

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 38 (1905)
Heft: 1

Artikel: L'agnosticisme religieux [suite]
Autor: Frommel, G.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379772>

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>

L'AGNOSTICISME RELIGIEUX

PAR

G. FROMMEL ¹

F. La disjonction morbide (arbitraire) de la foi et de la croyance dans l'agnosticisme religieux.

Pourquoi l'agnosticisme religieux s'oppose-t-il ainsi aux destinées normales de la vie religieuse et en brise-t-il le mécanisme naturel ? La réponse est simple : parce qu'il considère la croyance (au sens intellectuel), sinon comme irréductible à la foi, au moins comme ne soutenant avec elle aucune relation organique, comme n'ayant avec elle aucune commune mesure ; ou, si l'on préfère, parce qu'il disjoint, et cela dès leur origine psychologique, deux phénomènes intimément connexes, inséparables dans la réalité vivante, à savoir la croyance-confiance et la croyance-pensée. L'homme qui pense n'a rien à voir, selon lui, avec l'homme qui croit.

Pour nous en convaincre, revenons au *document B*. Ce sera terminer notre analyse et répondre à une dernière objection. Jusqu'ici, effectivement, nous n'avons considéré le sujet que du dehors. Nous avons pris l'élément *noétique* de la religion comme donné, et nous avons seulement essayé de montrer qu'à le supprimer ou à l'ébranler, on nuisait plus aux intérêts de la vie religieuse qu'on ne les servait. Mais ici se pose la question radicale : Et si la doctrine, — et toute

¹ Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraison de novembre 1904.

doctrine, — était hétérogène à la foi ? Si l'élément doctrinal n'était qu'un parasite de la religion, un reste atavique du temps où la religion, non encore distincte de la science et de la philosophie, ne vivait pas encore sa vie propre ? Si la foi, muette de naissance, ne prenait une voix que par un artifice contraire à sa nature ? Telle est la question qu'il nous faut examiner maintenant.

Que nous fait voir à ce sujet le *document B* ? Deux choses : 1^o le phénomène religieux à l'état pur, en ses premières origines (et c'est par là que ce document est infiniment précieux); 2^o la double réaction, — religieusement positive et intellectuellement négative, — du sujet conscient sur le phénomène primitif. Or, quel est le phénomène primitif et pur ? Le voici : « Il me semble sentir au dedans de moi, au fond du sentiment religieux, une action, une présence; en un mot, que je suis l'objet avant d'être le sujet d'une action spirituelle. » Et ailleurs : « Je fais, là-dedans, l'expérience que je n'ai pas à *faire*, mais à *recevoir*; que je n'ai pas l'initiative, mais le devoir d'attendre et d'écouter; que la source de la vie est au delà de mon moi conscient, pour moi, pour tous les hommes. » Voilà le fait nu, l'expérience pure. Il n'est guère possible, assurément, de les saisir dans une nudité plus complète, ni, dans cette nudité, de les décrire plus exactement. L'auteur appelle sa description « un témoignage rendu à une sorte de sensation profonde et vague. »

N'est-ce pourtant qu'un témoignage et qu'une sensation ? Non, sans doute, car il ajoute aussitôt : « Ceci est, si vous le voulez, aussi une croyance rudimentaire, réduite à un état aussi près de l'inconscient ou du sous-conscient que possible. » « Est-ce vraiment une croyance ? se demande-t-il encore. Il est évident que oui, en un sens, puisque cela contient une affirmation philosophique. » De nouveau, l'analyse est admirable de justesse et de pénétration.

Ainsi donc, de l'aveu même du sujet le plus psychologiquement, le plus radicalement agnostique; de l'aveu de celui qui condamne toute doctrine et toute théologie comme un mensonge, la croyance — au sens noétique, au sens d'« une

affirmation philosophique» — a son berceau, son germe, sa racine dans l'expérience religieuse. Ainsi, dès qu'elle devient consciente, l'expérience religieuse enveloppe un élément de connaissance ; elle devient la cause et le premier objet d'une « affirmation philosophique » que nous pourrions dès lors sans scrupule appeler une *doctrine* : la foi pense donc, et si elle pense elle peut, elle doit parler.

Cela suffit. La réponse à la question radicale est fournie : la religion n'est pas muette de naissance ; la doctrine n'est pas le langage artificiel et arbitraire de la foi ; mais son langage spontané, primitif, naturel.

Il semble qu'il n'y ait plus qu'à laisser la parole religieuse se développer et correspondre à la croissance de la foi. Mais c'est précisément ici qu'intervient l'agnosticisme — à la fois comme tendance et comme théorie de la connaissance, — et qu'il sépare ce qu'unit la nature. Cette foi qui pense et qui devrait parler, il la réduit au silence. Et comment y parvient-il ? En dissociant l'unité vitale de la réaction du sujet sur l'expérience. Cette réaction, dans son unité et parce qu'elle est consciente, c'est la croyance. La croyance se présente sous deux aspects, un aspect moral et volontaire (la croyance-confiance ou fiduciaire) et un aspect intellectuel (la croyance-pensée ou noétique). On ne saurait, sans faire tort à la réalité psychologique, négliger l'une ou l'autre de ces fonctions de la croyance. Or, l'agnostique s'attache à la première (croyance-confiance), et se défie de la seconde (croyance-pensée). Écoutons le *document B.* : « Je veux croire que de cette source (la source de la vie, la réalité immuable qu'il se refuse même à appeler Dieu) sort le bien et le bonheur ; voilà où ma volonté à moi intervient comme facteur, c'est là ma foi ou mon auto-suggestion ». Voilà pour la croyance-confiance ou la confiance-volonté : c'est l'attitude positive. Voici maintenant pour la croyance-pensée : « Je reste devant l'énigme insoluble (l'énigme de savoir si l'objet de l'expérience religieuse est Dieu, ou s'il n'est que le moi profond du sujet), et je n'ai aucun besoin de lui donner un

nom pour en vivre. Un nom image, symbole, — sans doute, comme le dévot qui prie son crucifix en quelque sorte ; mais un nom métaphysique rationnel, — nullement ; et même, maintenant, j'ai cela en horreur, c'est pour moi un mensonge, le *mensonge* de la théologie.... Le fond de ma pensée reste agnostique.... »

Je suis loin, certes, de blâmer la prépondérance accordée à l'élément volitif, fiduciaire, proprement moral, dans la croyance. Le facteur volontaire de la réaction consciente du sujet sur son expérience est le facteur principal de la croyance, ce qui fait la religion religieuse et sans quoi il ne reste de la religion qu'une formule. Mais je constate la dissociation arbitraire des deux fonctions de la croyance et la répudiation, aussi totale que possible, de sa fonction noétique. Et je dis que cette dissociation est contre nature, partant, arbitraire et morbide.

D'où cela provient-il ? De causes innombrables, sans doute, et qu'il serait trop long d'énumérer ici, mais dont la principale me paraît être une certaine théorie de la connaissance religieuse dérivée du kantisme et dont il nous est permis de dire, dès maintenant, au nom de ce que nous venons de voir, qu'elle cloche par quelque endroit. Nous y reviendrons toute à l'heure.

G. *L'agnosticisme et la religion chrétienne.*

Nous avons examiné jusqu'ici les rapports de l'agnosticisme religieux avec la religion en général ; il nous reste à envisager les relations particulières qu'il soutient avec le christianisme. Et si là, déjà, nos conclusions étaient défavorables, elles le deviennent ici tout-à-fait.

Que veut, que tente, que réalise en fait l'agnosticisme ? La désolidarisation, aussi radicale que possible, du phénomène religieux en soi d'avec toute affirmation, toute conclusion, toute explication, toute enveloppe intellectuelle ou philosophie doctrinale.

Que veut, que tente, que réalise en fait le christianisme ?

— La qualification ¹ vitale de l'expérience religieuse par l'Evangile. Or, qu'est l'Evangile? — A la fois un message historique et une puissance spirituelle de rédemption, tous deux nécessaires l'un à l'autre. Comme message, comme « bonne nouvelle » l'Evangile est nécessairement une prédication, un témoignage porté à un ensemble de faits historico-psychologiques : l'annonce de ce que Dieu est devenu pour l'homme en Jésus-Christ, et de ce que, en ce même Jésus-Christ, l'homme est devenu pour Dieu. Dieu s'est révélé à l'homme comme son Sauveur, voilà le message qu'il faut recevoir pour être chrétien, voilà la vérité chrétienne qui, seule, fait naître la foi chrétienne. C'est dans ce sens que « la foi vient de l'ouïe » ², de ce qu'on « entend ». Supprimez ce message, ces vérités fondamentales, vous avez encore une religion, mais vous n'avez plus la religion chrétienne.

