimité de la poésie, de l'art, de tous les produits de l'imagination. Il ne s'agit pas non plus de nier un transcendant existant en soi, inaccessible à nos sens et à notre pensée. Ne savons-nous pas qu'il y a probablement bien plus de réalités que notre pauvre cervelle humaine n'en peut concevoir? Mais, par définition, ce transcendant-là est hors de notre atteinte, et nous n'en pouvons rien faire.

Il n'en est pas de même du transcendant créé par l'homme. Les services qu'il a rendus sont immenses. Malheureusement, l'influence qu'il a prise sur la vie n'a pas toujours été bienfaisante. De toute façon, sa valeur ne saurait être niée. Est-ce à dire que l'homme ne saurait s'en passer? Devons-nous croire que, sans religion, l'homme est un mutilé, un aveugle spirituel? Nullement. Dans la pratique de la vie, c'est-à-dire quand nous ne faisons pas de métaphysique, nous nous croyons autorisés à inférer de la réalité de nos perceptions à la réalité des objets perçus, et nous appelons aveugles les infortunés qui ne voient pas le soleil. De quel droit traiter d'aveugles ceux qui ne voient pas le transcendant? L'aspiration que nous pouvons avoir vers quelque chose d'ultraphénomé-

nal, c'est nous-mêmes qui nous la sommes donnée; elle ne révèle que le cœur de l'homme. L'humanité ne saurait être prisonnière à tout jamais de ses propres créations.

Mais, si nous reléguons à la périphérie le monde de la transcendance, ne perdons-nous pas toute garantie d'une vie éternelle et la mort ne redevient-elle pas le roi des épouvantements ?

Cette conséquence ne s'impose nullement et, d'ailleurs, s'imposât-elle, la crainte de la mort n'en deviendrait pas plus raisonnable.

En un temps où d'innombrables chercheurs, dont nous n'avons le droit de suspecter ni la bonne foi, ni le bon sens, travaillent à réintégrer les « défunts » dans le phénomène et à les mettre en communication avec les « vivants », on aurait mauvaise grâce à leur opposer d'avance une fin de non-recevoir. Qu'ils réussissent à faire rentrer dans le champ de l'expérience et de l'observation sensible un domaine qui, jusqu'ici, semblait exclusivement réservé à la foi, les plus irréligieux pourront à leur gré escompter une survivance et se l'imaginer active et belle.

Tant de choses qui paraissaient impossibles, et même absurdes à priori, ont été finalement réalisées par l'esprit humain que la seule attitude à prendre en face des affirmations du spiritisme est celle de l'expectative. Qu'on enlève son cerveau à une grenouille, les fonctions biologiques qui reposent sur de simples réflexes, ne paraissent pas troublées; l'animal continue à respirer, à manger, à s'accoupler; ce qu'il perd, c'est la possibilité de coordonner ses mouvements pour l'attaque et pour la défense. Comment un moi humain peut-il subsister conscient et actif, alors qu'il est dénué de tout organe et de tout substrat ? Comment même croire à la continuité indéfinie d'un moi après la mort, quand il est déjà si difficile de voir dans le moi vivant autre chose qu'un mot totalisant une

série enchaînée de phénomènes psychiques ? Faudra-t-il revenir à la vieille conception d'un corps subtil servant d'organe de transmission entre deux formes d'existence successives ? Nous devrions alors accepter cette hypothèse avec toutes ses conséquences, admettre la puissance organisatrice du *karman* et nous résigner à passer d'une vie à l'autre, indéfiniment, tantôt montant, tantôt descendant l'échelle des êtres. Plutôt que cette oscillation et ce piétinement sur place, le nirvana, offert par le Bouddha à ses disciples comme un idéal de béatitude !

Pour être rassurés, nous n'avons pas besoin d'être garantis par la constatation, même scientifique, que les défunts sont des âmes libérées. Si nous savons vivre, la mort perdra pour nous son aiguillon. Quand on utilise chaque instant de manière à lui donner autant que possible une valeur absolue, il n'y a pas de risque que la vie paraisse trop courte et qu'au moment de la quitter, on la juge vide de bonheur. Mais, pour la mettre à profit, il est une condition essentielle, c'est de ne pas tomber dans l'erreur que beaucoup de religions ont commise, et avec elles nombre de laïques qui se croyaient des sages : faire du présent l'attente du lendemain et de la vie actuelle la préparation d'une vie future. Il est peut-être encore plus absurde de juger une vie entière par la manière dont elle s'est terminée. Parmi les exemples de vœux déraisonnables que font les hommes, Juvénal met la sottise de celui qui souhaite d'être un Alexandre ou un Annibal. L'un n'est-il pas mort en pleine jeunesse et l'autre, dans l'humiliation et le désespoir ? Il oublie que leur vie n'en a pas moins été remplie de fort belles choses. La mort ne projette ainsi d'avance son ombre douloureuse que pour les insensés qui, leur vie durant, restent les yeux fixés sur sa fin.

La vie ne dépend pas de la mort. C'est bien plutôt la mort qui dépend de la vie. Un magistrat anglais deman-

dait à un prêtre birman pourquoi les moines bouddhistes meurent en général dans la paix et la résignation. C'est que, lui fut-il répondu, ils ont, à ce moment, présent à leur mémoire le souvenir de leurs bonnes actions. L'homme qui a bien vécu quitte en effet la vie avec moins de regret que ceux qui furent pour la terre un inutile fardeau. Il accepte même volontiers la mort, parce qu'il sait qu'elle est juste, — juste envers l'espèce humaine. Comment! nous consentons fort bien, le spectacle terminé, à laisser la place que nous occupions au théâtre, et quand la dernière heure est venue, nous ne voudrions pas, avec la même bonne grâce, abandonner à d'autres nos fonctions et nos revenus! Nous ne nous disons pas qu'un plus jeune, recueillant notre héritage, le fera mieux fructifier pour la société tout entière! Au surplus, c'est de nous le plus souvent qu'il dépend de donner à notre fin même une valeur sociale; non pas sans doute que nous soyons tous dans le cas de sacrifier ce qui nous reste de vie à des intérêts généralement humains, mais parce que nous pouvons montrer aux autres comment on meurt avec sérénité et sans appréhension.

Ces considérations, dira-t-on, sont trop égocentriques. Elles ne tiennent compte ni du chagrin que nous causons par notre trépas à ceux qui nous aiment, ni de la douleur affreuse que nous avons de perdre un des êtres qui nous sont chers. Le croyant sait que la mort est un passage dans un monde infiniment meilleur; il sait qu'il y retrouvera un jour ceux dont il a été momentanément séparé. Cette conviction est d'un grand réconfort pour l'âme endolorie. Je n'en disconviens pas; j'envie même ceux qui peuvent, en toute sincérité, graver sur la tombe d'un des leurs la parole bien connue: « L'Éternel me l'avait donné; l'Éternel l'a repris; que le nom de l'Éternel soit béni! » Il faut reconnaître cependant que cette très chrétienne résignation est rare et que fréquents sont au contraire les

exemples de révolte et d'épouvante. J'ai connu une zélée protestante qui, devant le lit de mort de son fils aîné, levait les mains au ciel, non pour louer Dieu, mais pour le maudire. Une autre femme, aussi dévote qu'on peut l'être en Bretagne, n'osait plus, la nuit, aller seule dans son jardin, de peur d'y rencontrer l'âme de son défunt mari et faisait dire messes sur messes pour l'empêcher de « revenir ». Il y a donc des désolations et des terreurs contre lesquelles la foi est impuissante. Dans ces moments de violente crise, l'humaine sagesse pourrait bien être plus efficace. Il est douloureux sans doute de quitter des personnes aimées et de prévoir le chagrin où la séparation va les jeter. Mais le sentiment qu'on sera regretté a bien aussi quelque douceur. Quant aux survivants, l'amertume de leur deuil sera grandement atténuée, s'ils peuvent se rendre le témoignage d'avoir fait tout ce qu'ils pouvaient pour embellir la vie de celui qui n'est plus. Travaillons au bonheur les uns des autres ; nous affronterons plus aisément et la mort et le deuil.

## 2. — ELLE OBLIGE.

Schleiermacher séparait radicalement la morale et la religion. D'autres penseurs ont, au contraire, fait valoir l'utilité de la croyance pour la vie pratique. « Sans doute, dit M. Höffding, la religion ne résout pas mieux les énigmes que la science. Au moins distrait-elle l'esprit de ces énigmes, et c'est un grand avantage quand il s'agit de vouloir et d'agir. »

L'éminent philosophe danois sait que la religion rend d'autres services encore, et de moins négatifs. Il lui assigne comme fonction essentielle la sauvegarde des valeurs humaines. Or l'homme ne crée, ne conserve et ne développe ses valeurs que par des efforts soutenus. La

religion, qui lui garantit le maintien de ce qu'il a de plus précieux, ne peut manquer d'agir sur son caractère et sur son activité. Nous verrons bientôt dans quelle mesure cette intervention doit être considérée comme bienfaisante. Pour le moment, nous envisageons l'influence directement exercée par la religion sur l'homme par les obligations qu'elle lui impose.

Remarquons tout d'abord que, prescrivant des limitations, des actes et des sacrifices, elle est, pour la volonté, une salutaire discipline. Il suffit, pour s'en assurer, de considérer ce qui se passe toutes les fois qu'un homme abandonne une croyance religieuse pour en adopter une autre. Pourvu que la conversion ne soit pas superficielle, la vie entière est orientée dans une autre direction. Au moyen âge, le christianisme a fait l'éducation des barbares ; il les a pliés à une existence tranquille et réglée. Frappé de cet effet sur des âmes naturellement violentes et brutales, Chateaubriand y voyait la preuve que cette religion venait de Dieu. L'admirateur de Çâkyamouni aurait des raisons semblables d'affirmer l'origine divine de l'enseignement bouddhique. Les israélites jeûnent par pénitence ; les musulmans, pour obéir à un commandement religieux ; les Chinois, en signe de deuil ; les yoghis de l'Inde, pour tuer les sens et acquérir des pouvoirs surhumains ; les catholiques, pour mortifier leur chair et se préparer à un exercice spirituel ; beaucoup de sauvages, pour exciter la sensualité. Rares sont les religions qui n'ont pas prescrit des tabous alimentaires, parfois très rigoureux. Bien qu'à peu près partout on perçoive à la base de ces pratiques l'idée plus ou moins confuse que l'abstention rapproche l'homme de la divinité, les motifs prochains et les formes du jeûne ont grandement différé suivant les temps et les lieux. Mais partout l'effet a été le même : par les obligations qu'elle instituait, la religion a été une école du caractère. On au-

rait tort de croire qu'un homme se trouve toujours mal de s'être astreint à suivre une règle.

Le plus souvent aussi, la religion exerce sur les fidèles une action purifiante. C'est particulièrement le cas là où le culte a pour but de les mettre en communication avec le dieu. La propreté du corps et de l'âme est indispensable à qui veut s'approcher de la divinité. Dans le culte brahmanique, une cérémonie spéciale plaçait le sacrifiant dans les conditions qui lui permettaient d'agir religieusement. Cette pureté n'était pas simplement rituelle : pour que la maîtresse de maison pût s'associer aux actes sacrés à côté de son mari, elle devait déclarer qu'elle lui était fidèle de fait et d'intention. Le chrétien ne doit participer à la communion qu'après une préparation morale, un examen de conscience qui est personnel pour le protestant ; fait par le prêtre en son confessionnal, pour le catholique. Si l'on ne doit pas se présenter devant la divinité avec les mains ou le cœur souillés, à plus forte raison faut-il se garder, quand on l'a reçue en soi, de la profaner par des contacts impurs.

L'homme pieux subordonne sa volonté à « un plus grand que lui ». Dans cet abandon de soi réside une vertu incomparablement exaltante. Peut-on hésiter quand c'est Dieu qui donne un ordre ? Courageusement, on accepte tous les sacrifices, on affronte tous les dangers, on brise tous les obstacles. « Dieu le veut », ce cri est celui des martyrs, des croisés, ... et des persécuteurs.

Vivre comme il convient de vivre quand on sait que Dieu vous contemple sans cesse ; et, devant les séparations, la misère et la mort, dire d'un cœur serein : « Que ta volonté soit faite et non pas la mienne ! » c'est être un saint. La sainteté est par excellence le fruit de la bonne religion, non pas la sainteté qui méprise le corps et l'abandonne à toutes les injures, mais la sainteté active, vaillante et joyeuse.

Une action si profonde et si heureuse semble être la

meilleure justification de la religion. L'arbre qui porte de bons fruits est un bon arbre ; il est véritablement un arbre. Le pragmatisme, qui jouit aujourd'hui d'une si grande faveur dans les nations anglo-saxonnes, ne connaît pas d'autre critérium de la vérité : une chose est vraie dès qu'elle est utile. « Si la vérité, disait W. James, est ce qui est, ce qui subsiste, ce qui engendre, la religion est vraie. » En effet, si les seuls critères de la vérité des doctrines et des formules, scientifiques ou autres, sont leur existence, leur durée et leur fécondité, la religion est incontestablement vraie, et vraies en sont à peu près toutes les réalisations historiques. « Les idées religieuses ont inspiré les plus beaux héroïsmes et les plus courageux efforts ; notre droit et notre devoir, c'est de tenir pour vraies celles qui, pendant de nombreuses générations, ont donné à nos ancêtres la vertu et le succès. » C'est ce que pense Percy Gardner. Mais c'est aussi ce que disait Cicéron, païen et sceptique. Il n'est pas un dogme que le pragmatisme ne puisse justifier. « La divinité de Jésus-Christ, a déclaré Chesterton, est le plus puissant des stimulants au courage et à la confiance. »

Tenons-nous en garde contre des théories dans lesquelles entre une bonne dose de scepticisme. L'utilité n'est pas une preuve suffisante de la vérité. Des illusions sont très souvent bienfaisantes, et la superstition peut avoir une réelle valeur pédagogique. C'est la superstition, par exemple, qui a protégé les hirondelles en beaucoup de pays. Devrons-nous éternellement laisser croire aux paysans que les nids de ces oiseaux sont une sauvegarde pour leurs maisons ? Avons-nous peur qu'ils ne les détruisent, quand on leur dira que les hirondelles sont fort utiles à la culture des champs ? Il en est de même de la religion. Les immenses services qu'elle a rendus à l'humanité ne prouvent ni qu'elle soit nécessairement vraie, ni qu'elle soit pour toujours indispensable.

Est-ce assez de dire que, par ses commandements pratiques, la religion exerce sur la vie des individus une action bienfaisante ? Beaucoup de penseurs ont été plus loin. Ils ont affirmé qu'il y a entre la religion et la morale une solidarité telle que l'on ne peut concevoir l'une sans l'autre. Cette thèse aboutit à ruiner d'avance toute tentative de fonder ailleurs que sur la croyance les principes qui doivent régir la conduite des hommes. Se justifie-t-elle devant la raison et devant l'histoire ?

L'homme, nous dit-on, a des devoirs à remplir envers Dieu, envers les autres, envers lui-même. Parmi ces derniers, on range ceux que lui imposent le soin de sa santé physique et le souci de son salut. Nous n'avons à nous occuper ici ni des uns, ni des autres. L'hygiène n'a, pour la vie de l'esprit, qu'une importance indirecte, et nous n'envisageons dans ce livre que les intérêts de la vie présente. Les devoirs envers la divinité sollicitent d'autant plus notre attention qu'ils sont, au dire de beaucoup de penseurs, justement ceux dont sortirent à l'origine les multiples obligations établies par la société. Les devoirs envers les autres, c'est-à-dire ceux qu'entraînent, pour chaque individu, les relations domestiques, professionnelles, nationales, humaines, forment l'objet habituel de ce qu'on appelle la morale.

L'homme étant de par sa nature un être sociable, tous ses devoirs naissent de ce qu'il vit en société. Il n'est donc pas logique de distinguer l'une de l'autre une morale sociale et une morale individuelle. En réalité, celle-ci n'est pas moins sociale que l'autre. La véracité, la probité, la modestie, la patience, la charité, la douceur, autant de vertus que l'homme ne peut déployer qu'au contact de ses semblables. Nous distinguerons de préférence une morale de l'obligation et une morale du devoir.

En effet, il est regrettable que, dans leur généralité, les moralistes confondent le devoir et l'obligation. Il est

vrai que, dans bien des cas, les deux mots sont indifféremment applicables aux mêmes faits moraux. Psychologiquement, ils sont aux antipodes l'un de l'autre. Si l'on avait eu soin de les définir par leurs caractères essentiels, on n'aurait pas émis, au sujet de la morale, une foule de théories et d'hypothèses qui encombrant la science.

L'obligation est imposée du dehors. À l'origine, le groupe auquel appartient l'individu, exerçant sur lui une pression irrésistible, l'astreint à observer certaines règles établies dans l'intérêt, bien ou mal compris, de la collectivité. L'individu n'a qu'à se soumettre. Discuter, ce serait déjà se révolter. Plus tard, l'obligation prend une valeur pédagogique plutôt que sociale. On l'impose dans l'intérêt de l'individu, et l'avantage que la société peut en retirer ne saurait être qu'indirect. Que souvent l'éducateur se trompe et que la règle dont il exige l'observation soit injustifiée, on peut le regretter pour sa victime ; mais ce n'est pas une raison pour anathématiser, comme une atteinte à l'autonomie des enfants ou des adultes, toute espèce de discipline établie par un « maître ». Laisserait-on, au nom de la sacro-sainte liberté, un enfant de deux ans marcher avant qu'il ait les jambes assez fortes pour le porter ? Ce serait le condamner à rester cagneux toute sa vie. L'exercice de l'autorité sera toujours bienfaisant, s'il est inspiré par l'amour et guidé par la prudence.

Le devoir naît du dedans. Il n'oblige l'individu que s'il le veut et dans la mesure où il le veut. Cet acquiescement spontané fait la valeur du devoir accompli. Comment cette fleur magnifique se développa dans le cœur humain, j'ai essayé ailleurs (1) de le montrer. Je rappelle que son terroir est la sympathie native de l'homme pour l'homme, un sentiment originel et primaire, comme le prouve le fait même du langage. Les hommes n'auraient certainement

(1) *Vivre*, p. 70 sqq.

pas pris la peine de parler, si l'expérience ne leur avait appris dès l'abord que leurs souffrances et leurs désirs éveillaient un écho dans l'âme de leurs voisins. Cette sympathie naissante les a, lentement mais sûrement, conduits à des actes qui n'avaient pas pour but la conservation personnelle ou l'avantage du groupe, mais qui naissaient du besoin instinctif de faire plaisir à ceux que l'on a déjà commencé d'aimer. Si le souci d'assurer l'existence a sans doute provoqué la formation des toutes premières associations, c'est un invincible penchant à la solidarité et à l'entr'aide qui a donné à ces institutions primitives leur caractère spécifiquement humain.

Donc, une société rudimentaire qui donne immédiatement lieu à des obligations et à des devoirs. La vie commune impose les obligations et suscite les devoirs. On peut très bien concevoir un temps où religion et morale menaient une existence séparée. Comme le faisait remarquer le théologien Schleiermacher, c'est par accident et tout à fait accessoirement que la religion a collaboré avec la morale à façonner les conditions de l'existence. Au début, l'homme a créé son dieu ; il l'a ensuite progressivement modifié au fur et à mesure des changements qui se produisaient dans les conditions de sa vie. Au début aussi, l'homme a créé ses valeurs morales. Se moralisant lui-même, il a moralisé son dieu. Finalement, il a cru, quand il agissait moralement, qu'il se conformait à la volonté de son dieu.

Je n'ignore pas que d'éminents sociologues, affranchis cependant de toute croyance traditionnelle, ont fait beaucoup plus grande la part de la religion dans la création des sociétés humaines. « C'est la religion, a dit Auguste Comte, qui a produit les sociétés ; elle seule a fortifié le penchant altruiste de manière qu'il pût lutter contre le penchant égoïste. » Ecrivant en un temps où l'on avait déjà accumulé beaucoup d'observations sur les peuples

sauvages, Herbert Spencer ne pouvait avoir l'idée que les religions primitives fussent propres à développer les sentiments altruistes. Aussi fait-il de la religion, non pas le principe générateur, mais le ciment des sociétés primitives. « La subordination nécessaire des individus à la société, assure-t-il, n'a pu se maintenir que grâce à des institutions ecclésiastiques. »

Il est certain que la religion a fortifié et stabilisé les plus anciennes règles sociales. Elle leur a rendu ce service sans le vouloir et en quelque sorte par contagion. Soustraite aux leçons de l'expérience, elle est naturellement conservatrice et tout ce qui relève d'elle se trouve bientôt fixé dans la tradition. La réciproque n'est pas moins vraie : qu'une pratique se transmette de génération en génération, elle prend un caractère sacré. C'est sans doute ce qui s'est passé pour le feu. Comme l'allumage en était difficile et qu'il importait de le conserver, les opérations qui le concernaient ont, presque partout, revêtu l'aspect d'une cérémonie religieuse.

D'autres causes ont agi dans le même sens. Un grand nombre de sociétés primitives ont trouvé leur intérêt à faire entrer dans la communauté du clan certains de ces êtres auxquels on imputait une action sur la vie, individuelle ou collective. Pourquoi? Il se peut que les croyances animistes et la puissance attribuée aux morts ou du moins à quelques morts de choix, aient facilité cette fraternisation du divin et de l'humain. Cependant, il serait imprudent de généraliser ce cas. Nous savons que des groupes importants ont cru à la solidarité des générations passées, présentes et futures et les ont associées aux mêmes rites, sans attribuer aux ancêtres un caractère proprement divin. Les Hindous, qui avaient la crainte la plus respectueuse des « pères » et qui pensaient que la perpétuité familiale dépendait de leur intervention, se gardaient pourtant de les confondre avec les dévas. Les

Romains eux-mêmes donnaient bien à leurs mânes la qualification de dieux, mais certaines pratiques témoignent du soin qu'ils mettaient à distinguer le monde des mânes et celui des puissances de la nature et de la vie. Aux premières étapes de son développement, l'humanité s' imagine que les morts, par regret de la vie et par jalousie à l'égard des vivants, ne demandent pas mieux que d'entraîner ceux-ci à leur suite. En tout cas, elle redoute trop les trépassés pour avoir l'idée d'entrer en communion avec eux.

Ce sont au contraire des êtres bienfaisants et protecteurs que l'homme s'efforce d'intéresser directement à ses conditions d'existence : divinités des forêts et des montagnes, s'il est resté chasseur ; — des champs et des cultures, quand il est devenu agriculteur ; — des occupations professionnelles et de l'ordre public, quand il a su s'organiser en une cité réglée. Zeus était le gardien de l'enclos ; Apollon, le guide des peuples de migrants ; Athéna, la patronne des artisans. Quoi de plus naturel que d'investir ces dieux du droit de surveiller les relations domestiques et sociales et de leur confier la punition de quiconque mettait en danger la famille ou la communauté ?

