

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 34 (1901)

Heft: 2

Artikel: Religion, christianisme, théologie. Partie 1

Autor: Chapuis, Paul

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379702>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

RELIGION, CHRISTIANISME, THÉOLOGIE

PAR

PAUL CHAPUIS

PREMIER ARTICLE

La présente étude a pour point de départ la célébration intime et solitaire d'une date historique pour la religion et la théologie. Cette date passa, je crois, inaperçue de notre public religieux que quelques-uns disent cultivé. On pourrait d'ailleurs fournir d'amples excuses à cet oubli, si c'en est un.

Le 15 avril 1899, j'étais malade. Les médecins m'avaient interdit toute occupation intellectuelle ; j'en étais réduit pour tuer le temps, à dévider des écheveaux. La sollicitude médicale m'exilait du monde de la pensée et l'archange veillait aux portes du Paradis. Ils ont certes le droit et le devoir, et même jusqu'à un certain point le pouvoir, ces disciples d'Esculape, d'empêcher leur patient d'écrire ou de lire, mais ils n'ont pas plus que nous-mêmes la puissance de suspendre toute activité cérébrale.

Donc le 15 avril 1899, je pensais. Je songeais que ce jour même, à 9 1/2 heures du matin, il y avait précisément un siècle que Frédéric Schleiermacher mettait le point final à ses *Discours sur la religion* spécialement adressés à ceux des intellectuels qui la méprisent. Je revoyais cette grande époque enivrée, comme l'écrivain lui-même, de romantisme et

de foi spéculative. Passé très lointain sans doute, aux yeux de notre courte durée, mais d'une résurrection aisée pour un solitaire qui ressentit dans sa jeunesse comme les derniers souffles de cette période glorieuse. Voyez ces femmes : Henriette Herz, la belle, la spirituelle juive de Lemnos, qui, sous l'influence de Schleiermacher, devint chrétienne en 1818, Rachel Levin, plus tard l'épouse de Varnhagen von Ense, et tant d'autres, dont la jeunesse et les hautes préoccupations esthétiques et morales faisaient l'ornement des salons de Berlin. Comptez le nombre d'hommes de génie ou simplement de talent, qui de près ou de loin ont agi sur le fondateur de la théologie moderne, qui directement et indirectement ont subi son influence, ou ont combattu ses aspirations : les Jacobi, les Fichte, Schelling le philosophe du romantisme, les deux Schlegel, Humboldt, et parmi les opposants, tard arrivés, mais colosses en leur genre, Hegel, le grand prêtre de l'idée, et ses suivants.

C'est dans l'agitation morale et l'exaltation d'une jeunesse enflammée que Schleiermacher écrivit ses *Discours*, parus d'abord sans nom d'auteur, discours admirables, et ceci est plus essentiel, fondamental monument de la renaissance théologique de ce siècle. Oh ! j'en conviens, les *Discours* sont à beaucoup d'égards sinon dépassés, du moins démodés. Pareils aux vieillards qui portent le costume des ancêtres, quelques-unes de leurs espérances que les faits n'ont pas confirmés, font sourire ; d'autres sont mortes ou étrangères à nos présentes préoccupations. Mais que voulez-vous, ce style, que pénètrent à l'excès les souffles du romantisme, m'enchante, les nobles pensées, les grandes passions qu'il exprime, me fascinent. En y songeant, il me semblait, malgré les obscurités qui demeurent, malgré les préjugés passés ou présents, malgré les ignorances ou les passions persistantes, voir surgir peu à peu, comme le soleil derrière les montagnes, l'éternelle figure de la religion, en ce qu'elle a de plus intime et de plus noble. Longtemps j'ai laissé errer sur elle mes pensées, longtemps je l'ai regardée, pour tenter de lui arracher son sourire et ses secrets et l'écriture m'a

imparfaitement servi à rendre ces sentiments. De la religion je suis arrivé par un chemin facile à notre religion, celle, à cette heure, des peuples les moins barbares, qui, ici et là, ont encore comme des relents de passions barbares. Enfin, fermant le cercle, j'ai tout naturellement songé aux préoccupations qui dès longtemps ont absorbé ma vie. A côté de la figure toujours jeune, toujours radieuse de la religion, j'ai vu celle de la théologie, qui ne saurait un instant soutenir la comparaison ; car sur elle sont marqués les symptômes du grand âge et les cicatrices des blessures reçues dans les combats. Voilà l'origine des pensées qui vont suivre. Elles n'ont, ai-je besoin de l'ajouter, aucune prétention à épuiser une matière infinie.

I

Frédéric Schleiermacher nous servira encore ici de guide principal. D'où part l'écrivain pour fixer sa position et établir les conditions nécessaires à des recherches de ce genre ? De la piété. On ne l'a, me semble-t-il, pas suffisamment relevé, et pourtant cette orientation est indispensable pour comprendre et juger sa pensée. La piété, c'est elle qu'il réclame ; il veut rallumer son flambeau chez les distraits, les inconscients, chez tous ceux enfin parmi les intellectuels qui l'auraient laissé éteindre. On connaît sans doute la page qui reproduit les sentiments intimes de l'écrivain. Je la rappelle pour l'essentiel. « La piété, dit Schleiermacher, est le sein maternel qui, dans une mystérieuse obscurité, nourrit de son lait ma vie commençante. Dans cet atmosphère baignait mon esprit, avant même d'avoir trouvé dans le domaine de la science ou de l'activité pratique sa direction particulière. Lorsque je commençais à soumettre au crible de la critique la foi héritée des pères, à dépouiller mes sentiments et mes conceptions des sédiments séculaires, c'est encore la piété qui m'a soutenu et dirigé. Elle demeura, alors même que disparurent devant mes yeux, où pénétraient les rayons du doute, la croyance à l'immortalité et au Dieu qu'adorait mon enfance. La piété eucore m'a guidé dans la vie active ; elle m'a enseigné com-

ment avec mes priviléges et mes lacunes, je pouvais sauvegarder l'unité de ma vie, et ce n'est que par elle que j'ai appris à connaître l'amitié et l'amour. Mais, vous les sages et les intelligents parmi le peuple, vous me rappelez les priviléges d'une autre nature qui sont accordés aux mortels ; je sais très bien que devant votre tribunal, ce n'est point encore *affirmer la réalité d'un fait* que d'affirmer que ce fait existe *pour nous*. Car ces faits ou ces objets de notre connaissance nous les pouvons connaître par la description qu'en ont esquissée quelques-uns, par les observations qu'ont instituées quelques autres ou simplement, comme il en va de toutes les vertus, nous pouvons les connaître par la simple tradition, qui nous transmet la croyance à leur existence.

» Il n'en est point ainsi de la religion. Si spéciale, si particulière est sa nature que quiconque parle d'elle doit nécessairement l'avoir expérimentée lui-même. Car la religion, nous ne saurions la tirer de nulle part ailleurs que de nous-mêmes¹. »

L'éloquence du grand penseur a cent fois raison, et d'entrée nous affirmons que si le sentiment religieux est universel, s'il appartient à la *res humana*, il n'est point, pour cela, le lot de tous les individus de la race, quelles que soient d'ailleurs les causes de cette lacune. C'est la gloire de la religion que de pouvoir, comme la conscience, être anéantie dans le cœur de l'homme; je m'explique : on proclame aujourd'hui un truisme, en affirmant l'universalité de la religion. Les écoles les plus opposées redisent cette thèse et les peuples areligieux que croyaient avoir découvert quelques voyageurs sont rangés à ce jour dans l'immense domaine des faits mal observés. Mais de ce que le phénomène religieux est un caractère spécifique de l'être humain, il ne s'en suit nullement que tous les exemplaires de la race possèdent nécessairement cet attribut. Il en est du sentiment religieux comme du sentiment esthétique. C'est une faculté spirituelle et vous ne la créerez, ni ne la remplacerez chez les êtres

¹ Schleiermacher, *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Sixième édit., Berlin 1859. Page 10.

qui en sont privés. Parler du sentiment religieux, sans sentiment religieux, sans piété, c'est demander à l'aveugle-né de nous enseigner la gamme des couleurs.

