

Le sens du sacré

Autor(en): **Germond, Henri**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **33 (1945)**

Heft 136

PDF erstellt am: **30.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380460>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE SENS DU SACRÉ

Dans une lettre à Eckermann Goethe écrit ces mots significatifs : « A la question s'il est dans ma nature de vénérer et d'adorer le Christ, je répondrais : Certainement... A la question, s'il est dans ma nature de vénérer le soleil, je répondrais encore : Certainement ».

L'universel Goethe est bien ici comme le type de notre humanité, capable de vénérer ce qui semble être deux extrêmes, le soleil et Jésus-Christ.

Mais le besoin de cohérence qu'a l'esprit humain, tout autant que les caractères du culte solaire et l'exclusivisme de la foi chrétienne s'opposent à la commune adoration de l'astre et du Sauveur. Il faut choisir, bien que l'une et l'autre soient croyance et foi et qu'elles touchent ainsi à ce que le primitif et le chrétien considèrent comme sacré.

Il y a, en effet, dans la vie spirituelle des valeurs dont le prix est si grand qu'on ne peut les mesurer. Il est impossible même d'y toucher sans les blesser et sans les faire disparaître comme une fleur délicate, ou comme ces impressions subtiles, fugitives qui échappent à qui veut les retenir. Ainsi en est-il du caractère sacré qui s'attache pour nous à des êtres, à des choses ou à des actes.

Parler du sacré, n'est-ce pas le profaner ? Le sacré est comme inviolable, saint, pur, en relations avec Dieu, voué à son culte, séparé de nous par son essence même ; il recouvre un mystère ; il évoque ce qui est surhumain, ce qui ne peut se discuter ni s'exprimer ; c'est de l'ineffable.

N. B. — Leçon donnée à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne, dans la séance d'ouverture des cours, le 16 octobre 1944.

On en a pourtant beaucoup parlé ; on en a souvent bien parlé ; on a aussi abusé de ce mot comme de ce qu'il exprime, et l'on en abuse encore. C'est là une raison non pour espérer faire mieux, mais pour reprendre ce qui demeure un problème, dont les termes cachent ce qu'il faut essayer de saisir toujours davantage.

D'ailleurs on a voulu voir dans le sacré l'essentiel de la religion, son objet même : « La religion est l'administration du sacré », écrivait Hubert ⁽¹⁾.

Au sens général, le monde du sacré est immense : sacré, le lieu de culte où l'on n'entre que découvert ; sacré, le jour de fête où la vie publique est comme suspendue ; sacré, le drapeau qui renferme dans ses plis l'histoire et le visage du pays ; sacré, la vie du petit enfant que porte sa mère ; sacrés, les rites d'un peuple païen que nous considérons en touristes ; sacré, l'hymne national que nous écoutons debout et tête nue. Les Romains réservaient le terme de *sacré* à ce qui avait été l'objet d'une cérémonie religieuse et officielle ; ils appelaient *saint* ce qui avait été consacré à titre privé ou ce qui était honoré à l'égal du divin sans avoir été solennisé par un rite ⁽²⁾. Nous utiliserons cependant l'un et l'autre mot sans les distinguer.

Au sens restreint, et qu'on pourrait appeler *grosso modo* religieux, le terme de sacré désigne tout un monde de valeurs qui vont du simple « tabou » jusqu'aux vertus les plus spirituelles de Dieu ou du saint et qui s'appliquent aussi bien à l'amulette, au temple qu'à l'état d'extase.

On peut considérer le sacré à deux points de vue, celui du sujet qui reçoit des impressions, qui éprouve des émotions de nature telle qu'il considère avec un saint tremblement ce qui les provoque ; ou bien celui de l'objet, origine de ces sentiments.

Le sentiment du sacré est provoqué par une personne, par un objet, un acte ou un lieu qui impressionnent par quelque caractère extraordinaire, par la manifestation d'une force surhumaine ou surnaturelle ; c'est quelque chose de mystérieux, devant quoi l'on reste interdit, arrêté par une crainte irraisonnée ou, au contraire, par un désir indicible, trop grand pour être satisfait.

⁽¹⁾ Introduction au *Manuel d'histoire des religions* de CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Paris, Colin, 1904, p. XLVII ; cf. la définition analogue donnée par DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, p. 65. —

⁽²⁾ PAULY-WISSOWA, art. *Sacer*, *Realenzykl.*, I A, p. 1626 s.

Ce qui est la cause de ce sentiment, la personne, l'acte ou l'objet, est ainsi affecté d'une puissance très grande, en relations avec le divin, dont il n'est du reste pas possible d'analyser les caractères.

Dans l'usage courant des religions évoluées — c'est par exemple le cas d'Israël — est sacré ce qui est dédié ou dévoué à Dieu, ce qui est séparé de la vie commune, mis à part pour un service spécial d'ordre religieux. Tel est le sens des mots sacré et saint, en hébreu, comme en grec et en latin ⁽¹⁾.

Ni l'étymologie ni le sens commun ne suffisent pour préciser la notion de sacré. Il s'agit, en effet, de voir tout d'abord si l'impression de sublime, ainsi que le caractère unique, absolument différent du monde ou de l'homme, correspondent à quelques réalités ; puis s'il existe vraiment des éléments qui qualifient le sacré, et enfin s'il est légitime d'établir une différence d'essence entre notre monde et lui.

La réponse à la première question a été donnée par Rudolf Otto ⁽²⁾. Otto a fait une étude interne, psychologique du sacré : contre le rationalisme, celui de Wundt en particulier, il a voulu montrer ce qui lui paraît irrationnel dans l'objet religieux.

Otto se fonde essentiellement sur les religions de l'Inde et sur la piété juive pour faire ressortir avec force et originalité la valeur extraordinaire du sacré.

C'est bien pour lui l'objet de la religion qui est donné et qui échappe à tout essai d'analyse intellectuelle ; c'est, dit-il, un *a priori*. Le sacré est un mystère impénétrable à l'homme ; on ne peut que le sentir, l'éprouver ; ce n'est plus rien de ce que nous connaissons ou de ce que nous pourrions connaître, c'est un « tout autre », une essence à part. C'est la présence de l'énorme, du majestueux, de l'incompréhensible, qui nous attire et nous remplit de crainte ; nous sommes fascinés, nous tremblons en face d'une puissance, d'une nature étrange, nous éprouvons devant elle un effroi mystique, le sentiment de n'être rien, sinon une minuscule créature.