N'est-ce pas là, pourtant, ce que voudrait faire l'agnosticisme et tout agnosticisme? Il ôte à l'Evangile son caractère essentiel, en écartant la révélation historique du Dieu sauveur en Jésus-Christ ; révélation *invariable* et fixe puisqu'elle est inscrite dans l'histoire par l'apparition d'une personne, celle de Jésus-Christ ; révélation *commune* à tous les chrétiens, puisque c'est elle seule qui les fait chrétiens.

On pourrait, à la rigueur, concevoir l'existence de la religion absolue sans doctrine. Mais le christianisme n'est pas, ne veut pas être la religion absolue. Il est et veut être une religion historique et rédemptrice. Or ces deux termes : *religion historique* (c'est-à-dire contingente, relative à un certain état psychologique et à un certain développement historique de l'homme), et *religion rédemptrice* (c'est-à-dire relative à un certain but, contingente par rapport à la religion absolue), rendent à la fois *possible* et *nécessaire* le caractère doctrinal du christianisme.

On sera tenté peut-être de nous opposer, quant à cette déchristianisation de l'expérience religieuse que nous reprochons à l'agnos-

¹ J'emploie le terme, ainsi que le verbe « qualifier » d'où il dérive, dans son sens étymologique : *donner une qualité, caractériser*.

² Rom. X, 17.

ticisme religieux, deux passages du *document B* lui-même. On y lit en effet :

« Je reconnais d'ailleurs que cette large et humaine résultante intellectuelle des plus profondes expériences collectives, qui s'appelle la doctrine chrétienne, peut constituer une *amorce* favorable pour l'éclosion de l'expérience religieuse chez l'individu ; mais encore faut-il que l'époque, le climat, le tempérament, la civilisation, le milieu s'y prêtent ; autrement elle n'a aucune force en elle-même. »

Un autre passage paraît statuer une solidarité plus grande encore entre l'expérience religieuse et le christianisme. C'est celui où l'auteur parle de la Bible :

« Ce que j'aime dans la Bible, c'est qu'elle est le témoignage constant de cette expérience (que le sujet n'a pas à *faire*, mais à *recevoir*), qu'elle se présente comme un témoignage, un récit de vie intérieure, et jamais comme une doctrine, quand même écrite par des hommes de doctrine. Il faut qu'il y ait au fond de l'âme un instinct profond qui a guidé les siècles à faire le choix de ces œuvres littéraires, et à les réunir sous une même couverture ; ou plutôt, il semble que les personnalités qui ont incarné plus ou moins cette expérience ont été reconnues par la conscience collective et conservées dans un monument littéraire unique dans son genre. »

Que répondre à cela ? Quand l'auteur du *document B* constate que la doctrine chrétienne, « cette large et humaine résultante intellectuelle des plus profondes expériences collectives » peut servir « d'amorce », à l'expérience religieuse, il note un fait qu'il serait enfantin de nier. Mais ce fait qui, en l'espèce, se produit dans les milieux chrétiens ou christianisés, est, selon lui, contingent, fortuit, accidentel. L'auteur aurait pu dire la même chose de la doctrine de l'islam ou du bouddhisme s'il avait vécu dans les milieux bouddhistes ou mahométans. Il n'y a pas liaison nécessaire, ou de principe, entre l'expérience religieuse *telle qu'il la conçoit* et la doctrine du christianisme, mais coexistence accidentelle et de hasard. Et puis, comme il le dit, la doctrine chrétienne sert *d'amorce* seulement — non d'expression — à l'expérience religieuse. Elle la sollicite, en favorise l'éclosion : elle ne la caractérise pas d'une manière définitive et profonde, et rien n'indique qu'une fois née, l'expérience religieuse continue à répondre, en aucune façon, à la doctrine.

La même observation peut être faite à propos de ce que l'au

teur du *document B* dit de la Bible. Il se rend bien compte du rôle que joue et doit jouer la Bible dans la vie chrétienne et de l'erreur que commettent souvent, sous prétexte de théologie, les scribes, les docteurs et les pharisiens modernes.

Mais ici, de nouveau, l'auteur se place, non au point de vue de l'agnosticisme en soi, mais au point de vue de *son* agnosticisme *à lui*, c'est-à-dire au point de vue de ce que, malgré tout, il doit encore au christianisme. Y a-t-il là, plus qu'avant, une relation organique et nécessaire entre la Bible, c'est-à-dire le document de la révélation chrétienne, et l'expérience religieuse ? Je ne le pense pas. Ici comme tout à l'heure, la relation est fortuite, contingente, accidentelle. Elle pourrait être rompue (ou établie avec d'autres objets : le Coran ou les livres sacrés du bouddhisme par exemple) sans que la vérité de l'expérience religieuse en souffrit le moins du monde.

Or, nous l'avons dit déjà, tout l'effort du christianisme est d'établir, entre l'Evangile et l'expérience religieuse, cette relation vivante, vécue et nécessaire dont l'agnosticisme ne tient pas compte. A quoi reconnaît-on un chrétien, en définitive, sinon à un certain type de vie spirituelle vécu par lui, à un certain nombre d'expériences religieuses qui sont communes aux chrétiens et que le christianisme a introduites et fixées dans la vie religieuse ? Et quel en est l'étalon ? Le Christ connu par l'Evangile. Et ces expériences qu'est-ce qui les normalise, les frappe de la sorte à cette empreinte ? Deux choses : la communion directe avec Dieu par Jésus-Christ (l'expérience morale et mystique) ; et quoi encore ? *la doctrine*, ce qui est contenu comme doctrine dans l'expression « bonne nouvelle » ou « Evangile » ; la représentation mentale et consciente du caractère de Dieu, du devoir de l'homme à l'égard du Dieu révélé ; le témoignage mental et conscient de ceux qui ont fait l'expérience de ce qu'est Dieu en Christ pour nous, de ce qu'ils sont devenus en Christ pour Dieu. Et qu'est-ce que cela ? De la doctrine, une certaine doctrine, *la doctrine chrétienne* et, donc, la qualification profonde, organique, vitale de la vie religieuse par l'Evangile.

Veut-on savoir, maintenant, quelle est la position vraie de l'agnosticisme religieux à l'égard de toutes les religions ou doctrines religieuses particulières, sa position de principe en quelque sorte, celle qui est véritablement conforme à son

essence ? Une citation va nous le montrer. Voici comment M. P. Seippel s'exprime à ce sujet :

« La variabilité du sentiment religieux ne saurait rien enlever à sa valeur. La religion est conçue par ceux qui reconnaissent en elle une réalité d'ordre supérieur comme un rapport entre l'homme pensant et sentant et un X infini, inconnaissable, et qu'aucun nom ne peut exprimer. Or comme l'un des termes de ce rapport est cet être « ondoyant et divers » dont a parlé Montaigne, faut-il s'étonner que le rapport soit infiniment variable, et peut-on rien en conclure contre l'existence ou même contre l'immutabilité du second terme ? Vérité élémentaire, banale et qui tombe sous le sens commun. Il ne faut pourtant pas se lasser de la répéter, sous toutes les formes possibles, car il n'en est pas de plus constamment méconnue ¹. »

Nous voilà au fond de l'agnosticisme. Dieu = X inconnaissable, innommable, dont le caractère ou la révélation varie indéfiniment selon l'angle sous lequel l'homme, cet être « ondoyant et divers », entre en rapport avec lui et cherche à le contempler. Et j'estime que non seulement cela est *a*-chrétien, mais que cela est *anti*-chrétien, contraire et hostile aux prétentions les plus essentielles, — je ne dis pas du christianisme ecclésiastique, je dis — de l'Evangile. Car l'Evangile prétend révéler l'homme à lui-même, et il prétend révéler Dieu à l'homme. Et ces prétentions sont fondées, car si l'homme ne se connaît pas, il ne connaîtra pas Dieu, et, s'il ne connaît pas Dieu, il ne se connaîtra pas lui-même. Il a besoin de savoir ce que Dieu est pour lui, quelles sont les intentions de Dieu et sa volonté à son égard, afin de pouvoir réaliser ce qu'il doit être lui-même à son endroit. Cet appel de Dieu en Jésus-Christ, qui est proprement le message évangélique, est immuable. C'est un appel de sainteté et d'amour, qualifié par une intention rédemptrice. L'homme qui répond à cet appel est toujours identique en son fond, c'est-à-dire pécheur et rédemptible. La fixité des deux facteurs du rap-

¹ *Journal de Genève*, 14 décembre 1903.

port religieux chrétien fixe, à son tour, les expériences religieuses chrétiennes et les doctrines historico-psychologiques qui les expriment. Dans un sens, — et dans un sens relatif, — on peut dire que Jésus-Christ n'a point émis de doctrines; mais il faut ajouter que le Christ *est la doctrine* des chrétiens, en ce sens, précisément, qu'il a réalisé, vécu, et donc à jamais établi en sa personne, la nature vraie des rapports normaux de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu.