Nous croyons, du reste, qu'à tout prendre le nombre des areligieux ne dépasse guère celui des aveugles sourds-muets; plus nombreux en revanche se comptent les irréligieux. Les uns et les autres sont, mais par des causes différentes, des malades, des infirmes, des âmes déchirées qu'il faut plaindre plutôt que condamner. L'*homo sapiens* possède deux yeux, c'est la loi; mais on trouve des *sapientes* aveugles, soit qu'ils aient apporté cette misère en naissant, soit que les accidents de la vie ou leurs imprudences propres les aient privés de cet organe. De même areligieux ou irréligieux constituent des exceptions, des monstruosités, au sein de la race, mais les religieux seuls sont capables de parler de la religion en connaissance de cause, comme vient de nous le faire entendre le fondateur de la religion moderne.

Les *Discours*, d'autre part, comme nous l'avons fait déjà observer, portent bien le cachet du temps qui les enfanta. Ils sont vraiment centenaires et nous montrent que même les œuvres immortelles vieillissent. Un siècle compte pour elles, surtout quand il s'agit d'un siècle qui marche. L'argumentation du livre vise avant tout le rationalisme du dix-huitième siècle et son cousin, la religion dite naturelle, puis le frère cadet du rationalisme, rationaliste lui-même, cette école supranaturaliste aux méthodes étranges, que la piété de ses représentants sauve seule, sinon du mépris, mais de la ruine. Notre situation présente est presque entièrement différente. Nos besoins, notre façon de sentir et par contre-coup nos conceptions, les adversaires eux-mêmes se sont profondément modifiés. En un mot, le problème religieux subsiste, il est plus actuel que jamais; mais il se pose dans d'autres conditions qu'il y a cent ans.

Schleiermacher lui-même a pu constater les premiers pas de cette évolution à laquelle les *Discours* ont contribué pour une large part. Dans la troisième édition de son livre, parue en 1821, l'auteur constate qu'il serait, à l'heure où il est

écrit, plus opportun que du passé d'adresser ses discours aux dévôts et aux esclaves de la lettre parmi les esprits cultivés¹.

En effet, entre le livre et nous se place le grand Réveil religieux qui, au commencement du siècle, et sous l'influence de causes analogues secoua la généralité des pays protestants de l'Europe. Il donna naissance aux variétés de la néo-orthodoxie, mélange d'intellectualisme supranaturaliste et de piétisme plus au moins mystique. Mais ce phénomène que relève plus d'une fois avec déplaisir Schleiermacher dans les notes qui accompagnent la troisième édition des Discours², n'est pourtant pas, loin de là, la cause essentielle de la situation intellectuelle et morale du temps présent. La raison principale de cette évolution doit être cherchée dans le courant philosophique et très spécialement réaliste de notre siècle. Les sciences de la nature trônent en maîtresses, l'industrie est le dieu du jour, la demi-culture qu'elle favorise, si elle ne l'engendre pas, nous apporte leurs forces et leurs illusions. Que nous le voulions ou non, nos méthodes d'investigation sont toutes et dans tous les domaines plus ou moins teintées de l'influence positiviste de la « science » tout court, qui collectionne les faits et volontiers, en les collectionnant, s'imagine les avoir expliqués.

Enfin, dans notre sujet spécialement, il ne faudrait pas oublier l'apparition d'une nouvelle discipline : l'histoire des religions. Elle aussi collectionne des faits, nombreux et divers, et ainsi elle nous aide à mieux saisir la religion. On aurait tort néanmoins de se bercer, à ce sujet, d'espérances qui ne seraient que décevantes. La science des religions nous enrichit assurément, en nous apprenant à mieux connaître la forme, la physionomie des religions et les lois de leur évolution, comme leur rapport intime avec la culture des épo-

¹ *Discours*. Préface de la troisième édition : « A quoi bon autoriser cette réimpression, alors que les temps se sont modifiés à tel point que les personnes auxquelles sont adressées ces discours ne paraissent plus exister ? »

² *Reden*, p. 172, note 4; p. 214, note 1; p. 261, note 2, etc.

ques et des races ; elle n'éclaire qu'imparfaitement le côté psychologique du problème.

Mais, en tous cas, ces divers facteurs, auxquels on ajoutera encore une psychologie moins primitive que du passé, permettent de mieux poser et de mieux comprendre le problème de la religion que n'a pu le faire même le génie d'un Schleiermacher. Il est des erreurs et des préjugés, jadis combattus par le théologien de Berlin qui, semble-t-il, sont définitivement disparus.

Disparus ! Le mot n'est peut-être pas très exact. Du moins faut-il l'entendre avec certaines réserves.

Pour des raisons diverses, inutiles à rappeler ici, le protestantisme de langue française est généralement demeuré très en arrière de la pensée contemporaine. Les grandes voix de ce pays, les Gaussen, les Adolphe Monod, les de Gasparin, sans en excepter même un Alexandre Vinet, n'ont guère connu, ont à peine soupçonné les modifications intervenues, et les pages des *Discours* ont encore à nous apprendre davantage qu'à d'autres groupes religieux pour lesquels ils semblent quelque peu dépassés. Sans doute, j'en conviens, vous ne rencontrerez plus guère de manuels catéchétiques qui rattachent directement la religion à l'intelligence. Elle n'est plus aux yeux de la majorité des cultivés l'art de connaître Dieu. On n'ose plus *directement*, je souligne directement, faire de la foi une adhésion intellectuelle à un nombre plus ou moins grand de théorèmes ou de dogmes religieux.

Et pourtant le supranaturalisme intellectualiste érige encore ses monuments dans la *Bible annotée*¹ de Neuchâtel, un très beau livre, un très précieux livre d'ailleurs. La notion qu'elle nous fournit de la Révélation comme d'une communication de vérités suprasensibles suppose encore cette conception intellectualiste de la religion, qu'on pourrait croire, qu'on voudrait surtout espérer disparue.

Il y a plus. Nous rencontrons en France spécialement, où le catholicisme est assez enraciné depuis des siècles pour

¹ *Bible annotée*. Fascicule 1. Introduction.

avoir imprégné jusqu'à la libre-pensée de ce pays, de très hauts, très bons et très libres esprits qui volontiers confondent le fond propre de la religion avec quelques-uns de ses caractères extérieurs les plus fréquents. Ils ne nient pas, on ne le nie plus guère aujourd'hui, que la religion n'ait son siège dans le sentiment et que ce sentiment soit un sentiment de dépendance : mais au lieu de tenter l'analyse psychologique de ce fait central, on s'attache volontiers aux caractères extérieurs de la religion. On la définit par quelques-uns de ses attributs les plus fréquents, historiquement, je le veux, par des attributs quasi-permanents, mais qu'une observation un peu profonde montre transitoires. On confond les éléments formels, apparents, avec les qualités essentielles de la religion.

Dans des conférences données à Genève au printemps de 1900, M. le prof. Buisson, qui est pourtant, croyons-nous, d'origine protestante, semble considérer comme caractères essentiels de la religion, de ceux sans lesquels elle n'existe pas, le *dogme* et le *miracle*¹. Affirmations souvent répétées, antiques débris d'une opinion plus antique encore qui rattachait volontiers ce qui fait le fond même de notre individualité aux conceptions de la pensée. Pour être vieille, cette donnée en est-elle plus exacte ?