Lorsque Max Müller voyait dans la mythologie une maladie du langage, on a pu lui reprocher d'ériger en règle générale ce qui n'était vrai que dans des cas particuliers. Il n'en est pas moins certain que la parole a parfois joué un rôle abusif dans le développement des premières organisations sociales et que, de cette manière, elle a contribué à souder ensemble la morale et la religion. Voici, par exemple, une population de chasseurs. Son industrie est encore rudimentaire et son organisation sociale fort mal différenciée. Elle attache cependant une grande importance à l'observation des règles qu'elle a posées pour le mariage. Divisée en clans, elle ne reconnaît comme légitimes que les unions contractées entre des individus ap-

partenant à des groupes différents ou même à des fractions de groupes. En l'absence de tout caractère distinctif apparent, comment s'y prendra-t-elle pour séparer les clans et prévenir des erreurs qui compromettraient la pureté conventionnelle de la descendance? L'artifice est venu au secours de la nature. On associe par le nom chaque groupe à quelque objet familier, à un animal, par exemple, ou à une plante, au soleil, à la lune. Mais, pour un primitif, le nom et la personnalité, c'est tout un. S'appeler Kangourou, c'est être un kangourou. De la communauté du nom naît celle de la nature, et de la communauté de la nature la solidarité de vie. Un lien s'établit entre le clan et l'animal qui portent le même nom, un lien auquel la transmission héréditaire donne bientôt un caractère sacré. A l'égard de son « totem », l'individu a contracté des obligations qui sont semblables à celles qu'il doit observer envers les membres de son groupe et qui en diffèrent aussi par un trait essentiel. Il y a parenté de part et d'autre ; mais comme cette parenté est fondée, ici sur la réalité sensible, là sur l'opinion, les relations sont expérimentales, d'un côté ; mystiques et religieuses, de l'autre. Si l'on trouve invraisemblable qu'un sauvage ait pu se laisser duper par son propre langage, nous ferons observer qu'il n'y a là rien que de naturel et de fréquent. Quand, pour faciliter l'étude des astres, on imagina de les grouper en immenses figures d'objets ou d'animaux, ces êtres qui devaient toute leur existence à l'imagination des hommes, ont ensuite servi de points d'attache pour les fantaisies de l'astrologie. N'enseignait-on pas qu'une comète était pleine de menaces pour les gens de mauvaises mœurs, quand elle apparaissait près des parties sexuelles d'un de ces êtres de raison ?

L'union de la morale et de la religion a souvent été bien-faisante pour les sociétés humaines. Elle a donné nais-

sance au droit : le dieu, solidaire de la communauté, a voulu que fût punie toute atteinte portée à l'intégrité du clan. Elle a favorisé l'éclosion de plusieurs vertus sociales : comme le seuil est sacré, l'étranger et le suppliant qui le franchissent ont droit à l'hospitalité et à la protection. En condamnant l'inceste, en s'efforçant de discipliner l'instinct sexuel, en faisant du mariage un sacrement, elle a fait la force et la durée de la famille. Les deux parties ont elles-mêmes bénéficié de leur association : les dieux se sont moralisés et leur dignité s'en est grandement accrue; appuyée sur la religion, la morale s'est assuré la sanction qui rendait ses commandements efficaces.

Individuelles et mystiques, les formes dites supérieures de la religion se détournent de la vie présente et de ses besoins. Comment leurs intérêts pourraient-ils coïncider encore avec ceux de la société ? Les conflits seront au contraire de plus en plus fréquents. La religion a souvent étouffé les sentiments sociaux. Elle s'est mise en opposition avec l'idée nationale. On l'a vue battre en brèche la famille, et imputer au Christ cette parole redoutable : « Où est ma mère; où sont mes frères ? » Il n'est pas sûr qu'entourant le mariage de prohibitions multiples et rigoureuses, elle se soit toujours inspirée d'un intérêt social bien compris. Malheureusement, les règles les plus arbitraires, quand elles ont été posées par elle, ont façonné à la longue la mentalité humaine et semblent désormais intangibles. Au surplus, en stabilisant des institutions politiques, juridiques et morales qu'elle avait sanctionnées dans le principe, elle n'a pas seulement entravé la marche normale de la civilisation, mais elle s'est compromise elle-même : quand il a fallu modifier ou même renverser des règles devenues trop gênantes, les progrès ont semblé ne pouvoir être réalisés que malgré et contre elle.

Il s'en faut que l'union de la morale et de la religion

soit indissoluble. Comment pourrait-elle l'être, puisque, par leurs origines, elles ont été indépendantes l'une de l'autre et que leurs relations ont toujours été extérieures et précaires ? Comme le disaient les philosophes Hindous, on ne peut pas enlever au feu sa chaleur, mais rien n'est plus facile que de faire refroidir de l'eau bouillante. La religion et la morale de l'obligation ont pu sans inconvénient poursuivre leur destinée. Très vite, la société s'est arrogé la mission de punir, et le droit a été laïcisé. Il en a été de même pour toutes les institutions de la cité. Quant à la religion, occupée de l'au-delà beaucoup plus que du « siècle », elle s'élève à des hauteurs où la morale vulgaire est incapable de la suivre.

Est-ce que la religion, devenue individuelle, regagne sur la morale du devoir l'influence qu'elle n'a plus sur celle de l'obligation ?

Les notions de bien et de mal, dit-on, sont nées de la religion. C'est en Dieu, en Dieu seul, qu'elles trouvent la garantie de leur réalité objective. Pour démontrer cette thèse, on recourt à des arguments analogues à ceux par lesquels on établit que, sans Dieu, il n'est de vérité ni dans le monde, ni dans l'homme. Le bien résulterait en effet de « l'ordre harmonique des volitions », d'une concordance de buts qui se manifesterait, non pas seulement dans chaque individu pris à part, mais aussi entre tous les individus, entre l'homme et la nature. Le bien existerait donc en dehors et au-dessus de l'individu, de l'ensemble des hommes, de la nature. Il serait le vouloir de Dieu. On dira peut-être qu'il n'est pas nécessaire de faire intervenir la nature dans cette genèse du devoir, que tout peut aussi bien se passer entre Dieu et l'homme. Non pas ! L'action morale de l'homme ne s'applique pas seulement à l'homme même ou à Dieu ; elle intéresse aussi la nature. Comment le pourrait-elle, si la nature n'était pas,

elle aussi, harmonieusement disposée pour que le bien voulu par l'homme fût réalisé ? Cet accord universel dans le bien est la preuve décisive de l'objectivité du bien.

L'histoire n'est pas favorable à cette thèse. Dans la plupart des religions, les dieux ont été conçus d'abord comme des puissances capricieuses, dont l'action n'est soumise à aucune règle et ne connaît pas de loi morale. Peu à peu, l'homme reconnaît la régularité qui gouverne beaucoup de phénomènes dont dépend sa vie. Il est naturel qu'il finisse par faire de ses dieux les créateurs et les gardiens de l'ordre du monde. La notion de devoirs à remplir envers les prochains immédiats a dû, au contraire, se former dès que, par le langage, l'homme s'est dégagé de la bestialité. Il en est venu bien plus tard à entendre dans la voix de sa conscience la voix même de Dieu. Soit dans l'Inde, soit en Grèce, l'histoire des idées morales met hors de toute contestation le caractère hystérogène de leur association avec la religion proprement dite.

On aurait tort, assurément, dans une question de ce genre, d'attacher une importance décisive au témoignage du passé. Que la morale du devoir ait pu, en fait, exister sans la religion, cela ne prouve pas qu'elle mène, en droit, une existence autonome. Ce que l'histoire nous apprend, c'est que les hommes ont instinctivement obéi à une loi morale, avant de savoir comment elle est fondée. Que si l'on démontre aujourd'hui que le bien est l'expression de la volonté de Dieu, l'historien qui s'inscrirait en faux outrepasserait son droit.

Mais l'identité de la loi morale et de Dieu a été affirmée, plutôt que démontrée. Cette conception apparaît déjà dans Anaxagore, l'ami de Périclès. Elle prend toute sa valeur dans l'éthique aristotélicienne. L'autorité du grand Stagirite a fait que jamais plus elle ne disparut de la pensée occidentale. D'après Fichte, l'œuvre bonne ne saurait avoir d'autre fondement que l'ordre moral établi dans le monde

par Dieu, et l'homme, quand il agit vertueusement, réalise le but divin. La morale envisagée comme l'accord harmonieux des volontés de Dieu, du monde et de l'homme, est une des conceptions que le théologien Pfleiderer a mises à la base de sa philosophie de la religion.

Que les Grecs aient vu de bonne heure dans l'acte vertueux une manifestation de la volonté divine dans la conduite de l'homme, on le comprend aisément, puisque le problème moral s'est posé pour eux avant l'éveil de la personnalité. Au temps d'Homère, ils se sentaient encore si peu agissants et responsables qu'ils attribuaient à l'action directe de quelque dieu leurs heureuses aspirations et souvent aussi leurs sentiments et leurs actes les moins raisonnables. Car la divinité ne déploie pas seulement sa puissance dans le Kosmos; elle agit fortement dans l'âme des individus. Que de malheureux « saisis par les nymphes », « frappés par la lune », abusés par un songe « qui leur venait de Zeus » ! Plus tard, les penseurs ont mieux conscience de l'autonomie de leur moi. Mais l'habitude était prise. Il a semblé tout naturel de mettre dans la divinité l'origine et la fin de l'action morale.

C'est ce que font les jeunes mamans, quand elles morigènent l'enfant qui les importune ou leur désobéit : « Si tu continues, Dieu te punira. » Comme elles, mais plus consciemment, les ministres des cultes menacent de la céleste colère ceux qui pensent ou qui agissent autrement qu'ils ne font eux-mêmes. Si on leur demande sur quoi ils s'appuient les uns et les autres pour se poser ainsi en confidents des desseins de Dieu et en interprètes de sa pensée, ils s'étonnent de la question. N'est-ce pas ce qu'enseigne le catéchisme ? Le Saint-Esprit n'a-t-il pas inspiré les écrivains sacrés et rempli de sa puissance les chefs autorisés de l'Église ? Ne se manifeste-t-il pas dans l'expérience personnelle du croyant ? Autant d'explications, autant de pétitions de principe ; elles impliquent la certi-

tude de ce qu'il faudrait justement démontrer. Elles relèvent en fait de la foi et nous n'avons pas à les discuter.

Le bien, disait Duns Scot, est le bien, parce que Dieu le veut. Non, répondait Thomas d'Aquin, Dieu veut le bien parce que c'est le bien. Nous n'avons pas à prendre parti entre les deux penseurs. L'une et l'autre formule ont de graves inconvénients. La première supprime la morale du devoir et ne laisse subsister que celle de l'obligation. La seconde nous apprend bien quelque chose de Dieu, dont elle nie la toute-puissance; elle ne nous dit pas ce que c'est que le bien. Pour nous, la qualité de l'action, si l'on se place au point de vue de la morale, dépend exclusivement de la volonté qui anime celui qui la fait. Le bien n'est bien que s'il est librement choisi par l'homme. Quand il est imposé, un acte peut être socialement utile; il n'est pas moralement bon.

La sociologie ne connaît, ou plutôt ne veut connaître, qu'une volonté collective. A l'origine des sociétés, dit-elle, l'individu n'est rien, le groupe est tout. La morale a pour unique objet la conservation et le développement de la communauté. C'est la tradition établie qui commande; les particuliers n'ont qu'à obéir. Pourquoi d'ailleurs « voudraient-ils » ? Leur activité tout entière est déterminée d'avance par des règles obligatoires. La sociologie ravale l'homme primitif au niveau des espèces animales.

Que l'homme ait commencé par être une brute, nous ne voulons pas en disconvenir. Mais tant qu'il n'est pas sorti de la bestialité, nous n'avons pas le droit de parler de lui comme d'un homme. L'*humanité* n'existe que du jour où elle a possédé ses caractères distinctifs, un langage, des sentiments sociaux, des rudiments d'industrie et d'art; du jour, par conséquent, où ce que nous appelons l'esprit est enfin apparu dans la vie. Mais l'esprit ne consiste pas seulement dans les facultés de sentir, de percevoir, de se rappeler, d'imaginer, de raisonner. Sa manifestation la

plus noble et la plus humaine, c'est le vouloir, le vouloir d'un individu qui choisit librement le but de son activité et le moyen d'atteindre ce but, et non pas ce vouloir inconscient et immobile qu'on attribue à l'« âme collective ». Or, dès que l'homme veut, il crée son autonomie, sa personnalité. En devenant personnalité, il se sépare, virtuellement au moins, de son groupe. Jusque-là, sa famille et son milieu l'obligeaient d'agir et de croire, comme croient et agissent tous les membres de la même famille et du même milieu. Il peut naturellement continuer à vivre et à penser comme auparavant. Mais à faire en vertu de sa libre volonté ce qu'il faisait autrefois par contrainte, sa conduite et sa foi prennent une valeur morale infiniment plus grande.

Le vouloir est moralement bon, quand il s'inspire de sentiments d'amour, de sympathie, de solidarité; quand l'homme est amené à faire des actes auxquels il se déroberait s'il n'écoutait que l'intérêt de sa conservation individuelle ou collective. Pure fiction, s'écriera-t-on. L'expérience passée et présente montre clairement que les hommes ne se laissent pas guider par l'amour et la confiance réciproque. L'envie, la violence, la perfidie, bref, l'égoïsme sous toutes ses formes, voilà ce qui a toujours réglé et ce qui règle encore les relations humaines. Un ancien l'a dit : *Homo homini lupus*.

Sous sa forme lapidaire, l'adage *Homo homini lupus* est une absurdité dont les Romains ne sont point responsables. Plaute ne prétendait nullement énoncer une vérité universelle; son observation était expressément restreinte à un cas particulier : l'homme qu'on ne connaît pas est un loup pour son prochain. Il donnait là un conseil de prudence, et non de haine. Sentence pour sentence, celle que Térence met dans la bouche d'un aimable vieillard est plus authentiquement ancienne : *Homo sum; humani nil a me alienum puto*.

Ni l'homme, ni la vie ne sont mauvais en soi. Rousseau ne parlait pas de l'homme de la nature quand il disait que tous, tant que nous sommes, pour peu que notre jugement soit désintéressé, nous préférons le bien au mal, la vertu au vice. Tous nous admirons, et même envions la mort de Socrate ; tous, nous détestons un Catilina, un Néron, bien que nous n'ayons rien à craindre de leur méchanceté. Il en est de même de la vie. Ne croyons pas que, d'une manière générale, la somme des souffrances physiques et morales l'emporte sur celle des joies de l'âme et du corps. Le mal n'est pas plus fréquent que le bien ; il est plus apparent, et la maladie s'impose brutalement, tandis que la santé est silencieuse. Dans un voyage, les contrariétés semblent fort désagréables au moment même ; nous les accusons d'empoisonner notre plaisir. Plus tard, elles se transfigurent et le souvenir en paraît souvent plein de charme. Nos jugements de valeur dépendent donc beaucoup de notre humeur et du point de perspective. Que dans le long pèlerinage de la vie, nous sachions faire bon visage aux gens et aux choses, nous les trouverons infailliblement moins hostiles que nous ne les supposons d'avance.

Entre deux âmes, il y a une sorte d'entente préétablie qui les fait réagir d'accord, quand elles reçoivent une même impression. Aussi nous tenons-nous instinctivement pour assurés d'être compris par les autres. De là, les toutes premières sociétés humaines. De là, cette propension naturelle à travailler et à lutter pour le bien d'autrui, tout autant, et même plus, que dans un intérêt exclusivement personnel. De là enfin, des limitations et une discipline auxquelles l'individu refuserait de se soumettre, s'il n'avait le sentiment de n'être pas seul au monde et si, plus ou moins consciemment, il ne reconnaissait à son voisin un droit pareil au sien. Toutes les fois que, le sachant et le voulant, il sacrifie à d'autres son avantage, il accomplit

son devoir. Jamais il n'est plus vraiment homme que dans ces occasions-là.

De ce que la morale du devoir et la religion se rattachent à des principes différents, il résulte, non pas qu'elles ne puissent se rendre de mutuels services, mais bien qu'elles ne sont pas indispensables l'une à l'autre. Quand la volonté s'épure, la vie religieuse devient plus élevée et plus désintéressée : on ne croit plus que la divinité s'attache à la valeur matérielle de l'offrande ; l'intention qui inspire l'acte du fidèle, voilà ce qui a du prix à ses yeux. Il n'est pas moins certain qu'une piété sincère peut éveiller dans une âme un puissant sentiment du devoir, et qu'elle est presque toujours un auxiliaire de la morale. Car la pratique constante de la vertu est difficile ; peut-être l'est-elle encore plus pour l'homme qui n'a pas de foi. Comment n'accepterait-on pas plus aisément le sacrifice, cette négation radicale de soi, si l'on croit qu'il est voulu par Dieu et si l'on escompte le salut, une récompense infiniment plus grande que la chose dont on fait l'abandon ? La religion intervient donc efficacement dans la vie morale. Comme son action est alors indirectement bienfaisante, nous y reviendrons tout à l'heure à propos des valeurs spirituelles.

Le concours prêté par la religion est utile, mais non point indispensable. Il n'est pas nécessaire d'avoir une foi positive pour pratiquer en fait les plus hautes et les plus difficiles vertus. La sagesse profane ne rend point l'homme incapable de se renoncer totalement. Elle lui apprend du moins que l'abnégation n'est un devoir que si elle est commandée par l'amour. Le sage n'est pas un de ces dilettantes qui se sacrifient pour la seule beauté du sacrifice. Il donne sa vie pour le bien d'une autre vie à laquelle il tient plus encore qu'à la sienne propre.

La sainteté elle-même n'est pas l'apanage exclusif de la religion. W. James l'a déclaré nettement, lui qui a fait de ce magnifique état de l'âme l'analyse

la plus pénétrante. Il y a eu des sages dont la vie fut parfaitement belle. Des huit éléments que James a trouvés dans la sainteté, la dévotion, la charité, la force d'âme, la pureté, l'austérité, l'obéissance, la pauvreté, et cette humanité vraie et profonde « qui fait qu'on ne veuille jouir de rien sans que tous les hommes en aient leur part », le premier est le seul qui soit étranger aux saints laïques; c'est aussi celui qui importe le moins à la vie et à l'humanité. Comme l'a dit Maeterlinck dans une de ses plus belles pages, les âmes vraiment fortes et sereines ne sont pas celles qui sortent de la vie et s'abandonnent à un mysticisme passionné; ce sont celles qui trouvent la paix et le bonheur, non dans des espérances d'outre-tombe, mais dans le souvenir du bien qu'elles ont fait.

La morale du devoir peut cesser d'être religieuse et la religion peut ignorer cette morale. Le bien et le mal n'en seront pas moins distincts.

Un homme sait ce qui est bien et ce qui est mal. Est-il désormais à l'abri de toute atteinte portée à son intégrité morale ? Hélas ! même le plus vertueux est trop souvent dans le cas de dire avec le poète Ovide : « Je vois le meilleur et j'é l'approuve ; mais c'est le pire que je fais ». Non seulement la connaissance qu'il a de la loi morale ne le préserve pas des défaillances ; elle ne rend même que plus cuisants sa honte et son remords. N'est-ce pas la religion qui, seule, peut mettre un baume sur sa blessure en lui faisant espérer le pardon de Dieu et en lui enseignant le moyen de l'obtenir ? Qui d'autre que Dieu, — ou l'Église, à laquelle il a délégué son pouvoir, — a le droit de remettre les offenses du pécheur ?

On sait que théologiens et sociologues s'accordent à faire du péché une notion strictement religieuse. Bossuet définissait le péché « un mouvement de la volonté de l'homme contre les ordres suprêmes de la sainte volonté de Dieu ».

— Jevons, qui met le totémisme à l'origine du développement social et religieux, veut que, dans le principe, le péché ait été une offense faite au totem, c'est-à-dire à un être qui n'est pas seulement redouté parce qu'il est puissant, mais à qui le respect est dû à cause de son caractère sacré. — D'après Robert Hertz, un disciple de Durckheim, « le péché est une transgression d'un ordre moral qui est considéré comme entraînant par sa vertu propre des conséquences funestes pour son auteur et qui concerne exclusivement la société religieuse ». Le signe propre du péché serait donc un élément mystique, et il y aurait entre la faute et ses conséquences morales cette relation incommensurable qui, nous le reconnaitrons bientôt, caractérise ce qui est d'ordre religieux. S'il en est ainsi, il va sans dire que seule la religion est à même d'effacer ce genre de transgression.

Mais, conséquence non moins grave, s'il en est ainsi, il n'y a que les croyants qui pèchent. A moins pourtant qu'on n'attache d'importance qu'à la matérialité de l'acte coupable ! Qu'un athée se marie à la mairie, et non à l'église ; qu'il ne fasse pas baptiser ses enfants ; qu'il tourne en dérision les ministres et les cérémonies du culte, dira-t-on qu'il pèche ? Certes, il a offensé directement le Dieu des croyants ; mais puisqu'il n'a pas enfreint une loi qu'il reconnaisse lui-même comme valable, il ne peut avoir ni le sentiment, ni le regret d'avoir péché. Supposons au contraire qu'il mente, qu'il soit inaccessible à la pitié, qu'il abandonne un ami tombé dans la détresse, toutes fautes qui ne concernent pas « exclusivement » — ni même de près ou de loin — la société *religieuse*, comment faudra-t-il qualifier sa conduite ? Le même acte, un mensonge, par exemple, sera-t-il une faute pour l'incrédule, un péché pour le croyant ? Il sera très certainement une faute, pour l'un comme pour l'autre, mais à cause des conséquences qu'un pareil manquement a pour l'honneur et la

réputation du coupable. Si l'incrédule est pincé au cœur par la pensée qu'il a offensé la vérité et s'il se sent intérieurement humilié, il a péché, tout comme, dans les mêmes conditions, a péché l'homme religieux.

La différence qu'il faut faire entre la faute et le péché ne concerne pas la religion. C'est la volonté qui est mauvaise dans le péché ; dans la faute, c'est le jugement. Quiconque enfreint une *obligation*, est fautif ; le pécheur méconnaît un *devoir*.

Tout ce qui, venant de nous, de notre vouloir, amoindrit notre trésor intérieur est un péché. Nos manquements à ce qu'ordonnent la justice, la bienveillance et la vérité, nos lâchetés et nos paresse, bref, toutes nos défaillances, sont pour nous une flétrissure et un amoindrissement. Chaque compromission ne nous laisse pas seulement plus faibles pour le bon combat de l'esprit ; elle porte atteinte à l'estime que nous avons de nous-mêmes. Combien douloureuse est surtout la morsure du péché quand nous sentons que notre conduite a fait tort à la sécurité, au bonheur, à la vie de ceux qui dépendent de nous ! et combien pénible la pensée que nos déficits personnels sont pour l'humanité entière une diminution de capital spirituel !