Encore ne m'en suis-je tenu qu'à ce qui est strictement essentiel et central. Si l'on prolonge les lignes que je viens d'indiquer, soit du côté de l'amour et de la sainteté rédemptrice de Dieu, soit du côté de l'homme pécheur et rédemptible, on obtient tout un ensemble d'affirmations historico-psychologiques que le *paulinisme* exprime assez bien. C'est ce qui lui a permis de demeurer, jusqu'à nos jours, le schéma fondamental du christianisme. Sa normalité (son adéquation à la nature des choses) s'atteste par sa capacité à revivre psychologiquement dans l'Eglise et surtout par sa capacité réformatrice constante.

La conclusion me semble inévitable : l'agnosticisme religieux agit comme un dissolvant du christianisme ; il est en soi, et par principe, réfractaire au christianisme, incompatible avec lui, hostile au but même qu'il poursuit, celui d'« amener toute pensée captive à l'obéissance du Christ. »

V

L'agnosticisme et la théorie de la connaissance religieuse.

« Assurément, nous accordera-t-on, si ce qui précède est vrai, l'agnosticisme religieux serait plutôt défavorable aux intérêts de la religion. Nous le déplorons avec vous, mais qu'y faire ? Comment réhabiliter et restaurer une connaissance religieuse que la critique de l'esprit humain a complètement ruinée et rendue désormais impossible ? »

Nous ne sommes plus, ici, en face d'une tendance plus ou moins instinctive, mais d'une conclusion formelle fondée en raison. Il convient donc d'entrer plus avant encore dans

l'examen du problème par la discussion de la théorie de la connaissance à laquelle il doit son origine.

Et nous répondons : ce qui n'est pas conforme à la vie n'est pas vrai. Or, nous venons de le voir, l'agnosticisme religieux inflige à la croyance une première lésion organique lorsque, s'attachant exclusivement à la *croyance-confiance*, il en émonde la *croyance-connaissance*. La théorie de la connaissance invoquée cherche, sans doute, à justifier cette atteinte portée à la croyance. Mais, comme la psychologie du phénomène religieux ne la justifie pas, nous sommes portés à croire que la théorie n'est pas exacte. Cette théorie relève évidemment du kantisme. C'est donc à Kant que nous en avons, c'est par cette fissure que nous pénétrons pour le critiquer.

Notre seconde remarque est relative à la théorie kantienne des postulats et nous disons, qu'en fait, les hommes religieux ne postulent pas les réalités religieuses ; ils les expérimentent et les vivent directement¹. Leur pensée, conforme en cela à celle des savants, commence à *partir* de l'expérience et ne s'appuie que sur elle.

Notre troisième critique porte sur l'*impératif* de Kant. Ce qu'il appelle *impératif catégorique*, qu'il définit : une forme inhérente à la volonté autonome, se trouve être, dans la vie religieuse, tout autre chose : l'expression d'une expérience, le résultat d'une relation avec la réalité divine. Tous les hommes réellement religieux le sont et le deviennent par une expérience de conscience analogue et réductible à celle de l'obligation morale². Dans cette expérience, ils saisissent l'action de Dieu comme la source commune de leur vie morale et de leur vie religieuse³.

C'était, du reste, la position de Kant lui-même quand il di-

¹ On a vu que l'agnosticisme lui-même est ici d'accord avec nous.

² Non que tous opèrent nécessairement cette réduction. Je veux dire seulement que l'analyse montre la possibilité de cette réduction en révélant une similitude de caractères entre l'expérience religieuse et celle de l'obligation.

³ « Le sentiment religieux et le domaine moral ne peuvent pas se distinguer. » — « Le religieux est considéré comme moral. » (*Document B.*)

sait que l'homme religieux considère le devoir comme étant l'expression de la volonté de Dieu ; mais il y arrivait par un détour, *le détour des postulats*, qui fausse toute l'analyse. Les hommes religieux n'y *arrivent* pas, mais en *partent*.

Si ce que nous venons de dire est vrai, — et je le crois fermement, — il en résulterait, contrairement à la conception de Kant, que l'homme n'est pas le sujet d'une seule espèce d'expérience (la sensible), mais de deux, en deux points distincts de son être, et relevant de deux domaines : la *sensible*, relevant du phénomène et s'adressant à sa conscience par l'intermédiaire de sa sensibilité organique, et la *religieuse* ou moralo-mystique, relevant du noumène ou fond des choses, et s'adressant à sa conscience indépendamment de tout intermédiaire organique. Or, y a-t-il, *a priori*, des raisons de penser que l'expérience religieuse soit moins intelligible que l'expérience sensible ? Je n'en connais aucune ; *a priori* on n'en peut rien dire ; *a posteriori* toutes deux manifestent les mêmes caractères fondamentaux fort bien relevés par M. James¹ :

« Nos croyances les plus rationnelles, écrit-il, sont fondées sur une évidence exactement pareille, par sa nature, à celle qu'invoquent les mystiques pour leur propre croyance. Nos sens, effectivement, nous ont assuré d'un certain état de fait ; mais les expériences mystiques sont une perception aussi directe des faits qu'aucune sensation pour nous. Les exemples prouvent que, bien que l'usage des cinq sens n'y joue aucun rôle (dans l'expérience ou la sensation mystique), elle est absolument sensuelle (ou sensible) par ses qualités ou fonctions épistémologiques. Elle est, comme nos sensations, la présentation directe (*face to face*) de ce qui paraît exister immédiatement (du réel accessible). »

Voilà qui est aussi net qu'irréfutable.

Et quant à l'effet noétique sur l'esprit du sujet, quant au parti qu'en tirent les hommes religieux, ils sont exactement semblables (avec la différence constitutive d'ordre et de

¹ *The Varieties of religious experiences*, p. 423.

sphère), aux effets noétiques qu'obtiennent, et au parti que les hommes ordinaires tirent de l'expérience sensible¹.

Nous sommes donc en droit de conclure qu'il y a :

1. Identité de fonctions ou d'impressions (mise en présence du réel donné).
2. Identité d'intelligibilité (ou d'inintelligibilité, comme on voudra).
3. Identité d'effets (même instinct ou tendance, chez le sujet, à tirer un parti noétique de son expérience).
4. Mais *distinction radicale* des *sphères*, et, par suite, des *ordres* de connaissance.

On pourrait, — et je crois qu'il le faut, — aller plus loin. Non seulement l'expérience religieuse donne le *réel religieux accessible* ; il en donne encore la *loi*. Ceci est important. Un exemple le fera mieux saisir. M. Berguer (p. 212, ouv. cité) écrit ceci :

« Nous avons observé des cas de conversion. De là nous avons été conduit à statuer un rapport possible entre le sentiment du péché et la conversion. Qu'est-ce qui nous y a conduit ? Une idée qui a tout à coup traversé notre esprit.... Nous avons été frappé par une similitude partielle des différents témoignages, et nous nous sommes dits : « N'y aurait-il pas un rapport entre le sentiment du péché et la conversion dans les cas observés ? » Mais M. Berguer ajoute (au bas de la page 213) : « Notez bien que nous sommes, *religieusement parlant*, convaincus qu'il y a un rapport entre le sentiment du péché et la conversion. »

Qu'est-ce à dire ? Sinon que, bien avant l'observation phénoménale et indépendamment d'elle, il y avait une certitude religieuse ; que cette certitude était celle, non d'un rapport quelconque, *ad libitum*, mais d'un rapport donné, constant, et donc d'une corrélation nécessaire entre deux phénomènes d'ordre religieux : la conversion et le sentiment du péché. Or, qu'est-ce qu'une corrélation nécessaire entre deux phénomènes, sinon une *loi* des phéno-

¹ « Ce sont souvent, écrit M. G. Berguer, les convictions religieuses qui incitent à l'étude de la théologie. C'est pour chercher à justifier, devant son intelligence, ce que l'on sent vrai moralement, qu'on se livre à ce genre d'étude. » L'aveu est significatif. Ce que la théorie déclare inintelligible, l'instinct, le besoin profond de l'esprit persiste à le vouloir connaître. Nous croyons qu'il le voudra toujours et que l'instinct a raison contre la théorie.

mènes ? Et qu'en conclure ? sinon que la connaissance religieuse enveloppe la connaissance d'une *loi religieuse*.

L'expérience religieuse enveloppe donc une connaissance qui lui est propre et qui, dans son domaine, est tout à fait analogue à la connaissance scientifique. Car, dans tous les domaines, *connaître les lois* est le but de la connaissance.