Otto requiert, pour la découverte du sacré, un certain don de

⁽¹⁾ BOISACQ, *Dictionnaire étym. de la langue grecque*, art. ἅγιος ; ERNOUT et MEILLET, *Dictionnaire étym. de la langue latine*, art. sanctus ; GESENIUS, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch* ; DELITZSCH, art. heilig, *HERZOG-HAUCK RE3*, t. V, p. 715 ; BEGRICH, art. Heilig, *R.G.G.* ², t. II, c. 1719 sq. ; PROCKSCH, ἅγιος, *Kittel Theol. Wörterbuch zum N.T.*, t. I, p. 87 sq. Cf. DAREMBERG et SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* ; VACANT et MANGENOT, *Dictionnaire de théologie catholique* ; SÆDERBLOM, art. sacred, *HASTINGS Encyclopædia of Religion and Ethics*. — ⁽²⁾ Rud. OTTO, *Das Heilige*, 1917. Trad. française d'André Jundt, Paris, 1929.

divination, rare, mais indispensable à qui veut percevoir l'élément religieux.

Avec une telle méthode, Otto ne peut évidemment arriver à montrer ce qu'a d'original une religion, le christianisme en particulier. Le sacré qui ne correspond en définitive qu'à un trouble violent du moi, qui est une chose transformée en idée, mais aussi une idée transformée en chose, finit par n'être qu'une création de l'esprit. C'est encore ce que dit Otto, et cela ne manque pas de piquant chez un homme qui veut établir la démarcation du sacré en face du monde habituel.

Otto affirme magnifiquement l'universalité de cette expérience humaine, il donne toute leur valeur aux religions les plus humbles en apparence, mais il nous laisse sans moyen pour choisir vraiment entre elles. D'ailleurs, si le sacré est vraiment irrationnel, sans commune mesure avec notre intelligence, qui donc peut le comprendre, comment entrer en contact avec lui ?

Et s'il se résout en un tremblement de l'être, en un abîme intérieur qui nous horripile et nous attire, nous ne sortirons plus de nous-mêmes et nous en serons réduits à nous étudier sans espoir.

Il y a là comme une dialectique entre un mysticisme tout individualiste et un transcendantalisme qui échappe difficilement au rationalisme.

Les études sur les religions qui ont été faites depuis l'apparition du livre d'Otto, ont paru confirmer l'essentiel de ses thèses ⁽¹⁾. C'est ainsi que le *tabou* se présente comme une défense que rien n'explique vraiment ; le dualisme entre le sacré et le profane paraît dominer la vie chez la plupart des hommes et dans toutes les civilisations : dès l'origine, dit-on, il y a deux mondes : l'un, habituel, de tous les jours, le nôtre ; le second, mystérieux, séparé, différent, tout autre.

Durkheim, le chef de l'école sociologique, ne disait pas autre chose. A l'aide d'une documentation admirablement riche sur les primitifs d'Australie qu'avaient rapportée les ethnologues anglais Spencer et Gillen, Durkheim, lui aussi, affirme l'opposition irréductible de deux mondes : toutes les croyances connues relèvent de ces

(1) Sur la discussion des thèses de R. Otto, voir Heinrich FRICK, « Zur Diskussion um das Heilige nach Rudolf Otto », dans *Theologische Literaturzeitung* 1944, col. 1 sq. Voir aussi les articles de Charles HAUTER dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (Strasbourg), 1924 et 1926.

deux extrêmes, le profane et le sacré : « Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ». La société, c'est le monde du sacré, du religieux ; la religion est l'administration du sacré.

La position de Otto se rapproche singulièrement de celle de Durkheim, sociologue et incroyant. Pour ce dernier, la religion est nécessaire uniquement pour assurer la permanence de la société. Voilà où est le sacré ; c'est cela et rien de plus ; c'est la société en soi, dans le passé, dans le cœur du fidèle, présente dans l'individu qui, comme tel, est « profane ».

Le retentissement des thèses de Durkheim a été considérable ; elles ont dominé non seulement l'histoire des religions, mais encore la sociologie et la politique, et, malgré les nouvelles interprétations des faits qui les fondaient, elles ne sont pas abandonnées. A preuve le petit volume de M. Roger Caillois sur *l'homme et le sacré* ⁽¹⁾. C'est une étude qui veut répondre aux problèmes laissés de côté par Rudolf Otto ; M. Caillois décrit les types de relation que représentent les formes du sacré et cherche à en montrer les caractères objectifs. L'auteur appartient à l'école sociologique contemporaine et il part de l'affirmation de Durkheim : « Le sacré est une catégorie de la sensibilité » ; or, « toute conception religieuse du monde implique la distinction du sacré et du profane... C'est une véritable donnée immédiate de la conscience » (p. 1, 2).

Nous ne sortons donc pas de cette distinction essentielle : pour les uns, elle est avant tout psychologique ; pour d'autres, elle appartient à l'objet lui-même, sans qu'on nous dise nulle part si elle est légitime ou si c'est une illusion.

* * *

Qu'est-ce alors que ce *sacré*, que recouvre ce terme ?

Est-il légitime de se fonder sur les sentiments, les craintes ou l'éblouissement pour affirmer l'existence d'un monde à part, unique, transcendant ? Voilà le problème psychologique.

Suffit-il de ramener les tabous, les totems, les mythes à des phénomènes exclusivement collectifs et de dire que ces réactions humaines, qui existent bel et bien, sont la traduction, l'expression sentimentale, religieuse, des relations que l'homme ressent entre la société et lui ? Voilà les problèmes sociologique et philosophique.

(1) Roger CAILLOIS, *L'homme et le sacré*. Paris, Leroux, 1939.

Enfin, est-il vrai que tous les peuples, toutes les civilisations divisent le monde, la vie en deux parts, l'une profane, neutre, habituelle, et l'autre qu'on ne peut qualifier, qui serait tout autre ? Trouve-t-on cette séparation dans les sociétés les plus primitives que l'on connaisse ? Car les sociétés dites primitives nous instruisent avant tout sur la structure de l'esprit et sur la genèse des faits de conscience. Elles sont loin de présenter un état vraiment primitif, mais elles n'ont pas subi les mêmes déformations que les sociétés civilisées où agissent les systèmes et même le langage, où apparaissent toutes les complexités de l'existence. C'est ainsi que se pose le problème pour l'histoire des religions. C'est cela seul que nous voulons examiner.