Je veux que toutes les religions, depuis l'animisme au christianisme, aient des dogmes, à condition que l'on prenne, ce qui est permis, le mot dogme dans un sens général qui équivaudrait à celui de croyance ou d'opinion reçue. Qu'on veuille bien y réfléchir. Quelle est la sphère de l'activité humaine qui dans ce sens n'ait pas des dogmes ? Partout le langage traduit la pensée, l'intelligence essaie de formuler la

¹ Nous avions, au moment d'écrire ces pages, emprunté ce renseignement au compte rendu d'un journal. Dès lors, les conférences ont paru : *La Religion, la Morale et la science, leur conflit dans l'éducation contemporaine*, par F. Buisson. Paris, Fischbacher, in-12°, 1900. La lecture du volume nous a convaincu qu'en somme le compte-rendu n'était pas tout à fait exact. Mais son erreur se comprend ; les premières conférences prêtent à cette illusion, car ce n'est qu'une illusion. Nous recommandons la lecture de ces pages animées d'un grand souffle.

sensation ; elle donne une expression au désir, elle manifeste la volonté, partout elle donne une figure à nos émotions et fait naître les dogmes nécessaires. Avec Cicéron¹, ou mieux encore avec Kant, je contemple le ciel étoilé, je proclame l'incomparable beauté de ce spectacle ; je suis saisi de l'infini-té des mondes et de toutes les richesses de mystères que cachent les profondeurs célestes. Cette pensée ou ce sentiment font naître chez moi, soit un jugement qualificatif, soit un jugement causal, scientifique, d'une science balbutiante, peut-être, mais expressive, néanmoins, de ce besoin de ma nature, d'enchaîner les phénomènes. En ce faisant, je pose des dogmes ; en ce sens, toute activité réfléchie a des dogmes ; le dogme est une des nécessités de l'être, par conséquent toute science, pratique ou théorique, a des dogmes ; la plus dogmatique de toutes, les mathématiques, en est doublement fournie. Ce phénomène est loin d'être le propre de la religion, il est universel, il est nécessaire, il est humain. Qu'est-ce que le langage, sinon la traduction au moyen de signes, des dogmes en leur genre, des phénomènes intérieurs ? Les religions ont donc des dogmes, comme toutes les activités humaines ; elles traduisent intellectuellement par des mythes ou par des spéculations dialectiques les phénomènes qu'elles font naître. Le dogme, pris dans ce sens, n'est donc pas un signe qui leur soit spécifique.

Si d'autre part, on étudie l'évolution *historique* de la religion et que l'on prenne le mot dogme, comme on le fait volontiers, au sens précis que lui a donné la science théologique, nous arriverons à des conclusions identiques. La théologie historique, en effet, voit dans le dogme non seulement l'expression intellectuelle d'un phénomène religieux, mais très spécialement cette expression, autoritativement formulée par un pape ou un concile ou telle autre autorité ecclésiastique. Dans ce cas, à consulter des symptômes récents, il faudra dire que pour une partie de la chrétienté ou plus exactement pour une partie sans cesse croissante de la

¹ *De amicitia.*

religiosité contemporaine, il n'y a plus de dogmes. Le professeur Harnack¹ prétend même que la Réformation a ruiné le dogme et qu'elle a poussé la religion chrétienne dans l'adogmatisme. On pourra faire de sérieuses réserves sur la date assignée au phénomène, surtout en ce qui regarde le calvinisme², mais on ne saurait sérieusement le nier. Cette religion sans dogmes, disons sans formules de croyances imposées *ex cathedra*, ne serait-elle plus de la religion ? Refusera-t-on cette dernière à tous ces contemporains qui délibérément n'entendent souscrire à aucun symbole, mais qui néanmoins se prétendent, — et avec combien de raison ! — des hommes religieux ? En ce cas, toute une tribu religieuse et non la moins importante par l'action, ne trouverait aucune place dans la définition de l'éminent professeur de la Faculté des lettres de Paris.

La croyance aux miracles, en second lieu, a sûrement accompagné et accompagne encore généralement les religions historiques. Celle-ci représente une mentalité propre à certaines phases de l'évolution religieuse. Nous ne discutons pas cette mentalité ; nous constatons simplement le fait. Mais le miracle est-il donc si essentiel à la religion, qu'elle ne saurait exister là où n'existe pas ou n'existe plus cette croyance ? Il serait, je crois, fort dangereux, pour ne rien dire de plus, d'unir si étroitement religion et miracle. L'apologétique chrétienne qui s'inspire des méthodes de la néo-orthodoxie cherche présentement à rationaliser le miracle ; elle le rend d'aussi minime importance qu'il se peut et en atténue la valeur jusqu'à le faire évanouir. On sait d'ailleurs que la croyance au miracle, si respectable et enracinée soit-elle, paraît dans l'histoire comme un symptôme de mentalité inférieure, et cette mentalité-là, personne ne saurait le contester

¹ Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Freiburg i. B., 1890. III^e vol., chap. IV et V.

² Qu'on se souvienne du Synode de Dordrecht (1618-1619), qui marque à la fois l'apogée et la décadence commençante du calvinisme. Voir A. Schweizer, *Protestantische Centraldogmen*. 2 vol. Zurich, 1854-1856.

sérieusement, approche de plus en plus de sa phase de disparition définitive.

Or nous savons tous également, pour ne pas sortir de l'époque présente, qu'il y a eu, qu'il y a encore un nombre croissant d'esprits religieux, même très religieux, qui repoussent d'une façon absolue cette croyance, au nom, entre autres, de la religion, pour des raisons en tous cas qui n'ont aucune parenté avec l'esprit voltairien. On peut donc très aisément concevoir et prévoir d'une façon très positive une phase de l'évolution religieuse, celle-là précisément qu'annoncent des symptômes toujours plus évidents, où les hommes religieux, ou une bonne partie d'entre eux, vivront leur vie spirituelle sans dogmes imposés ni croyance aux miracles, dépouillés donc de ce qui, d'après le dire de plusieurs, fait le caractère essentiel de la religion. Je ne sais pas, pour rappeler encore un haut exemple, si quelqu'un aurait le courage ou la témérité de contester la piété de Schleiermacher ; le grand théologien croyait de plein cœur à la puissance historique et morale du christianisme, malgré, disait-il, les miracles qui enveloppent ses origines et il transformait, à sa façon, l'héritage dogmatique du passé.

Il serait donc permis de conclure sur ce point, en disant que le lieu commun qui rattache d'une façon essentielle le dogme et le miracle à l'idée de religion est une erreur certaine. Que cette enveloppe accompagne la religion dans une longue phase de l'évolution, c'est un fait non moins certain. Mais ne prenons pas la gangue pour le diamant, ne disons pas que l'alchimie antique c'est la chimie bien que ses méthodes aient longtemps accompagné cette science en son état embryonnaire. Nous aurions à peine insisté sur cette étrange confusion, si elle n'était très fréquente chez nombre d'esprits. M. le professeur Buisson y prête peut-être par la construction de son livre, mais en fait lui aussi ne fait du dogme et des miracles que des attributs d'une certaine période de l'évolution religieuse. En somme toute la tendance de sa pensée aboutit à des conclusions très analogues à celles auxquelles nous arrivons nous-mêmes.

Néanmoins que l'erreur, disons le préjugé, soit très commun, c'est ce que nous montrera un libre-penseur illustre, que la mort a trop tôt ravi à la philosophie. Dans un très beau livre très improprement nommé *l'Irréligion de l'avenir*, M. Guyau¹ tire de phénomènes analogues, des conclusions analogues, qui faussent sa thèse principale. Cette irréligion de l'avenir est une part essentielle de la religion. Nous nous arrêtons un instant à ces pensées, d'autant plus qu'elles nous font toucher du doigt une erreur très commune, spécialement dans la libre pensée française, très imparfaitement dégagée des méthodes et des influences catholiques. Du moins nous expliquons-nous ainsi quelques préjugés et quelques erreurs incroyables qu'on rencontre dans ce savant milieu.

M. Guyau reconnaît dans toute religion historique et positive, trois éléments distinctifs, que lui même caractérise d'*essentiels* : 1^o Un essai d'explication mythique et non scientifique de phénomènes naturels (action divine, miracles, prières efficaces) ou des faits historiques (incarnation de Jésus-Christ ou du Bouddha, révélations); 2^o un système de dogmes, c'est-à-dire d'idées philosophiques, de croyances imaginatives, imposées à la foi, comme des vérités absolues, alors même qu'elles ne sont susceptibles d'aucune démonstration scientifique ou d'aucune justification philosophique; 3^o un culte et un système de rites, c'est-à-dire de pratiques plus ou moins immuables, regardées comme ayant une efficacité merveilleuse sur la marche des choses, une vertu propitiatoire.