On arriverait à une conclusion analogue en prenant les choses sous un autre angle encore, celui du jugement de valeur. Toute la vie du croyant se passe à porter et à subir des jugements de valeur. Ces jugements sont corrélatifs à ses expériences religieuses : ils en naissent et elles en sont les objets. Ils sont donnés avec l'expérience et dans l'expérience, et l'expérience, à son tour, est appréciée par eux. C'est par eux aussi que le sujet discerne les conditions morales de la vie religieuse qu'ils gouvernent et dirigent. Or, les conditions morales des phénomènes religieux ne sont autre chose que les *lois morales* de la vie religieuse. Les jugements de valeur impliquent donc la connaissance de lois dont l'origine est spirituelle comme les jugements eux-mêmes. La conclusion est semblable à celle que nous obtenions tout à l'heure : la connaissance religieuse enveloppe celles des lois de l'univers spirituel.

On objecte que ces lois ne sont pas de vraies lois puisqu'elles sont purement individuelles, puisqu'elles varient avec l'équation personnelle de chaque individu. C'est vrai en partie, mais en partie seulement. Il y a analogie entre les lois dont nous parlons et les lois biologiques pour lesquelles il faut aussi tenir compte d'une équation personnelle variable d'un individu à l'autre, mais qui, prises en général, sont pourtant des lois : elles expriment une moyenne relativement au nombre des cas observés. N'en va-t-il pas de même pour les jugements de valeur dans l'humanité religieuse ? Y a-t-il, d'une conscience religieuse à une autre conscience religieuse, écart absolu, total, contradictoire, en ce qui concerne leur teneur fondamentale ? Et si l'on prend une moyenne, n'est-elle pas aussi constante et fixe que dans le domaine de la biologie ? Il me semble entrevoir que la multiplicité des jugements de valeur se ramène invariablement à celui de l'obligation de conscience, c'est-à-dire à l'opposition du mal et du bien. L'obligation de conscience est la grande, l'imprescriptible loi du monde spirituel ; elle en dirige et gouverne toutes les manifestations ; elle joue, pourrait-

on dire, dans la sphère de l'esprit, le même rôle que la loi de gravitation dans le monde des corps.

Il y a donc, dans l'expérience religieuse, non seulement besoin de connaître, mais connaissance des phénomènes et de leur objet ; non seulement connaissance des phénomènes et de leur objet, mais connaissance de la loi des phénomènes. Et cette loi obéie, respectée, nous semble tout aussi capable d'amener l'ordre, l'unité dans la vie spirituelle d'abord, dans la connaissance spirituelle ensuite, que les lois analogues du monde biologique et physique.

On objecte que les lois spirituelles, les jugements de valeur, à commencer par l'obligation de conscience, sont *inintelligibles* ; que le bien et le mal, le noble et l'ignoble, le vrai et le faux, leur distinction, leur opposition sont des affirmations incompréhensibles en elles-mêmes et qui ne s'expliquent pas à la raison. Mais, je demande : comprend-on mieux la gravitation ? Inintelligible en elle-même autant que le devoir, en est-elle moins loi pour cela ?

On nous arrête et l'on dit : « Vous concédez la différence de sphère, donc aussi la différence des ordres de la connaissance. C'est tout ce que nous réclamons. Car ces deux connaissances sont si radicalement distinctes qu'on ne peut les comparer, et qu'après examen on se trouve amené à n'en plus maintenir qu'une : la connaissance sensible, rationnelle, scientifique. Celle-là seulement connaît sans voiles et sans symboles ; seule elle voit et saisit les choses telles qu'elles sont. L'autre, la connaissance religieuse, n'emploie au contraire, — et ne peut employer, — que des symboles ; elle ne connaît pas, elle figure ; les images dont elle use, toutes changeantes et mobiles, s'interposent nécessairement entre l'esprit du sujet et le réel ; après tout, les affirmations religieuses se résolvent en purs et simples anthropomorphismes, c'est-à-dire en pures et simples applications, sur le réel inconnu et inconnaisable, de catégories et de modalités humaines. En connaissant religieusement, l'homme n'est pas sorti de lui-même, et ne saurait en sortir. »

Parfaitement, répondons-nous. Mais cela fait-il une différence d'avec la connaissance scientifique ? Ce n'était pas l'avis de Kant, si nous l'avons bien compris. La connaissance scien-

tifique use, elle aussi, de catégories et de formes qui ne sont pas moins symboliques, anthropomorphes et même subjectives que celles qu'emploie la connaissance religieuse. Le réel sensible, phénoménal ne parvient à l'esprit qu'à travers ces formes et ces catégories ; nous n'en connaissons et n'en pouvons connaître que ce qu'elles en épousent, que ce qui s'y adapte et s'y laisse mouler. Le reste nous échappe. Or, est-on sûr que l'espace ou le temps, le nombre ou la causalité, etc., soient donnés dans l'objet de l'expérience sensible ? Nullement. Ce qui est sûr, c'est qu'ils sont donnés par le sujet, apportés par lui et imposés par lui à l'expérience. Ils sont donc essentiellement subjectifs. Et comme le sujet c'est l'homme, ils sont donc, eux aussi, essentiellement, incurablement anthropomorphiques et symboliques.

Si l'on pose la question fondamentale de la certitude, de l'adéquation du connu au réel, la connaissance scientifique ne répond pas mieux que la connaissance religieuse ; elle est sur le même pied, elle n'exclut pas le scepticisme radical. C'est mal dire : elle est dans une position d'infériorité. Elle est obligée de se confier, de croire soit aux catégories rationnelles, soit aux données sensibles. Mais cette confiance, cette foi, sont chez elle purement instinctives et spontanées. Rien ne les légitime, rien ne les contrôle, rien ne les garantit, que cet instinct même et l'intérêt que nous y trouvons.

Au contraire, la connaissance religieuse qui se fonde, elle aussi, sur une confiance initiale, se suspend à son objet, d'abord par une foi plus personnelle, plus libre, moins instinctive et donc supérieure ; ensuite par une foi obligatoire, c'est-à-dire qualifiée, contrôlée, garantie par un jugement de valeur. Ce qui est en jeu, ce n'est plus notre caprice ou notre intérêt, c'est notre dignité humaine personnelle. Or, notre dignité est plus *vraie* que notre intérêt.

Où est donc entre elles la différence ? La voici, enfin ; et, de nouveau, je la présente sous forme d'objection, afin de la mettre mieux en relief.

On dit : « Ce qui nous empêche d'attribuer à la connaissance religieuse une valeur propre, ce qui la ruine à mesure

qu'elle s'élabore, c'est qu'elle varie. Nulle part elle n'est identique à elle-même, stable, constante ; elle change d'un peuple, d'une civilisation, d'une époque à l'autre ; bien plus, elle varie chez le même individu, qui niait hier ce qu'il affirme aujourd'hui, et inversement.

» En regard de ces variations perpétuelles, qu'on considère la connaissance scientifique. Quelle stabilité, quelle unanimité, quelle rigueur ! Sans doute, elle aussi change, va, vient, tâtonne, s'égare, se dément ; mais c'est seulement dans la période préparatoire de la recherche. Une fois celle-ci terminée, les résultats sont définitifs, fixes, certains, immuables comme la vérité même. Là, du moins, on se sent en sécurité. Aussi la vérité scientifique nous inspire-t-elle autant de confiance que la vérité religieuse nous inspire de défiance : elle est LA CONNAISSANCE, par opposition aux flottantes chimères de la théologie et de la philosophie religieuse. Cette différence est radicale. Elle accuse la supériorité de la connaissance scientifique. Tous les efforts pour établir la légitimité de la connaissance religieuse se briseront contre cet écueil ; et c'est vainement que vous tenterez de le faire disparaître. »

Le faire disparaître ! répondons-nous, nous n'y songeons nullement. Ce serait dépouiller la religion de son privilège essentiel : celui d'être le plus personnel des actes, celui qui nous engage tout entier et donc le plus humain de tous.

Chacun sent d'emblée que les convictions et les croyances religieuses d'un homme expriment ce qu'il a de plus original et de plus profond. Il n'en va pas de même de la connaissance scientifique, dont nous ne sommes que très indirectement responsables et à laquelle notre vie intime n'est point liée.

C'est par là que diffèrent surtout les deux connaissances.

Cette différence accordée, quelle en est la cause ? Voici la réponse qu'on donne couramment, aujourd'hui, à cette question : la science, dit-on, s'adresse au phénomène, seul connaissable ; la religion s'adresse au fond des choses. Sa formule varie parce que le fond des choses se dérobe à toute recher-

che comme à toute expression ; parce que, selon le mot de Littré, il est cet « océan sans limites pour lequel nous n'avons ni barque ni voile, » ou, comme disait Kant, un *noumène* incognoscible par définition.