A considérer les choses de près, on constate :

- que dans aucune religion le dualisme n'est aussi tranché qu'on le dit ;
- que les primitifs ne sont pas dualistes ;
- qu'il n'existe pas chez eux de notions abstraites correspondant à une puissance séparée, à un monde à part ;
- que la notion de sacré est, à certains égards, secondaire ;
- qu'à l'intérieur de chaque religion elle peut s'appliquer, suivant les esprits, soit à un monde considéré comme transcendant, culte, gens, objets, rites, Dieu, soit à des valeurs variables, inhérentes au monde.

On se bornera ici à quelques exemples, pris dans l'abondante littérature parue ces dernières années et concernant les civilisations relativement les plus primitives.

LES CANAQUES (NOUVELLE-CALÉDONIE).

Il existe au musée de Bâle, dans la collection Sarasin, des objets en forme de petits bateaux entourés de sparterie ; une tête d'homme couchée les recouvre, qui cache un collier de coquillages. L'étiquette nous apprend qu'il s'agit de monnaie, qu'un mètre de collier vaut environ un franc et qu'on s'en sert surtout comme cadeau lors de cérémonies diverses, car, nous dit-on encore, les affaires néo-calédoniennes se font surtout par troc. Le visiteur passe.

Dans son livre *Gens de la Grande Terre* ⁽¹⁾, M. Maurice Leenhardt raconte qu'à l'arrivée des Blancs, les indigènes leur vendirent un

(1) Paris, Gallimard, 1937.

mètre de collier pour vingt-cinq francs ; or ce collier servait d'équivalent pour une femme lors d'un mariage. Sans comprendre la portée de l'échange nouveau qu'ils effectuaient, les Canaques scellèrent des mariages pour vingt-cinq francs. Or c'était là fausser complètement le sens du symbole que représente l'« argent » calédonien. A la naissance d'un enfant, c'est l'oncle maternel qu'on avise en lui envoyant une belle monnaie : « Cet enfant est apparu ici, lui explique-t-on, grâce à vous. C'est vous qui l'avez laissé venir et qui l'avez donné (en donnant jadis votre sœur qui est devenue sa mère). Qu'il ait un souffle long, une oreille ouverte, des entrailles libres, qu'il soit le Maître de nos affaires dans la fortune et l'infortune. Et qu'il garde ferme l'alliance de mariage, les champs de taros et d'ignames, les pierres chenêts du foyer et appui de la marmite, le gazon où l'on se tient, et le banian qui ombrage. » L'oncle, en réponse, envoie une toute petite monnaie et se rend au village de l'enfant ; là, il souffle dans l'oreille du bébé pour lui donner la vie : « Que bienheureux soit son esprit, et haut son totem ! Qu'ils exaltent son souffle, eux, les pères et grands-pères, qui l'ont donné et remis en vertu de la parole qui va et vient comme le flux et le reflux, dans le clan de ses oncles maternels ! » (p. 122).

Si l'enfant meurt, ses parents rapportent à l'oncle une monnaie semblable à celle qu'il a donnée, « la respiration du défunt » : « Nous remettons cette monnaie, disent-ils, pour que l'ossature de la parole demeure, la liane qui unit nos pays, afin que soit toujours réservée la part de vivres, d'ignames et de taros, que le feu demeure allumé par la femme nouvelle du clan utérin, que la case faite pour elle et son mari reste un abri pour tous les parents maternels qui viennent à passer, qu'ils s'y puissent réfugier, qu'ils puissent laisser le vent caresser l'aigrette de plume de leur turban, ou qu'ils puissent faire sécher dans cette case leurs affaires lorsque la pluie les a mouillées » (p. 123). La mort de l'enfant, de celui qui appartient à la mère et à son clan, a pu provoquer la colère des oncles et l'arrêt de leur bénédiction.

Le mariage provoque des échanges analogues et plus importants encore ; en offrant au clan qui fournira une épouse le chapelet traditionnel, on prononcera les paroles suivantes : « Cette monnaie étendue là enroulera, tressera, liera le mariage des deux jeunes filles, tes enfants. Elle sera la monnaie de ta marmite, de ta calebasse (p. 123). Liane qui relie nos pays. Dette à jamais éteinte, monnaie

sûre, elle ne ressemblera pas à un homme qui se dissimule en rampant, elle ne ressurgira point du sachet où tu l'envelopperas, comme une pointe qui blesse le marcheur. Ossature des alliances et des parentés maternelles, pierre du foyer de nos pères et grands-pères, femmes ascendantes et grands-mères » (p. 124).

Cette monnaie est « la liane du lien social » ; elle « relie nos pays » ; on pourrait la comparer à un billet de banque sans valeur intrinsèque, mais dont la valeur nominale est acceptée par tous et peut être considérable.

En cas d'accident survenu à l'enfant, on remet également une monnaie pour le sang perdu ; s'il y a stérilité chez une épouse, ce sont les parents du jeune homme qui accusent leur fils d'infidélité et qui donnent une monnaie à la famille de la femme.

Après la guerre, on donne de part et d'autre une monnaie ; ce n'est pas un paiement pour le dommage, mais l'apport et l'échange de vie sociale qui doit rétablir l'équilibre.

Le Canaque a accepté la monnaie française, mais il garde la sienne, « symbole des valeurs de vie ».

Pourquoi ?

Toute la vie du Canaque est une recherche d'équilibre entre deux clans, masculin et féminin. Au village, il y a des chemins, différents pour chaque sexe, bordés de plantes, spéciales elles aussi. On a la case pour hommes et la case pour femmes, des cérémonies pour les uns et des cérémonies pour les autres. Une famille calédonienne constitue un ensemble de relations compliquées où les deux groupes, chacun avec sa parentèle, s'impliquent suivant un système d'échanges, plus « sentis » que juridiquement établis, mais qui n'en sont pas moins précis ; ce sont ces relations que symbolise la monnaie d'échange.

Ainsi la vie a ses moments, naturels pour nous, essentiels pour le Canaque ; ils ont une valeur profonde, car ils relient les vivants entre eux et les vivants aux morts.

Il faut prendre des précautions constantes pour éviter de nuire aux puissances qui circulent ainsi en tous sens, il faut respecter les traditions, ne pas violer les défenses et exécuter avec soin toutes les obligations. Les lieux où l'on vit ne sont jamais indifférents, ni neutres ; ils sont tous riches de possibilités, d'influences, ils sont parties vivantes de l'existence humaine.