Et M. Guyau d'ajouter: « Une religion sans mythes, sans dogmes, sans cultes, n'est plus que la religion naturelle, chose quelque peu bâtarde, qui vient se résoudre en *hypothèses métaphysiques*. »

Ne sont-ce pas là des affirmations absolues que contestent les faits et les faits les plus positifs? Je veux assurément que les religions positives et historiques, comme les appelle M. Guyau, aient, du plus au moins, toutes eu quelques-uns

¹ Guyau, *L'irréligion de l'avenir*. Paris, Alcan, in-8^o, 4^e éd. 1890.

des caractères indiqués. Encore faudrait-il reviser, pour être parfaitement exact, quelques-uns des attributs trop absolument affirmés, celui des rites, par exemple, qui historiquement ne sont pas toujours considérés comme ayant une « efficacité merveilleuse. »

Ces caractères sont-ils *essentiels* à la religion ? c'est-à-dire n'y aurait-il plus de religion, mais seulement de l'irreligion ou de l'areligion, plus de piété, là où ces attributs sont niés, là surtout où ces éléments dits *essentiels*, qui sont à mes yeux purement *formels*, j'allais dire occasionnels, auraient totalement disparu ?

M. Guyau parle en fort bons termes dans les premières pages de son livre de ce que nous appelons un peu abstrairement l'essence de la religion, de ce qu'à la suite de Schleiermacher, les Allemands nomment *das Wesen der Religion*. Mais, cela fait, il nous paraît confondre d'un bout à l'autre de son étude les caractères constants de la religion, ses attributs psychologiques, avec ses qualités contingentes, à la fois variées et essentiellement changeantes. Celles-ci, à observer les faits au moyen d'une analyse un peu minutieuse, ne semblent précisément pas permanentes ; du moins elles ne paraissent telles que parce que leur longue durée nous fait aisément illusion. En réalité, elles ne sont que les rayonnements transitoires du phénomène religieux. Celui-ci subsiste, alors même qu'ont disparu ces lueurs éclatantes d'un autre âge. Voyons un peu :

Un essai d'explication mythique, disons mieux, dans l'esprit même du positivisme, une tentative scientifique en son état embryonnaire de résoudre le problème de l'univers, un système de dogmes, imposés par la tradition, ou une église, ou un pape, tous ces phénomènes habituels, d'une constance relative, disons même nécessaires, à l'heure où ils se produisent, ne sont pas plus essentiels à la religion qu'à la législation, ou plutôt, cette conception des choses fait éclater en plein cette confusion indéracinable, semble-t-il, entre la religion et la théologie, entre la foi et la ou les théories de la foi.

Pauvre et illustre Schleiermacher! ton effort, tes labeurs de géant auraient-ils été vains? On trouve non-seulement dans les églises, chose pardonnable et trop compréhensible, mais parmi les savants, les philosophes, les hommes des sciences exactes, de hautes et droites intelligences qui se méprennent absolument sur l'essence de la religion. Mythes ou dogmes, deux termes qui philosophiquement sont à peu près identiques, ne sont pas plus la religion que la chimie n'est l'oxygène ou l'azote. Ici la théorie, là la pratique, condition de la théorie; ici les tâtonnements, les erreurs multipliées au travers desquelles se dégage insensiblement la vérité, là le fait lui-même, objet de nos recherches, roc permanent, et, dirait un maître des anciens âges, d'identique substance.

Le culte, le rite, paraissent, à première vue, plus essentiels. Regardez bien: là encore les confusions et les mirages sont aisés. Pas plus que les autres, ces caractères n'appartiennent, au sens essentiel que leur prête M. Guyau, aux traits spécifiques de la religion. Il serait facile de montrer, ne le voyez-vous pas? que précisément ce symbolisme cérémoniel et matériel est une forme qui tend à s'atténuer, à disparaître, sans que le fond de la religion s'évanouisse, à mesure que la religion devient plus spirituelle et s'approche davantage de son but. Si, au contraire, elle va se matérialisant, comme l'anglicanisme, par exemple, et risque de se corrompre et de s'effacer, le rite, la cérémonie extérieure prend plus d'importance. Alexandre Vinet refuse quelque part¹ le caractère d'institution rituelle à la cène chrétienne. Il dilue la pensée symbolique et nous donne, comme qui dirait, le symbole du symbole. Réserve faite sur la valeur des arguments exégétiques et historiques, qui appuient la notion, on ne refusera pas au spiritualiste Vinet le caractère d'un esprit dominé et pénétré de la religion. Plus haut encore; celui qui a dit *Dieu est Esprit* et convié les adorateurs à se souvenir de cet attribut, a proclamé la religion et non l'irreligion de l'avenir. Elle sera le culte spirituel et non cérémoniel, le culte non formel, mais véritable, la religion sans dogmes, ni miracles.

¹ *Le dimanche juif et le sabbat chrétien.*

Nous accordons néanmoins, et il est juste de le marquer expressément, que les caractères signalés, dont M. Guyau dit qu'ils sont essentiels et que nous disons transitoires, sont ceux des religions historiques. M. Guyau, tout positiviste qu'il fût, ne voyait-il donc pas les signes des temps ? Ils sont trop nombreux et trop précis pour avoir échappé à cet œil perspicace. Pourquoi donc du fait de la disparition constatée de la croyance aux miracles et d'autres contingences, ou de cette disparition simplement probable, conclure à l'irréligion de l'avenir ? C'est là, si je suis autorisé à le dire, l'erreur fondamentale d'un livre très noblement pensé et qui d'un bout à l'autre est animé d'un souffle religieux réel.

La religion, même débarrassée de ces caractères extérieurs qu'on pouvait croire constants, reste encore la religion. Bien plus, dans cet effort pour se spiritualiser qui est le propre de toutes les religions qui marchent, parce qu'elles vivent, la religion, loin de s'évanouir, devient plus intime, plus morale, plus consolante et plus forte. En cette nouvelle phase dont l'aurore se précise, on lui donnera tous les noms qu'on voudra, sauf celui d'irréligion, décidément impropre et malheureux ; peu heureux également serait celui de religion naturelle, qui rappelle confusément le souvenir du temps, où, avant Schleiermacher, la religion était confondue et identifiée avec un catéchisme divisé en trois points, comme les prônes : Dieu, l'immortalité, la vertu. Je ne dirais point que ce soit-là « un résidu d'hypothèses métaphysiques », mais très sûrement c'est le propre des hypothèses métaphysiques de ne pas plus appartenir à la religion que l'astronomie aux sciences morales et politiques. Par une sorte de détour, nous sommes de nouveau en présence de l'indéracinable erreur, qui directement ou indirectement fait de la religion une fonction de l'intelligence. Pourquoi cette ivraie a-t-elle la vie si dure ? Est-elle donc indestructible ? Faut-il en faire remonter le triste honneur au catholicisme qui témoignerait par là de sa durée et dont, ni nous les protestants de langue française, ni les libres-penseurs de nationalité française n'ont encore éliminé tout le virus.

Faut-il le répéter encore ? Dogmes ou miracles, culte rituel ou hypothèses métaphysiques ne sont que les dérivés du phénomène religieux proprement dit, que des effets d'une cause intime qui est, elle, le fait psychologique, la religion elle-même.