Si je suis abandonné à mes seules ressources morales, le sentiment de mon indignité est une torture à laquelle je ne puis me soustraire. De quel droit puis-je passer l'éponge sur mes défaillances ? Et quelle valeur attacher au pardon de mes semblables, pécheurs comme moi ? Que peuvent-ils pour alléger le fardeau d'une responsabilité écrasante ? Alors, dans ma détresse, je cherche au-dessus de moi un être assez bon, assez puissant pour me prendre en pitié et venir à mon secours. Je crie à Dieu ma misère ; je le supplie de détourner de moi et des autres les tristes conséquences de ma faute, de me rendre et la confiance en moi-même, et l'énergie qui m'est nécessaire pour lutter contre le mal. Peu de conquêtes morales ont contribué,

autant que la conscience du péché, à enrichir le cœur humain. Mais cet enrichissement l'a rendu aussi plus vulnérable. Devons-nous croire que seule la religion est en mesure de le préserver d'un redoutable danger, la désespérance spirituelle ?

L'auteur des *Trois Dialectiques*, J.-J. Gourd, répond affirmativement à cette question. La morale, dit-il, ne saurait justifier le pardon. La morale veut que la faute soit exactement compensée par le châtement. Elle pose des lois inexorables. Mais « le pardon divin » est accordé sans qu'il y ait eu rétablissement de l'équilibre rompu par la faute. Le pécheur recouvrera donc son intégrité morale par la religion et non par la morale.

La proposition contraire pourrait être soutenue tout aussi bien, et même avec une plus grande apparence de vérité. Dieu, dans sa perfection, ne saurait être qu'un justicier. L'homme, qui est un pécheur, a le devoir d'être indulgent et pitoyable; à quel titre peut-il s'ériger en redresseur, alors qu'il a besoin d'être redressé lui-même ?

Mais qu'importe le pardon, s'il n'y a pas réhabilitation du pécheur devant sa conscience même ? S'il a lourdement péché, le pardon de ses semblables ne lui procurera aucun réconfort; et je doute que le « pardon divin » soit plus efficace. Il ne reconquerra la plénitude de sa personnalité morale que s'il accepte courageusement sa faute, s'il la confesse et si, en s'amendant, il la fait tourner à l'avantage de sa vie spirituelle.

### 3. — ELLE ÉMEUT.

« La religion, a dit Schleiermacher dans le deuxième de ses *Discours*, ne désire pas, comme la métaphysique, approfondir et expliquer l'univers tel qu'il est; elle ne prétend pas, comme la morale, le développer et l'amener à son achèvement à l'aide de la liberté et de la divine

volonté de l'homme. Elle n'est essentiellement ni une manière de penser, ni une manière d'agir ; elle est intuition et sentiment. » L'auteur explique ensuite ce qu'il entend par intuition ; c'est « écouter avec dévotion ce que nous apprend directement l'univers par ses manifestations et ses actions ; se laisser, avec la passivité d'un enfant, saisir et remplir immédiatement par toutes ces influences ».

En s'exprimant ainsi, Schleiermacher n'a pas voulu nier que la religion fût une manière de vivre. Ce qu'il tenait à faire comprendre à ses lecteurs, et ce n'était certes pas inutile vers la fin du siècle des « lumières », c'est qu'elle vient du cœur et non du cerveau : on n'est pas religieux, parce qu'on est persuadé de l'existence de Dieu ; il faut que cette conviction soit vraiment sentie pour qu'elle devienne un principe de vie. A la suite de Schleiermacher, et pendant tout le XIX<sup>e</sup> siècle, des théologiens et des savants, pour permettre à la religion et à la science de coexister sans conflit dans les mêmes âmes, se sont évertués à les distinguer l'une de l'autre, en rattachant la première au sentiment et la seconde à l'intelligence.

La religion est née d'un désir passionné. Ce désir a pour origine un sentiment de malaise, une souffrance. La réalité présente est-elle douloureuse, l'homme cherche à la fuir. Si ce sont les perspectives de l'avenir qui l'épouvantent, il voudra s'y soustraire. Qu'il ne trouve pas en lui-même le moyen de se défendre, il s'adressera aux puissances dont sa philosophie instinctive suppose l'action dans tout ce qui est et tout ce qui arrive. La religion commence au moment précis où sa sensibilité mise en jeu évoque l'intervention de ces puissances étrangères.

Fille de la sensibilité, la religion donne une couleur affective à tout ce dont elle prend possession. Elle transpose dans le ton du sentiment les idées et les fictions, les volontés et les valeurs acquises. La foi elle-même est

d'origine émotionnelle. Qu'on analyse les récits de conversion, on verra que, presque toujours, le don de soi-même a été provoqué dans le principe par l'admiration, la gratitude, l'affection. C'est quand il voyait qu'un homme avait « le cœur bien préparé » que le Bouddha lui communiquait la vérité. Aussi ce ne sont pas les savants et les habiles qui sont le plus vite conquis par la prédication d'un nouvel évangile, ce sont les simples et les ignorants ; ce sont les femmes surtout, plus sensibles et plus imaginatives que les hommes. Les sentiments de paix, de confiance, de joie intérieure qu'un fils goûte auprès de son père, son conseiller et son guide dans la vie ; une femme auprès de son mari, son recours fidèle et sûr ; un ami auprès de l'ami plus âgé, plein d'expérience et parfaitement désintéressé, comment l'homme pieux ne les aurait-il pas, quand il s'abandonne à son Dieu, le confident de ses chagrins, de ses craintes et de ses espoirs ? Et comment l'action de cette « personne » à qui il élève un temple dans son cœur, de cet ami qu'il aime avec exaltation, pourrait-elle ne pas lui sembler manifeste, incontestable ? Quand le croyant demande à la divinité un pardon ou une faveur, même s'il n'est nulle part une oreille qui entende sa prière, son cœur n'en éprouve pas moins un puissant sentiment de réconfort et de joie. Il est en communion avec l'être qui est pour lui une source inépuisable de force et de lumière ; à défaut de tout autre profit, ce sentiment lui donne le courage et la clarté dont il a besoin. Si c'est une multitude qui s'associe en un même acte de piété, la communion s'établit à coup sûr entre des milliers d'âmes harmonieusement accordées, et la société entière retire un grand avantage de cet enthousiasme partagé. Alors, entraînés par le sentiment qui les domine, les hommes s'attachent passionnément aux dogmes les plus irrationnels et aux pratiques les plus éloignées de la morale vulgaire.

La religion alimente à son tour la mère qui lui a donné naissance ; elle apporte à la sensibilité un riche tribut d'émotions sans cesse renouvelées. Il n'est pas assez de dire qu'elle donne satisfaction aux besoins affectifs du cœur ; elle les accroit et les surexcite : qu'on se rappelle les frénésies d'amour des dévots de Vishnou et de nombreux mystiques chrétiens. Ce qui vaut mieux que ces emportements de cœurs qui ne se possèdent plus, l'âme pieuse trouve dans la religion une abondante source de joie ; avec joie, elle fait l'abandon de soi-même ; avec joie, elle renonce aux choses de la terre ; avec joie, elle accepte la souffrance et la nécessité du sacrifice.

Enfin, la religion développe les sentiments d'amour, non pas seulement pour le dieu dont on attend toute grâce, mais aussi pour le prochain. Elle est le sol sur lequel poussent les belles fleurs de la sympathie et de la pitié. Elle ouvre les cœurs à toutes les émotions tendres.

Mais ces effets émotifs, est-elle seule à les produire ? Non pas. L'homme peut certainement se les procurer autrement, moins doux, peut-être ; en tout cas, moins violents. Est-il besoin de rappeler que le cœur de l'homme vibre puissamment à la vue d'un admirable paysage ; qu'une belle œuvre d'art, une page éloquente, un acte de dévouement, la conscience même de la solidarité humaine peuvent l'émouvoir passionnément, éveiller en lui l'enthousiasme et la pitié, le fondre en de purs sentiments de tendresse, l'inonder d'une joie délicieuse ?

Quand ils sont religieux, et surtout quand ils sont chrétiens, ces sentiments, nous dit-on, sont bien plus forts, bien plus efficaces, parce que leur origine est divine, et non pas humaine. Passons sur l'évidente pétition de principe qui est à la base de ce raisonnement. L'affirmation que les sentiments religieux ont une puissance particulière est-elle fondée sur l'expérience ? Doit-on leur reconnaître le caractère d'universalité et de perma-

nence qu'ils auraient certainement si c'était la divinité qui les eût implantés dans le cœur de l'homme ? L'histoire nous permet de répondre à cette question. Prenons un exemple entre beaucoup qu'elle nous offre. En proclamant l'égalité de tous les hommes devant Dieu, le christianisme s'engageait à réaliser l'égalité entre les hommes. A-t-il réussi dans cette tâche ? Au début, sans doute, il déclare la guerre à la richesse et nie le droit de propriété. On le voit bientôt sanctionner les inégalités sociales et, par son Église, donner l'exemple de l'opulence.

Les sentiments religieux sont donc souvent inefficaces ; ils sont même parfois malfaisants. Si la religion rapproche les cœurs, elle les dissocie aussi. Les dévots haïssent ceux qui ne croient pas comme eux plus ardemment qu'ils ne chérissent leurs coréligionnaires. La religion a creusé entre les hommes plus de fossés qu'elle n'a construit de ponts. Pour employer un mot que les disciples de Freud ont mis à la mode, il y a de l'ambivalence dans l'amour de l'homme religieux pour son prochain. Ce sentiment serait moins trouble, si l'on aimait les hommes pour eux-mêmes et non parce qu'on aime Dieu.

En outre, sans aller aussi loin que le théologien Schleiermacher dans la phrase citée tout à l'heure, ni même que le philosophe W. James qui refuse de mettre les idées « parmi les organes indispensables de la fonction religieuse », il faut reconnaître que la religion rompt l'équilibre de l'âme au profit du sentiment et de l'imagination passionnée. Elle affecte trop souvent de dédaigner les avertissements de la raison. Comme la conscience veut être une, l'harmonie se rétablit tôt ou tard et, finalement, la raison est toujours triomphante. Le devoir strict de l'esprit n'est-il pas de respecter dès l'abord les droits égaux de toutes les fonctions psychiques ?

**B. Efficacité spirituelle indirecte.**

La vie est une énergie ; elle est aussi la manifestation extérieure de cette énergie.

La vie ne se manifeste qu'à l'aide de multiples éléments empruntés par elle au monde des corps. Ces éléments, l'industrie et le savoir les découvrent et les approprient à ses besoins. A mesure que l'homme apprend à mieux utiliser les infinies possibilités mises à sa disposition par la nature, il réalise un progrès *quantitatif*.

Comme la nature, la vie présente de merveilleuses possibilités, et il ne tient qu'à l'homme de les mettre à profit en donnant à l'énergie vitale plus de souplesse, plus d'ampleur et plus de puissance. L'enrichissement qui en résulte est alors *qualitatif*.

Même si la vie, entièrement sécularisée, arrivait à ne plus compter, pour se maintenir, se développer et s'embellir, que sur l'industrie, la science et l'art, la religion ne cesserait pas d'être une ouvrière de vie. Dépossédée de son action sur la vie-manifestation, elle pourrait conserver toute sa valeur pour la vie-puissance. Nous la voyons en effet, dans l'histoire, façonnant les caractères, créant et transformant les sociétés. Alors même qu'elle professe un suprême dédain pour ce qu'elle appelle « le monde » ou « le siècle », sa négation de l'existence phénoménale est encore une manière d'agir sur la conduite des hommes. Une conversion peut transformer toute une vie, et souvent même la bouleverse ; il semble que l'individu se meuve dès lors sur un autre plan. Une action si profonde ne peut naturellement se produire que si le travail s'accomplit au-dedans et non pas seulement à la surface. Car il ne s'agit pas là de quelque opération mécanique effectuée par la vertu même de la nouvelle conviction. Dans l'Inde actuelle, un grand nombre de jeunes indi-

gènes, désireux de s'affranchir des entraves de la caste, passent à l'Islam. Cette conversion tout extérieure n'atteint pas l'âme. Ils gardent donc en général des habitudes qu'ils doivent à une tradition bien des fois séculaire ; en particulier, une des plus caractéristiques, cette sorte d'épouvante sacrée qu'un Hindou de caste inférieure ressent toujours en présence d'un brahmane. Pour qu'un changement psychologique se propage du dehors au dedans, il faut en effet beaucoup plus de temps que s'il va du centre à la périphérie.

L'apologétique actuelle invoque avec complaisance les services rendus par la religion pour la formation des caractères et pour la santé de l'esprit. Comme on sait, elle accueille avec une faveur marquée les méthodes et les solutions du pragmatisme. On n'a pas le droit de lui reprocher de se mettre ainsi d'accord avec les tendances utilitaristes de notre temps. Il y a lieu du moins de faire à ce propos deux observations qui préciseront l'importance de la religion pour la vie de l'esprit.

Nous devons reconnaître d'abord que, considérée de ce point de vue, la religion n'est plus qu'un instrument de notre progrès. On ne la cultive pas pour elle, mais pour ces autres fins qui nous tiennent à cœur. C'est d'une force toujours plus grande du sentiment, de la pensée et de la volonté que nous sentons le besoin, non pas d'une religion plus intense.

D'autre part, si la religion n'a pas une valeur propre, si elle est un moyen dont nous devons apprécier l'opportunité à la mesure du bien qu'elle peut faire, nous avons le devoir de chercher si le même but ne peut pas être atteint par d'autres voies. D'une manière générale, tous les événements de la vie morale peuvent exercer une influence décisive sur les individus. En politique, par exemple, des changements d'opinion amènent souvent de véritables soubresauts d'orientation. Si nous nous en tenons à ce qui

intéresse directement nos aspirations supérieures, nous n'avons qu'à regarder autour de nous pour voir combien, indépendamment de toute croyance, l'homme est capable de s'élever aux plus hauts sommets de la spiritualité.

Quels services la religion peut-elle rendre pour le maintien et pour l'accroissement des deux valeurs humaines qui, en fait, comprennent toutes les autres ? L'une est donnée à l'homme, c'est la vie. Il a créé l'autre, l'esprit. Il doit tirer le plus grand profit possible de la première, et procurer à la seconde toute l'ampleur imaginable. La vie est pour lui la valeur primaire ; l'esprit, la valeur finale. C'est en travaillant dans le sens de son agrandissement spirituel qu'il est vraiment un homme.

La vie et l'esprit sont étroitement solidaires. De la qualité de la vie dépendent les conquêtes spirituelles ; mais l'énergie de l'esprit se traduit aussi par une vie élargie et intensifiée. Le progrès de l'un est donc un progrès de l'autre, et il n'y a pas lieu de distinguer, dans les apports de la religion, ceux dont bénéficie la vie et ceux qui enrichissent l'esprit.

#### 1. — LA RELIGION ET LA SOUFFRANCE.

L'homme veut vivre. Il cherche à protéger son existence contre tant d'ennemis qui l'assaillent, la méchanceté, la faim, la maladie, la mort. Ignorant et faible, il a, pendant longtemps, besoin de secours étrangers. A qui s'adresserait-il si ce n'est à ces dieux qu'il s'est donnés et qu'il a doués d'un savoir et d'un pouvoir supérieurs ? A mesure que son horizon s'élargit, et qu'il trouve plus de ressources dans son activité, il cesse de faire intervenir des êtres divins dans les menus faits de l'existence quotidienne. Est-ce à dire que, supposant la divinité indifférente aux valeurs humaines, il la relègue désormais en

dehors du domaine de la contingence ? Les religions s'élèvent contre une telle supposition. Toutes intéressent Dieu à la conservation de la vie, avec cette seule différence qu'elles se préoccupent les unes de la vie collective, les autres de la vie individuelle. L'homme attache même tant d'importance à l'objet de son principal souci, qu'il ne lui a jamais semblé excessif, pour assurer sa conservation, de concevoir le monde entier comme organisé et gouverné en vue de cette unique fin. Fondée ou non, cette conviction arme efficacement l'âme humaine contre la douleur physique et morale.

La religion rend donc à celui qui est visité par la souffrance son intégrité morale. Cette souffrance a été permise ; que dis-je ? elle a été voulue par un Dieu infiniment bon, qui sait mieux que ses créatures ce qui leur convient. Elle est donc pour son bien et servira sans doute à son triomphe final. Les grands patients de l'antiquité se raïdissaient contre la destinée ; dans la lutte qu'il lui faut soutenir contre la nature, ils voyaient l'occasion pour l'homme d'affirmer et de fortifier son caractère. Le chrétien n'accepte pas seulement la douleur ; il l'offre à son Dieu et le bénit de la lui avoir envoyée. On raconte qu'un ouvrier anglais, enseveli par l'éboulement d'une mine chantait de pieux cantiques, pendant que ses camarades sains et saufs cherchaient fiévreusement le moyen de pénétrer jusqu'à lui. Comment douter de la puissance effective d'une religion qui procure aux siens tant de confiance et de sérénité ?

Puisque nous examinons en ce moment de quelle manière la religion agit indirectement sur la vie de l'esprit, il pourrait à la rigueur nous suffire d'avoir constaté qu'elle est une source de réconfort et de relèvement. Mais les vrais chrétiens n'accepteraient pas, pour leur foi, une justification qui rappelle trop la fameuse boutade : « Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer ». Comme le christia-

nisme aspire à donner une solution au redoutable problème que l'existence du mal pose à la conscience religieuse, et que cette explication a tenu une grande place dans l'histoire de l'esprit humain, les penseurs indépendants n'ont pas le droit de passer outre et de faire comme si elle n'existait pas. Nous nous y arrêterons juste assez pour montrer que, du point de vue strictement humain, elle ne saurait paraître convaincante.

Comme on sait, la doctrine chrétienne a fait entrer la souffrance dans le plan de Dieu. Elle s'est opposée ainsi à la pensée hellénique, à celle du moins qui a eu pour interprètes les meilleurs représentants de l'esprit grec, les plus grands des poètes et des philosophes de l'époque classique. Pour ceux-ci, le mal, d'une manière générale, est étranger à un Dieu identifié avec la justice, avec le bien, avec le but suprême vers lequel tendent finalement tous les êtres. Pour le christianisme, la souffrance a une valeur absolument rédemptrice; aux yeux des Grecs, elle ne rachète que le pécheur lui-même. Œdipe, aveugle, errant, ressent comme une libération les maux qu'il endure dans son corps et dans son âme; il meurt réconcilié avec lui-même, avec sa destinée et la divinité. Le feu allumé sur l'Oeta purifie Hercule de toutes les souillures que les passions humaines ont accumulées en lui, et le bûcher ouvre au héros les portes de l'Olympe. Par deux fois, dans sa tragédie d'Agamemnon. Eschyle rappelle aux Athéniens que la souffrance est une école. Une rude école, en vérité, dont aucun être ne peut dispenser autrui et dont les leçons ne sont allégées par personne. Si pourtant! L'homme peut s'appuyer, non pas sur la divinité, mais sur un ami, sur une tendre affection. L'amour humain, celui d'un Pylade, d'une Antigone, d'un Iolaos, aide les patients à surmonter leurs terribles épreuves. Ce qui rend affreux le supplice d'un Prométhée ou d'un Philoctète, c'est que, pendant longtemps, ils n'ont aucun cœur ami qui puisse décharger le leur.

Le christianisme avait trouvé dans son héritage biblique l'idée que le mal est entré dans le monde par le péché d'Adam ; il enseigne que l'homme est racheté par la mort du Christ mis en croix. Il exalte par conséquent la souffrance et lui attribue, quand elle est volontairement acceptée, une vertu universellement salutaire. Pourquoi donc la fuirait-on ? et pourquoi priverait-on les autres de cette glorieuse bénédiction ? Il ne suffit pas à la grande mystique Thérèse de rendre grâces pour tout ce qu'elle endure déjà ; elle supplie Dieu de la torturer encore plus dans son corps, comme si son salut et celui des autres créatures n pouvaient être achetés trop cher.

Si la religion chrétienne avait posé Dieu comme un être transcendant, soustrait à toutes les contingences, à toutes les coordinations théorétiques et pratiques, elle ne se serait pas enveloppée dans des difficultés inextricables. Mais elle a fait de Dieu le créateur d'un monde où le bien est mêlé au mal, le vrai à l'erreur. Dieu tout-puissant, créateur d'un monde imparfait ! Dieu infiniment bon, créateur d'un homme pécheur ! L'homme libre et responsable en face d'un Dieu omniscient ! Pour résoudre ces antinomies, saint Augustin niait la réalité du mal ; Calvin, sacrifiant la toute-bonté, voulait que le mal existât pour la plus grande gloire de Dieu ; Luther laissait tomber la notion d'un Dieu infini et absolu pour opposer en fait Jéhovah et Satan. A ces expédients de dialectique, la croyance a préféré affirmer d'une part l'unité de Dieu, sa toute-puissance, son infinie bonté, son omniscience ; d'autre part, la réalité du mal et de la souffrance, la liberté de l'homme et sa responsabilité, et, suivant en ceci la recommandation de Bossuet, elle a tenu ferme les deux bouts de la chaîne, sans vouloir approfondir comment ils sont reliés l'un à l'autre. En présence d'un mystère, la foi seule a la parole.

Il est évident que le dilemme n'existe plus si l'on admet que le bien et le mal, la vérité et l'erreur, viennent de

l'homme et des conditions dans lesquelles sa vie se développe. Non pas que l'on veuille par là déclarer que, dans l'immense univers, notre planète a le privilège exclusif de porter des êtres qui connaissent le vrai, qui disent trop souvent le faux, qui pèchent, qui travaillent au triomphe du bien : pourquoi n'y aurait-il pas dans d'autres mondes des « hommes » tout aussi raisonnables que nous, voire beaucoup plus développés moralement et intellectuellement ? Tant que nous ne pourrons pas communiquer avec eux, ils seront pour nous comme s'ils n'étaient pas. Il ne peut donc être question que de la fraction infiniment petite de l'univers à laquelle nous avons accès par notre intelligence et notre savoir-faire. Dans ces limites, nous pouvons hardiment affirmer que *notre* vérité, *notre* justice, *notre* vertu, — et leurs contraires, — sont choses humaines ; que *nos* souffrances naissent des multiples limitations de notre nature physique et morale et que nous devons *nos* joies, *nos* bonheurs petits et grands à tout ce qui nous arrive de propre à accroître, enrichir, embellir notre vie, et surtout à tout ce que nous faisons nous-mêmes à cet effet.