Cette réponse ne nous satisfait pas. Elle constitue une pure pétition de principe. Voici, plutôt, celle que je proposerais : la connaissance religieuse inclut, exige même l'équation personnelle ; la connaissance scientifique l'écarte. La connaissance religieuse a pour objet, hors de nous, la volonté et la personne divine, et pour sujet en nous, la personne et la volonté humaine ; la connaissance scientifique a pour objet la nature hors de nous, et pour sujet en nous, la nature humaine. Or, qu'est-ce que la nature en nous et hors de nous ? Avec M. Boutroux, je la définirai : *l'habitude de l'être*¹. Cette habitude n'est point arbitraire. Elle résulte d'un nombre immense d'essais, d'expériences dont les plus heureuses, les plus favorables à la permanence et au développement de la vie, se sont fixées, par répétition, dans l'habitude de l'être, en un mot sont devenues *nature*². Cela est vrai, de la nature hors de l'homme (ou objective), et de la nature en l'homme (ou subjective). La nature hors de l'homme, ce sont les phénomènes à lui objectifs, qui peuvent tous être considérés comme des modes habituels de l'être vivant, modes qu'il a pris et fixés au cours de son développement. La nature en l'homme, ce sont les phénomènes à lui subjectifs, dont les modes, l'ordre et le mécanisme sont fixés par la même habitude, mais au sein de son propre organisme³. Acquis de la sorte, simultanément et par une interdépen-

¹ Boutroux, *La contingence des lois naturelles*.

² Je parle ici au point de vue d'un empirisme radical. Je n'admets d'autre *a priori* que celui de l'existence même. Pourquoi y a-t-il quelque chose ? Voilà l'*a priori*. Tout le reste découle de là *a posteriori*. Or, l'être est devenu ; c'est la doctrine de l'évolution. Il s'est fait ce qu'il est, et se fait encore.

³ Entre autres, ce que Kant appellerait les catégories, ou formes, ou lois de la pensée. Il les appelait *a priori* : cela provient de son individualisme. Elles sont *a priori* pour l'individu qui les hérite de l'espèce ; elles sont *a posteriori* pour l'espèce qui les a longuement acquises par l'essai, l'expérience, l'adaptation au milieu.

dance réciproque, il est concevable que les habitudes de l'être en l'homme correspondent aux habitudes de l'être hors de l'homme. Cette adéquation mutuelle permet la connaissance scientifique. Sa fixité, la permanence de l'habitude de l'être, en l'homme et hors de lui, explique, à son tour, la fixité, la permanence, l'universalité, la nécessité de la connaissance scientifique : c'est la connaissance de ce qui est *devenu* et ne saurait être autrement.

Pourquoi la connaissance religieuse ne jouit-elle pas de la même prérogative ? Parce que, à l'inverse de la connaissance scientifique, elle a pour objet ce qui *devient*. Elle implique cette équation personnelle qu'élimine et exclut la connaissance scientifique. Or l'équation personnelle ce n'est plus l'habitude ou la nature de l'être en l'homme, c'est l'homme lui-même ; ce n'est plus ce qu'il *est devenu*, c'est ce qu'il *est encore devenant*. Or, si tous les possibles ne lui sont pas ouverts, s'il ne peut plus devenir *tout* ce qu'il voudrait ou aurait pu devenir (à cause même de l'habitude déjà prise), néanmoins la possibilité de grandes variations, entre lesquelles il doit choisir, lui reste encore accessible. Ces variations possibles expliquent la variété de fait des expériences morales et religieuses, et la variété de la connaissance qui en découle.

De très importantes conséquences et de très nombreux résultats découlent de cette conception¹. Ce n'est pas ici le lieu de les exposer. Demandons-nous seulement ce qui en résulte à deux points de vue : 1° celui de l'avenir de la connaissance religieuse ; 2° celui du rôle de la doctrine religieuse en vue de cet avenir.

1° Quant à l'avenir de la connaissance religieuse, il y a lieu de croire qu'elle suivra la marche de l'expérience et que l'expérience religieuse elle-même suivra celle de toutes les autres expériences, c'est-à-dire qu'elle s'universalisera en s'uniformisant. Les plus heureuses par leurs conséquences, les plus conformes aux vraies relations de l'homme et de Dieu, c'est-

¹ En particulier au point de vue de la classification des connaissances et des rapports entre la connaissance scientifique et philosophique.

à-dire à la véritable nature de l'être, finiront par triompher, par se généraliser, par se fixer dans l'habitude, entraînant à leur suite une fixité et une universalité correspondante de la connaissance religieuse ¹.

2° Quant au rôle que la doctrine religieuse actuelle est appelée à jouer en vue de cet avenir, pourquoi la question ne se poserait-elle pas dans les termes mêmes où se pose la question du rôle de l'hypothèse en science? Qu'est-ce qu'une hypothèse? Une chance à courir, une affirmation que l'on risque en vue de sa confirmation possible par l'expérience. La doctrine religieuse pourrait être considérée, dans son existence même, comme une vaste et générale hypothèse; les doctrines religieuses particulières et concurrentes, comme l'ensemble des hypothèses rivales, attendant leur justification. Une doctrine religieuse est, en effet, toujours une croyance; la croyance reste toujours une prétention, qui attend de l'expérience finale sa vérification ou son démenti. Sous ce rapport, l'analogie est parfaite. Or, que prouve l'histoire de la science? Qu'elle a progressé à coup d'hypothèses et qu'elle est actuellement encore un vaste champ clos d'hypothèses, dont les meilleures et les plus vraies triomphent seules. Pourquoi n'en irait-il pas de même dans le domaine religieux? Là encore les hypothèses — c'est-à-dire les doctrines — sont nécessaires en vue du progrès de la vérité, et l'on est en droit de penser que les plus justes, les plus vraies triompheront, si du moins le monde spirituel, comme le monde sensible, est organisé pour le bien, et, par le bien, pour le vrai.

D'où notre conclusion, qui est tout à l'inverse de l'agnosticisme religieux. Loin de taire sa croyance ou de la débilitier, de la diminuer en l'émasculant, chaque croyant, quelle que soit sa croyance, doit la proclamer, l'affirmer, la propager.

¹ N'est-ce pas le terme que l'Evangile assigne au développement du Royaume de Dieu dans l'humanité? Et, dans un certain sens, pour une certaine partie de la race, la plus avancée spirituellement, n'y a-t-il pas déjà comme un *consensus* relatif aux doctrines fondamentales de la vérité religieuse? Telles, possibles jadis, ne le sont plus. Telles autres douteuses autrefois, s'affirment avec une netteté croissante.

Il se le doit à lui-même, puisque nous avons vu que la solidité de sa foi, son efficacité morale, dépend en partie de celle de sa croyance, de la fixité de ses doctrines. Il le doit à autrui, puisque, dépositaire d'une vérité que son expérience lui révèle, il en est redevable à tous. Il le doit à la religion enfin, et à la vérité religieuse qui ne s'établira que par l'épreuve expérimentale, par la lutte des plus aptes, des plus vraies et l'élimination des autres. Nous sommes, avec Vinet, pour « la libre manifestation des convictions religieuses, » pour la libre concurrence des doctrines religieuses. Nous croyons que rien ne favorise mieux l'erreur ou la stagnation religieuse que le mutisme; et que l'agnosticisme religieux, s'il devenait prépondérant, porterait une atteinte funeste et peut-être mortelle au progrès de la vérité religieuse dans le monde.

VI

Le christianisme et la connaissance religieuse.

Nous avons raisonné, jusqu'ici, d'un point de vue abstrait et général. Nous avons considéré les religions et les conceptions théoriques qui s'y rapportent sans distinguer entre elles; les croyances et les doctrines qu'elles suscitent, comme des chances à courir, des hypothèses à vérifier, n'ayant d'autre garantie de vérité que le résultat final qui seul décidera de leur triomphe ou de leur défaite. Mais le christianisme est-il, à ce point de vue, sur le même pied que les autres religions; la doctrine chrétienne sur le même pied que les autres doctrines? Je ne le pense pas et je voudrais indiquer sommairement les raisons que j'ai de penser que le christianisme est *une religion privilégiée quant à la possibilité d'énoncer une doctrine vraie, parce que la connaissance religieuse à laquelle il donne lieu est d'une nature différente de celle des autres religions.*

Je me bornerai aux quelques points suivants :

1^o Je remarque d'abord, — et ceci m'est fourni par la simple étude de l'histoire comparée des religions, — que le christianisme suscite, plus qu'aucune autre, des expériences

religieuses individuelles authentiques. C'est le secret de sa suprématie, de son extension, de ses capacités de réforme et de son excellence. Or, nous l'avons vu, normalement la connaissance est corrélatrice à l'expérience. Le christianisme est donc un centre plus actif, plus fécond de connaissance religieuse ; d'où il suit que, s'ils doivent s'élaborer quelque part, ce sera dans son sein que s'élaboreront les grands dogmes constitutifs et définitifs de la vérité religieuse humaine.