Or depuis Schleiermacher, et ici M. Guyau comme M. Buisson sont d'accord avec nous, la définition constante quoique variable en ses formes, n'a pas changé. Elle fait de la religion le *sentiment* et non l'*intelligence* de notre dépendance. Sur ce point nous avons aujourd'hui presque l'unanimité des penseurs. Peut-être, comme on le verra plus bas, ne se rend-on pas pourtant un compte suffisant des applications que logiquement il faut tirer de cette thèse, mais l'accord est fait en principe. Sous la forme que nous donnons à dessein incomplète, on trouvera la définition vague et imprécise. Le théologien dont cette étude célèbre la mémoire l'a complétée et expliquée dans ses *Discours* d'abord, dans sa *Dogmatique* ensuite. De toutes les critiques qui lui ont été adressées, la plus juste et la plus fondée paraît être celle de manquer parfois d'analyse. Aussi, comme cela était à prévoir, Schleiermacher a prêté à des confusions, donné lieu à de fausses interprétations qu'il était loin de soupçonner. En 1821, il essayait de dissiper ces nuages par les éclaircissements qu'il ajoutait à la troisième édition des *Discours*. Ces notes très développées indiquent également les modifications survenues dans la pensée de l'auteur par le travail de presque un quart de siècle, elles nous montrent enfin comment, dans la pensée de l'auteur, s'harmonisent les *Discours* et la *Dogmatique*¹ qu'on a parfois presque opposés l'un à l'autre. On sait que Frédéric Strauss, dans sa célèbre étude sur Schleiermacher, a critiqué ces éclaircissements avec sa pénétration et sa vivacité ordinaires. J'attribue cette sévérité au catéchisme hégelien du critique. Jamais cet enthousiaste de l'idéalisme n'a su ni pu apprécier la pensée du rénovateur de la théologie moderne. Elle lui inspira toujours une sorte de méfiance

¹ Schleiermacher, *Die christliche Glaubenslehre nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*. 5^e édit., 2 vol. 12^e. Berlin 1861.

antipathique. Pour ma part, si l'on autorise cet aveu, je trouve ces notes capitales et captivantes. Dans leur généralité, elles méritent leur titre d'éclaircissements, si du moins l'on essaye de pénétrer un peu profond dans l'intimité de cette grande pensée.

Pour l'heure, il s'agirait de déterminer un peu exactement ce sentiment initial de dépendance, d'en fixer la nature et d'en faire sortir les principaux rayons.

Qui dit dépendance suppose nécessairement deux termes : le sujet ainsi impressionné et l'objet ou l'être, il n'importe, dont il subit l'influence.

Le sujet, nous le connaissons à peu près, du moins nous croyons le connaître, cet homme, qui sous tous les cieux, dans tous les temps, a sous mille formes diverses, épanoui ce sentiment distinctif et précis, à tel point qu'il nous paraît presque le signe spécifique de l'humanité.

Le fétichiste des âges passés ou présents cherche en tremblant la divinité grossière que lui révèle son contact avec le monde extérieur, et qu'il a construite mentalement, comme le permettaient ses expériences et ses connaissances rudimentaires. Sur les hauts plateaux de l'Inde mon ancêtre Arya offre à Indra ou à telle autre force naturelle personnifiée ses sacrifices et ses prières. Le spiritualiste chrétien qui s'inspire de l'esprit du Nazaréen, sans rite ni formule obligée, aspire à manifester de plus en plus ce culte en esprit et en vérité proclamé et célébré jadis en face du Garizim.

Tous ces cultes, toutes ces formes, toutes ces croyances et les mille autres que cataloguent les érudits, sont l'expression d'un sentiment originairement identique. Selon les degrés des révélations intérieures, ce sentiment diversifie les rayons qu'il projette et qui précisément donnent naissance aux religions des différents âges et des divers peuples de l'histoire.

Sous ces formes multiples et même contradictoires, ici cruelles et sensuelles, là poétiques et où souffle comme un vent précurseur de l'esprit, nous saisissons aisément le phénomène unique et central qui provoque, qui crée en nous la

religion. C'est l'homme qui se heurte au monde extérieur, à l'homme lui-même, à l'univers, à ce qui n'est pas lui. Il éprouve de la résistance, il sent l'obstacle, il se sent lié et prend conscience de ses limites ; tour à tour dominé, terrassé, réjoui ou effrayé, tantôt poussé par ce sentiment de dépendance à une passivité morne qu'engendre l'effroi, tantôt à un besoin d'activité, à un désir ardent jusqu'à en devenir douloureux de conjurer l'obstacle, de franchir les limites imposées, de s'unir dans la paix aux êtres ou à l'être, personne ou objet, dont il se sent dépendant.

Tel est, rapidement esquissé en ses manifestations variées, le fond primitif, le mouvement initial qui produit chez l'homme le phénomène réflexe de la religion.

Schleiermacher disait dans ses *Discours*, en ce langage abstrait qu'aimaient nos pères, il y a cent ans, que « la religion est le sentiment en vertu duquel notre être s'exprime lui-même, en face de sa dépendance. Les divers moments de ce sentiment sont perçus comme une action de Dieu sur nous, provoquée par l'action du monde sur nous. » Ailleurs décrivant le caractère infini de cette conscience religieuse, il dira dans un sens analogue, mais sous une face différente : « Se chercher et se trouver dans tout ce qui vit et se meut, dans tout ce qui évolue et se modifie, dans toute action subie ou accomplie, posséder la vie et la connaître dans ce sentiment immédiat, cette façon là d'être, c'est la religion. » Dans les termes que nous venons de rappeler, se trouve en substance le développement de la thèse plus généralement connue : La religion est le sentiment de notre dépendance immédiate. Disons, si vous le voulez bien et de la façon la plus générale possible, que dans et par la religion l'homme prend conscience, sous des formes diverses, de sa dépendance de l'univers, ce mot univers étant pris dans le sens le plus compréhensif qui soit possible, au sens absolu. Le fondateur de la théologie moderne a magistralement noté cet élément central ; qu'on veuille donc enfin lui pardonner ce dont les adversaires lui ont fait à satiéte le reproche, d'avoir en une heure de religieux enthousiasme, sacrifié comme il le dit lui-

même, une boucle de ses cheveux aux mânes du pauvre et illustre Spinoza. Lorsqu'on médite sur ces pensées et que religieusement nous éprouvons cette communion avec l'univers, « avec tout ce qui vit, tout ce qui se meut », notre être spirituel entre dans le plus solennel de ses sanctuaires. Les vitraux de ce temple, ses colonnades grandioses laissent pénétrer une lumière discrète, et dans un sentiment indicible, nous obtenons, comme Céphas sur le Thabor, une vision de la beauté du lieu. Nulle bouche humaine ne décrira cette sensation de l'infini. Elle ne ferait qu'amoindrir l'image et corrompre ce sentiment de dépendance, si elle essayait de le préciser, en en dessinant les contours.

Notons-le, en effet, avec insistance, la religion dans ses premiers tressaillements n'est pas un sentiment qui pose en face de soi avec une netteté parfaite l'être dont nous dépendons ; elle n'en saisit que des fragments, elle n'en a que des visions partielles. Mais elle naît toujours et partout quand c'est vraiment de la religion et non une simple tradition, dans les lieux très saints de notre personnalité spirituelle, cherchant cet être sans aucun doute, tendant vers lui toutes ses cordes, mais ne souffrant pas qu'il lui soit montré du dehors. C'est du fond de l'âme qu'il doit surgir.

Sans doute, nos sentiments chrétiens auxquels nous devons une belle hérédité voudraient nous arracher, dès l'abord, une affirmation plus précise et nous pousser à dire que la religion est la conscience immédiate qui nous rattache à Dieu. Pour un manuel destiné à l'enseignement pratique, ce chemin est sans doute le plus court et le plus sûr. Pour le disciple du Christ qui reçut du Christ la révélation intime et consolante du Père, cette expression s'élève à la hauteur d'une oraison. Mais souffrez que je ne monte point si haut et qu'en parlant de l'objet ou de l'être qui détermine notre dépendance je demeure intentionnellement dans l'imprécision. N'entrons point sur le terrain de la connaissance, demeurons sur celui de la religion, cherchons sa substance initiale, le fait simple et universel.