« Tout à l'entour du lieu où sont alignés les crânes, la nature est

interdite aux vivants. La montagne avec la forêt est sacrée. Jadis elle était invoquée dans les prières ; ancêtres et cultures, animé et inanimé de l'habitat, tout cela était impliqué dans le nom de la montagne évoquée aux sacrifices.»

«L'endroit sacré inhérent à la demeure est le tertre même de la case. Les pierres sacrées, gros rognons ou cailloux roulés, reposent au pied du chambranle au visage ancestral. Auprès d'elle, des cordylines ou des crotons, des plantes qui représentent l'homme, et qui, par leur longue existence, garantissent la durée des actions sacrificielles.»

«Sur le côté du tertre se dressent deux mâts courts. Placés là au moment des cultures, ils ont encore la couleur claire du bois neuf, et portent vers le haut un motif noirci au feu : la figure de l'ancêtre. Cette légère carbonisation la préserve des injures du temps. Sur l'un des mâts monte la frêle tige de l'igname, au pied de l'autre s'étalent les larges feuilles de l'arum, appelé taro. Les deux plantes près de la perche, en communion avec l'ancêtre, croissent en propitiation pour les champs.»

«Il va de soi que le tertre tout entier est sacré. Nul ne le foule inconsidérément. Le totem affectionne l'à-dos des demeures. Il réside de façon permanente à l'arrière de la case des femmes. Et l'on se tient toujours, derrière les maisons, à distance respectueuse» (p. 39).

Tout ce qui est totem appartient au groupe féminin, où les oncles et les tantes sont autant père et mère que les parents selon la chair. Les dieux sont le fait des hommes ; totems et dieux sont, dit M. Leenhardt, la projection dans l'invisible des lignes maternelle et paternelle. Voilà qui paraît bien particulier au peuple étudié, mais qui apporte une nouvelle conception du totémisme et oblige, à cause de tous ses aspects, à lui trouver une explication tout à fait générale.

Les mythes essaient de rendre compte de tout cela, des expériences humaines, du présent comme du lointain passé, mais d'un passé qui vit encore dans le clan, dans la famille, elle-même descendante de l'ancêtre, héros des légendes ; c'est le mythe qui indique à l'homme son attitude devant la vie.

Le Canaque a ses grandes fêtes, ses cérémonies, comme le Pilou, qui sont des moments d'intense sentiment de vie collective ; chaque jour cependant, chaque lieu, chaque geste, tout peut être pour lui présence de force mystique, dangereuse ou favorable : cette vie au

double effet pénètre la moindre pierre, la racine qu'il cultive, l'enfant qu'il met au monde, la plante dont il orne sa maison ; plus encore, la montagne et le tertre où est sa case, la forêt, le lieu où reposent les crânes sont riches d'émotions. Le missionnaire dit au Canaque : « En somme, c'est la notion d'esprit que nous vous avons apportée ? » — « Pas du tout, nous avons toujours connu l'esprit. Ce que vous nous avez apporté, c'est le corps ; jusqu'alors nous avons vécu sous l'influence de l'esprit. Nous ne savions pas que nous avions un corps. Maintenant nous savons qu'il n'est pas mû par l'esprit des vieux ; nous pouvons arrêter ses impulsions et penser à ce que nous voulons qu'il fasse » (p. 195).

MALAISIE.

Il s'agit ici des indigènes de Céram, une des Moluques, étudiés par le chef d'une expédition allemande en 1938, le Dr Jensen ⁽¹⁾.

Voici un des mythes sur l'origine des hommes : les neuf premières familles humaines émigrèrent de l'endroit sacré ⁽²⁾ où était né le genre humain, et vinrent s'installer à l'ouest de l'île, en un lieu, sacré lui aussi, qu'on peut voir encore. L'un d'entre eux, qui s'appelait d'un nom qui veut dire : sombre comme la nuit, partit pour la chasse et découvrit une noix de coco, la première qui vînt sur la terre. Un songe lui révéla qu'il fallait la planter, ce qu'il fit. En trois jours elle poussa et donna des fleurs ; l'homme monta sur le palmier pour en prendre, mais il se coupa et son sang tacha une fleur ; trois jours après il revint et il constata que de ce mélange de fleur et de sang un être humain, une femme était née ; il l'appela Hainuwele, ce qui veut dire rameau de palmier.

Cette femme extraordinaire tirait de sa propre substance des objets de valeur, tels que des assiettes ou des gongs chinois, et l'homme qui l'avait fait naître devint fort riche.

Les neuf familles organisèrent une danse sacrée, le Maro, qui ne se fait que de nuit ; les participants formèrent une grande spirale, comme notre « polonaise », de neuf cercles, et Hainuwele se tenait au milieu ; elle donnait aux danseurs des noix à mâcher qu'elle préparait elle-même ; neuf nuits de suite, chaque fois dans un lieu sacré différent, on dansa. Hainuwele distribua aussi des coraux,

(¹) Ad.-E. JENSEN und H. NIGGEMEYER, *Hainuwele, Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram*. (Ergebnisse der Frobenius-Expedition 1937-1938). V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1939. — (²) C'est le mot qu'emploie l'auteur.

de la vaisselle chinoise, des objets d'or ayant une valeur toujours plus grande.

La dernière nuit, sous le coup de la crainte, on creusa un trou profond, on y fit tomber Hainuwele, et, en criant plus fort qu'elle, on recouvrit le trou de terre qu'on piétina. A l'aube, chacun rentra chez soi.

Le maître d'Hainuwele apprit le meurtre. Il se rendit à l'endroit où la danse avait eu lieu ; il prit neuf bâtons d'un bois à oracle et put découvrir le corps de celle dont il avait provoqué la naissance ; il le coupa en morceaux qu'il enterra là où l'on avait dansé. Il garda les bras et les donna à une autre femme, Satene, une déesse qui régnait sur les humains.

Mais peu à peu les différentes parties du corps d'Hainuwele se changèrent en tout ce que la terre ne produisait pas encore, spécialement en plantes bulbeuses qui constituent l'essentiel de la nourriture pour les indigènes.

Satene fut irritée par l'acte des meurtriers ; elle bâtit à l'endroit sacré où étaient venus les premiers hommes une porte en forme de spirale, se plaça d'un côté en tenant dans ses mains les bras d'Hainuwele. Elle convoqua tous les hommes et leur tint ce langage : « Je ne veux plus vivre ici, car vous avez commis un crime. Je vais vous quitter. Chacun de vous va maintenant venir jusqu'à moi en passant par cette porte ; celui qui passera demeurera homme, sinon il sera transformé. » Tous essayèrent, mais quelques-uns seulement avec succès. Les autres furent changés, et c'est ainsi que naquirent animaux et esprits qui sont maintenant sur la terre.