Notre sagesse reconnaît la légitimité de la souffrance. La fragilité de notre corps, l'impuissance de nos sens, l'intempérance de nos désirs, la diversité infinie des âmes humaines, bref, toutes nos faiblesses expliquent trop bien la brièveté de notre vie, nos maladies, nos erreurs et nos égarements, nos défaites morales, les blessures cruelles que nous font nos semblables.

Nous pouvons chercher un adoucissement de toutes ces misères dans la pensée qu'elles peuvent, si nous savons les utiliser, avoir une haute valeur pédagogique et, comme disaient les Grecs, si nous sortons de l'épreuve du feu plus purs, plus forts, plus dignes de notre nom d'hommes. Nous pouvons aussi, embrassant du regard tout le passé et tout le présent, nous rassurer et continuer à juger la

vie belle et le monde propre à éliciter en nous tout ce que nous renfermons de possibilités. Dans l'immense symphonie exécutée par l'humanité dans la durée des âges, nous avons le droit de regarder les souffrances comme des dissonances qui trouveront plus tard leur résolution ; quel musicien refuserait de reconnaître que les « accidents » sont eux aussi un élément de beauté et que si le thème divin se développe à l'unisson, la passion humaine vient singulièrement enrichir et relever la mélodie.

On trouvera peut-être que ce sont là des raisonnements qui peuvent paraître excellents quand ils descendent du haut d'une chaire ou qu'on les lit couchés sur le papier. Que fera notre sagesse quand elle se trouvera devant une mère pleurant un enfant bien-aimé ; devant un pauvre homme terrorisé à l'approche de la mort ; devant un pécheur torturé par sa conscience ? Aura-t-elle les paroles qui rassurent, qui relèvent et qui consolent ? Rien ne nous autorise à répondre oui à cette question.

Puisque l'amour doit être l'inspirateur de la conduite de l'homme à l'égard de son prochain, personne ne voudra détruire chez les autres la foi, qui est la source de leur courage et de leur force. En présence du malheur, on ne doit agir que par l'exemple. Il faut que l'expérience d'autrui apprenne peu à peu aux cœurs endoloris que, sans faire intervenir l'au-delà, on peut triompher de la crainte, de la souffrance et même du remords. Les malheureux se rallieront alors d'eux-mêmes aux méthodes d'une sagesse exclusivement humaine et établiront leur vie sur de nouveaux fondements.

## 2. — LA RELIGION ET LES BESOINS INTELLECTUELS.

Le redressement de l'âme accablée par la souffrance n'est pas le seul service que l'esprit puisse attendre de la

religion. Celle-ci le seconde encore par l'influence qu'elle exerce sur ses capacités d'action.

Elle lui apporte des certitudes. Elle est donc pour lui une source de tranquillité et d'apaisement. « Les chrétiens qui possèdent ce don de s'abandonner entre les mains de Dieu n'ont plus d'anxiété pour l'avenir, ni d'inquiétude pour le présent. » (W. James.) Les problèmes insolubles cessent de tourmenter l'esprit et, moins tiraillé, le chercheur se donne tout entier à l'étude de matières qui n'intéressent pas la foi. Peut-être bien. L'efficacité de cette influence dépend en tout cas des tempéraments. A certains accents, on s'aperçoit que des hommes très religieux, un Pascal, un Bossuet, ont été parfois troublés par les énigmes de la vie et de la mort. Il est vrai que, chez ces penseurs, les accès de doute et d'effroi servent à faire valoir d'autant plus la bienfaisance infinie de l'acquiescement et de la foi. Ils n'en ont pas moins passé quelquefois par les mêmes angoisses que le sceptique Hamlet : « Où est l'utilité que des êtres tels que moi rampent entre le ciel et la terre ? » Admettons pourtant que la certitude est entière dans tous les cœurs possédés par la religion. La paix qu'elle procure est trop onéreuse, s'il faut l'acquérir par une docilité sans critique. Le dogmatisme crée une atmosphère étouffante. Mieux vaut l'inquiétude spirituelle qui a du moins sa beauté et sa grandeur.

Quand un homme est sous la domination d'une idée forte, sa vie se concentre et s'unifie. Peu importe que l'idée soit noble ou vulgaire, spirituelle ou pratique ; toujours elle organise l'activité entière de l'individu, élimine ses autres intérêts ou tout au moins se les subordonne et les utilise en vue de ses fins particulières. La croyance religieuse possède à un haut degré ce pouvoir d'unification. Maîtresse de l'âme, elle est exclusive et sans égards pour tout ce qui n'est pas elle. Elle inspire alors des œuvres magnifiques et de sublimes dévouements. C'est

parce qu'elle harmonisait pour un but unique les activités individuelles et collectives, qu'au moyen âge et dans certaines contrées comme l'Inde, elle a marqué de son empreinte toutes les manifestations de l'esprit et de l'art. Comme elle prétend même unifier entre elles toutes les vies, elle devient facilement intolérante. Persécutrice, elle peut être très pernicieuse à l'esprit comme au caractère par l'hypocrisie et la lâcheté qu'elle sème alors autour d'elle.

Nous nous agitions souvent pour beaucoup de choses inutiles. Les Oupanishads hindoues, le Bouddha, Socrate, le Christ, Tolstoï, bien d'autres encore, ont eu raison de nous enseigner à nous détacher de ce qui n'a qu'une valeur transitoire et surtout de ce qui est sans aucune valeur. Par cette action qu'elle exerce sur l'homme, la religion le met sur la voie de la libération. Elle lui apprend « à craindre Dieu et à n'avoir pas d'autre crainte ». Que lui feront désormais les contingences de la vie, l'opinion des autres, les conventions, les mensonges, les vains épouvantails de ce qu'on appelle le monde? Il a placé ailleurs son idéal et la norme de sa conduite. En le détournant de ce qui est vulgaire ou basement sensuel, la religion a vraiment sauvé les valeurs de l'esprit humain. Mais il ne faut pas oublier qu'elle n'est pas seule à rendre ce précieux service. La vie religieuse n'est qu'une des formes de la vie morale. Que ce soit par la pratique de l'art ou de la science, par le dévouement aux intérêts collectifs ou par la joyeuse observation des devoirs les plus prochains, toute vie disciplinée arrache l'homme à la domination des appétits grossiers et des passions dégradantes.

### 3. — LA RELIGION ET L'ACCROISSEMENT DES VALEURS SPIRITUELLES.

La religion est une éducatrice puisqu'elle assigne un but à l'activité humaine et qu'elle impose la discipline qui

lui semble seule propre à atteindre ce but. Est-elle une bonne éducatrice ? La vie lui doit-elle à ce titre un contenu plus riche et plus beau ?

On ne peut répondre loyalement à ces questions que si on les aborde à la fois en psychologue et en historien. Le psychologue cherchera si, par sa nature, la religion est à même d'appropriier l'homme à ses tâches supérieures, si elle l'y approprie seule, si, mieux que toute autre méthode, elle réussit à faire de lui un bon ouvrier de l'esprit. L'historien observera les faits que lui offrent la réalité passée et la réalité présente ; il se demandera si c'est grâce à la religion que l'humanité a marché de progrès en progrès.

Car il ne nous suffit pas de conserver les valeurs acquises ; nous voulons aussi qu'elles augmentent indéfiniment. Nos conquêtes déjà faites importent même beaucoup moins que nos aptitudes à en faire de nouvelles. Dans les choses de l'esprit, on n'est garanti contre des pertes éventuelles que s'il y a perpétuel progrès.

a) La religion accroît-elle la valeur de notre âme ? Arrivons-nous par elle à sentir plus profondément, à penser mieux, à vouloir avec plus de puissance, à créer avec plus de succès ?

Le sentiment religieux est « pour celui qui l'éprouve un accroissement absolu de vie » (W. James). Il en est ainsi de tout sentiment fort. L'amour est à un haut degré dynamogénique. La peur aussi. On en peut dire autant d'un éloquent discours, de la vue d'une belle pièce de théâtre ou d'un chef-d'œuvre de la peinture ; bref, de tout ce qui produit une profonde impression. Il n'y a donc rien de miraculeux dans l'effet psychologique que la religion cause chez l'homme.

Mais les croyants n'en jugent pas ainsi. Cette puissance de vie qu'ils sentent en eux, ils en cherchent la source au dehors.

Autrefois, on attribuait à l'acte sacré une influence direc-

tement biogénétique. Ainsi, le sacrifice tel que l'entendaient les brahmanes de l'époque védique, avait pour but de préserver et d'augmenter la vie dans la nature et dans l'homme ; de la formule et de l'offrande se dégageait une énergie mystique qui se communiquait au sacrifiant, à sa famille, à tous les êtres. Cette force que cherchait à capter le pieux adorateur, pouvait lui donner des enfants et des troupeaux, lui façonner un autre corps dans le monde des dieux ; elle assurait le retour des saisons et des autres phénomènes de la nature. Il fallait la manier avec de minutieuses précautions.

Les âmes pieuses d'aujourd'hui admettent aussi qu'il y a pour elles, par la prière et le rite, une participation au divin. Sacralisées, elles dépouillent le vieil homme et renaissent à une nouvelle existence. Cet influx de vie ne se manifeste que pour ceux qui ont la « foi ». Pour les brahmanes, la foi est la confiance absolue dans la vertu du sacrifice rituellement accompli ; pour le mystique chrétien, elle est la conviction qu'il reçoit de Dieu l'énergie dont il est maintenant pénétré. Chez les uns et chez les autres, la forme particulière que prend la foi est déterminée par le milieu et par l'éducation.

Ce n'est d'ailleurs pas le christianisme et le brahmanisme seuls qui réussissent par leurs enseignements à stimuler la volonté et qui deviennent ainsi des principes d'action. A peu près toutes les religions sont dans le même cas, car il en est bien peu qui n'agissent d'une manière ou d'une autre sur l'activité de leurs adhérents. Et même quelle est la doctrine politique, sociale ou philosophique qui reste sans effet sur la vie de ceux qui la professent ? Comme les théories et les disciplines les plus aventureuses déploient en général la plus grande puissance d'attraction, on se gardera de prendre l'efficacité d'une doctrine comme preuve et comme mesure de sa vérité objective.

Mais ces effets sont tout autres dans les diverses religions. N'y a-t-il pas là un critérium qui nous permettrait d'apprécier l'excellence relative des systèmes ? Oui, sans doute ; au moins dans une certaine mesure et avec précaution. Car l'action de la religion ne varie pas seulement en raison de son caractère propre ; à l'intérieur d'une même confession, elle se manifeste très différente suivant les individus. Le christianisme a connu des violents, comme les croisés ; des humbles, comme François d'Assise ; des hommes d'action, comme saint Ambroise ; des spéculatifs, comme Thomas d'Aquin. Bien plus, de l'enseignement de Jésus-Christ on ne devait tirer, semblait-il, qu'une même morale. Comment se fait-il que cette morale soit ici ascétique, là mondaine, parfois même sensuelle ? Ces ressemblances et ces variations prouvent d'une manière irrécusable l'origine psychologique de l'influence exercée par une religion : toute la puissance qu'on reconnaît à un acte sacré lui vient des idées que les croyants y ont associées.

On ne saurait même suivre l'exemple du Bouddha qui jugeait de la valeur des croyances par les conséquences favorables ou fâcheuses qu'elles avaient sur le caractère et sur la vie. Beaucoup de pratiques, fondées sur des idées notoirement fausses, peuvent être moralement bien-faisantes pour les individus qui s'y adonnent. Un superstitieux trouve sur son chemin un fer à cheval ou un trèfle à quatre feuilles. Infailliblement, la joie et la confiance remplissent son cœur. Grâce à cet heureux état d'âme, il est fort possible qu'il réussisse dans ce qu'il se dispose à faire. Son succès ne prouve pourtant pas la puissance « objective » des talismans.

L'opinion règle la conduite et la pensée de la plupart des hommes, — une opinion préconçue et le plus souvent héréditaire. Si les raisons d'agir qui nous viennent de la religion nous paraissent indispensables à la vie, c'est,

dans bien des cas, par tradition, par habitude et paresse d'esprit. A force de solidariser le travail spirituel avec certaines doctrines et certaines espérances, on a fini par croire que la disparition de celles-ci entraînerait l'effondrement de celui-là. Cette opinion se double souvent d'hypocrisie. Il n'en faut pas davantage pour empêcher le triomphe de la vérité et de la franchise.

Si l'efficacité d'une croyance ne prouve pas qu'elle soit légitime, à quel autre signe reconnaitrons-nous que la religion est nécessaire au développement de l'esprit humain ?

Puisque la religion est une éducatrice, c'est en étudiant son action sur la volonté des individus que nous pourrions le mieux apprécier sa valeur.

On peut se demander, il est vrai, s'il est tout à fait légitime d'appliquer ici cette norme. La religion ne saurait évidemment, sans se montrer inconséquente avec elle-même, admettre la présence dans la créature d'une volonté libre de choisir et de faire le bien ou le mal. Si Dieu est tout-puissant, ma volonté est nulle et je ne suis pas responsable de mes actes. Si j'agis librement, je suis responsable, mais Dieu n'est pas tout-puissant. Aux prises avec ce dilemme, les théologiens se sont tirés d'affaire comme ils ont fait à propos de la souffrance et du mal ; ils ont affirmé à la fois la toute-puissance de Dieu et la liberté de l'homme. Ils agissent donc « comme si » le problème n'existait pas. Nous suivrons leur exemple, avec d'autant plus de tranquillité d'esprit qu'en fait il ne se pose pas pour la vie « terrestre », la seule que nous voulions considérer ici.

Suis-je un bon éducateur de la volonté, si j'oblige un enfant à vouloir ce que je veux ; si, même sans le contraindre, je m'arrange de façon que sa volonté se moule sur la mienne ? Non, deux fois non. D'abord, je ne suis pas infallible et rien ne m'autorise à ériger en règle uni-

verselle ce qui me paraît juste et bon. Et puis, l'éducation se propose de faire d'un enfant un homme qui puisse et qui sache vouloir, nullement un instrument docile qui veuille ce que d'autres veulent qu'il veuille. L'éducation véritable est celle qui forme des caractères autonomes et forts.

Je ne prétends pas qu'une saine pédagogie rejettera toute espèce d'autorité. Le voulût-elle, la chose serait psychologiquement impossible. Comment empêcher une âme d'influer sur une autre âme ? Or, toute influence est déjà une emprise. Non seulement il y a, et il y aura toujours, des individus dominateurs et des individus naturellement dociles, mais la société impose cette action des hommes les uns sur les autres. Au surplus, les caractères faibles seraient désemparés, si on leur infligeait une autonomie dont ils ne sentent pas le besoin et qu'ils sont incapables de pratiquer.

L'autonomie de la volonté n'en est pas moins pour l'homme la valeur spirituelle par excellence. Il faut la respecter chez les autres, tout en agissant sur eux en vue de leur bien. Guider les âmes, éveiller en elles le désir et la capacité de se résoudre librement, les habituer à rester fidèles aux décisions qu'elles ont prises, voilà à quoi doit s'appliquer l'éducateur. A force de prudence et d'amour, il exercera son autorité pour sauvegarder l'indépendance morale de ceux qui lui sont confiés. La religion éducatrice satisfait-elle à cette obligation ?

Pour les âmes profondément religieuses, la régénération consiste à mettre de côté le moi vulgaire, le vieil homme, pour faire place au moi divin, qui crée l'homme nouveau. Quand ce travail s'effectue dans des natures énergiques, loin d'être paralysées par ce dépouillement d'elles-mêmes, elles sentent une force invincible dans la conviction que la grâce de Dieu a fait d'elles des collaboratrices pour le triomphe du bien et de la vérité. Leur autonomie profonde n'est pas atteinte par la croyance

que paroles, pensées et actes sourdent, non pas d'elles-mêmes, mais de Dieu qui agit en elles. Aussi un Luther, un saint Augustin, un saint Paul nous apparaissent-ils à bon droit comme des personnalités puissamment originales. Mais ce sont là des cas plutôt rares. La plupart des croyants s'abandonnent à la volonté de Dieu ou à celle de ses interprètes. Ceux-là pourront exécuter à la lettre tous les commandements et faire ainsi œuvre d'hommes utiles et dévoués. En réalité, ils ont cessé de vouloir et d'agir eux-mêmes.

Beaucoup sont convaincus que la maladie, la ruine, les tribulations de toute espèce leur sont envoyées par un Dieu qui veut les punir, ou les éprouver, ou leur donner l'occasion de mériter le salut, ou enfin leur permettre de racheter par leurs souffrances une humanité pécheresse. Ils acceptent donc docilement ces dispensations, et s'estimeraient coupables de traverser eux-mêmes ou de laisser les autres contrecarrer les desseins mystérieux de la Providence. Eux aussi ont abdiqué toute volonté.

Chose encore plus inquiétante, la religion réussit d'autant mieux à prendre les âmes qu'elle leur demande davantage et qu'elle leur demande trop. Le Bouddha, qui fut en tout le prédicateur de la juste mesure, en fit l'expérience à ses dépens. A peine avait-il constitué son église qu'un schisme fut provoqué par les zéloteurs de l'ascétisme extrême. Aujourd'hui même, en Amérique, l'outrance contribue au succès de plus d'un mouvement religieux. Dans l'idée qu'on n'aura jamais assez fait pour mériter les merveilleuses récompenses promises aux saints, ou dans l'obsession du péché et de la damnation, on sacrifie les valeurs les plus précieuses. Autrefois, c'était la chasteté que l'on immolait sur l'autel de la divinité ; aujourd'hui, ce sont les droits sacrés de la raison ou des devoirs humbles ou immédiats, ceux par exemple qu'imposent la famille et la position sociale.

La religion n'est donc pas toujours une bonne éducatrice de la volonté. Il n'y a là rien que de naturel. Elle travaille en vue de la vie à venir, et non dans l'intérêt de la vie présente ; bien mieux, elle veut que la vie présente fasse les frais de la vie à venir. Aussi, dès qu'elle est socialement organisée, affirme-t-elle le principe d'autorité, autorité d'un livre, autorité d'une hiérarchie ecclésiastique, autorité de la tradition sous toutes ses formes. Elle agit donc fortement sur la volonté ; malheureusement, ce n'est pas pour la libérer.

Un croyant objectera que non seulement il ne souffre pas de l'atteinte portée à son indépendance, mais qu'il trouve même une grande joie dans le complet abandon de lui-même. L'autonomie, dira-t-il, est une source de profonds malaises si, pour l'avoir, il faut ne reconnaître en dehors de soi aucun principe supérieur. L'autonomie dresse l'homme contre ses semblables et l'oppose au reste de l'univers ; bien plus, elle le divise en lui-même. Que si l'individu croit qu'il y a une volonté et une intelligence suprêmes, normes souveraines du bien et du vrai et imposant au monde la fin vers laquelle il tend ; s'il est docile aux commandements et aux enseignements de cette divine sagesse, aussitôt la paix et l'harmonie règnent dans son cœur, ainsi que dans ses rapports avec les autres hommes, avec le reste du monde. L'immense allégresse que l'on ressent quand on collabore avec ses semblables et avec tous les êtres pour la réalisation des desseins de Dieu, vaut certainement qu'on fasse, pour l'obtenir, le sacrifice d'une autonomie pleine d'embûches et de tourments.

Le croyant a-t-il raison de parler ainsi ? Oui, si le but de l'homme est de vivre tranquillement. Non, si l'homme se distingue du reste de la création par sa faculté de vouloir. La religion manque donc à ce qu'elle doit à l'homme, puisqu'elle ne cherche pas à développer en lui ce qui fait de lui un homme.

b) La religion a-t-elle été, dans l'histoire, le levier qui a soulevé le genre humain hors de la bestialité primitive ? Est-ce elle qui a enseigné aux hommes l'allumage du feu, la culture des plantes alimentaires, la domestication des animaux ? Faut-il reconnaître en elle la première initiatrice des arts et de toutes les activités qui ont rendu la vie plus confortable et plus belle ?

Pour pouvoir lui assigner un rôle si considérable, il faudrait démontrer que seuls des motifs religieux ont été assez puissants pour rendre l'homme capable d'industrie et d'art. Ce seraient, par exemple, les nécessités du culte qui l'auraient décidé à conserver des grains, à les mettre en terre, à attendre patiemment qu'ils lui donnent des fleurs et des fruits. Et non seulement il serait devenu cultivateur pour nourrir ses dieux, c'est pour les honorer qu'il aurait été amené à faire belles leurs habitations, leurs images, les cérémonies de leur culte. Que l'on supprime les besoins et les instincts religieux, et jamais il n'eût été danseur, musicien, poète, architecte, sculpteur et peintre.

Eh ! quoi ? l'homme n'aurait pas été naturellement capable de prévoir ses futurs besoins et de prendre des mesures pour y parer, alors que tant d'animaux montrent une sûre prescience de l'avenir et un savoir-faire déconcertant ? Comment croire que, pour en arriver à domestiquer des plantes et des bêtes, il lui a fallu passer par le totémisme ? Il y a si peu de relation entre l'organisation totémique et l'agriculture que l'on trouve l'une précisément chez des peuples où l'autre fait défaut. L'homme pourvoit à la conservation de sa vie ; il joue ; il se fait beau et séduisant, et assure ainsi la propagation de son espèce. En faut-il davantage pour expliquer l'origine de son art et de son industrie ? L'animal a les mêmes besoins. Lui aussi défend son existence ; il joue très souvent ; très souvent il cherche à plaire aux individus de l'autre sexe par la beauté

de son plumage ou de sa voix. S'il est inférieur à l'homme, c'est parce que l'esprit créateur lui fait défaut. Il n'a pas au dedans de lui le principe de son progrès et n'évolue que sous la pression des circonstances extérieures.

Les témoignages de la préhistoire, corroborés par l'observation directe des populations sauvages, ne sont-ils intelligibles que si on les interprète à la lumière des croyances et des rites primitifs ? Les recherches anthropologiques les plus récentes nous permettent de répondre négativement. Les Weddahs de Ceylan, qui comptent parmi les populations les moins avancées du globe, dansent avec passion ; leurs danses sont des jeux et non des rites. On n'a pas le droit non plus d'interpréter religieusement les dessins si curieux qu'on a trouvés sur des os d'animaux dans les cavernes du sud de la France et du nord de l'Espagne ; ceux qui les ont faits n'avaient certainement pas d'autre but que d'employer pour leur plaisir les longues heures où ils étaient retenus dans leurs repaires.

L'homme ne s'est donc pas fait artiste pour mieux rendre hommage à ses dieux. Comme il était artiste, il a employé ses talents à embellir le culte.

L'art a rendu de grands services à la religion. L'expression artistique a donné aux conceptions religieuses plus de clarté et de précision ; par elle, les types généraux sont devenus des personnes fortement caractérisées.