Rappelons-nous que des milliers de siècles furent néces-

saires à l'humanité pour chercher et trouver Dieu. Elle l'a cherché au travers d'expériences douloureuses ; elle a sondé les astres du ciel, elle s'est adressée à sa propre pensée pour créer son Dieu, après avoir cru longtemps le trouver dans les frissons de la nuit ou les terreurs de l'orage ; elle ne l'a point trouvé et comme le sage du livre des Proverbes, si nous en croyons un texte restauré, elle peut certes dire : « Je me suis fatigué, je me suis fatigué à chercher Dieu¹. » Mais lorsque les temps furent accomplis, l'âme humaine a enfin entendu celui qui lui disait sous mille formes : « Je ne suis pas hors de toi, je suis en toi ; ton sanctuaire intime est le seul lieu où tu puisses réellement me saisir. Nul ne vit jamais Dieu, le Fils qui est au sein du Père est celui qui nous l'a révélé. » Et l'on voudrait, en face de cette longue et lente révélation intérieure qui subit dans les sentiers de l'histoire des marches et des contre-marches, que nous affirmions tout de suite que le sentiment religieux suppose nécessairement la croyance en Dieu ? On a vivement reproché à Schleiermacher d'avoir prétendu que le sentiment religieux peut exister sans cette croyance. Rendons-nous coupable du même scandale. D'aucuns et des mieux intentionnés, dans leurs conceptions aussi sincères que naïves, voudraient même nous demander de quel Dieu nous parlons. Dieu transcendant ? Dieu immanent ? Dieu personnel ? Dieu force ? *Ignoramus et ignorabimus.*

Non, la psychologie qu'appuie indubitablement une longue série de faits historiques, proteste contre ces prétentions enfantines, plus simplistes que réellement pieuses. Nous ne saurions ici ni ne voulons si nous le pouvions, décrire aucune entité quelconque. Personne ne vit jamais Dieu, répétons-nous avec le théologien, sinon celui qui nous l'a fait connaître et Celui qui nous l'a fait connaître ne nous l'a fait connaître que parce qu'il sentit et vit Dieu en lui, et le grand Voyant nous invite à marcher sur les mêmes sentiers pour atteindre les mêmes cîmes radieuses.

¹ Prov. XXX, 1.

Nous disons donc que l'objet qui détermine notre dépendance ne nous importe pas présentement, si essentiel qu'il nous paraisse et si curieux que nous soyons de le connaître. Le seul élément capital est ce *sentiment* même de dépendance, cette vibration de notre être, ce phénomène psychologique qui reste spécifiquement la source de la religion. Laissons à ce sentiment ce qu'à son origine il peut avoir d'imprécision, d'incapacité ou d'embarras à se définir. Le préciser en lui fixant des contours, c'est déjà le déflorer et souvent le fausser, c'est déjà ajouter à la religion son expression théologique. Je conviens après cela que demeurer à la définition d'un Schleiermacher qui fit de la religion le sentiment de l'infini, de notre communion avec l'univers, comme l'a fait après lui et par d'autres méthodes Max Müller¹, c'est prêter le flanc à des malentendus et même à des méprises graves qui peuvent se traduire et se sont parfois traduites dans les faits. Il n'en reste pas moins vrai, et dans ce sens je donne encore raison au théologien dont je célèbre le centenaire, qu'il est de toute importance de saisir ce sentiment, ce phénomène psychologique dans sa pureté et sa simplicité spécifique. Le tort, en tous cas le danger, est d'en demeurer là et de croire avoir exprimé toute la religion avec ses radiations infinies quand on n'a saisi que le fait primaire initial.

Si je ne m'abuse, le danger de l'heure présente serait plutôt de tomber dans l'excès contraire, tant il est vrai que l'esprit a peine à dégager les faits de tous les éléments qui les enveloppent. Souvenons-nous que nous faisons de l'analyse, quitte dans la suite à faire entrevoir les synthèses.

Ainsi de très bons esprits, qui en somme nous accordent l'essentiel de notre définition, ajoutent néanmoins que si la religion est un sentiment, elle est aussi en quelque mesure intelligence et volonté. Ils ont raison et ils ont tort. Ils ont tort en ce qui regarde le phénomène psychologique de la religion, analysé dans ce qu'il a de spécifique. A ce point de vue il est uniquement et essentiellement sentiment. Ils ont

¹ Max Müller, *De l'origine de la religion*.

raison, si l'on songe à l'unité des facultés spirituelles qui toutes sont à des degrés divers intéressées aux phénomènes spirituels. Mais ici encore faut-il prendre un soin extrême d'éviter les méprises. Nous ne disons donc pas avec l'un de nos meilleurs manuels catéchétiques que « la religion est un ensemble de sentiments, d'actions et de pensées par le moyen desquels l'homme entre en rapport avec Dieu, son créateur¹ », mais nous disons que la religion est un sentiment de dépendance, qui, comme tout sentiment conscient, produit *nécessairement* des représentations intellectuelles, des dogmes si vous le voulez, qui avec une égale nécessité détermine des actes ou une certaine manière de vivre. Mais ni ces représentations intellectuelles, ni cette morale, ne sont à proprement parler le phénomène religieux lui-même, ils n'en sont que les produits nécessaires, les conséquences, sous formes de dogmes d'une part, d'art de vivre d'autre part.

Cette précision obtenue, entrons plus avant dans l'analyse du phénomène. Prenons un sentiment quelconque. Nous y discernons d'abord, ce sentiment lui-même, sans autre détermination. Il est intense ; il est faible ; il est confus ; il est dououreux ; il est agréable, etc. Quand arrive-t-il à se définir ? Lorsqu'il a réussi à prendre corps dans la pensée. Nous distinguons donc deux degrés que la réalité ne sépare pas d'une manière appréciable, mais que l'analyse différencie aisément. On pourrait même relever un troisième degré, que nous notions tout à l'heure : celui où le sentiment produit une détermination de la volonté, un acte ou des actes. Nous avons donc trois moments : le sentiment lui-même, qui est la religion proprement dite, lorsqu'il manifeste notre dépendance, puis son intellectualisation ou le jugement ontologique ou qualificatif qui l'accompagne, en troisième lieu les déterminations, les actes dont il est l'excitateur.

Le sentiment et son intellectualisation comme son activité productrice varient précisément d'intensité, varient surtout

¹ Emery et Fornerod, *Le royaume de Dieu*, 1898.

dans l'expression qui les caractérise et dans les actes produits, suivant les âges de l'histoire. Le dernier degré est surtout très faible aux origines ; nous pouvons le taire absolument. Le sauvage et l'enfant personnifient volontiers les objets de l'univers auxquels ils se heurtent ; ils leur attribuent leur propre personnalité. Le fétiche ne devient fétiche que parce que l'adorateur lui donne une âme comme la sienne, l'*anime* d'une vie analogue à la sienne. Plus tard l'homme s'élève à l'abstraction, il fait des synthèses, il personnifie d'une façon plus large les forces de la nature, par exemple, et leurs diverses manifestations, celles qu'il craint et celles qui le protègent. Ce sont là, non des hypothèses, mais pour une très longue période, des réalités métaphysiques, si je puis ainsi parler, qui se cristallisent, par exemple, dans les grands mythes de l'Inde ou de l'Orient, et qui sous des formes appropriées émigreront en Grèce et à Rome. Le civilisé exprimera sa dépendance, son sentiment proprement religieux, d'autre façon. Les héritages de l'histoire et l'expérience, comme l'observation des choses, l'ont doué d'un sentiment plus épuré, moralement et religieusement plus intense ; il tend vers le spirituel, avec des retours de barbarie bestiale, hélas ! sous l'inspiration de Celui qui se déclare la lumière du monde, quelquefois en des rayonnements plus pâles. A ces divers moments, qui sont des heures plusieurs fois séculaires, correspondent avec le même fond de dépendance, des expressions et des attitudes diverses. Elles disent à l'homme le ou les êtres, le ou les objets qui le déterminent et le modifient.