Ceux qui arrivèrent vers Satene se mirent soit à sa droite, soit à sa gauche. Elle frappait chacun et les obligeait à sauter, ceux qui passaient à sa gauche sur cinq tiges de bambou, les autres sur neuf. Ainsi furent créés les deux genres de clans qu'on trouve à Ceram, les Patalima ou « hommes des cinq », et les Patasiva ou « hommes des neuf ».

Satene s'adressa encore aux hommes et leur dit : « Je vous quitte aujourd'hui et vous ne me verrez plus sur terre. Quand vous mourrez, vous me reverrez, vous aurez un voyage difficile pour arriver jusqu'à moi. »

Dès lors, elle vit comme un esprit sur le mont des morts dans le sud de l'île. Celui qui veut aller vers elle doit tout d'abord mourir. Puis il lui faut passer par huit montagnes, où habitent huit esprits.

C'est depuis ce moment qu'il y a sur la terre non seulement

des hommes, mais des animaux et des esprits et que les hommes sont divisés en deux groupes.

Cette histoire a de nombreuses variantes ; on la trouve jusqu'aux Nouvelles-Hébrides. A Ceram existe dans un des principaux clans une puissante société secrète qui influe sur toute la vie sociale et morale de la population. Là, quand un jeune homme va se marier, il doit auparavant raconter avec tout le dramatique voulu le mythe entier sur le départ de Satene et sur la séparation des hommes.

Ce mythe veut exprimer la vie tout entière du monde et de l'homme. Il est comme tous les mythes une histoire ; mais il a une portée beaucoup plus vaste : il règle les principaux actes de la vie humaine et sert de cadre aux fêtes solennelles qui en marquent les grands moments ; il met en relation le présent avec les temps primitifs. D'ailleurs mythe et culte sont étroitement liés. Ce sont des formes diverses pour exprimer une image unique du monde. Tout y est à sa place et ce qui se passe aujourd'hui est la répétition de ce qui s'est passé à l'époque qu'on appelle mythique, au temps des premiers hommes.

Les mythes parlent d'esprits, mais on ne sait jamais, dit le Dr Jensen, s'il s'agit d'animaux ou d'esprits proprement dits ; en tout cas, ils ont en général mauvais caractère ; on dit aussi que les hommes naissent des animaux, et les femmes des plantes.

Ce que relève l'auteur au sujet de la religion qui s'exprime dans ce mythe comme dans beaucoup d'autres, ce sont les deux caractères suivants : il y a tout d'abord une relation étroite entre la mort, qui est une nouvelle forme de vie, et la procréation, qui est envisagée à l'image de la plante ; toute la vie est conçue comme sacrée. Puis c'est une crainte magique, née des relations entre l'homme et les esprits ainsi qu'avec les animaux. L'adjectif sacré a donc un sens très étendu.

PYGMÉES AFRICAINS.

Ce sont des populations naines à caractères très primitifs, bien que les opinions divergent sur leur antériorité. Les deux derniers ethnologues qui les ont étudiés ont fait connaître leur genre de vie, leurs croyances et leurs mythes. Comme ailleurs, ceux-ci sont chargés de tout le dynamisme de la vie ; les pygmées les racontent avec feu et le conteur est tout en sueur, épuisé après un long récit.

Ils ont, comme tant d'autres primitifs, le sentiment que tout

est puissance autour d'eux : voici, par exemple, un pygmée qui est en train d'empennier une flèche avec des fragments d'une feuille dure ; son travail achevé, il le contemple. L'ethnologue Gusinde prend une de ces feuilles pour l'examiner ; colère du pygmée ; Gusinde la rend et le pygmée la brise aussitôt et la brûle. Un informateur expliquera plus tard à l'auteur qu'une flèche manque son but si un étranger a en sa possession une feuille dont un fragment a été utilisé pour l'empennage⁽¹⁾.

Parlant de la force répandue partout, à la manière du *mana* polynésien, le Père Schebesta, maître de l'ethnologue Gusinde et actuellement le meilleur connaisseur des Pygmées, écrit ceci :

« Les Pygmées croient en cette force impersonnelle que les spécialistes appellent *mana*, mais qui, chez eux, se nomme *megbe*. Le *megbe* est répandu partout, mais sa puissance ne se manifeste pas partout avec la même intensité, ni sous le même aspect. Certains animaux en sont richement pourvus ; les humains possèdent l'un davantage, l'autre moins de *megbe*. Les hommes habiles se distinguent précisément par l'abondance du *megbe* qu'ils ont accumulé. Les sorciers aussi sont riches en *megbe*. Cette force semble liée à l'âme-ombre, et destinée à disparaître avec elle à la mort, soit qu'elle émigre dans un autre individu, soit qu'elle se métamorphose dans le totem. Le *megbe*, que les Bacwa appellent *elima*, à la manière nègre, semble être la source de la sorcellerie et l'origine d'une certaine manière de se représenter l'univers. La force *megbe* est essentielle pour la constitution de l'être humain, au moins de l'adulte. » (2)

Voici encore quelques données sur le même sujet. Les études faites en 1930 par Rudolf Lehmann sur le tabou en Polynésie ont abouti au résultat suivant : « L'opposition entre profane et sacré joue un rôle important chez les Polynésiens, mais spécialement dans l'esprit des prêtres les plus cultivés. On ne saurait parler d'une façon générale dans ce peuple de dualisme clairement conçu. » Et encore : « Chez les Polynésiens, le sacré n'est pas nettement différencié du profane » (3).

C'est aussi l'avis de Malinowski, professeur d'anthropologie à Londres : chez les Mélanésiens, il n'y a pas de limites tranchées

(1) Martin GUSINDE, *Die Kongo-Pygmäen in Geschichte und Gegenwart*, Halle, 1942.

— (2) Paul SCHEBESTA, *Les Pygmées* (trad. Berge), Paris, Gallimard, 1940, p. 64.

— (3) Rudolf LEHMANN, *Die polynesischen Tabusitten*, Leipzig, 1930, p. 281 et 282.

entre sacré et profane. A propos des indigènes des îles Trobriand, il affirme qu'il est impossible de « séparer le mythe du rituel, de la sociologie, voire de la culture matérielle » (1).