2° Je remarque ensuite, — et c'est ici que le christianisme se distingue, par sa nature même, de toutes les autres religions, — qu'il *normalise*, si je puis ainsi dire, *les expériences religieuses qu'il suscite, en les solidarissant avec une personne humaine religieusement et moralement parfaite* (et donc normative) *et en les groupant autour d'elle* d'une manière organique et vivante. Ceci est le trait distinctif, l'originalité suprême du christianisme. C'est son risque, sa hardiesse, puisque la contingence de l'histoire entre par là dans son essence même¹ ; c'est, d'autre part, son immense privilège, celui de son intense réalisme et tout le secret de sa puissance. Dans aucune autre religion, la personne du fondateur ne joue le rôle que joue la personne de Jésus-Christ dans le christianisme. En lui seulement, la personne du fondateur est centrale, décisive, suprême et normative, reproductrice d'elle-même et de son type au sein des croyants. La doctrine dans l'Evangile n'existe que par la personne, se résume en elle, se disloque et s'effondre hors d'elle ; le message ne subsiste que par le messager, s'incarne en lui et se confond avec lui. Jésus-Christ n'est pas uniquement le modèle et le guide, mais le chemin et la vie, le but et le moyen du but, le révélateur et la révélation, la grâce et l'instrument de la grâce, la condition de la foi et l'objet de la foi².

¹ Il est clair en effet que, si l'histoire établissait que Jésus-Christ n'a jamais existé, c'en serait fait du christianisme.

² Je touche ici au rôle et à la place de Jésus-Christ dans l'Evangile. Je dis que l'Evangile c'est Jésus-Christ et que, séparé de Jésus-Christ, l'Evangile tombe en poussière ou se réduit en moralisme impuissant, en vains théologoumènes. J'affirme que cette identité est la grande force du christianisme. Je sais que la ques-

Deux conséquences résultent de ce fait unique : une conséquence directement religieuse, ou mystiquement noétique ; une conséquence que j'appellerai scientifiquement noétique.

3^o Au point de vue religieux, la personne du Christ étant moyen et objet de la foi (en Dieu) du croyant, le croyant « contemplant la gloire de Dieu sur la face du Christ ¹, » comme s'exprime l'apôtre, saisi par l'amour de Dieu en Jésus-Christ, répondant à l'appel de Dieu en Jésus-Christ, s'offrant à l'action de Dieu en Jésus-Christ, vit désormais sa vie religieuse « cachée avec Christ en Dieu ², » ou, comme le dit encore et plus brièvement saint Paul, « en Christ ». Cette vie est une participation mystique à la personne même de Jésus-Christ ; une reproduction organique, intime, spirituelle de la vie et de la personne parfaite, typique de Jésus-Christ. Les expériences religieuses qui la remplissent ne sont pas quelconques ; elles sont caractérisées par les besoins spéciaux que la personne du Christ réveille dans l'âme, et la réponse spéciale du Christ à ces besoins. Il y a donc, en quelque sorte, un plan, une architecture constitutive de l'expérience chrétienne ; une « image du Christ », une « stature du Christ ³ » dans le fidèle.

L'expérience religieuse, ainsi normalisée du dedans, par solidarité spirituelle avec la personne religieuse parfaite, fait naître une connaissance religieuse corrélatrice, ou, du moins, la prépare. Le chrétien authentique, qui « vit en Christ », qui est devenu « une même plante avec lui ⁴ », ne saurait plus accepter n'importe quelle doctrine religieuse. Il y en a qui

tion est encore controversée dans quelques milieux théologiques. Mais on ne me contestera guère qu'exégétiquement, historiquement et psychologiquement le christianisme primitif, celui des apôtres et des premiers disciples, soit constitué par cette identification ; qu'il ne l'ait toujours été, qu'il ne le soit encore par les parties les plus vivantes de l'Eglise. Cela me suffit. Ceux qui doutent ou qui nient sont libres de me fausser ici compagnie ; ils n'y perdront rien, que ce qui leur manque déjà : l'intelligence spirituelle de leur propre religion.

¹ 2 Cor. IV, 6.

² Col. III, 3.

³ Rom. VIII, 29 ; Eph. IV, 13.

⁴ Rom. VI, 5.

lui répugnent, qui cessent de le satisfaire parce qu'elles ne correspondent pas à ce dont il vit au dedans ; d'autres lui semblent plus satisfaisantes, plus vraisemblables, plus vraies, et il les adopte parce qu'elles correspondent mieux à ses expériences et s'adaptent à la structure de son être intime. Les réalités et les lois du monde spirituel, où il est entré, lui deviennent peu à peu claires, distinctes, évidentes. S'il n'est pas toujours capable de les formuler lui-même, il est capable, au moins, de les reconnaître et d'y adhérer par une sorte d'instinct vital qui est un des phénomènes les plus remarquables de la noétique religieuse, et dont les exemples sont partout depuis qu'existe la foi chrétienne. Ce *développement* et cette *normalisation* de l'expérience religieuse dans la foi chrétienne, cette *vertébration* du fidèle jusqu'à « la stature du Christ », avec le *discernement noétique* qui les accompagne, constituent une supériorité manifeste du christianisme au point de vue de la connaissance religieuse. Elle enveloppe plus de réel, un réel plus normal, plus différencié, plus articulé qu'aucune autre ; elle est donc plus *profonde*, plus *étendue* et plus *vraie*. On peut dire que si la connaissance parvenait jamais à exprimer parfaitement l'expérience chrétienne et son objet (qui sont la vérité religieuse et morale parfaite), elle serait la vérité même.

4^e Mais ceci n'épuise pas le champ et les moyens de la connaissance chrétienne. Elle a encore un aspect phénoménal qui lui vient de l'histoire évangélique. Le même Christ qui agit spirituellement dans le croyant pour le régénérer à son image est apparu dans l'histoire, s'est fait connaître historiquement ; ou, si l'on veut, le même appel et la même action de Dieu, auxquels se suspend religieusement la foi du fidèle, se sont caractérisés dans l'histoire, sous une forme parfaitement adéquate, celle de la sainteté humaine, morale et religieuse. Le Christ surnaturel, qui agit surnaturellement dans les âmes et en qui la foi chrétienne trouve et possède le fond des choses, s'est phénoménalisé, s'est fait chair sous le nom de Jésus de Nazareth. Il y est et il y reste historiquement accessible et connaissable. Nous pouvons l'y voir et l'y contempler

du dehors en quelque sorte, car ce qu'il fut alors et là, il l'est et le demeure toujours, le même hier, aujourd'hui et demain. « Voici, dit-il, je suis avec vous jusqu'à la fin du monde. » C'est ce dont témoigne avec une singulière évidence la piété chrétienne, qui passe du recueillement intérieur et de la prière à la lecture des Evangiles, sans que son effort et sa foi changent d'objet. Les faits historiques de la vie de Jésus sont si réellement typiques et normatifs des faits intérieurs de la foi qu'ils peuvent être intérieurement revécus par la conscience du fidèle, qui les connaît simultanément par l'histoire qui les lui raconte et par la participation mystique qu'il y prend. A la connaissance religieuse, profonde, surgissant du fond de l'expérience de conscience, s'ajoute donc une connaissance historique, extérieure, phénoménale, qui rejoint la première, la confirme et jette sur elle des clartés plus précises. La même action qui besogne, pour le régénérer, dans l'être subconscient du chrétien, travaille et dispose, par les faits de l'histoire, sa représentation consciente, et c'est de la conjonction de ce double travail que naît le caractère distinctif de la doctrine chrétienne. Elle n'est pas un simple enseignement traditionnel qualifiant du dehors, tant bien que mal, l'expérience religieuse autogène ; elle n'est pas non plus une pure croyance, une hypothèse quelconque que le croyant élève sur la base d'une expérience quelconque à ses risques et périls ; elle a sa source dans une expérience et dans un enseignement spécifiques ; elle est à la fois l'une et l'autre (expérience spécifique et doctrine spécifique) ; la corrélation vivante et vécue de l'une par l'autre, l'expression de leur effective et réelle harmonie. La doctrine est vécue par l'expérience, et l'expérience vérifie et vivifie la doctrine.