Dans ce sens, nous donnons pleinement raison à l'axiome kantien rappelé par Pfleiderer et repris par Chantepie de la Saussaye¹ : *Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.* En d'autres termes, le sentiment religieux aboutit nécessairement à des représentations. Mais la religion, n'en déplaise à l'hégélianisme, n'est

¹ Chantepie de la Saussaye, *Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube*. Freibourg, i. B. 1898.

pas la représentation, même s'élevant à « l'idée pure », elle est le fait intérieur, psychologique, indépendant de sa représentation plus ou moins juste, plus ou moins spirituelle. Si l'on m'a compris, il ne sera pas trop paradoxal de dire qu'il est des hommes religieux qui n'ont pas une croyance (je dis croyance et non pas foi) déterminée, précise en ce qui concerne par exemple Dieu, la source de l'être.

Une page très connue d'Auguste Sabatier met en un beau relief la pensée que nous exprimons. Nous aimons à la reproduire avec une légère correction qu'on verra tout-à-l'heure.

« Voici, dit l'éminent écrivain, dans un de nos temples une grande foule réunie pour adorer. Il y a dans cet auditoire peut-être de pauvres vieilles femmes ignorantes et passablement superstitieuses, des hommes de la classe moyenne teintés de quelque littérature, des savants et des philosophes qui ont médité Kant et Hegel, voire même des professeurs de théologie, pénétrés jusqu'à la moelle de l'esprit critique. Tous se prosternent en esprit et adorent, tous parlent la même langue apprise dans leur enfance, tous répètent du cœur et des lèvres : *Je crois en Dieu le Père tout-puissant*. Je ne sais, s'il y a sur la terre un spectacle plus touchant, quelque chose de plus rapproché du ciel. Tous ces esprits si divers et qui seraient peut-être incapables de se comprendre dans la seule sphère de l'intelligence, communient réellement entre eux, un même sentiment les pénètre et les anime. L'unité morale dont parlait Jésus quand il disait : *Qu'ils soient un, comme nous sommes un*, est momentanément réalisée sur la terre. Mais croyez-vous que ce mot *Dieu* prononcé par toutes les lèvres, éveille dans les esprits la même image ? La pauvre vieille qui se souvient encore des enluminures de sa vieille Bible entrevoit la figure du Père éternel avec une grande barbe blanche et des yeux brillants et brûlants comme la braise. Son voisin sourirait de ce naïf anthropomorphisme. Il a, lui, la notion déiste, rationnellement établie dans son cours de philosophie de collège. Or cette notion paraîtra grossière encore au disciple de Kant, pour qui toute idée positive de Dieu est contradictoire et qui se réfugie pour échap-

per à la contradiction dans celle de l'Inconnaissable. Pour tous cependant le *dogme de Dieu* subsiste¹. »

Nous dirons un peu différemment et peut-être plus exactement que M. Sabatier : Pour tous *Dieu*, non pas le dogme, subsiste. Un même sentiment religieux, j'allais dire une même foi, les pousse à l'adoration, les inspire et crée leur communion spirituelle, mais leur état intellectuel leur impose des images différentes de l'être divin. C'est là toute la différence entre la religion et la théologie, entre la foi et l'expression intellectuelle de la foi. C'est ce qui fait, dira M. Buisson, qu'un Leibnitz ou un Spinoza, un Luther ou un Kant sent une parenté véritable entre lui et la pauvre paysanne qui porte un cierge à la madone ou égrène son chapelet en récitant le *Pater*².

Mais si la religion est avant tout et partout la conscience de notre dépendance de l'être divin, M. Guyau et la gauche hégélienne, qui partent, il est vrai, de prémisses sensiblement différentes, n'ont-ils pas raison de prédire la fin graduelle et peut-être prochaine de l'ère de la religion, et l'ouverture de la période d'irréligion au sens de M. Guyau et très probablement, selon moi, au sens propre de ce terme ? Il ne serait donc pas vrai ce mot profond de Secrétan : « L'humanité sans Dieu n'est pas l'humanité³. »

En effet, quel canal nous apporte le sentiment religieux ? Notre heurtement avec l'univers. Il est, avons-nous vu, d'après Schleiermacher « une action de Dieu sur nous, produite par l'action du monde sur nous. » Comment, dès lors, mérite-t-il le nom d'*immédiat*. Ce sentiment, à première vue, est tout ce qu'il y a de plus médiat, puisqu'il a pour excitateur le monde fini. Dans l'*Année philosophique*⁴, à propos d'un problème voisin du nôtre, M. Pil-

¹ Sabatier, A., *De la vie intime des dogmes*. Cette page est reproduite dans l'*Esquisse d'une philosophie de la religion*.

² Ouv. cité, p. 126.

³ *Civilisation et croyance*.

⁴ *Année philos.* VIII^e. 1897. Faisant allusion aux pages 156-161 de mon livre sur *Le Surnaturel* (Payot 1898), M. Pillon s'exprime ainsi : « Comment, dirons-

lon nous pose la question. Voici l'objection, telle que nous l'avons saisie. Si la religion est un sentiment de dépendance immédiate, elle devrait disparaître à mesure que l'homme mieux informé connaît plus exactement les causes réelles de sa dépendance et remplace le sentiment de causalité divine des anciens âges par la connaissance scientifique des causalités naturelles. Le catéchisme positiviste verrait donc exactement les choses en statuant la succession de l'âge religieux et de l'âge métaphysique qui aboutit à l'âge scientifique.

*Tum pater omnipotens subito perfregit Olympum.
Fulmine excussit....*

dit Ovide. Poésie à part, nous ne disons plus, ou si nous le disons encore, c'est par pure habitude ancestrale, *Jupiter tonat*, Jahvé lance la foudre ; mais nous parlons des décharges électriques. Ainsi Dieu se retire de plus en plus en son ciel profond, la connaissance progressive de l'univers le fait évanouir comme un fantôme.

L'avouerai-je ? Cette objection positiviste plus que néo-critique m'a longtemps préoccupé ; mais, tout compte fait, elle est plus formelle que réellement forte.

Je sais bien, et qui ne le sait pas ? que la piété ne prend conscience de Dieu que par le monde phénoménal. L'apôtre Paul disait déjà que les divines perfections se peuvent connaître par le spectacle des œuvres du Créateur. Voltaire et une légion d'autres ont fait de même. Les phénomènes plus intimes et bien plus propres à nous faire saisir nos dépendances, tels que nos douleurs et nos libérations, sont la plupart du temps des causes importantes de vision. Mais le sentiment religieux n'en reste pas moins immédiat ; l'immédiateté est sa nature propre, il a précisément pour caractère distinctif de ne pas poser les causes secondes, même celles qu'il connaît, de s'élancer d'un bond vers l'absolu et de rat-

nous, ce sentiment de dépendance *immédiate* pourrait-il subsister, si l'idée de l'activité immédiate de Dieu tend à disparaître à la lumière de la science, si le surnaturel consiste uniquement, comme le veut M. Chapuis, dans la causalité divine sentie *au travers* et par *le moyen* des lois phénoménales ? » P. 223.

tacher sa vie à l'absolu. Cette spontanéité, cette immédiateté est un des traits spécifiques de la religion, qui ne nie pas les causes secondes, scientifiques ou autres, mais qui les néglige et ne les pose jamais. Elle demeure par conséquent, malgré les causes secondes; ces dernières ne détruisent en rien ce sentiment spécifique ; elles s'y usent et s'y brisent comme la lame la mieux aiguisée sur le rocher de granit.