Un des plus récents interprètes des Esquimaux, Kaj Birket Smith, déclare encore ceci : « Nous Européens différencions entre le naturel et le surnaturel, aussi loin que notre connaissance des lois de la nature le permet. Pour l'Esquimau cependant, la différence n'existe pas, car le « surnaturel » est pour lui, de toutes façons, aussi naturel que le monde tangible dans lequel, jour pour jour, il se meut. » « Le sentiment de la petitesse, de l'insuffisance, de l'impuissance de l'homme est la note profonde, fondamentale, de la religion des Esquimaux qui a sa répercussion à travers toute la lutte que doit soutenir l'homme pour éviter le mal. Toutes les règles, apparemment absurdes, et réglementations taboutiques qui sont strictement observées, dérivent de cette attitude. Il est essentiel de ne pas offenser les « puissances », de ne pas troubler l'équilibre. » (2)

Que tirer de ces quelques exemples ?

Pour le primitif, tout est force, tout peut, et peut tout, tout est capable de tout. Il ne s'agit pas d'une force à part et abstraite, mais bien d'une possibilité, d'une efficace des gens et des choses, plus ou moins intense suivant les moments et les lieux.

Cette virtualité des êtres est d'autant plus grande qu'ils apparaissent d'une façon plus inhabituelle : intempéries, rêves, succès ou insuccès à la guerre et à la chasse ; animaux, chants, lieux et temps particuliers, sorciers, fêtes ; les extensions souvent curieuses de la personne humaine (3), ses doubles (4), ses appartenances (5) ont les mêmes vertus.

On baigne dans une nature aussi changeante que l'attention du primitif, dans le miracle constant — car il n'y a pas de lois — dans le confus, dans ce que Lévy-Bruhl appelait la participation,

(1) Bronislaw MALINOVSKI, *Mœurs et coutumes des Mélanésiens*, Paris, 1933, p. 152. — (2) Kaj Birket SMITH, *Mœurs et coutumes des Esquimaux*, Paris, 1937, p. 199. — (3) Cf. par ex. WOOLLEY, *Les Sumériens*, Paris, 1930, p. 47 ; LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales...* Paris, 1928, p. 384. — (4) Un exemple en Egypte : ERMAN, *La religion des Egyptiens* (trad. par H. Wild), Paris, 1937, p. 245 sq. Cf. textes des Pyramides : SPELEERS, *Traduction... des textes des pyramides*, Bruxelles, 1935, *passim*. En Iran : VON WESENDONK, *Das Weltbild der Iranier*, München, 1933, p. 76. — (5) Exemples dans FRAZER, *Le rameau d'or* (trad. Lady Frazer), Paris, 1923, p. 217 sq. Cf. aussi LÉVY-BRUHL, *La mythologie primitive*, Paris, 1935, p. 100.

l'état où une union profonde est ressentie entre les hommes et les choses ⁽¹⁾. A ce stade-là, la magie et la religion sont tout à fait mêlées.

C'est à la longue que s'est constitué un monde à part, celui des mythes, celui des morts, mais qui demeure en étroit contact avec la vie quotidienne. Le dualisme n'est conçu que par quelques individus. Le naturel ne se sépare pas du surnaturel. Ces mots n'ont pas plus de sens pour le primitif qu'ils n'en ont pour la masse des fidèles dans les religions supérieures.

C'est la vie tout entière qui est ambivalente ⁽²⁾ : tout ce qui est peut avoir sur l'homme une action favorable ou défavorable, dangereuse ou enrichissante. L'homme ne raisonne pas cela ; il l'éprouve, il le vit. Tout est ainsi « sacré », à des degrés divers, suivant une orientation positive ou négative, favorable ou défavorable.

L'homme se sent en face du monde et ne se demande pas s'il y a deux domaines, l'un profane, l'autre sacré ; il ramène tout à soi-même. On pourrait dire qu'à l'origine du sacré, on trouve exclusivement de l'égocentrisme : l'homme a peur des forces qu'il sent autour de lui, et en même temps il les désire, afin de les utiliser pour son avantage.

La forme que prennent ces puissances n'est pas en elle-même importante ; elle peut être une chose ou un animal, ou bien ce qu'on appellera un esprit ; l'ubiquité est donc une qualité dont le primitif ne s'étonne pas. Ce sera peut-être la puissance appelée *mana* ou bien encore les dieux. Par exemple le mot bantou, cité par Junod, pour désigner le tabou est *yila* ; or *yila* veut dire aussi le couteau aiguisé que l'enfant ne doit pas tenir ⁽³⁾. A propos d'un de ces dieux uniques adorés sporadiquement par les Noirs, ici par ceux du Cameroun, M. Henri Nicod écrit : « *Loba*, en douala, veut dire : le ciel. C'est le mot que l'on utilise le plus couramment maintenant pour désigner le Dieu des chrétiens. Le pluriel, *maloba*, est employé par les indigènes pour désigner, par exemple, la lune, l'araignée divinatoire, les sociétés secrètes, et, par les chrétiens, pour caractériser les dieux païens. » ⁽⁴⁾ Voici la fin d'une légende banen sur la création du monde par un vieillard : « En se retirant, ajouta le narra-

(1) LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales...* p. 68 sq., 330 sq. ; Jean PRZYLUŚKI, *La participation*, Paris, 1940. — (2) Le mot est du psychologue zuricois Bleuler ; cf. VIERKANDT, *Gesellschaftslehre*, 1923, p. 59. — (3) Henri-A. JUNOD, *The Life of a South African Tribe*, Londres, 1927, t. I, p. 37, n. 1, et t. II, p. 573 sq. — (4) Henri NICOD, *La vie mystérieuse de l'Afrique noire*, Lausanne, 1943, p. 27.

teur, le vieillard a laissé de sa force dans les pierres, le bois, les animaux, etc. C'est pour cela que les hommes adorent ces choses, parce qu'ils pensent que la force du Créateur est en elles et qu'elle peut les servir » (p. 31). Il y a, dit aussi M. Nicod, « des liens cachés plus ou moins conscients non seulement entre le Créateur, les morts, la lune et le ciel, mais aussi avec les devins, les médecins, les innombrables fétiches et médecines, les sociétés secrètes, qui enveloppent toute la vie indigène comme un vaste filet » (p. 33). A propos des morts, l'auteur ajoute : « On conçoit à quel point la vie des hommes est liée à celle de leurs morts. Ceux-là jouent un rôle d'autant plus grand qu'ils disposent de forces dépassant celles des hommes. Les indigènes craignent ces êtres invisibles, puissants, mais pas plus moraux qu'eux » (p. 39).