Si ce que nous venons de dire est vrai, — et cela est vrai d'un très grand nombre de croyants, dont le plus remarquable fut l'apôtre Paul, — il est clair que la connaissance chrétienne ne peut être assimilée à aucune autre connaissance religieuse. Bien plus intime qu'aucune autre à la vie spirituelle qu'elle exprime, elle en est inséparable. A la fois connaissance phénoménale et connaissance du fond des choses,

elle peut prétendre au titre, — contradictoire partout ailleurs, — de *science* (ou *psychologie*) *métaphysique*¹. « Jésus-Christ, a dit Vinet, est la réduction de toutes les antinomies. » La doctrine chrétienne en est un exemple de plus. En elle l'antinomie courante de la science et de la philosophie est réduite. Le fond des choses est perçu comme phénomène, le phénomène est cru comme fond des choses. Le gage de la connaissance nécessaire à la certitude, et le gage de la certitude nécessaire à la connaissance, sont également et simultanément fournis. Et dans leurs traits fondamentaux, essentiels, la fixité, la permanence leur appartiennent, comme à la science elle-même. Car la doctrine chrétienne est aussi rigoureusement captive de la personne de Jésus-Christ, que la connaissance scientifique l'est des phénomènes particuliers qu'elle étudie; elle ne s'en écarte que pour cesser d'être chrétienne. La personne du Christ, à son tour, est immuablement inscrite dans l'histoire et la conscience de la race : Il est « le même hier, aujourd'hui et demain². »

Il en résulte deux conséquences :

a) *L'erreur profonde de ceux qui veulent combiner le christianisme et l'agnosticisme religieux*. Il ne saurait y avoir (à la longue et hors les exceptions individuelles) d'agnosticisme chrétien. Il y a une doctrine spécifiquement chrétienne ou il n'y a plus de christianisme spécifique³.

b) *Le bon courage et la ferme espérance des chrétiens dans la mêlée actuelle*. Au sein des compétitions de doctrines qui se disputent les suffrages de l'humanité (fût-ce celle de l'agnosticisme, car l'agnosticisme, finira lui aussi, par dogmatiser,

¹ *Science*, par opposition à spéculation philosophique; *métaphysique*, par distinction d'avec le phénomène, seul objet de la science ordinaire. C'est ce que les Allemands veulent dire par le mot de *Glaubenslehre*.

² Je parle évidemment ici de la doctrine en tant qu'impliquée dans l'expérience et dans l'histoire. Il en est une autre, plus lointaine, qui spéculé à partir de celle-là. Elle est variable et je n'ai point à m'en occuper à cette place.

³ Cf. *Galates* I, 8, 9 : « Si jamais quelqu'un, écrit saint Paul, fût-ce moi, fût-ce un ange du ciel, venait vous évangéliser autrement que je ne l'ai fait, qu'il soit anathème ! Je vous l'ai dit et je vous le répète : Si quelqu'un prêche autre chose que ce que vous avez appris, qu'il soit anathème ! »

s'il ne dogmatise déjà), qu'ils ne se laissent point ébranler. La doctrine chrétienne a l'avenir pour elle¹.

Et pourquoi ? Parce que le christianisme a dans le passé, savoir dans l'apparition historique de Jésus-Christ, les gages de sa destinée. Il est cette vie supérieure et parfaite de l'esprit vers laquelle, depuis qu'un de ses membres y a pleinement accédé, tend l'effort vital de l'humanité. Le christianisme fera l'unité de la connaissance humaine par celle de la vie. En groupant les expériences spirituelles de la race, aujourd'hui encore si confuses et variables, autour de l'expérience moralement et religieusement parfaite, il lui fournit, avec son type et son modèle, la possibilité d'une vie religieuse, vraie, normale, accessible à tous ses membres. Lorsque, des attaques et des luttes dont il est en ce moment encore l'objet, le christianisme sera sorti victorieux ; lorsqu'il aura triomphé par sa perfection et sa vérité même ; lorsqu'il sera devenu « mondial ; » lorsque ce qui est actuellement hypothèse et croyance sera devenu habitude spirituelle, nature spirituelle, réalité spirituelle ; lorsqu'il n'y aura plus, en fait, parmi les hommes, qu'une expérience, qu'une psychologie religieuse moralement approuvable, l'expérience religieuse et la psychologie chrétienne, alors aussi, la connaissance chrétienne se consommera dans cette unité d'esprit qu'annonce l'Evangile, comme le terme de l'économie présente.

VII

Quelques conclusions pratiques.

Si l'on est d'accord avec nous pour envisager l'attitude agnostique comme défavorable aux intérêts généraux de la religion et comme incompatible à la longue avec les exigences de la foi spécifiquement chrétienne, on sera d'accord aussi pour s'efforcer de guérir de ce mal ceux qui en souffrent et

¹ Non, certes, *toutes les doctrines* aujourd'hui courantes, car ce qui est vrai dans le monde, l'est aussi dans l'Eglise : là encore, et là même, il y a diversité, rivalité, et vérification expérimentale sur les points particuliers ; par *la doctrine chrétienne*, j'entends celle qui est tellement concentrique à la conscience du croyant et à la personne du Christ, qu'elle ne peut s'en détacher sans violence.

pour préserver l'Eglise de sa contagieuse influence. Mais comment faut-il s'y prendre et selon quelle méthode convient-il d'agir ?

Nous estimons que la première condition du succès sera le témoignage d'une grande sympathie et d'une véritable compréhension à l'égard des agnostiques eux-mêmes, auxquels il importe de concéder, sans réticences, les avantages, relatifs mais réels, de leur position, et de marquer l'intelligence des difficultés auxquelles ils se heurtent. Il faudra, pour ce faire, ne pas craindre d'entrer longuement et patiemment, dans le détail des situations individuelles qui présentent d'infinies diversités.

Il est néanmoins probable que ces diversités finiront par se classer en deux groupes distincts. Dans le premier, se rangeront les agnostiques qui le sont devenus ou tendent à le devenir par l'application, plus ou moins scientifique, au problème de la connaissance religieuse, de la théorie de la connaissance aujourd'hui courante, celle de Kant ou de ses disciples. Il suffirait alors de rectifier celle-ci et de la compléter par les données positives de l'expérience religieuse concrète et celles de la mystique chrétienne (si l'état moral du sujet permet de l'y rendre accessible), en prolongeant les lignes que nous avons esquissées plus haut.

Mais il y a peu de chances qu'on arrive à chef par l'unique emploi de ce moyen. L'agnosticisme religieux est un phénomène trop complexe pour que ses motifs théoriques en épuisent la raison. Il se renforce d'ordinaire et se double d'une tendance intime, pratique, vitale des âmes, dont il faut tenir compte si l'on veut comprendre l'ascendant qu'il commence d'exercer, même en dehors de l'élite intellectuelle, et sa rapide diffusion dans les masses populaires, parmi lesquelles il s'apprête à sévir à la façon d'une véritable épidémie. Je dis épidémie, et je ne m'en dédis pas. J'ai parlé plus haut d'influence contagieuse et de guérison ; je ne retire aucun de ces termes. Ils impliquent que nous sommes en présence, non surtout d'une conception d'école, mais d'un fait biologique, d'une sorte de faiblesse ou de déformation patholo-

gique de la vie religieuse que je qualifierais volontiers, pour ma part, de psychasthénie spirituelle.

Les raffinements morbides et la complaisance au doute intellectuel que pratique l'agnosticisme me paraissent révéler je ne sais quelle névrose nouvelle et constitutive de la conscience religieuse. Les consciences fortes et saines, en effet, celles qui savent ou sentent que vivre c'est agir, ne se posent guère le genre de problèmes auxquels s'attache l'agnosticisme, ou, si elles se les posent, elles les posent partout (dans la connaissance scientifique aussi bien que dans la connaissance religieuse), et, n'arrivant à les résoudre nulle part (car ils sont partout insolubles), elles en font virilement abstraction, et se servent de ce qu'elles peuvent ou croient pouvoir connaître, non pour connaître, mais pour vivre. Cette vaillance, cet héroïsme, cette virilité, cette simplicité, cette résolution d'âme, — qui ne sont, au fond, qu'une plus haute et suprême raison, — ont cessé d'être les nôtres. Spirituellement anémiés, affligés d'un dilettantisme, dont je n'ai point ici à démêler les causes, nous réagissons moins nettement sur les réalités profondes de la vie. L'expérience religieuse, en particulier, reste, jusque dans l'élite de nos croyants, vague, molle, incertaine et d'une lamentable insuffisance. Elle effleure la conscience plus qu'elle ne la touche ; elle ne l'envahit point, elle ne la renouvelle point assez pour exclure ces ruminations sceptiques auxquelles la neurasthénie donne lieu. D'une religion qui devait nous faire vivre, il semble que nous ne connaissions guère plus qu'une inconsistante religiosité. Quoi d'étonnant dès lors qu'elle nous fortifie moins qu'elle ne nous trouble et nous désagrège ? Telle est, à mon sens, la vraie racine du mal et c'est de là qu'il tire sa gravité.