Essayez de vous remémorer les frissons de la piété, ce frisson qui vous a saisi, sous la majesté solitaire des cathédrales, en présence des spectacles de la mort ou de ceux de la nature terrifiante, grandiose ou enchanteresse, en un mot, évoquez les souvenirs, car vous êtes hommes et vous avez de ces souvenirs-là, cette vie intime, ce mouvement de l'être qui vous porte vers Dieu. Dieu est là, Dieu l'a fait, j'ai vu Dieu ! Ces expressions et ces expériences resteront éternellement celles de la piété. Comme le dit si bien Chantepie de la Saussaye, seule est efficace la foi qui nous ouvre un autre monde, et celui-là seul est prophète qui peut dire : « Dieu m'a parlé¹ ». Je serai plus osé et je dirai, tout ce qui précède explique ma pensée, que tout homme vraiment religieux est prophète et que nul n'est religieux s'il ne peut dire : Dieu m'a parlé.

Je suppose, pure et impossible hypothèse, que dans dix siècles, l'humanité ait épousé la science de l'univers. Elle connaîtra la matière et ses phénomènes et possèdera toutes leurs lois jusqu'au moindre détail. Elle n'aura pas chassé Dieu, même alors que cette humanité savante aurait encore, comme l'ignorante de ce jour, des idolâtres qui fassent de la « science » le fétiche des fétiches. Le sentiment de dépendance immédiate subsistera plus fort que jamais, tant la religion est indéracinable au cœur des hommes, malgré la diversité des formes qu'elle a revêtue et qu'elle revêtira encore à travers le temps. Cette immédiateté est un autre nom de la communion, que nient seuls ceux qui mêlent encore au sentiment de dépendance, je ne sais quelles scories intellectuelles.

¹ Opuscule cité.

Dépendance, immédiateté, communion, qu'est-ce que cela, sinon des termes qui expriment sous diverses faces le sentiment, dont la *solidarité* forme la synthèse. Nous montons d'un degré notre affirmation première et nous disons : la religion est le sentiment que nous avons, plus ou moins vif, plus ou moins pénétrant de notre solidarité universelle. Elle est l'expression même de notre solidarité universelle. Cette pensée, peut-être mieux saisie aujourd'hui qu'il y a un siècle, ressort pourtant assez nettement des *Discours*. Il est vrai que les successeurs de Schleiermacher, que les circonstances philosophiques et religieuses ont plutôt tourné vers les thèses purement individualistes, ont involontairement laissé dans l'ombre ce côté capital et essentiel du problème.

Essayons de le mettre en pleine lumière, de faire entrevoir tout au moins la vastitude de ces horizons.

Solidarité avec l'*universum* tout d'abord. Par des chemins divers, elle nous conduit au sentiment de la présence de Dieu. Selon les stages de l'évolution cette solidarité *subie* produit des répercussions variées. Sombres et terrifiantes, elles engendrent la cruauté, les sacrifices sanglants, par exemple. Ou bien, réactions viriles et résistantes, elle font naître tous ces besoins, tous ces désirs d'échapper à l'oppression de la nature. Lorsque la fatalité relative des phénomènes s'est emparée de la conscience, l'homme renonce aux tentatives de les conjurer. N'attendant plus de miracles, il entre dans les voies de l'obéissance, il devient conscient d'une solidarité à laquelle il ne saurait échapper et qu'il doit moralement accepter dans la mesure où les moyens de dompter les phénomènes ou de les prévenir sont impossibles (le phénomène de la mort individuelle, par exemple).

La nature n'est pas tout ; elle n'est pas, quoiqu'il en semble, la plus forte de nos chaînes ; chaque jour d'ailleurs, sans rompre un seul anneau, nous en rend plus maîtres. En face de l'homme, il y a l'homme, limite et obstacle, occasion de choc, *homo homini lupus*. De ce contact naissent également des réactions diverses. L'histoire nous montre d'abord des

combats, puis des compromis et finalement des devoirs sociaux et individuels.

Ces considérations nécessairement brèves puisqu'elles sont comme une vue à vol d'oiseau sur des siècles d'histoire, nous conduisent à quelques considérations que je note ici, parce qu'elles nous conduiront à un second chapitre de notre étude.

Si la religion est la synthèse de toutes nos dépendances, de toutes nos solidarités, depuis la plus haute, celle qui nous rattache à la source de l'être, jusqu'à la plus inférieure des dépendances en face de l'homme et de la nature, qui nous dictent notre conduite, cette religion, cette piété qui l'épanouit, revêt un caractère éminemment *sociologique*. C'est essentiellement pour cette raison et pour nulle autre que la marche des religions est dans un rapport absolument intime avec celle des civilisations, qui sont dominées et inspirées par cette force sociale, la plus puissante et la plus incompréhensible des forces sociales. Dans un très beau livre¹ que je me souviens d'avoir lu jadis, et que rappelle avec respect Chantepie de la Saussaye, notre compatriote Emile Trottet d'Yverdon, qui fut pasteur à Stockholm, a très exactement nommé les religions le génie des civilisations. Plus encore que ne pouvait en son temps le pressentir M. Trottet, le facteur religieux joue le rôle prépondérant et directeur. Il impose aux divers moments de l'évolution humaine son cachet caractéristique. L'histoire a montré jusqu'ici que sans religion, quelles que soient d'ailleurs ces religions, les civilisations s'épuisent et s'écroulent, tant la religion est la fonction centrale de notre être social et individuel. Nous revenons ainsi à la pensée de Secrétan rappelée plus haut : « L'humanité sans Dieu, n'est plus l'humanité. »

Mais pour que Dieu, et ici je songe au Père devant lequel se prosternent les chrétiens, surgisse, pour qu'il se fasse en quelque sorte et émerge des ténèbres du passé, pour que

¹ *Du génie des religions et des civilisations.*

soit révélée la religion vraiment morale qui concentre toutes les solidarités et proclame en une unité indestructible le *Tu aimeras Dieu, et Tu aimeras le prochain*, il faut que par une élévation graduelle, ou pour mieux dire, par une révélation progressive, venue non du dehors, mais du dedans, l'homme soit frappé d'une vision profonde et distincte. En cette vision, il perçoit Dieu à son image, ou, ce qui revient au même, il reconnaît que Dieu l'a fait à son image et qu'il lui appartient de réaliser dans son être toute cette image, finalité dernière de sa vie, souverain bien absolu. Horizons immenses qui poussent à la prière de Celui qui a contemplé Dieu : « Qu'ils soient un, comme nous sommes un¹. »

Dès ce moment, lorsque se lève sur notre ciel l'étoile qui éclaire nos ténèbres et ne se couchera plus, mais resplendira d'un éclat sans cesse grandissant, la solidarité religieuse s'illumine ; elle enrichit historiquement la religion d'une exigence et d'un attribut, qui seulement alors apparaît dans son plein.

La solidarité, a-t-on dit souvent, est un fait et non pas un devoir. Vous avez raison, c'est un fait, le plus incontestable des faits, le plus rigide des faits et vous en apportez mille preuves troublantes, l'hérédité physique et morale, par exemple, qui trop souvent pour une trop large part nous a faits ce que nous sommes. Pareil aux ondes que crée un caillou jeté dans le vaste océan, le retentissement de nos actes va à l'infini, et il faut peut-être des siècles avant que le flot s'épuise. Nous contribuons tous ainsi à l'harmonie ou à la désharmonie universelle. Oui la solidarité est un fait et même un fait nécessaire, qui en soi n'a rien de moral, ni d'immoral. Mais, d'autre part, c'est un fait qui peut et doit devenir un devoir, qui s'élève à la noblesse morale, qui crée des devoirs, quand il est volontairement accepté avec toutes les tâches et toutes les conséquences qui en découlent.

Or cette acceptation de la solidarité et cette réalisation de

¹ Jean XVII, 23.

la solidarité sont l'essence même des religions supérieures. Celles-ci, mieux que les échelons inférieurs, montrent à l'homme ses devoirs, en face de toutes les dépendances qui l'enveloppent. La lumière a lui dans les ténèbres. Elle dit que soit faite dans l'univers la volonté du Père. Ainsi fut créée la religion, dont vivent à cette heure directement ou indirectement la presque totalité des civilisés. Elle a son histoire, ses caractères et ses forces inépuisables de renouvellement et de croissance indéfinie. Nous les dirons dans un second chapitre de cette étude.