Et ceci enfin, que je tiens d'une conversation avec M. Jean Rusillon, missionnaire au Cameroun. Cherchant des renseignements sur *Nyambe*, un autre dieu considéré comme unique, « Mais enfin, qu'est-ce que ton Nyambe ? demande-t-il à un indigène. Peux-tu me dire quelque chose de lui ? » L'indigène se saisit de deux pierres, les frotte l'une contre l'autre avec de grands gestes ; une étincelle jaillit : « Tu l'as vu ; il est là ! » Le missionnaire insiste : « Mais où est-il ? » Et l'indigène se dresse : élevant ses deux mains des pieds jusqu'à la tête, il s'écrie : « Mais c'est tout cela en moi ! » Le Bantou sait bien qu'il n'est pas Nyambe, pas plus lui que son feu ; et pourtant Nyambe est là, confondu avec l'étincelle et avec l'homme.

Dans les tribus primitives, les exigences de la collectivité sont beaucoup plus fortes que celles de l'individu. Pour maintenir cohérente, solide et durable l'existence du groupe, il faut des règles, des défenses, des rites, des traditions, des mythes qui touchent à tous les domaines, même les plus infimes de la vie. Ainsi s'établit tout un système de classifications et de compensations, sans rapport avec notre façon de penser, mais qui n'en ont pas moins leur logique.

Il ne faut pas négliger, à côté de cette emprise de la société, le rôle des personnalités : les primitifs n'ont pas seulement des sorciers, des chamanes, des médecins, mais aussi des penseurs, des théologiens. Voici une information donnée par un prêtre peau-rouge, qui marque bien le point de vue de la masse et celui d'un de ses maîtres : « *Ton* est le pouvoir de faire des choses surnaturelles. Tous les dieux ont du *Ton*... Lorsque les gens ordinaires parlent du *Ton*, ils entendent ce qui sort de quelque chose de vivant, telle la nais-

sance de quelque chose, la sécrétion d'une blessure ou d'une plaie sur la croissance d'une semence. » ⁽¹⁾ On a affaire ici à une peuplade déjà évoluée ; le sacré se concentre chez des êtres particuliers, tels que les dieux. Mais dans le peuple, les faits les plus banals peuvent être sacrés. On est ainsi en face d'une opposition première, très humaine, sans qu'il s'agisse déjà de dualisme ; c'est encore le résultat d'une crainte ou d'un désir. Le mal, c'est la production de ce qu'on redoute.

Le dualisme proprement dit est né d'une systématisation, d'un effort de compréhension, et aussi d'un désir de sécurité : le sacré se distingue peu à peu du profane ; le mal, c'est alors la profanation du sacré ou la sacralisation du profane. Le profane peut sans cesse être attaqué et envahi par le sacré, mais on voit aussi des tabous supprimés par décision du chef. La différence est avant tout quantitative.

Si saint Paul avait eu à évangéliser des primitifs, il aurait pu leur dire plus encore qu'aux Grecs : « Je vous trouve très religieux ». Et pourtant on a pu soutenir qu'ils ne l'étaient pas. Tout dépend de la définition donnée du mot religion. Il est incontestable que toute la vie du primitif est imprégnée de religiosité : partout il sent des forces et il est en relation avec elles. « Ce qui compte... c'est la possibilité d'obtenir ce qu'il demande des biens de l'existence. Il importe donc bien plus d'entretenir de bonnes relations avec les puissances qui peuvent réaliser ses vœux que de classer ces puissances dans leurs niches respectives. Il faut au primitif une technique analogue à celle de la magie, mais adaptée pour les relations avec des *personnages* surnaturels. Les hommes peuvent être influencés par des prières et des offrandes ; par conséquent, les cérémonies les plus compliquées elles-mêmes relèvent au fond de l'une ou de l'autre de ces catégories ou de toutes deux à la fois. » ⁽²⁾

Mais le primitif manque de méthode ; il ne généralise pas et ne pratique guère l'abstraction. Pour lui le monde est indifférencié ; les catégories et les classes que nous créons pour l'étude de la nature comme pour les besoins d'une pensée cohérente, il ne les possède pas ; les relations qui l'attachent aux puissances ambiantes sont toutes sur le même plan ; il n'y en a pas qui soient privilégiées.

⁽¹⁾ RADIN, *La religion primitive* (trad. A. Métraux), Paris, Gallimard, 1941, p. 17. — ⁽²⁾ LOWIE, *Manuel d'anthropologie culturelle*, Paris, 1936, p. 336 sq.

Dans les sociétés plus évoluées, le domaine religieux est localisé, fixé par certains mots, par des lieux, par des êtres ; mais on assiste en même temps à un phénomène qui semble donner raison à Auguste Comte et à sa loi des trois états : le monde profane s'étend toujours plus et réduit d'autant celui du sacré. Dans le dualisme on a une méthode : il y a des relations dont la valeur est supérieure ; une morale est possible ; mais l'affectation du caractère sacré à un homme, à un objet ou à un acte conduit au ritualisme et à un rationalisme qui détruit l'essence même du sacré.

Le primitif ne distingue pas nettement le sujet de l'objet : entre l'un et l'autre il y a action dans les deux sens, communion, participation. Le dualisme sépare l'un de l'autre et admet deux mondes, deux vies opposées dans leur essence ; or, comme le sacré a sa vie propre, le monde profane peut se passer de lui. Le but premier de la philosophie grecque sera de trouver une explication rationnelle du monde.

Si la religion est le domaine du sacré, c'est un monde infini et émouvant qui est le sien, car rien n'échappe au sentiment religieux. Cependant on ne saurait en rester à une telle généralité. Ni le monisme, ni le dualisme ne résolvent la délicate question du sacré ; dans toutes les religions, l'homme se sent dans un état « relationnel » dont il lui est impossible de préciser ou d'exprimer les termes. Ce sont des sensations profondes provoquées par de multiples impressions qui se traduisent surtout en langage symbolique. Ces termes apparaissent comme deux êtres, dont l'un est celui du sujet des sensations, l'homme, et dont l'autre constitue, par analogie avec le sujet, une unité qui possède les qualités de la personne. Ce qui est considéré comme sacré, ce sont les relations qui attachent ces deux « êtres », dont l'un, le sujet, est fonction de l'autre. De cette relation entre le sujet et une autre unité, diverse dans ses formes, c'est le cas dans les conceptions primitives et dans les religions polythéistes, ou bien envisagée dans sa totalité — dans les différents monothéismes —, découlent tous les rapports qui unissent l'homme aux êtres et aux choses.