L'auteur du *document B* semble en avoir quelque intuition : « Cela me suffit pour vivre, » dit-il à plusieurs reprises. C'est donc un *minimum*. C'est la *suffisance*, ce n'est pas l'*abondance*¹. Tout en se félicitant d'être parvenu au point où il est

¹ Comparez Jean X, 10 : « Je suis venu afin que mes brebis aient la vie et qu'elles l'aient avec abondance. »

et en souhaitant d'y voir parvenir les autres, il avoue cependant qu'il a « longtemps résisté » aux conclusions agnostiques qui s'imposaient à lui et les attribue en partie à une « marée basse de sa vie religieuse. » — « Il est probable, écrit-il, que si ma vie religieuse avait été plus intense, je n'aurais jamais pu prendre conscience du caractère subjectif des dogmes. »

Ailleurs il poursuit dans le même ordre d'idées : « Peut-être une expérience religieuse me donnera-t-elle le sentiment de la réalité objective de la croyance, en d'autres termes le grand X de l'inaccessible qui est au delà de mon moi conscient s'incarnera plus nettement, plus complètement dans mon intellect et y prendra des formes plus précises.... Je verrai la « face de Dieu » que je ne vois point maintenant, mais je continuerai à me rendre compte que ce que je vois n'est qu'un reflet et non la *réalité* elle-même, une adaptation que le Vivant se fait de lui-même à mon intelligence. »

Ce qu'il attend ainsi, n'est pas autre chose et n'est pas davantage que ce que nous demandons en effet. Les plus grands mystiques, les plus grands saints n'ont pas connu Dieu différemment ; et nous pensons que Jésus lui-même, qui fut par excellence l'un de ces « cœurs purs » dont il affirme qu'ils « verront Dieu, » n'a pas, dans son humanité, connu Dieu *en soi*, mais Dieu *pour lui*. Dieu *pour nous*, Dieu *pour l'homme*, qu'est-ce à dire ? Sinon précisément ce « reflet, » cette « adaptation que le Vivant se fait de lui-même » à la conscience humaine ; mais un reflet, une adaptation, qui, loin de défigurer Dieu, le *caractérise* au contraire, non dans l'erreur, mais dans la vérité, nous révélant, non l'inscrutable mystère de son essence, mais ce qu'il est et veut être pour nous. Car l'expérience religieuse se fait à genoux. J'entends par là que nous ne la faisons pas, mais qu'elle nous est faite ; que nous ne la conquérons pas, mais que nous la recevons en nous y offrant ; qu'elle est essentiellement réceptive ; que toute notre activité consiste en une activité de réception ; que donc nous ne formons pas Dieu à notre image, — c'est là le caractère des religions sans expérience ou à expérience faible,

qui concluent et postulent — mais que Dieu *forme lui-même* son image en nous et par suite nous *transforme* à la sienne. Sans doute, cette image est humaine, anthropomorphe, en ce sens qu'elle se coule dans les formes et les catégories de notre esprit ; mais elle est *vraie*, précisément parce qu'elle est humaine ; parce qu'elle est adéquate au *Dieu pour nous*, le seul dont nous ayons besoin pour vivre, le seul vrai Dieu de l'homme ; *vraie* encore et surtout parce qu'elle nous vient de Dieu et non de nous-mêmes.

Quand l'expérience religieuse remplit de la sorte la conscience ; quand ce n'est plus nous qui nommons Dieu, mais Dieu lui-même qui se nomme en nous, l'agnosticisme religieux est vaincu ; et il l'est, non par des arguments ou des raisons, non par des doctrines ou des théories, mais par la puissance et la plénitude de la vie. Dieu n'est plus le grand X inconnaissable, immuable, inaccessible ; il est le Dieu révélé *per semetipsum*, révélé par une révélation, non identique, mais analogue (c'est-à-dire de même ordre et de même espèce) à celle par laquelle il s'est révélé au monde en Jésus de Nazareth. Dès lors l'agnosticisme religieux n'est plus possible ni comme tendance ou désir, ni comme théorie de la connaissance, et, à ce dernier point de vue, les déficits du kantisme sont surmontés.

Sans doute, la doctrine religieuse n'est pas donnée telle quelle dans l'expérience ; mais elle en sort naturellement dès que l'expérience, qui n'est jamais qu'un *moment de grâce* (une vue de l'au-delà), se retirant, laisse place à la croyance, c'est-à-dire à l'effort volontaire de la foi d'une part, et de l'autre au travail noétique de la pensée du sujet. L'alternance successive, dans la vie du fidèle, de ces deux états (expérience et croyance) développe peu à peu, rectifie et confirme la croyance jusqu'à ce qu'elle exprime de l'expérience et de son objet tout ce que la pensée humaine en peut exprimer. Tel est le *processus* normal chez le croyant normal.

Comment dès lors y conduire les croyants affligés d'agnosticisme ? Avant tout pas à coup de *doctrines*. Ce serait les rebuter par découragement ou par exaspération ; mais à coup

de *témoignages* tirés de l'expérience et rendus à l'expérience ; et j'ajoute rendus à une *expérience personnelle*, plus *haute* et plus *ferme* que la leur. Il faut que celui qui se propose d'atteindre un agnostique religieux puisse dire personnellement ce que l'expérience est devenue pour lui et ce qu'elle l'a fait devenir, soit au point de vue de la foi (transformation morale de l'être), soit au point de vue de la connaissance (transformation morale de la pensée). Il y a dans ce témoignage un appel, le plus puissant des appels, à la foi d'autrui ; il la réveille presque à coup sûr et suscite son activité. La première condition pour aborder un agnostique religieux c'est donc une expérience chrétienne *authentique, supérieure et intelligente*. On ne *fera* rien auprès de lui, sinon dans la mesure de ce que l'on *est devenu* soi-même pour Dieu en Christ. On ne dirige sûrement les autres que là où l'on a soi-même passé.

Une seconde condition de succès sera de conduire les âmes, non quelque part, mais à quelqu'un ; non vers un dogme, une institution, une Eglise, mais vers une personne : celle de Jésus-Christ. Qu'on n'interpose jamais rien, ni personne, entre une âme et Jésus-Christ, le seul « souverain pasteur des âmes. » Je suis persuadé, pour ma part, que quelque soit l'hommage qu'ils lui rendent, ce qui manque aux agnostiques contemporains, c'est une connaissance plus profonde, plus expérimentale, historique et spirituelle à la fois, de Jésus-Christ. Ils sont religieux et même, en un certain sens, chrétiens ; mais leur Christ reste aussi vague et flou que leur expérience est incertaine et confuse. Le Christ, pour être connu, demande à être pratiqué : pratiqué par le témoignage historique et par la contemplation spirituelle. Lui seul peut qualifier d'une manière vitale l'expérience et la pensée religieuse et faire, d'hommes religieux, des chrétiens proprement dits. C'est « sur la face du Christ » seul que Dieu se caractérise comme Dieu de la Rédemption (non comme grand X inconnaissable), et c'est en Christ seul que l'homme se reconnaît tel qu'il est et tel qu'il doit être (et non comme un être indéfiniment ondoyant et divers), frappé à la dure em-

preinte d'un double péché : impuissance et culpabilité ; à l'empreinte plus dure encore d'un devoir moral et religieux absolu. Que l'on conduise donc les âmes au Christ ; non pas à un Christ quelconque, imprécis, flottant, obscurément lumineux ; mais au Christ précis, distinct, articulé, à celui de l'histoire et l'Esprit¹. Et, une fois de plus, qu'on le fasse avec *sympathie* et avec *intelligence*, avec cette sympathie et cette intelligence qui sont elles-mêmes le fruit d'un commerce permanent avec le Sauveur.

Une troisième condition de succès sera de conduire les âmes religieusement agnostiques à l'action religieuse. Non pas cependant à toute action ; non pas à celle qu'elles seraient encore incapables d'accomplir avec sincérité² ; mais à celle qui est dans leurs moyens, c'est-à-dire dans les limites et la compétence de leur foi. L'exercice fortifiera la vie religieuse comme il fortifie la vie physique, la pensée religieuse comme il fortifie toute pensée. L'action précise et force à préciser les éléments de l'expérience ; elle les trie et les systématise comme par son jeu naturel. On ne peut mettre en œuvre ce qu'on possède sans se préparer à recevoir davantage ; on ne peut agir sur soi-même et sur autrui et rester indéfiniment dans le demi-jour où se plaît et se berce l'agnosticisme.

Je ne me flatte pas d'être complet. D'autres conditions encore et en grand nombre resteraient à réaliser³ pour amener la guérison et surtout pour prévenir la naissance de l'agnosticisme religieux dans les âmes. Ce que j'en ai dit suffira peut-être pour orienter les efforts dans le sens d'une thérapeutique efficace de cette forme dangereuse et nouvelle de l'anémie spirituelle dans nos milieux protestants.

¹ Si l'on obtient cela on verra naître peu à peu et comme spontanément, non pas *toutes les doctrines chrétiennes* peut-être, mais *la doctrine chrétienne*, essentielle et spécifique.

² Il n'y a rien de pire et de plus corrupteur que de confier à des non-chrétiens des activités ou des tâches spécialement chrétiennes : nos Eglises en pâtissent cruellement aujourd'hui.

³ Conditions ecclésiastiques et théologiques entre autres : il est évident que l'existence de l'agnosticisme religieux accuse nos Eglises, ou trop fermées ou trop tièdes, et notre théologie, ou trop dure et cassante ou trop hétérogène à la foi qu'elle devrait exprimer.