D'autre part, la religion a inspiré des œuvres merveilleusement belles. Nous lui devons le Parthénon, la *Divine Comédie*, la *Descente de la Croix* de Fra Angelico, la messe en si mineur de Séb. Bach. L'Église, qui a fait travailler les artistes, a servi le culte de la beauté.

Faut-il aller plus loin ? Peut-on mettre au crédit de la religion une influence qui, s'exerçant directement sur les arts, aurait déterminé leur évolution, au moins en quelques-unes de leurs formes ? Pour pouvoir répondre à

cette question, il faudrait étudier de près la vie et la formation des hommes qui ont été des créateurs dans ce domaine. C'est une tâche qu'il nous faut laisser à d'autres. En attendant que des historiens sûrs et dégagés de tout parti pris nous renseignent à cet égard, nous pouvons remarquer que la religion semble *a priori* peu propre à jouer le rôle d'instigatrice dans les choses de l'art, comme dans celles de la science. Elle tend à fixer une tradition plutôt qu'à susciter du nouveau. Partout où, sacerdotalisée, elle a dominé l'activité d'une nation, l'art est devenu hiératique et s'est surchargé de symboles ; il est alors mystique, plutôt que vraiment beau. La distance est grande des statues encore frustes et mal différenciées de l'époque grecque archaïque aux grandes œuvres de Phidias et de Praxitèle. Il se peut, mais il n'est nullement certain, que le sentiment religieux, devenu plus pur et plus élevé, soit pour quelque chose dans cet ennoblissement de l'art. Il est beaucoup plus probable que c'est le sentiment esthétique qui était devenu plus vif et plus sûr, et que les artistes, mettant de la beauté dans tout ce qu'ils créaient, ne pouvaient manquer de faire belles les choses du culte confiées à leur talent. En tout cas, il n'est aucune solidarité entre le besoin de beauté et le besoin religieux. Les hommes les plus étrangers à toute croyance sont souvent les plus émus par l'aspect imposant d'une grande cathédrale ou par la majesté d'un oratorio. On peut, sans être un dévot d'Athéna, s'enthousiasmer à la vue du Parthénon.

La religion ne prépare-t-elle pas du moins le terrain sur lequel s'épanouiront les belles fleurs de la production artistique ? Certainement. C'est dans ce sens qu'il faut prendre une phrase remarquable de Goethe : « Les hommes ne sont créateurs dans l'art et dans la poésie qu'aussi longtemps qu'ils sont religieux ; ensuite, ils ne font plus qu'imiter et répéter. » La religion arrache l'homme aux

vulgarités de la vie quotidienne ; elle le redresse quand il se sent incompris et qu'il est victime de la jalousie et de la méchanceté des autres ; elle est une école d'acceptation et de don de soi-même. Ces conditions morales favorisent excellemment la culture désintéressée de la science et de l'art. Mais on se tromperait fort si l'on s'imaginait qu'elle seule est capable de rendre de si précieux services. Il s'en faut aussi qu'elle les rende toujours.

En effet, les besoins et les intérêts varient beaucoup suivant les individus, les milieux et les temps ; et les demandes auxquelles la religion doit répondre, sont forcément très divergentes. Pendant longtemps, l'horizon de l'homme est circonscrit dans les étroites limites de la vie immédiate ; on attend de la divinité qu'elle donne des chasses fructueuses, le succès dans les combats, de riches récoltes, beaucoup de femmes, d'enfants et d'esclaves. A ce stade, l'influence de la religion sur le développement spirituel est nulle, ou peu s'en faut. Il en est autrement, quand les intérêts collectifs se placent au premier plan. La divinité représente alors la nation, non pas seulement dans son état actuel, mais aussi dans ses générations passées et futures. Tout ce qu'on fait pour elle profite à la grandeur et à la prospérité communes. On bâtit de beaux temples, on multiplie les statues et les tableaux, on institue de splendides cérémonies. La solidarité du dieu et du groupe tourne à l'avantage des hautes valeurs spirituelles. Vient un temps où la religion, plus individuelle, plus mystique, plus préoccupée de la mort, s'oriente vers un au-delà mystérieux. Elle proclame maintenant le principe qu'il faut rendre à César ce qui est à César ; à Dieu, ce qui est à Dieu. Elle se désintéresse de la vie présente. Comment pourrait-elle encore se mettre au service d'une forme d'existence qu'elle juge malheureuse et qu'elle croit devoir abolir ? Si elle est conséquente avec elle-même, elle cherchera au contraire à soustraire l'homme aux con-

ditions normales de la vie. Tout au moins, elle brise l'unité de la vie intellectuelle et de la vie pratique ; de la vie intellectuelle, parce qu'elle oblige à regarder les dogmes comme des vérités d'un autre ordre que la vérité scientifique, des vérités susceptibles d'un autre genre de démonstration, — de la vie pratique, parce que, très arbitrairement, elle attache une valeur spéciale à certains actes, à certaines paroles, à certains gestes, à certains individus, à certains moments. Est-ce donc la destinée de l'homme qu'il doive ou annuler sa vie, ou la couper en deux ?

Mais les religions sont rarement fidèles à leur principe. Par un de ces illogismes qui foisonnent jusque dans les plus beaux systèmes, on condamne la vie et l'on s'efforce de la rendre plus riche et plus belle. Si le bouddhisme avait enseigné la morale de sa doctrine, il n'aurait pas été une école de charité et, surtout, il n'aurait pas pris tellement à cœur la protection des êtres animés. Pas plus que le Bouddha, Jésus ne s'est désintéressé de la vie de chaque jour. Le premier fréquente chez les rois et les courtisanes ; le second chez les péagers et les gens de mauvaise vie. L'un et l'autre puisent au contact de la vie réelle ces merveilleuses paraboles qui ont donné tant de charme à leur prédication. Heureuse inconséquence qui nous prouve que, moralement et socialement, une religion peut être bonne, non par sa vertu propre, mais à cause de ses associations avec des éléments venus d'ailleurs. Car il faut, à l'exemple de beaucoup de théologiens, distinguer le principe, qui est immuable et éternel, et la réalisation qui est l'adaptation toujours changeante à des circonstances toujours variables. C'est par sa réalisation, c'est-à-dire par ses formes extérieures, que la religion agit sur la vie, et ces formes, elle les emprunte à la vie même.

## 4. — LA RELIGION ET L'ABSOLU,

Mes lecteurs, s'ils sont religieux, ne manqueront pas de me faire une grave objection. « Cette vie, diront-ils, que vous posez comme le principal objet de l'activité et de la pensée des hommes, qu'est-elle et que vaut-elle ? A quel titre l'exalter et presque la diviniser ? Elle se meut tout entière dans le relatif et dans le transitoire, dans un monde où le mal et la laideur sont toujours mêlés au bien et à la beauté. Elle est amoindrie par la souffrance et la vieillesse, trop tôt terminée par la mort. Dans des conditions aussi précaires, quelle confiance l'homme peut-il avoir dans la durée de ses plus hautes valeurs ? L'âme a soif d'une autre forme d'existence où la santé ne soit pas obtenue aux dépens d'autres êtres qui ont le même droit que l'homme à vivre, où le bonheur de l'un ne soit pas acheté au prix de la souffrance de l'autre, où le bien puisse se faire sans la collaboration du mal. Son désir de l'absolu n'est pas seulement légitime ; il répond à une nécessité de notre nature. Nos sens ne donnent à l'homme que le particulier et le momentané, mais la raison élimine les données toujours singulières de la réalité sensible et les remplace par des concepts stables et universels. L'homme parle, et voici qu'il nie le phénomène, affirme l'absolu et postule la religion. Car le monde du phénomène ne peut lui donner ni la beauté pure, ni le bien parfait, ni la vérité absolue, ni la permanence et l'éternité. Et pourtant il lui faut une certitude ; il lui faut une justice qui l'indemnise de toutes les injustices d'ici-bas ; il lui faut un bonheur qui soit sans mélange et sans arrière-pensée ; il lui faut surtout la durée et l'immortalité. Ces appétits, il ne peut les apaiser que s'il y a une économie où ne se trouve aucun de ces contrastes dont est tissée la vie phénoménale. La religion lui offre ces certitudes et ces suprêmes satisfactions. Le

transcendant sera pour lui la revanche du phénomène ; en Dieu, il aura la garantie éternelle de toutes ses valeurs. Ce sentiment et cette espérance le redressent en face des maux qui tendraient à l'écraser. Le péché est pour lui sans morsure, car il peut compter sur le pardon ; et la mort sans aiguillon, puisque, par la mort, il naît pour une vie infiniment plus belle et plus grande. »

Toutes ces aspirations peuvent se résumer en un mot : la permanence ; permanence de la personnalité consciente et des valeurs acquises. L'histoire des religions porte ici témoignage. L'homme a horreur de la mort, horreur de la diminution de lui-même. Parce que cette crainte le paralyse, des philosophes utilitaires ont pu dire que la religion, qui l'en affranchit, prouve par là sa légitimité. Fût-elle tout entière illusion et mensonge, elle fera le même bien que si elle était la vérité pure. Ceux qui parlent ainsi jugent les autres trop lâches pour oser regarder la réalité en face. Ils désespèrent de l'homme et de son progrès spirituel.

Si nous avons dans le passé un garant de l'avenir, nous n'avons pas le droit de manquer de confiance dans les possibilités humaines. On peut, sans être un dogmatique, croire en une vérité qui n'ait pas pour unique critère l'utilité de ceux qui l'admettent ; croire en un bien qui ne soit pas basé sur de simples « comme si » ; croire en l'aptitude de l'esprit humain à conquérir cette vérité et à réaliser ce bien. En revanche, aucune raison ne nous oblige à croire qu'on ne peut fonder l'activité intellectuelle et pratique que sur la certitude de la permanence indéfinie de nos valeurs spirituelles.

Car, vraiment, dans l'intérêt de qui cette permanence est-elle nécessaire et pour qui nos valeurs doivent-elles être sauvegardées ? Pour l'univers ? Il faudrait commencer par prouver que la justice, la charité, la paix du cœur, l'acceptation du sacrifice existent en dehors de

l'humanité ; ou que, si elles prennent naissance dans le cœur de l'homme, elles peuvent du moins acquérir une valeur objective dans la réalité.

Il serait absurde de soutenir que toutes les valeurs spirituelles qui existent dans l'univers sont le fait de l'homme. Nous n'avons qu'à regarder autour de nous pour constater des réalisations surprenantes d'ordre, d'harmonie, d'organisation, de finalité. Les alvéoles construits par les abeilles pour élever leurs larves, les fougères que forme l'humidité quand elle se congèle sur un vitrage, les riches couleurs dont se parent les plantes et les animaux, toutes ces merveilles de prévoyance, d'économie, de grâce prouvent que l'utile et le beau n'ont pas été mis par l'homme dans le monde, et qu'au contraire, en ordonnant sa vie, il obéit aux indications de la nature.

S'il en est ainsi de l'utile et du beau, qui oserait affirmer que le bien, la liberté, le vrai soient l'œuvre exclusive de l'homme ? Sans doute, nous ne percevons nulle part, en dehors de lui, la notion d'un devoir fondé sur l'amour, ni la recherche du vrai, ni le besoin de liberté morale, ni l'aspiration vers le mieux. Mais n'oublions pas que nous ne percevons qu'un tout petit morceau de la vie de la nature. Il est fort possible que son état présent soit le résultat d'un long effort et que, entre elle et l'humanité, la plus grande différence soit l'extrême lenteur de ses progrès. Pourquoi n'y aurait-il pas, en dehors de l'homme, un être qui serait le fondement et la sanction du vrai, du bien et de la liberté, comme la « nature » est le fondement et la sanction de l'utile et du beau ? A défaut de certitude, pourquoi ne nous contenterions-nous pas de supposer que cet être existe réellement ? Hoeffding n'a-t-il pas dit que la morale est la découverte et la création de valeurs ; que la religion est la *croissance* en la conservation de ces valeurs ?

Personne ne doit limiter le droit des autres à croire et à supposer ce qui leur agréé. L'éminent philosophe danois a fait observer que la croyance en la conservation de la valeur joue, pour le monde moral, le même rôle que les hypothèses dans le domaine de la science : elle pousse à de nouvelles découvertes dans le champ de l'expérience. Percy Gardner va même jusqu'à faire de l'illusion le ressort et le moteur de la vie. Les gens qui ont le plus d'énergie, a-t-il dit, sont aussi ceux qui ont le plus d'illusions. Je veux bien, pourvu que l'on reconnaisse aussi que ces illusions et ces hypothèses ont une valeur provisoire et que leur utilité est méthodologique. Car, par définition, nous ne *savons* rien de ce qui est transcendant, et nos inductions, fondées sur la réalité sensible, perdent pied dès qu'elles cherchent à deviner ce qui ressortit à l'au-delà. Faut-il déplorer notre ignorance ? Non ! En fait et pour notre existence bornée, les valeurs *humaines* existent par et pour l'homme. Il n'appartient qu'à l'humanité de les créer d'abord, de les maintenir aussi longtemps qu'elle durera elle-même. A chaque individu de faire tout ce qu'il peut et doit pour produire celles qui ne sont pas encore, préserver et développer celles qui existent déjà. Sur quoi l'on s'appuie pour escompter la permanence de ces valeurs en dehors de l'humanité, voilà ce qu'il est impossible de concevoir. C'est même, chez l'homme, l'effet d'une étonnante outre-veillance que de prétendre leur donner une validité universelle.

« Mais, nous dit-on encore, vous appauvrissez l'âme humaine, quand vous la dissuadez de rechercher l'absolu et que vous prétendez la réduire aux réalités tangibles de l'existence phénoménale. L'exclure ainsi d'un domaine de l'être, c'est la dépouiller cruellement. » Il ne s'agit nullement pour nous d'enfermer l'esprit dans les limites de la réalité donnée. L'esprit déborde de toutes parts le phéno-

mène ; par la volonté, par l'imagination, par la science elle-même, qui donne des caractères de généralité et de constance à des faits particuliers et momentanés. Mais, pour progresser véritablement, l'esprit doit aller de point en point. Il est comme une armée qui avance en pays ennemi et qui toujours assure ses communications avec sa base d'opérations. Sans doute, il peut aussi franchir d'un bond tous les obstacles et imaginer une réalité dont aucun élément ne lui est fourni par l'observation sensible. Est-ce une conquête, un enrichissement ? Non, c'est de sa substance même qu'il tire tous les matériaux dont il construit l'absolu, le principe universel, la perfection, l'éternité, et, par conséquent, c'est toujours lui-même qu'il retrouve dans sa création. A quoi bon se complaire dans ce jeu décevant ? Notre vie et notre moi sont finis et partiels ; comment pourraient-ils contenir l'intégral et l'infini ? Nous sentirions-nous diminués, parce que nous respectons nos limites ? Nullement. De ce que la connaissance totale, la beauté parfaite, le bien absolu sont hors de notre atteinte, ce n'est pas une raison pour qu'un peu plus de vérité, de beauté et de vertu ne puisse nous rendre pleinement heureux.

L'homme est à la fois trop ambitieux et trop timide. Il est trop timide quand, se faisant un idéal de justice, de pureté et de beauté, il le place dans une autre économie. C'est donc qu'il désespère de le réaliser de mieux en mieux dès cette vie.

Il est trop ambitieux, quand il lui faut l'absolu et l'éternité. Qu'il utilise sagement les courts instants qui lui sont départis et qu'il sache se contenter du relatif. Relatif ne veut pas dire erroné. Notre connaissance est relative, parce que la réalité, réfractée dans le milieu éminemment réactif de nos sens et de notre entendement, subit forcément une déformation. Nous savons qu'il y a entre notre vérité et la réalité nue un rapport déterminé, mais il nous

est impossible de calculer la loi de ce rapport, tout comme nous ne pouvons ni sauter par-dessus notre ombre, ni monter sur nos propres épaules. Notre possibilité d'action n'est elle-même que relative. Nous nous croyons des « créateurs », parce que notre art et notre industrie nous semblent introduire du nouveau dans le monde ; mais l'artiste et l'inventeur ne font qu'explicitement les possibilités contenues dans la nature. L'obligation où nous nous trouvons de nous contenter d'un savoir et d'un pouvoir très relatifs ne diminue en rien notre devoir de vivre le mieux que nous pouvons. A prendre pour programme *tout ou rien*, on ne réussit qu'à empoisonner la vie. La vie donne un peu, mais il est possible de remplir ce peu de très belles choses.

Celui qui consentira à n'être ni présomptueux, ni pusillanime, n'aura pas besoin, pour agir et faire tout son devoir, de s'appuyer sur un absolu. Afin de s'acquitter allégrement de la tâche qu'il s'est assignée dans cette vie, il ne se laissera pas obséder par l'idée de la mort. A la différence du chrétien qui transporte au ciel la récompense de ses bonnes actions et qui prête à une énorme usure le bien qu'il fait, il travaillera pour un résultat immédiat, sachant que ses efforts, s'ils n'ont pas toujours le succès qu'ils méritent, ne peuvent pourtant pas être tout à fait stériles. Dussent-ils être infructueux, il dira avec Marc-Aurèle : « Tu te plains d'avoir obligé un ingrat. C'est toi qui as tort... parce que, donnant un bienfait, tu ne l'as pas donné sans arrière-pensée, en homme qui ne retirera d'autre fruit que son acte même. Mais toi, tu fais comme si l'œil, parce qu'il voit, et les pieds, parce qu'ils marchent, réclamaient une récompense. Quand l'œil a vu et qu'il s'est acquitté de sa fonction naturelle, il a tout ce qui lui revient. De même l'homme, qui est né pour faire le bien, quand il a rendu service, n'a fait que ce pour quoi il est né. Il a tout ce qui lui revient. »

Une superstition très répandue veut que l'homme qui a vu Dieu — ou un dieu — meure dans l'année. En effet, que ferait-il encore sur cette terre ? Il a touché au but suprême ; il est sauvé. A ceux qui ne placent pas leur but dans le ciel, nous dirons : Qui voit la vie, vit. Pour mériter la vie, efforcez-vous de voir la vie dans sa richesse et sa beauté.

## CHAPITRE V

### DÉFINITION GÉNÉTIQUE DE LA RELIGION

L'étymologie d'un mot n'éclaire que très faiblement ses emplois actuels ; la vraie nature d'un objet, d'une idée, d'une institution, n'est point nécessairement révélée à qui connaît leur origine. Très souvent, en effet, les créations humaines, mots, idées et choses, acquièrent, par leur développement, des caractères nouveaux, si bien qu'il n'y a rien à peu près de commun entre ce que nous savons de leur état originel et leurs formes les plus récentes. Il en est tout particulièrement ainsi de la religion, qui s'est transformée du tout au tout depuis ses premières manifestations.

Nous cherchons à connaître ce qu'est la religion, ce qu'elle fut et ce qu'elle sera dans tous les temps. Nous n'y réussirions pas si nous bornions notre dessein à découvrir quel fut historiquement le point de départ de toute croyance et de toute pratique religieuses. Notre but est de déterminer, si nous pouvons, quelle est la cause universelle et permanente du sentiment religieux ; universelle et permanente, en ce sens qu'elle agit aujourd'hui comme il y a trois mille ans, dans le mazdéisme comme dans l'Islam, chez les nègres d'Afrique comme dans le christianisme le plus évolué. Alors que les définitions proposées au début de ce livre aboutissaient à décrire la

religion, l'une comme un fait historique, l'autre en tant que processus psychologique, nous voudrions maintenant en saisir le caractère distinctif, qui nous permettra de reconnaître immédiatement, parmi les phénomènes psychiques, ceux qui sont religieux et ceux qui ne le sont pas.

En fait, un grand nombre des définitions qu'on a données de la religion, sont génétiques, implicitement ou explicitement. Schleiermacher veut que la religion vienne du sentiment que l'homme a de son absolue dépendance. Max Müller pense qu'elle a pour source profonde l'idée de l'infini impliquée dans toute perception finie. Durckheim la fait consister dans des croyances et des pratiques *obligatoires* ; il estime donc qu'elle naît de la société, autrement dit des conditions imposées par un groupe à ses membres. Höffding la fait jaillir naturellement du besoin que l'homme ressent d'assurer la conservation de ses valeurs. D'après J. J. Gourd, elle comprend tous les éléments que la dialectique théorique et la dialectique morale ont laissés hors de leur prise ; elle résulte donc indirectement de ce double travail de coordination.

A ces définitions génétiques s'opposent d'autres, non moins nombreuses, que nous pouvons appeler statiques et qui, implicitement ou explicitement, font de la religion quelque chose de donné à l'homme du dehors. « La religion est la détermination de la vie humaine par le sentiment d'un lien unissant l'esprit humain à l'esprit supérieur dont il *reconnait* la domination sur le monde et sur lui-même et auquel il aime à se sentir uni » (Alb. Réville). — La religion est « la façon dont l'homme *réalise* ses rapports avec les puissances surhumaines et mystérieuses dont il croit dépendre » (Goblet d'Alviella). — « La religion est un rapport conscient et voulu dans lequel l'âme en détresse entre avec la puissance mystérieuse dont elle *sent* qu'elle dépend et que dépend sa destinée » (Aug. Sabatier). Statique aussi

est la définition à laquelle Warde Fowler a donné son adhésion : « La religion est le désir effectif d'être en bonne relation avec la Puissance qui se manifeste dans l'univers. » Ces diverses formules posent la réalité préalable d'esprits mystérieux et l'homme, qui constate leur présence et leur action, règle en conséquence ses relations avec eux. Comme l'a dit P. Gardner, la religion est alors la manifestation d'une sorte d'instinct naturel par lequel on connaît la puissance de ces êtres, tout comme l'instinct musical permet de distinguer les différences des sons. L'existence d'individus incapables de percevoir le divin dans le monde n'est pas en soi plus étrange que celle d'individus dénués de tout sentiment musical.

Voilà deux conceptions de la religion séparées l'une de l'autre par une différence capitale. Les définitions génétiques ne préjugent rien à propos des puissances qui sont l'*objet* de la religion ; pour elles, tout se passe, — ou tout au moins, peut se passer, — dans le *sujet* religieux. Plus ou moins consciemment, Réville, Goblet d'Alviella, P. Gardner, tiennent pour accordé que, puisque l'homme adore, il y a des êtres adorables.

Bien que j'aie, dans le cours de cet ouvrage, laissé le contenu même de la religion en dehors de la discussion, il résulte pourtant de tout ce que j'ai avancé que la religion est à mes yeux un fait exclusivement humain. Y a-t-il ou n'y a-t-il pas un Dieu ou des dieux ? cette question n'est pas de celles dont j'ai abordé l'examen. Je n'affirme qu'une chose : le Dieu ou les dieux qu'ont posés les religions et les métaphysiques sont des créations de l'esprit humain. Ils sont nés de la religion. Ni directement ni indirectement, la religion n'est née d'eux.

Devons-nous adopter l'une ou l'autre des définitions qui, faisant naître la religion de l'âme humaine, — âme individuelle ou âme collective, peu importe, — laissent ouverte la question de la réalité ou de la non-réalité de l'*objet*

religieux ? Il me faut dire brièvement pourquoi je dois les écarter toutes et en proposer une nouvelle.

Ramenant tous les phénomènes religieux à la distinction du sacré et du profane, Durckheim estime qu'un tel classement n'a pu être établi d'abord, puis reconnu valable, qu'en vertu de la contrainte exercée par le groupe sur les individus : sacrées ont été les choses, les opérations, les personnes considérées par la collectivité comme intéressant la conservation et la prospérité communes. Cette théorie restreint le caractère religieux à ce qui est social et, d'autre part, l'applique à tout ce qui est social ; elle est donc doublement arbitraire. L'existence d'un groupe dépend d'une foule de choses. Il faut pour vivre du feu et de l'eau, certaines plantes et certains animaux, des armes et des ustensiles, des vêtements et des abris, si simples soient-ils. Sont-ce là toutes choses consacrées ? A moins d'étendre abusivement le sens du mot sacré, personne ne voudra le soutenir. Toutes, il est vrai, ont été occasionnellement mises au nombre des objets de la prière et de l'adoration. Elles ont pu être consacrées par des individus, aussi bien que par les sociétés. L'antique aryen de l'époque védique rend hommage à sa charrue, à ses armes, à son char de guerre, à ses dés, qui lui vaudront peut-être des gains précieux. Qu'est-ce à dire sinon que la distinction du sacré et du profane s'est faite entre des choses qui pouvaient être considérées également comme nécessaires, et même entre des choses qui étaient simplement agréables ? En vertu de quel principe ? Il est évident qu'un caractère, — nous l'appellerons provisoirement religieux, — a séparé dans le même ordre d'objets deux classes inégalement estimées et vénérées. Même s'il était démontré que, dans l'humanité primitive, la société fut tout et l'individu rien, la séparation du sacré et du profane serait non pas sociale, mais psychologique. Si l'on en juge par ce qui s'est passé dans les temps historiques, on peut

même croire qu'elle n'est pas primitive au sens absolu du mot. Des vocables comme *templum*, *aedes*, et même *religio*, n'ont eu d'abord qu'une signification profane ; c'est peu à peu qu'une valeur religieuse s'y est exprimée.

Nous n'acceptons pas non plus les définitions auxquelles les noms de Max Müller et de Hœffding ont valu une grande faveur. L'une et l'autre sont téléologiques et, comme telles, impliquent un élément mystique. L'homme primitif, et Max Müller le savait bien, percevait le fini ; l'infini lui était parfaitement étranger. Il attachait du prix à la santé, à la vie, à la possession de femmes, d'esclaves, d'une progéniture, d'une pirogue ou d'une zagaie. Es-comptait-il la conservation indéfinie de ces « valeurs » ? Hœffding ne l'a jamais pensé. Il y avait longtemps que l'homme caressait des croyances et observait des pratiques quand, de la connaissance du changeant, de l'impermanent, de l'infini, il a inféré la réalité de l'immuable, de l'éternel, de l'absolu, et qu'il s'est mis à espérer, pour sa vie et pour ses créations spirituelles, la participation à une existence soustraite aux limitations de l'espace, du temps, de la cause. Simple substitution d'éléments religieux, dira-t-on. Si même il en a été ainsi, on n'a le droit de parler de religion que du moment où ce que nous appelons de ce nom s'est conformé aux définitions alléguées. Mais non, on voudrait nous faire croire que la religion s'est originellement constituée afin que le vase fût prêt où l'homme verserait un jour la haute vérité enfin conquise. Qui, si ce n'est Dieu, peut avoir disposé d'avance les choses en vue de ce but lointain ? La religion a donc été donnée à l'homme et nous retombons, après ce détour, dans la conception statique des A. Réville et des P. Gardner. Les définitions données par M. Müller et par Hœffding ne sont génétiques qu'en apparence.

Celle qui fut proposée par Gourd dans ses *Trois Dialectiques* a l'inconvénient d'être négative. La science, la

morale, l'esthétique soumettent à leurs coordinations des faits de plus en plus nombreux. Ce sont les « hors la loi » qui appartiennent à la religion, la prière, par exemple, le sacrifice, les envolées du mysticisme. Déjà, James Darmesteter avait émis l'idée que la religion embrasse tout le savoir et tout le pouvoir non scientifiques. Plus simplement encore, un jeune collégien disait que la foi consiste à croire ce que l'on *sait* n'être pas vrai. Au vrai de la science, Gourd ajoute encore le beau de l'art et le bien de la morale. A ce compte, le religieux n'est plus qu'un résidu ; il ne présente aucun caractère positif. L'histoire nous apprend que les choses ne se sont pas passées ainsi. Ce n'est par élimination que les peuples et les individus ont procédé pour déterminer les objets et les manifestations de leur foi. Cette théorie se distingue du moins avantageusement des autres parce qu'elle tend à faire de la religion un monde à part, nettement distinct de ce qui est sensible et rationnel.

Schleiermacher caractérise la religion par le sentiment d'absolue dépendance. Est-ce là une définition plausible ? Non, assurément. Il y a des pratiques, il y a même de vastes systèmes cultuels qui se proposent au contraire l'affranchissement de l'homme. Il y en a qui supposent la collaboration étroite de l'homme et du dieu. Il y en a qui tendent à faire de l'homme un dieu, ou tout au moins à le mettre en communion avec le divin. Pour que la définition de Schleiermacher fût adéquate, il faudrait qu'on en pût renverser les termes, que toute dépendance eût un caractère religieux. Mais non ! je me sens, et d'une manière absolue, dans la dépendance d'éléments, de lois, d'êtres même, qui ne m'inspirent nullement un sentiment de respect religieux.

*La religion est l'ensemble des croyances et des pratiques par lesquelles l'homme exprime des sentiments de*

*respect, de désir ou de crainte à l'égard d'objets et d'êtres que, passant outre son expérience sensible, il a investis d'une capacité d'action bienfaisante ou malfaisante.*

Comme presque toutes les œuvres de l'homme, la religion remonte, en dernière analyse, à l'instinct de la conservation. L'homme cherche à éliminer ce qui l'inquiète, l'effraie ou l'étonne. On peut aisément se représenter par quel processus psychologique il y réussit.

1° Au contact du monde extérieur, l'homme éprouve des impressions de crainte, de désir et d'étonnement ;

2° Ce choc fait qu'il s'oppose au monde extérieur, et provoque l'éveil de sa « conscience », *conscientia sui* ;

3° Aux prises avec ce qui le menace dans sa vie, il réagit par un acte de volonté. La conscience fait de la volition, non pas une simple réaction impulsive, mais une détermination ;

4° Autant que sa volonté, sa sensibilité et son imagination sont mises en travail. D'emblée, elles posent dans le monde extérieur des volontés, c'est-à-dire des centres de forces auxquels il fait remonter la cause de ses craintes ou de ses étonnements, ou dont il espère la satisfaction de ses désirs. Comme elles ne sont pas encore guidées, ni contrôlées par la raison, elles aboutissent à des interprétations et à des inférences hâtives. L'homme est sur le chemin qui va l'amener à créer des mythes et à accomplir des actes magiques ;

5° Le retour des mêmes phénomènes produit les mêmes effets. Peu à peu, les volontés posées par l'homme en dehors de lui prennent du corps et se forment en personnalités de plus en plus complexes et distinctes ;

6° L'expérience externe vient graduellement rectifier les interprétations et les inférences erronées ; l'homme a dès lors du savoir et de l'industrie. A la « religion » s'oppose l'« expérience » ; au sacré, le profane ;

7° L'expérience interne, appliquée directement aux sen-

timents, aux idées, aux actes religieux, leur donne, ou semble leur donner, un fondement que, progressivement, ils cessent de trouver dans le monde sensible ;

8° L'homme ne se contente pas de conserver sa vie ; il veut aussi l'agrandir et la fortifier. Seul, que pourrait-il faire d'important et de durable ? Un homme et une femme demeurent-ils isolés ? leur vie s'écoule stérile ; ils meurent tout entiers. S'unissent-ils ? La vie qui est en eux se multiplie ; elle peut durer indéfiniment. L'association de deux hommes pour une entreprise a aussi de bienfaisants effets. Ils y puisent plus de courage, plus de persévérance, un contrôle plus sûr de leur activité. C'est l'amour qui crée cette communauté et cette continuité des intérêts et des aspirations. Fondée sur l'amour, l'association consolide la religion comme elle consolide le langage, la coutume, les techniques. Que les embryons de mythes, de croyances et de pratiques durent, se répètent et deviennent des manifestations collectives et traditionnelles, la religion prend de la consistance ; elle est viable.

Précisons sur quelques points l'histoire de cette lente éclosion du sentiment religieux.

Doué de mémoire et de prévision, capable d'abstraire et de généraliser, l'homme a, plus que l'animal, le sentiment d'être en présence de choses inconnues. Une foule de problèmes, petits ou grands, sont sans cesse posés à son esprit par le milieu où il vit, par les actions dont il est témoin, par ce qui se passe chez ses semblables ou en lui-même, par son avenir prochain ou lointain. Quand l'inconnu n'intéresse pas son existence ou son activité, il se résigne aisément à ne pas savoir. Mais dès que sa vie est en jeu, il souffre ; la souffrance éveille en lui un désir ; le désir fait travailler son intelligence ; il cherche à satisfaire son désir en éliminant l'inconnu qui lui a donné naissance.

Comment va-t-il s'y prendre ? L'unique voie normale est

qu'il utilise ses yeux, ses oreilles et ses mains, et qu'il étende peu à peu le champ de son savoir et de son pouvoir par l'observation et l'expérience. Mais cette méthode est lente, infiniment trop lente au gré de l'impatience naturelle à celui qui est pressé par un besoin ou un danger. L'imagination, d'autant plus active que le désir ou la crainte sont plus vifs, devance l'induction et comble les lacunes du savoir. Toutes les fois que la connaissance et l'activité pratique ne sont pas fondées sur les données de la perception sensible et sur l'expérience directe, nous pouvons les appeler ultraphénoménales. Ultraphénoménales, elles sont bien près d'être religieuses.

Si j'ai peur d'un tigre, sans d'ailleurs attribuer à cet animal une autre puissance que celle que mes expériences ou les expériences d'autrui m'ont permis de constater réellement, ma crainte n'est pas plus religieuse que celle qui peut m'être inspirée par la foudre, si je sais ce qu'est la foudre. Mais si je vois dans le tonnerre la manifestation intentionnelle d'une puissance mystérieuse, et si je crois que la force et la méchanceté du tigre lui viennent de ce qu'un dieu ou une âme s'y trouvent incorporés, le lieu frappé par la foudre sera sacré à mes yeux et l'épouvante que me cause un tigre se traduira par des actes cultuels.

La différence entre ce qui est religieux et ce qui est profane consiste donc essentiellement dans la méthode d'acquisition employée par l'homme, qu'il s'agisse de savoir ou de savoir-faire. L'élément proprement religieux est ultraphénoménal en ce sens qu'il n'a pas son origine dans les phénomènes qui tombent sous les sens de l'homme. Aussi ne peut-il être un objet de science que dans le sujet qui le crée; son contenu, — Dieu, le gouvernement providentiel du monde, l'immortalité de l'âme, etc., — reste en dehors des prises de l'entendement. De ce qu'il est ultraphénoménal, il ne suit pas qu'il soit toujours la négation du phénomène. L'homme dont la connaissance et l'activité

se meuvent tantôt en deçà, tantôt au delà des limites de la perception sensible, n'a pas conscience qu'il emploie deux méthodes différentes. Pour lui, le domaine de l'expérience et celui de la création spontanée se confondent nécessairement. Il n'y a donc pas, dans sa vie, d'une part science et industrie; de l'autre, mythe et pratique religieuse. La science et la religion, la magie et l'industrie sont indistinctes à l'origine; elles ne se séparent que lentement les unes des autres. Il peut fort bien se faire, par conséquent, que la connaissance religieuse coïncide avec la connaissance scientifique. Mais la première est un dogme; on y est arrivé par une tout autre voie qu'à la seconde.

Il y a si peu opposition originelle entre les deux ordres de connaissances et de pratiques, les unes profanes, les autres sacrées, qu'en fait les religions sont souvent parties du sensible pour construire le divin. Loin de nier le monde du phénomène, le christianisme veut que le fidèle s'élève, par le monde du phénomène, à la vie divine. Le mazdéisme exige de l'homme que, dans cette existence même, il prenne part au bon combat du bien contre le mal, et qu'il collabore ainsi avec les puissances de la lumière et de la vérité. Bien qu'il condamne le monde de l'expérience, changeant et caduc, et qu'il cherche à réaliser le nirvana, seul éternel et immuable, le bouddhisme reconnaît qu'on doit partir du phénomène pour atteindre la réalité qui se révèle par l'intuition et dans l'extase. Si l'homme ne communie pas volontiers avec ses morts, c'est que cette communion risque fort de faire de lui un mort. Au contraire, les dieux sont le plus souvent des sources de vie, d'une vie immédiate et terrestre. Il éloigne donc ces défunts dont il redoute le contact, mais absorbe les dieux pour augmenter ses chances de durée et de postérité. Il n'est enfin pas étonnant que l'intelligence et le raisonnement aient pris pour objets les produits de la pensée religieuse et les aient

réduits en systèmes d'apparence très scientifique. Ce fut particulièrement le cas de l'astrologie, de l'alchimie et de la scolastique.

L'élément caractéristique de la religion est irrationnel. Il n'y a pas de rapport nécessaire et logique entre les procédés employés et le but que l'on veut atteindre. Les femmes romaines voulaient-elles s'assurer la fécondité ou un heureux accouchement, elles couraient se mettre sur le passage des Luperques, qui les frappaient à la main de leurs lanières en peau de bouc. Un haruspice examine les entrailles des victimes et, voici, il « sait » ce que signifie un prodige annoncé et comment il convient d'en annuler la menace.

Irrationnel et par conséquent mystique. Puisqu'il n'y a pas de relation *naturelle* entre le fait et l'interprétation qu'on lui donne, il faut bien qu'une puissance, une influence *surnaturelle* soit intervenue et qu'elle ait éliminé la dissonance. Le père de famille anglais qui ne veut pas que son jeune enfant s'amuse avec des allumettes, peut s'autoriser de tant de faits d'expérience qu'il n'a pas besoin de chercher une autre explication. S'il lui défend de jouer le dimanche aux boules, au criquet ou aux cartes, il invoque, non plus l'expérience, mais un motif mystique, la convenance de « sanctifier » le jour du repos. Si la morale était restée exclusivement humaine et sociale, elle aurait trouvé dans les conditions de la vie sa suffisante justification. Religieuse, elle tire sa légitimité du fait qu'elle exprime la volonté de Dieu.

Les phénomènes religieux sont transcendants. En principe, leur transcendance est simplement épistémologique ; elle résulte de la manière dont ils sont créés et perçus par l'entendement humain. Mais comme l'esprit a vite fait d'objectiver son propre contenu, et surtout un contenu qui intéresse directement sa sensibilité, d'épistémologique, la transcendance devient ontologique. Il y a dès

lors deux formes d'existence : celle d'en deçà, qui est accessible aux moyens d'investigation humains, et celle de l'au-delà, que la religion révèle et à laquelle finalement elle s'intéresse d'une manière presque exclusive. Car ce qui rend adorables un objet, un animal, un être humain, ce ne sont pas leurs qualités telles qu'elles apparaissent à nos sens, mais bien les caractères vraiment augustes et absolus que la sensibilité et l'imagination y viennent ajouter. Un dieu est tel que ses adorateurs le conçoivent, et non pas tel qu'il se manifeste de lui-même à eux.

On demandera peut-être comment un sauvage en vient à supposer, dans un animal ou dans un objet de la nature, la présence de forces et de puissances qui n'y sont pas réellement. N'est-ce pas lui imputer gratuitement une extraordinaire faculté d'illusion ? L'imagination, dit-on, ne crée pas de toutes pièces ses produits ; elle travaille sur des matériaux que lui ont fournis les spectacles du monde et de la vie.

Si ces objections sont fondées, on n'a plus le droit de présenter la religion comme une création humaine. Elle vient du dehors, ou de la nature qui la suggère par ses phénomènes, ou de la divinité qui en a mis le germe dans le cœur de l'homme.

Est-elle un don de Dieu ? La pétition de principe est manifeste : nous nous servons de Dieu pour affirmer la valeur objective de la religion, et pourtant, c'est par la religion que nous avons la connaissance de l'existence de Dieu.

Est-elle un produit naturel ? Oui, sans doute, dans une certaine mesure. On peut admettre que l'homme primitif, en faisant jaillir une étincelle par le frottement de deux morceaux de bois ou par le choc de deux pierres, a eu la « révélation » d'un invisible qui, occasionnellement, pouvait se manifester à ses sens. Mais la nature ne donne que

le fait brut ; l'interprétation vient de l'homme, et c'est l'interprétation qui est religieuse. Nous rentrons donc dans la définition donnée tout à l'heure : l'homme dépassant l'expérience immédiate attribuée à quelque force cachée dans la pierre ou dans le bois une capacité d'action bienfaisante ou malfaisante.

Au sens absolu du mot rien, l'imagination ne crée rien de rien. Elle part nécessairement du réel. Mais c'est pour le déformer ou pour l'enrichir. Elle y ajoute du sien. Si ce qu'elle ajoute a pour but de donner satisfaction à un besoin impérieux ou à un désir passionné, cet apport prend aisément une valeur religieuse. L'esprit ne saisit le réel et ne conquiert le vrai que s'il n'excède pas ce que lui apprennent les sens et ce qu'il peut inférer de ses perceptions. Il serait absurde de dire qu'il lui est impossible de dépasser ces données. S'il était emprisonné dans les limites circonscrites par la portée de ses sens, il lui serait aussi impossible de se tromper.

L'homme instruit et l'ignorant suppléent tous deux par l'imagination à l'insuffisance de leur savoir. Entre eux, la différence est que le second est dupe de ce qu'il invente. Pour un individu cultivé, l'inconnu est l'inconnu ; pour un homme sans culture, l'inconnu est immédiatement revêtu d'attributs extraordinaires : *omne ignotum pro magnifico*. Au XI<sup>e</sup> siècle, une des époques les plus sombres de l'histoire, les esprits sont affolés par le surnaturel ; derrière tout ce qu'on voit, et surtout dans les fontaines, on s'imagine qu'une puissance ennemie se tient aux aguets. L'instinct primitif, n'étant plus refoulé par l'éducation, remontait librement à la surface.

Autre objection. On s'accorde aujourd'hui à rattacher exclusivement la religion à la sensibilité. Elle serait une activité déclenchée directement par un certain ordre de sentiments. On reprochera donc à la définition proposée de prendre un critère épistémologique pour la distinguer

de ce qui n'est pas elle et, par conséquent, de la mettre sous le signe de l'intelligence. Peu importe, en effet, qu'elle ait sa source profonde dans un sentiment passionné, si c'est seulement quand elle s'affirme comme transcendante et irrationnelle qu'elle conquiert son caractère distinctif.

Il est certain que beaucoup de religions n'ont attribué qu'une importance secondaire à leurs représentations intellectuelles. Comment parler de « doctrines » védiques, alors que les hymnes émettent à propos des dieux des idées fort peu compatibles entre elles ? Les Romains n'ont jamais imposé de dogmes. Ce qui est obligatoire chez les antiques Aryens de l'Inde et de Rome, ce sont les pratiques rituelles. Comme il en a été de même chez la plupart des peuples connus, il faudrait donc, pour avoir une définition exacte de la religion, mettre l'accent sur le rite et non sur les représentations.

Dans l'histoire primitive des religions, pour autant qu'il est possible de la reconstituer, le culte apparaît tout d'abord. L'attention des savants doit donc en première ligne se diriger sur les formes traditionnelles qu'il a revêtues. Le culte est, en effet, bien plus aisément saisissable que des croyances qui n'ont pas encore été fixées et formulées par des textes autorisés. Est-ce à dire que des *idées* ne trouvèrent pas dès l'origine dans les actes culturels leur expression plus ou moins consciente ? S'il n'en a pas été ainsi, il faut que les rites aient été ou suggérés directement à l'homme par la nature, ou inventés et imposés par la divinité. C'était précisément devant la même alternative que nous étions placés tout à l'heure, quand nous nous occupions du travail de l'imagination. Si l'activité culturelle est « naturelle », comme ont été naturels la marche, la parole, l'allumage du feu, elle n'a pas été primitivement religieuse, et son caractère sacré ne date que du jour où on lui attribua un sens

ultraphénoménal et transcendant. En ce qui concerne l'allumage du feu, on peut être certain que la valeur religieuse de l'opération fut hystérogène. Qu'il en ait été de même pour les plus anciens rites, nous pouvons garder notre définition telle quelle.

L'origine surhumaine du culte a été affirmée par toutes les religions. Comme les pratiques ont une valeur magique et que celle-ci dépend de l'observance stricte des rites, il a bien fallu les abriter sous une autorité indiscutée. Le Vêda enseigne que les dieux ont, en créant le monde, institué les sacrifices qui maintiennent l'ordre et la constance des phénomènes cosmiques. Ahura-Mazda, Yahveh, Allah font, directement ou indirectement, connaître à Zarathustra, à Moïse, à Mahomet le Verbe divin, c'est-à-dire tout l'ensemble de la loi religieuse. C'est un Titanide, Prométhée, qui chez les Grecs a établi les plus anciennes règles du sacrifice. Qui voudra, pourra croire sur parole les écrivains qui nous ont transmis ces récits tendanciels.

Robertson Smith, tout en protestant énergiquement contre l'intellectualisme théologique, a reconnu que les hommes ne seraient pas des hommes s'ils acceptaient de faire quelque chose sans avoir une raison pour agir ainsi. « Seulement, dit-il, cette raison fut d'abord, non pas formulée comme une doctrine, mais implicitement contenue dans les formes traditionnelles du culte. » Nous n'en demandons pas davantage. Au fond de toutes les pratiques religieuses, il y a des idées, à peine conscientes sans doute, mais enfin des idées dont le caractère constant est d'être irrationnelles et transcendantes.

Plus encore que Smith, William James fut un vigoureux champion de l'anti-intellectualisme religieux. « Dans l'expérience religieuse élémentaire, disait-il, ce qu'on trouve d'intellectuel, c'est la croyance qu'on est en rapport avec un être supérieur, à qui on peut s'unir plus

intimement et qui confèrera au sujet un accord avec lui-même, une joie, une force qu'à lui seul il ne pourrait se donner. » Fort bien, mais enlevez cet élément intellectuel, que reste-t-il ? un sentiment de crainte ? de joie ? Qu'est-ce que ces sentiments ont de spécifiquement religieux ? Ne deviennent-ils pas religieux par la présence de l'élément intellectuel dont parle James ? Le même philosophe nous dit aussi que le mystique, « antérieurement à toute séparation du sujet connaissant et de l'objet connu, a une expérience vraiment une avec la vie et la réalité, un continu d'expérience vivante qui serait l'expérimentation immédiate de l'être dans son ensemble ». Je ne conteste pas l'exactitude de cette analyse. Reconnaissons cependant que tant que ces expériences n'ont pas franchi le seuil de la conscience claire, elles sont inutilisables ; inutilisables pour les autres, cela va sans dire, et certainement aussi pour celui même dans l'âme de qui elles se sont développées. Au surplus, pour qu'elles aient une valeur religieuse, il faut que le sujet *croie* qu'elles lui viennent de Dieu ; cette foi est un élément intellectuel qui donne son caractère propre au processus psychique.

On pourrait enfin demander qu'une définition de la religion fit une place aux idées de tradition et de solidarité. Ne suffit-il pas qu'un acte se transmette d'année en année, de génération en génération, pour qu'il prenne un caractère sacré ? A l'annonce d'un combat imminent, un sauvage se met à gesticuler et à danser. Une pareille manifestation n'est, dans le principe, que la réaction explosive d'un violent sentiment. Mais voici que d'autres l'imitent ou que lui-même, au moment de combats ultérieurs, trépigne encore et danse avec frénésie. Plus l'acte sera répété, plus il prendra la valeur d'un rite et, par conséquent, deviendra obligatoire.

Il n'est pas moins certain que, si primitif qu'il soit, l'homme se sent toujours lié aux autres hommes, lié

même à la nature qui l'entoure. Ce sentiment de solidarité, disons mieux, d'amour, a fait sourdre le langage. N'est-ce pas lui qui a donné naissance au sentiment religieux ? Et n'est-ce pas parce qu'elle est née de l'amour que la religion se présente comme une force d'unification, qu'elle est devenue le ciment des sociétés les plus rudimentaires ?

Il est incontestable que des actes sont souvent devenus religieux parce qu'ils étaient traditionnels ; mais il n'est pas vrai que tout ce qui est de tradition puisse être aussi regardé comme religieux. De même, toute religion crée une solidarité, mais il y a des solidarités qui n'ont rien de religieux. Ni la solidarité, ni la tradition ne sont par conséquent des caractères spécifiques des phénomènes religieux. Au contraire, tout ce qui, étant ultraphénoménal, est objet de respect, est aussi religieux. Nous avons donc le droit de considérer notre définition comme adéquate à son objet.

Elle présente encore d'autres avantages.

Tout d'abord, elle répond aux conditions exigées par l'école. Elle détermine son objet par le genre prochain et la différence spécifique. Comme toute espèce de savoir en croissance, la religion est une emprise sur l'inconnu. A la différence de tout autre savoir, elle est une connaissance suprasensible.

Elle s'applique à toutes les formes de la religion, aux formes élémentaires et primitives, aussi bien qu'aux plus hautes. Or, s'il est nécessaire d'avoir en vue surtout celles-ci, puisque c'est en elles que la religion manifeste le mieux sa puissance spirituelle, il n'est pas moins vrai qu'on en saisit le plus aisément le principe moteur à ses débuts, quand elle est encore simple et sans les surcharges qu'elle doit à une civilisation complexe. Le tabou, par exemple, manifeste clairement son caractère de phénomène religieux. A la rigueur, il aurait pu se passer de

toute sanction surnaturelle. En effet, il est censé agir mécaniquement, comme une infection. Mais, parce que le tabou est toujours irrationnel, ceux qui veulent qu'on l'observe ont été amenés à y voir une défense faite par quelque divinité qui a eu, pour le prescrire, des raisons connues d'elle seule. Aux yeux du primitif le plus abject, un fétiche est toujours un objet qui n'est pas dans les conditions où se trouvent les pierres ou les morceaux de bois similaires. Quelque chose le met à part qui ne connaît pas les limitations de cause et d'action auxquelles est soumis le commun des êtres animés ou inanimés. Et le culte des morts ? Rien n'inspire plus que la mort des sentiments d'inquiétude et d'étonnement. Celle d'autrui, tout d'abord. Les primitifs ne peuvent voir un fait naturel dans le trépas d'un des leurs. Ils se posent donc la question : Qui ? et répondent : Une puissance malveillante. Comme ils redoutent ces trépassés, parce qu'ils les supposent malheureux et méchants, ils cherchent à se soustraire à leur rancune. Cette crainte évoque les actes protecteurs, rites funéraires et culte des morts. Donc, toujours une question qui se pose et une réponse qu'on se donne, une réponse qui, en somme, est transcendante. — Dira-t-on que parfois on rend un culte à des vivants dont on connaît très bien le caractère et la puissance ? Évidemment ; mais ce n'est pas la puissance expérimentale de ces hommes qu'on adore. Il en est de ces vivants, comme du drapeau : ils symbolisent la communauté et sont le gage de la prospérité, de l'honneur, de la dignité de tout le groupe. Il y avait du mysticisme dans les sentiments que les Egyptiens éprouvaient pour leurs pharaons, les Romains pour les Césars ; les Chinois pour le Fils du Ciel. On a aussi entouré d'une crainte superstitieuse les nains, les bossus, les imbéciles, les fous, bref, des êtres humains qui paraissaient avoir quelque chose de mystérieusement dangereux. Il y a même eu de véritables cas d'aberration

religieuse, comme le culte dont un Raspoutine fut l'objet. A tous ces gens-là on a attribué des qualités et des forces dont l'expérience n'avait nullement démontré la réalité.

La définition génétique supprime les discussions oiseuses sur le caractère des premières manifestations du sentiment religieux parmi les hommes. La faculté de vision « transcendante » a pu se déployer avec la même spontanéité à propos des grands objets et des phénomènes de la nature, des animaux, des morts, des objets manufacturés. Les théories qui mettent au début du développement l'animisme, le naturisme ou le fétichisme, sont donc sans fondement réel. Il se peut que certains groupes aient commencé par le naturisme, d'autres par l'animisme, d'autres encore par plusieurs « systèmes » à la fois. Des circonstances accidentelles ont dû souvent déterminer la direction imprimée aux esprits. En vertu même de sa nature, l'homme, être de sensibilité et de désir et, parce que le contrôle de l'intelligence est encore insuffisant, prompt à supposer des causations imaginaires, a introduit dans sa vie, et sous les formes les plus diverses, cette transcendence qui devait ensuite, si puissamment et si longtemps, dominer sa pensée et son activité.

Notre définition a un avantage plus important encore. Elle nous permet de reconnaître, parmi les produits de l'esprit humain, ceux qu'il convient de regarder comme religieux et ceux qui n'ont aucun droit à cette qualification.

Confondrons-nous religion et superstition? C'est ce que font en général les incroyants; pour eux, toute religion est une superstition. Les hommes de foi opposent radicalement les deux concepts. Religieuse, disent-ils, est la croyance qui a un caractère de vérité; autrement dit, la croyance conforme aux enseignements qui font autorité en la matière. Toutes les autres sont des superstitions.

Notre définition de la religion n'exclut pas la superstition. Toutes deux, religion et superstition, bâtissent en dehors de ce qui est sensiblement donné. Toutes deux visent aussi à protéger et à fortifier la vie. Rien ne ressemble plus aux effets spirituels de la religion que les effets spirituels de la superstition. Elles sont l'une et l'autre génératrices d'illusions qui, suivant les cas, peuvent être bienfaisantes ou fâcheuses, exaltantes ou déprimantes. Porter en épingle de cravate l'image d'un sabot de cheval ou un svastika ne fait, en soi, ni du bien, ni du mal. Pour ceux qui croient que cela fait du bien, cela en fait réellement, puisque leur croyance est pour eux une source de confiance et de courage. Leur épingle est vraiment un porte-bonheur. — La religion, disait W. James, vit, dure et engendre; elle est donc vraie. A ce compte, la superstition aussi est vraie, puisque, autant que la religion, elle vit, dure et engendre. — Tout comme la religion, la superstition est née de la vie. C'est, par exemple, un fait d'expérience qui a fait que tant de gens redoutent d'être treize à table. Beaucoup de tabous reposent de même sur de fallacieuses applications du principe de la causalité. Si donc il y a une réelle différence entre les deux domaines, elle n'est pas dans leurs caractères propres; elle naît de circonstances accidentelles. La superstition est à la religion ce que, par exemple, le patois normand est au français. Une superstition est une croyance qui n'a pas été reçue par la religion officiellement établie.

Et les mythes? Faut-il considérer la mythologie comme une partie intégrante des religions positives? Ceux qui mettent l'accent sur l'idée d'une dépendance diront: Non. D'instinct, on a le sentiment que les conditions dans lesquelles se développe l'action merveilleuse des dieux sont autres que celles de la vie actuelle. Horace a beau dire: *mutato nomine de te fabula narratur*, personne ne fait à lui-même l'application de ces récits. Les dieux de la fable

sont trop lointains, presque des étrangers ; comment croire qu'on doive régler sa conduite sur la leur ? — Non, diront aussi ceux qui font de la religion la sauvegarde des valeurs spirituelles. Qu'y a-t il de commun entre les amusants récits de la mythologie et la recherche du vrai, du bien et du beau ? — Si l'on admet que le transcendant est le véritable caractère de la religion, on sera plus disposé à voir dans la mythologie une partie de la religion.

L'irrationnel règne en effet sans partage dans le monde mythique. Mais toute transcendance n'est pas nécessairement religieuse. Comme il s'en faut que tous les mythes fassent des dieux des objets de respect ou de crainte, il y a lieu de distinguer entre ceux qui sont religieux et ceux qui ne le sont pas. Les naissances merveilleuses d'Athéna et de Dionysos rentrent dans la première catégorie ; les mauvais tours que le dieu Hermès a joués à Apollon, dans la seconde. Assurément, la séparation n'est pas toujours facile à faire. Mais toutes les créations humaines présentent, plus ou moins, un même caractère d'incertitude. Qu'il s'agisse de langage, d'art, de religion, de formes politiques, juridiques ou sociales, il faut se résigner d'avance à ce que nos classements soient boiteux.

Et la magie ? La magie est un produit hybride qui, par une de ses faces, regarde vers la science et l'industrie ; par l'autre, offre avec la religion une surprenante ressemblance. Elle a un aspect « profane », quand elle ne fait pas intervenir d'esprit ou de démon et qu'elle met en œuvre des gestes, des paroles, des cérémonies qui, mécaniquement et par leur vertu même, réalisent l'effet désiré. Si, pour arriver à ses fins, elle exerce une contrainte sur quelque puissance occulte, il devient souvent difficile de la distinguer de la religion : les pratiques sont souvent les mêmes de part et d'autre, et les idées qui sont à la base de toutes deux ont un air incontestable de parenté.

Parce que la magie dite sympathique et l'activité scien-

tifique et industrielle sont directement efficaces, personne n'aura l'idée de confondre l'une avec l'autre. Une opération est scientifique quand elle est faite conformément aux rapports constants que l'observation a découverts entre les choses ; elle est magique, quand, inadéquate à son objet, elle suppose l'intervention de forces et de lois imaginaires.

La magie est donc irrationnelle, comme la religion. Acte magique ou miracle, il y a interruption de l'enchaînement naturel des phénomènes. Les simagrées du faiseur de pluie et les processions des fidèles en temps de sécheresse ont également pour but de faire tomber sur les champs les eaux qui, sans cette intervention, resteraient emprisonnées dans l'atmosphère. L'homme-médecine et le prêtre qui demande à Dieu la guérison d'un moribond comptent l'un et l'autre sur une force capable de vaincre la maladie, quelle qu'elle soit.

Il n'en demeure pas moins vrai qu'entre la magie et la religion il y a une différence capitale. Tout autre est l'attitude que prennent le sorcier et le prêtre à l'égard des puissances sur lesquelles ils agissent. Le sorcier est un orgueilleux qui commande ; le prêtre, un humble qui implore.

L'occultisme n'est pas une religion. Il est peut-être même, pour la religion, un ennemi irréductible. Il affirme sans doute la réalité d'actions, d'êtres, de qualités, qui échappent à la connaissance et à la prise de la presque unanimité des hommes. Mais l'invisible n'est pas toujours transcendant. Il y a des choses que je ne vois pas à l'œil nu, mais qui se révèlent au microscope. Il y a, entre les sons, des rapports qui m'échappent, mais que perçoit le musicien. Grâce à des facultés d'une subtilité et d'une puissance exceptionnelles, les mahâtmas, en s'identifiant avec le principe central de l'univers, « savent » et « peuvent » ce que les hommes vulgaires sont incapables de connaître et de faire. Dans la religion, c'est par une

grâce insigne de Dieu que le mystique entre en communication avec lui et, s'il ressent, de cette participation spirituelle, une joie ineffable, il n'en acquiert pourtant pas immédiatement, à l'égard du monde des phénomènes, une puissance supérieure de connaître et d'agir. Les croyants, il est vrai, attribuent à leurs saints des œuvres merveilleuses ; mais en réalité, c'est Dieu qui agit par leur intermédiaire. Ces mêmes facultés se manifestent « naturellement » chez les grands initiés. Il arrive que l'occultisme s'intéresse à la religion. Ce n'est pas pour le plus grand bien de celle-ci : « j'embrasse mon rival, mais c'est pour l'étouffer. » Les plus hauts mystères chrétiens sont alors expliqués scientifiquement. La résurrection de Jésus n'est plus qu'un phénomène spiritiste. Pierre avait, paraît-il, de remarquables facultés médiumniques. Il émettait de son corps de l'ectoplasme en abondance. Le Christ utilisa cette matière subtile pour faire connaître à ses disciples qu'il avait triomphé de la mort. Il n'y a pas de miracle pour l'occultiste. Plus de miracles, partant plus de religion.

En dépit de son nom, la métaphysique n'est pas nécessairement transcendante. Elle cherche les causes premières des choses et les principes fondamentaux de tout le savoir humain. Pour connaître, dans leur essence intime et le moi, et le monde, elle étudie les phénomènes psychiques et les phénomènes cosmiques et, si elle pose des entités qui ne sont pas directement inférées de l'observation interne ou externe, la cause, l'espace et le temps, la matière et la force, l'âme et la raison, ce ne sont pas là des « choses », mais bien plutôt des mots qui lui servent à classer et à étiqueter des faits perçus et connus par les sens et par l'esprit. Le concept d'espace peut fort bien n'être que l'intégration par l'esprit de toutes les perceptions visuelles et celui de la durée, l'intégration des perceptions auditives. Pour beaucoup de métaphysiciens, Dieu est le mot par lequel ils désignent cette cause pre-

mière et ce principe unique auxquels ils ramènent l'univers dans son développement et son extension ; le Dieu de Bergson, par exemple, est la continuité de jaillissement des mondes, la vie incessante et universelle. Ou bien Dieu est une de ces étiquettes qui résument un ensemble de concepts : Dieu, la synthèse du Vrai, du Bien et du Beau ; Dieu, la totalité des « incoordonnés » qui se trouvent dans l'univers, l'absolu, le sublime, le sacrifice, etc. Mais qu'elle soit phénoménale ou proprement transcendante, la métaphysique est trop exclusivement intellectualiste pour être regardée comme religieuse. Ses théories ne sont pas nées du désir passionné de vivre. L'âme religieuse veut un Dieu personnel. De hautes abstractions la laissent indifférente.

Enfin, notre définition écarte les contrefaçons qu'on a très heureusement appelées des « religions de l'en deçà » : religiosité vague, adorations poétiques, effusions humanitaires, élancements de l'âme devant les merveilles de la nature, de l'art et de la science, panthéisme sentimental. Dans ces produits d'une époque qui semble n'avoir plus la force ni de croire, ni de ne pas croire, le transcendant n'a aucune part. Si donc le transcendant est le signe caractéristique de la religion, il est impossible de prononcer ce mot quand on parle de Goethe ou de Schiller, de Zola ou de Maeterlinck, de Nietzsche ou d'Ibsen. L'enthousiasme est un état d'âme légitime et noble ; il n'est pas spécifiquement religieux.

A plus forte raison devons-nous exclure les tentatives de faire de la religion une chose raisonnable, puisqu'on n'y peut réussir qu'en bannissant justement l'irrationnel qui fait d'elle une religion.

## CONCLUSION

---

### RELIGION ET SAGESSE HUMAINE

La religion est-elle la condition indispensable de toute vie spirituelle ? Ses défenseurs répondent affirmativement à cette question. Ils n'admettent même pas qu'on vienne du dehors lui contester ce privilège. A quiconque s'avise de discuter ce qu'ils regardent comme son droit exclusif, ils opposent une fin de non-recevoir. Ils prétendent soustraire la religion au contrôle de la science. C'est du cœur, et non du cerveau, qu'elle relève ; pourquoi lui appliquer une norme et une méthode qui sont faites pour d'autres manifestations de l'esprit humain ?

Cette objection n'est pas fondée. Si même la religion s'enfermait dans les limites de la sensibilité et de l'imagination mystique, la science devrait la soumettre à son observation et à son jugement. Quel est le caractère propre des phénomènes religieux ? Quelle est, historiquement et psychologiquement, l'origine de la religion et quelles sont les phases de son devenir ? Les éléments qui la composent sont-ils tous également essentiels et permanents ? N'en est-il pas de provisoires et d'accidentels ? Quelle est sa valeur pour la vie individuelle et pour la vie collective ? Toutes ces questions, et bien d'autres encore, c'est la

science qui les pose et qui seule peut essayer d'y répondre.

Il n'est d'ailleurs pas vrai que la religion soit simplement affaire de sentiment. Partout et toujours, elle a voulu être un savoir et un pouvoir. Un savoir, donc une possession de la vérité. Un pouvoir, donc un principe d'action. Comme il ne saurait y avoir, appliquées au même domaine, deux vérités contradictoires, la science a le droit et le devoir de s'assurer que le contenu de la croyance est bien d'accord avec ce que l'expérience et la réflexion humaines ont appris à connaître de la nature et de l'âme. Et, pour autant que l'activité inspirée par la religion se déploie dans l'existence actuelle, la science a le droit et le devoir de connaître et d'apprécier la valeur des motifs proprement religieux et les effets que les pratiques, les croyances et les sentiments de cet ordre ont sur la vie de l'homme.

Si l'on nous oppose qu'il peut fort bien y avoir une vérité de l'en-deçà et une vérité de l'au-delà, que ces deux vérités sont indépendantes l'une de l'autre et peut-être même contradictoires, que l'on ne peut pas soumettre à la même norme une activité limitée à l'en-deçà et une activité réglée sur l'au-delà, ce n'est pas de nous que viendront les objections. Au contraire, nous accepterons avec empressement la séparation, théorique et pratique, des deux domaines spirituels.

Il se peut que des croyants avertis et logiques marchent résolument dans le sens de la sécularisation complète de la vie contingente et qu'ils posent l'une à côté de l'autre, sans commissures ni actions réciproques, deux formes d'existence radicalement distinctes. Sont-ils nombreux ? On en peut douter. Dans leur immense majorité, les hommes de foi sont certainement convaincus que l'en-deçà et l'au-delà sont en étroite connexion. Couper les communications de l'un avec l'autre leur paraît une entreprise

dangereuse et coupable. Ils appuient leurs affirmations et leurs anathèmes sur le témoignage de l'histoire et l'observation directe de la vie.

Certes, il serait absurde de contester les services multiples que la religion a rendus et rend encore à l'humanité. C'est par elle que l'homme a fait le premier apprentissage de la vie spirituelle. S'il avait été pareil aux autres êtres animés, son unique souci eût été d'assurer la satisfaction de ses besoins naturels. Il lui suffisait alors, comme aux animaux supérieurs, de pourvoir à sa subsistance, de se protéger contre la douleur et la méchanceté et, puisqu'il devait se sentir individuellement trop faible, de former avec ses congénères une société d'entr'aide. Mais, parce qu'il était un homme et non pas un animal, il a vite franchi les limites de l'étroit horizon où l'enfermaient ses sens. Il s'élève donc au-dessus de ses préoccupations immédiates. A ce qui lui est donné du dehors, il ajoute les éléments qu'il tire de son propre fonds : il transforme, crée, imagine. Parmi les produits de cette activité spontanée la religion est l'un des premiers, l'un des plus féconds. Elle lui apporte la révélation d'une existence mystérieuse où les êtres et les phénomènes se présentent dans des conditions et avec des modalités autres que celles que nous fait connaître l'expérience. Il se dit que la vie n'a pas pour unique forme d'être liée au corps, que l'actuellement sensible n'est qu'une faible portion de toute la réalité. Au delà de ce qu'il voit et de ce qu'il entend, il s'imagine sentir l'action de facultés et de puissances cachées avec lesquelles il ne lui est pas impossible d'entrer en communication. La religion est particulièrement bienfaisante aux humbles et aux ignorants, qu'elle affranchit temporairement des soucis d'une vie mesquine et difficile. Elle est alors comme une fenêtre qui s'ouvre pour eux sur le monde de l'esprit.

Ce divin dont on se sent entouré de tous côtés n'est ni

implacable, ni indifférent. L'homme se convainc aisément qu'il ne tient qu'à lui de s'assurer sa bienveillance et son aide. Quelle force et quel courage ne puise-t-il pas dans cette confiance ! L'histoire est remplie des merveilleux effets de l'enthousiasme religieux. En empêchant maintes fois que les intérêts économiques ne réglassent seuls la marche de l'humanité, la foi a infligé un démenti catégorique aux théories du marxisme. S'ils n'avaient consulté que leurs avantages matériels, les Pays-Bas n'auraient pas résisté opiniâtrément au roi d'Espagne. C'est la communauté de croyance et de pratique qui préserva, à Genève, l'esprit national pendant la domination française. C'est elle aussi qui, en cristallisant et en concentrant tout ce qu'il subsistait encore de traditions, d'usages et d'espoirs, maintint cohérent et vivant le judaïsme dispersé. Quant à la vie individuelle, il n'est pas nécessaire d'aller chercher dans les martyrologes et les Actes des Saints des exemples de ce que peut une forte conviction ; ils s'offrent nombreux et décisifs à qui veut regarder autour de lui.

De pareilles constatations suffisent au pragmatisme : la religion a fait du bien, donc elle est vraie. Il en est d'elle comme d'une règle qui se justifie par son utilité même.

On ne voit pas bien comment les services rendus par une idée ou par un système prouvent leur caractère de vérité. Qu'elle soit vraie ou fictive, la religion peut être également bienfaisante. C'est ce qu'exprimait Ovide avec son humour habituel : « On se fit une déesse des Fours, et les cultivateurs enchantés de l'avoir la prient de régler la cuisson de leurs grains. » (*Fastes*, II, 525 et suiv.) Peu importe que Fornax ait dû son existence à l'imagination du poète plus encore qu'à celle de ses adorateurs. La remarque n'en est pas moins justifiée ; elle vaut pour tous les dieux et toutes les déesses créés par l'homme afin de subvenir à ses besoins. Au surplus, si l'utile est un critère du vrai, nous voici souvent obligés de mettre en doute la

vérité de la religion. Car il s'en faut qu'elle ait toujours fait le bonheur des hommes. Elle a fanatisé les masses populaires, déchaîné des haines implacables, allumé des guerres aussi meurtrières que n'importe quelle guerre de races.

Mais nous n'avons pas à dresser ici le bilan de la religion. Très volontiers, nous reconnaissons que, pour beaucoup d'hommes et pour beaucoup de peuples, elle a été une dispensatrice de biens excellents. Nous savons aussi qu'à tort ou à droit on a solidarisé avec elle de hautes valeurs spirituelles, si bien qu'il n'est plus possible de la menacer dans son existence sans atteindre en même temps des intérêts infiniment respectables. De là un double devoir pour celui qui conteste à la religion le droit exclusif de régler la vie spirituelle. Il doit tout d'abord procéder avec une extrême circonspection dans le travail critique auquel il se livre. Il est tenu aussi non seulement de donner quelque chose en échange de ce qu'il détruit, mais encore d'offrir mieux qu'un simple équivalent de la valeur qu'il veut remplacer.

La prudence exige qu'on précise avec soin l'objet du débat. Il ne s'agit nullement pour nous de déloger la religion de toutes ses positions, ni de mettre partout la science et l'industrie à la place de la connaissance et de la pratique religieuses. Quelles que soient les conquêtes de la civilisation, la mort et même la vie continueront à poser des problèmes qui défieront le savoir et le faire de l'homme. Tel phénomène, exactement observé, constitue par lui-même une énigme et, sollicitant une explication transcendante, prend immédiatement une valeur religieuse. Ce fut le cas, par exemple, des disciples de Jésus. Le violent contraste entre la vie magnifique de leur maître et sa fin ignominieuse ne pouvait que les bouleverser. Ils ont été invinciblement entraînés à mettre en relation l'une avec l'autre. Cette mort est apparue à leur imagination exaltée

comme un sacrifice sublime par lequel un dieu s'immolait lui-même pour racheter les hommes. Qui oserait parler à ce propos d'une déformation de la vérité ? La dissonance était dans les faits mêmes ; elle a trouvé presque spontanément sa résolution dans le jugement de valeur qui leur fut appliqué. On n'a pas le droit de regarder comme illégitime un processus fondé sur l'observation et sur le jugement.

Personne, non plus, ne se refusera à reconnaître que la réalité intégrale dépasse immensément la portée de nos sens et celle d'une raison qui opère sur la base des données procurées par nos sens. Pourquoi le monde qui nous apparaît épuiserait-il la catégorie de l'être ? Qu'il y ait, dans cet univers infiniment multiple et changeant un principe d'unité et de permanence, on peut aisément le concevoir, alors même qu'il se dérobe à notre connaissance. L'existence et les perfections de Dieu, la cause initiale et le but final, la nécessité et la contingence, le réel et le possible, l'immortalité de l'âme et le triomphe eschatologique du bien sur le mal, — toutes ces spéculations sont légitimes, pourvu qu'il soit bien entendu que, en s'y livrant, l'esprit humain sort du champ de la connaissance objective et que, condamné par les conditions de sa nature à vivre dans le phénomène, il brise ses entraves et s'évade dans le transcendant. Les blessés et les humiliés de la vie, les mystiques, les spiritualistes spéculatifs, bref, toutes les âmes religieuses sont libres de chercher de cette manière la guérison, le courage, l'absolu dont elles sentent le besoin. Puisque, d'ailleurs, pour le commun des hommes, l'expérience personnelle ne saurait embrasser tout le domaine de la connaissance religieuse, on ne peut leur contester le droit de s'en remettre à ce qu'ont dit le Christ, ou saint Paul, ou, d'une manière générale, les hommes doués de facultés religieuses exceptionnelles. Quel inconvénient peut-il y avoir à s'aventurer ainsi,

spontanément ou de confiance, au delà de la réalité sensible, si le rêveur sait qu'il rêve ?

Ce domaine, immense pourtant, n'a suffi ni à la religion, ni à sa fille, la métaphysique. Celles-ci aspirent aussi à formuler des règles applicables à la vie et, par conséquent, à façonner le phénoménal au nom du transcendant. Cette prétention est-elle admissible ?

Il va sans dire que le droit des âmes religieuses d'agir sur la vie individuelle ou collective ne saurait être discuté. Quand la religion ne fausse pas les hommes, elle les ennoblit. Arrachés par elle à la domination des désirs vulgaires, ils s'éprennent d'idéal et sont prêts à tout sacrifier au but élevé qu'ils se sont posé. Comment, ainsi transformés par elle, les hommes ne seraient-ils pas capables de rendre la vie plus belle et meilleure ? Mais il ne s'agit pas de reconnaître qu'un homme religieux est le plus souvent parfaitement qualifié pour l'œuvre de spiritualisation que nous réclamons. Ce qu'il importe de savoir, c'est si ce travail doit se faire conformément aux indications de la religion, en vertu des convictions et des espérances qu'elle met dans le cœur des fidèles.

« La religion, dira-t-on, a fait ses preuves dans le passé. Nous-mêmes, nous sommes aujourd'hui encore ses débiteurs et nous vivons dans les cadres qu'elle a fournis. Les créations dont l'humanité est le plus fière sont religieuses par leurs origines et leurs premiers développements : la science, le droit, la littérature, les arts. L'industrie est elle-même sortie de la magie. Un exemple frappant de la puissance effective des antiques croyances, c'est notre calendrier. Tout y est religieux, les noms et l'ordre des jours de la semaine, les noms de plusieurs mois et le nombre des jours qui leur sont à tous attribués ; le mot de bissextile, imaginé pour répondre à un besoin scientifique en un temps de scepticisme et de laïcisation, est lui aussi une survivance de la vieille religion romaine.

On aurait tort, d'ailleurs, de penser que la religion, exclusivement occupée de donner satisfaction à ses propres besoins, ne sert ceux de la civilisation qu'indirectement et comme par surcroît. Elle a placé parfois dans la vie la condition de son progrès et imposé aux fidèles des tâches essentiellement séculières. Le mazdéisme a prouvé par son histoire que l'union intime de la religion et de la vie est non pas seulement possible, mais encore féconde en heureux résultats. Pourquoi n'en serait-il pas toujours de même ? Et non seulement la religion peut aisément s'associer à toutes les formes de l'action pratique, elle est de plus accessible à tous les hommes sans exception. Elle remplit ainsi une condition essentielle de tout programme de spiritualisation. Enfin, la vie de l'homme est et sera toujours bornée, dépendante et instable. Est-il sage de maintenir nos aspirations dans les limites d'une existence caduque et trop étroitement déterminée ? Pourquoi ne pas placer notre idéal en dehors d'un monde où règnent la relativité et la mort ? Et pourquoi ne pas nous préparer tout de suite en vue de l'épanouissement infini de notre moi au sein de l'absolu ? De nobles exemplaires de l'humanité ont enseigné qu'il n'est pas de norme plus sûre que la volonté de Dieu, ni d'objet plus désirable que la vie éternelle. Les écouter, n'est-ce pas agrandir immensément notre horizon spirituel ? »

Aucune de ces considérations ne nous paraît décisive.

Je reconnais le caractère universel de la religion ; plus que l'art et la science, elle est à la portée de tous les hommes. Cela ne suffit pas pour en faire nécessairement la directrice de notre vie morale.

Je doute que la religion puisse nous donner la norme et le but dont nous avons besoin. Quiconque voudra mettre sa pensée et son activité sous la domination d'idées claires, hésitera à prendre pour règle la « volonté de Dieu », et pour but la vie future. Comment, en effet, connaître ob-

jectivement la volonté de Dieu et que sait-on de la vie future ? Comment faire pour obéir à l'une et se préparer à l'autre ? Il ne saurait y avoir de commune mesure entre l'au-delà et l'en-deçà ; comment traiter l'un en fonction de l'autre ?

Bien des hommes, il est vrai, affirment que la volonté de Dieu ne leur est point inconnue. Ils invoquent, pour la proclamer, un genre de preuve auquel aucun homme de science n'opposera une fin de non-recevoir, l'expérience. « La présence de Dieu, disent-ils, sa bonté, ses commandements, que de fois nous en avons eu la sensation immédiate ! Sur ces données positives, nous fondons ensuite notre espérance d'une vie à venir, meilleure que celle d'ici-bas. Chacun peut faire les mêmes expériences, en tirer les mêmes conclusions, compter sur les mêmes promesses. »

Je ne récuse pas les expériences religieuses, mais je ne puis leur reconnaître la valeur que leur attribuent la plupart des psychologues croyants. C'est de l'humain, et non du divin, qu'elles nous décèlent. Une cause vient-elle du dehors bouleverser un individu en son for intérieur, un état psychique nouveau se produit en lui, mais sans qu'il y ait dans son âme d'autres éléments que ceux qui s'y trouvaient auparavant. L'expérience, et c'est un grand service qu'elle rend, révèle la présence de ces éléments. Il est tellement vrai qu'aucun agent extérieur ne vient diriger le phénomène et lui donner sa signification, que le même événement peut déclencher suivant les individus des réactions fort différentes. Après qu'en août 1914 la guerre eut armé les uns contre les autres presque tous les peuples de l'Europe, beaucoup de prédicateurs voulurent concilier avec ce qu'ils croyaient savoir de la volonté de Dieu les horreurs causées par l'épouvantable catastrophe. Rien de plus effarant que la divergence de leurs interprétations. C'est qu'aucune ne s'était imposée du dehors avec le ca-

ractère de l'évidence objective et que toutes procédaient directement de la pensée des orateurs. Il n'en reste pas moins vrai que, comme tout fait psychique, l'expérience religieuse modifie qualitativement celui qui en est le théâtre. Cette nouvelle valeur est-elle bonne? Est-elle mauvaise? Nous ne pouvons le savoir qu'en la rapportant à quelque chose qui n'est pas l'expérience elle-même. Il y a donc au-dessus de l'expérience une norme qui a plus de droit qu'elle à être prise par nous comme régulatrice de notre activité et de notre pensée. Quant à l'idée que nous pouvons nous faire de la vie à venir, il est évident qu'elle est tout aussi subjective que notre « connaissance » de la volonté de Dieu. Si donc nous voulons asseoir notre vie morale sur un terrain solide, nous prendrons pour base les réalités que nous offrent le moi et le non-moi, et non pas des craintes et des espérances vagues ou de séduisantes illusions.

« Mais, nous dira-t-on encore, il n'est pas raisonnable de ne vouloir pour guides de la vie que des concepts bien définis. L'idée n'a nul besoin d'être claire pour faire du bien. C'est à mesure qu'elle agit sur les esprits et se réalise dans les faits qu'elle devient nette et précise. Il est imprudent, il est peut-être criminel de la soumettre prématurément à une critique dissolvante. La science, elle-même, ne nous donne pas la Vérité absolue; elle n'a donc pas plus de droit que la religion à régler la vie. »

Oui, sans doute, la science ne nous fait point connaître la vérité intégrale. Elle n'en a pas non plus la prétention. Non seulement l'Être et les lois profondes de l'Être lui échappent; mais, de ses manifestations phénoménales, elle n'a et ne peut avoir qu'une connaissance relative et provisoire. Elle demeure du moins dans les limites de la vie et de l'existence expérimentales. Si elle dépasse l'immédiatement donné, c'est en respectant le principe de n'accepter, en fait d'hypothèses, que celles qui sont d'accord avec la

réalité connue. C'est pourquoi le droit, la morale et l'art, qui reposent sur des faits observés et contrôlés par la psychologie et la sociologie, n'ont rien à craindre des progrès de la science. Au contraire, la religion a pour base le non-donné. Ce n'est pas une raison pour qu'elle soit égale à zéro ; c'en est une pour que sa valeur soit simplement subjective.

L'argument tiré des services que la religion a rendus dans le passé ne peut que nous laisser insensibles. Il est possible, et encore n'est-ce nullement certain, que l'homme ait dû passer par une phase où la religion était nécessaire à son développement. Cette étape est franchie. De plus en plus l'esprit humain s'est sécularisé. La morale et le droit, les arts et l'industrie, la science même, sont peut-être nés de la religion, mais à coup sûr c'est depuis qu'ils s'en sont libérés qu'ils ont déployé toute leur puissance de création. L'activité de l'homme ne doit pas connaître d'autres règles que celles qui résultent de l'homme lui-même et des objets auxquels il applique son savoir-faire. On sait ce qu'ont valu la politique, la médecine, l'astronomie, l'histoire naturelle, aussi longtemps qu'elles ont vécu sous la domination de l'Eglise et du dogme. Voici plusieurs siècles que la science de la nature a cessé d'être religieuse ; pourquoi celle de la vie ne conquerrait-elle pas aussi sa pleine autonomie ?

C'est donc à la vie, et à la vie seule, que nous demanderons notre norme, notre but. Disons mieux : puisque nous ne savons pas ce que c'est en soi que la vie, puisque nous ne connaissons que des phénomènes vitaux, notre vie se réglera sur ces phénomènes et non sur une théorie métaphysique de la vie. Un électricien ne construit pas une machine d'après le concept très hypothétique qu'il a pu se former de cette grande inconnue, l'électricité. Les penseurs du moyen âge commettaient cette erreur quand, déterminant le connu par l'inconnu, ils posaient Dieu

comme un être parfait et partaient de là pour construire leur science du monde et de la vie.

Avant de prendre la vie, avec ses réalisations et ses possibilités, comme la norme fondamentale de nos actions et de notre vouloir, nous devons nous assurer que cette méthode satisfera à nos plus ambitieuses aspirations. L'humanité trouvera-t-elle en elle-même et dans le monde du phénomène le pouvoir de vivre d'une vie plus large, plus intense, plus belle et meilleure ?

J'ai répondu à cette question dans mon livre intitulé : *Vivre*. J'ai essayé d'y montrer comment on peut donner à la vie la richesse et la plénitude dont elle est susceptible, sans qu'on fasse intervenir d'aucune manière le transcendant et l'absolu.

Comme il s'agit d'amener progressivement à leur manifestation toutes les virtualités de la nature humaine, de mettre par conséquent en valeur ce qui différencie l'homme des autres êtres, j'ai pris mon point de départ dans la conscience, puisque le propre de l'homme est de réagir, dès qu'il reçoit du dehors une impression ; de prendre possession de cet afflux, au lieu de le subir ; de l'élaborer spirituellement. Tandis que l'animal n'a, comme vouloir, que des réactions impulsives et toujours renouvelées ; comme amour, que l'instinct qui sert à la satisfaction de ses besoins immédiats et à la propagation de l'espèce, — chez l'homme, la volonté, consciente de ses buts et de ses moyens, est conquérante et progressive ; l'amour, réfléchi et désintéressé, est générateur de solidarité et d'entr'aide. C'est par la volonté que l'homme devient une personnalité libre, active et créatrice ; et par l'amour, qu'il s'élève à la notion de devoir, subordonne son intérêt à celui des autres et se soumet à une discipline librement consentie.

Cette humaine sagesse ne sacrifie ni l'individu à la communauté, ni la communauté à l'individu. Comme elle attache à la qualité la plus grande importance, elle sait

que la force d'une société dépend de la valeur des membres dont elle est composée. Mais les individus savent aussi qu'isolés ils demeurent impuissants et que, selon la parole d'un écrivain anglais, ils ne peuvent produire que du jour où ils remplacent le « je » par le « nous ». S'ils ont conscience de leur mission, la Famille et l'Etat réussiront à résoudre, sans froissements ni oppression, l'antinomie de l'Un et du Plusieurs par la culture de la volonté individuelle et de la solidarité générale.

La sagesse humaine ne commet pas la déplorable erreur de faire de cette vie un « stage » par lequel l'homme doit passer pour arriver à quelque autre forme d'existence. Tous les individus et tous les instants ont à la fois une valeur absolue et une valeur relative. En développant la première, on augmente la seconde dans la même mesure. La vie et la société sont donc directement intéressées à ce qu'on donne à chaque individu et à chaque instant toute la valeur dont ils sont susceptibles. Nous ne devons pas sacrifier le présent à l'avenir. Si nous avons su tirer profit du présent pour accroître en nous notre capacité de vie et d'action, nous nous assurons en même temps un bonheur immédiat et, pour l'avenir, une possibilité plus grande d'agir et d'être heureux. Mais nous ne devons pas non plus permettre au passé d'empiéter sur le présent ; si nous avons à nous reprocher de graves manquements, il nous faut courageusement accepter nos fautes et leurs conséquences, non pas pour les ensevelir dans l'oubli, mais pour les réparer et nous améliorer.

La sagesse ne renonce à rien de ce qui est humain. On l'accuse d'être trop intellectuelle. C'est une erreur. La sensibilité, l'imagination, la volonté, l'entendement lui sont également précieux. On prétend qu'elle est faite pour les « doctes ». Rien de plus injuste. Elle s'adresse à tous, sans distinction de couleur, de race, de culture, de nationalité. Elle ne repousse ni les athées, ni les croyants. Elle

prêche aux hommes : Aimez-vous les uns les autres. L'amour développe naturellement dans les cœurs où il habite le respect du prochain, le respect de son autonomie spirituelle. Pourquoi faudrait-il que les hommes, pour s'associer à une même œuvre, eussent les mêmes opinions politiques, les mêmes théories philosophiques, la même croyance religieuse ? Ont-ils besoin d'aimer les mêmes poètes, de cultiver les mêmes arts et les mêmes sciences, d'avoir les mêmes goûts individuels et sociaux ?

La sagesse cherche à maintenir l'équilibre et l'harmonie entre les diverses puissances de l'âme. Elle ne connaît ni le fanatisme, ni l'extase, ces deux maladies de la sensibilité. Dans l'extase, l'individu se simplifie au point que la conscience disparaît : intensité émotionnelle, abolition de l'intelligence. Le fanatisme poursuit, au sein d'une collectivité, l'unification absolue de l'idée ou politique, ou scientifique, ou religieuse ; c'est donc un excès de sociabilité qui aboutit en fait à la suppression de l'esprit social. Elle n'exclut ni l'enthousiasme, ni l'exaltation poussée jusqu'au sacrifice, deux états d'âme qui ont dans l'amour leur source profonde et pure. Elle a ses héros et ses martyrs.

En 1919, j'adressai dans *Vivre* un appel à mes lecteurs pour les associer à une tâche commune de spiritualisation. Cinq années ont passé. L'humanité est aujourd'hui plus malade que jamais. A toutes les causes de souffrance qui la travaillaient alors s'est ajouté le nationalisme égoïste et haineux. Et pourtant il y a partout des hommes au noble cœur qui n'attendent qu'un signal pour se lever tous ensemble et coopérer à l'assainissement de la vie individuelle et de la vie collective. Dans la série effroyable des crises de la guerre et de l'après-guerre, la religion, ou plutôt les ministres autorisés de la religion, ont fait éclater leur ra-

dicale impuissance. Qui sait ? Une sagesse tout humaine réussira peut-être mieux à polariser les bonnes volontés et à être la colonne de feu qui guidera l'humanité dans sa marche à travers le désert.

FIN



## TABLE DES MATIÈRES

---

	Pages.
INTRODUCTION . . . . .	1
CHAPITRE PREMIER. — DÉFINITION STATIQUE ET DÉFINITION DYNAMIQUE DE LA RELIGION. . . . .	5
CHAPITRE II. — L'ÉGLISE ET LA VIE DE L'ESPRIT . . . . .	12
A. — La vie de l'esprit servie par l'organisation ecclésiastique . . . . .	
1. — Créant une tradition, l'Église bénéficie et fait bénéficier ses membres d'expériences accumulées pendant une longue série de générations . . . . .	15
2. — L'Église crée un milieu propice à l'épanouissement d'une vie spiritualisée. . . . .	17
3. — Astreignant ses membres à des rites et à des pratiques, l'Église discipline les caractères et, les associant collectivement aux mêmes rites et aux mêmes pratiques, unifie les esprits . . . . .	19
4. — L'Église s'offre à toutes les bonnes volontés comme une force qu'il ne tient qu'à elles d'utiliser . . . . .	24
5. — En sanctionnant la distinction du sacré et du profane, l'Église a contribué à libérer une partie de la vie privée, comme de la vie sociale. . . . .	27
6. — Les solutions que l'Église donne avec autorité des problèmes posés par l'univers et par la destinée humaine, libèrent l'esprit pour toutes les autres recherches qu'il lui convient de poursuivre . . . . .	32
B. — La vie de l'esprit compromise par l'organisation ecclésiastique . . . . .	37
1. — La tradition . . . . .	37
2. — Le milieu spirituel. . . . .	40
3. — Les actes religieux pratiqués en commun. . . . .	43
4. — Les œuvres sociales. . . . .	45
5. — Le sacré et le profane . . . . .	46
6. — L'autorité en matière de foi . . . . .	48

C. — Le problème posé à la conscience individuelle par la séparation des Églises et de l'État . . . . .	53
D. — L'Église et la religion. . . . .	58
CHAPITRE III. — LA VIE OUVRIÈRE DE RELIGION . . . . .	63
1. — La religion a pour origine première un désir pas- sionné . . . . .	63
2. — La religion est-elle un caractère constant de l'hu- manité ? . . . . .	66
3. — Les formes habituelles de l'esprit humain . . . . .	68
4. — Les expériences religieuses. . . . .	75
5. — Les besoins religieux. . . . .	96
6. — La valeur expressive de la religion . . . . .	107
CHAPITRE IV. — L'EFFICACITÉ SPIRITUELLE DE LA RELIGION . . . . .	120
A. — Efficacité spirituelle directe de la religion . . . . .	121
1. — Elle enseigne. . . . .	121
2. — Elle oblige . . . . .	136
3. — Elle émeut . . . . .	157
B. — Efficacité spirituelle indirecte . . . . .	162
1. — La religion et la souffrance. . . . .	164
2. — La religion et les besoins intellectuels. . . . .	169
3. — La religion et l'accroissement des valeurs spiri- tuelles. . . . .	171
4. — La religion et l'absolu. . . . .	184
CHAPITRE V. — DÉFINITION GÉNÉTIQUE DE LA RELIGION . . . . .	190
CONCLUSION. — RELIGION ET SAGESSE HUMAINE . . . . .	215

VERIFICAT  
2017

VERIFICAT  
2007

VERIFICAT  
1987

5675. — Tours, Imprimerie E. ARRAULT et C<sup>o</sup>.