Il y a chez l'homme qui pense une double tendance, l'une surtout affective, qui le pousse au monisme : la nature est une ; tous les phénomènes, toute la vie se ramènent aux différents aspects de la même essence. Mais on néglige alors les distinctions qu'apporte le

réel, on confond ce qui ne cesse d'apparaître comme séparé ; puisqu'il ne peut y avoir de loi, la connaissance ne fait plus de progrès. Les primitifs, qui envisagent ainsi la vie et qui n'ont pas les moyens de la dominer, demeurent dans la crainte : « Nous avons peur », disaient les Esquimaux à l'ethnologue Rasmussen ⁽¹⁾.

Ce monisme ne saurait suffire à rendre compte des sentiments qu'on range sous le nom de sacré. Celui-ci représente une intensité d'impression, d'émotion qui peut être le fait de n'importe quelle relation, si modeste qu'elle soit, par exemple la contemplation du ciel étoilé, le respect du devoir quotidien, la considération accordée à un pauvre hère, regardé comme un frère, comme le prochain.

D'autre part, une certaine catégorie de rapports, un ordre de relations se présente, plus qu'un autre, doué des qualités du sacré. Mais, que l'on ne se méprenne pas sur ce mot de « qualité » ; en effet, s'il s'agissait de qualité pure, seuls des critères subjectifs permettraient de distinguer et d'isoler l'élément sacré, mais ils n'auraient pas de valeur générale. Par exemple, tel lieu qui est saint pour un peuple est objet de mépris ou d'indifférence pour un autre.

On pourrait essayer de découvrir dans tout ce que les religions considèrent comme sacré un dénominateur commun qui en constituerait l'essence ; mais on n'aboutirait qu'à noter des réactions semblables, crainte, respect, tremblement, envie, telles que Rudolf Otto les a étudiées. La vue d'une pierre, le bruit du tonnerre, la pensée d'un tabou chez les primitifs, dans les religions évoluées les rites du sacrifice, la statue d'un dieu, les différents moments d'un pèlerinage, la participation à un mystère, une initiation, la prière, le repas de communion, tout cela peut provoquer chez l'homme une émotion intense, un transport, une extase où il se sent en face d'une force vague et puissante, ou bien d'un être personnel, capable de lui aider ou de lui nuire. Mais ce trouble, cet émoi causé par des phénomènes, qui peuvent être aussi divers qu'un coup de tonnerre ou le recueillement d'une prière, ne sont pas en eux-mêmes sacrés ; ils ne sont pas non plus les signes authentiques du sacré.

S'il ne s'agit pas d'une simple émotion, mais d'un trouble de l'être tout entier, de ses sens vivement frappés comme de sa raison, on pourra peut-être parler de sacré. L'homme est engagé tout entier ; l'objet qui le sollicite se révèle complexe et d'une richesse qui dépasse

(1) Knud RASMUSSEN, *Du Groenland au Pacifique*, Paris, 1929, p. 182.

toute mesure commune ; il peut apparaître comme le monde même, la totalité de l'être ; l'homme se sent lié à l'univers, mais à un univers envisagé dans son unité, dans son activité analogue à celle d'une personne vivante.

Ici encore le sens de la relation est double : c'est le monde qui agit sur l'homme ou vice versa ; dans ce dernier cas, le monde c'est toute la vie ou bien la vie envisagée dans les êtres, chez les autres hommes. Rapport d'êtres, d'organismes, de personnes, voilà ce qui apparaît comme sacré, à cause même de la mystérieuse grandeur qui émane de toute individualité, d'une unité organisée, qui se comporte dans sa complexité comme un tout.

Envisagé sur ce plan, le sacré peut s'étendre très loin, jusqu'aux actes les plus insignifiants, à condition qu'ils soient considérés comme la conséquence de cette relation personnaliste. L'esprit religieux, c'est celui qui perçoit dans les innombrables aspects de la vie les multiples formes de ce même rapport. On peut dire alors que le sens religieux, c'est le sens du sacré.

La nature, la qualité de cette relation diffèrent suivant les religions : chez un musulman ou un israélite, ce sera la sainteté morale ⁽¹⁾, chez un primitif, la fatalité d'une volonté arbitraire manifestée par les choses ou les êtres vivants ⁽²⁾ ; chez l'hindou, c'est l'absolu de Brahman où tendent à se fondre toutes les âmes individuelles ⁽³⁾, chez un bouddhiste moderne, c'est la douceur d'Amitaba qui délivre de l'universelle souffrance ⁽⁴⁾.

Dans le christianisme, l'intensité des impressions varie comme varient les individus ; leurs expressions sont aussi fort diverses. Le sacré ne s'applique pas indifféremment, comme chez les primitifs, à n'importe quel élément de vie, à moins que ne domine la conviction que Dieu embrasse tout, que si tout est loi tout peut être miracle. Le sacré n'y affecte pas non plus un objet ou une personne en vertu d'une certaine convention ; quand c'est encore le cas, on a affaire à un aspect statique de la religion qui, sous d'autres mots, est alors analogue à n'importe quelle autre religion.

Ce qui peut caractériser la religion chrétienne, c'est une relation

(1) *Coran*, sour. 23, v. 63 ; *Lévitique*, ch. xi, v. 44. — (2) Cf. exemples dans Raoul ALLIER, *La psychologie de la conversion*, t. I, p. 241 sq. — (3) *Brhad-Aranyaka Upanishad* (trad. E. Senart), Paris, 1934, I, 4, 8 sq. — (4) Ryauon FUJISHIMA, *Le bouddhisme japonais*, Paris, 1889, p. 129. Cf. aussi Entai TOMOMATSU, *Le Bouddhisme* (trad. K. Matsuo), Paris, 1935, p. 139 sq.

particulière de Dieu à l'homme et des hommes entre eux, relation exprimée analogiquement par les rapports entre père et enfant, ou bien, lorsqu'il s'agit de l'histoire de l'humanité ou de celle d'une personne, par le pardon et la grâce. Ici la valeur de la personne est infinie, car tout homme peut être considéré comme « fils de Dieu ». C'est pourquoi entre hommes, il y a la même qualité de rapports qu'entre Dieu et chaque homme ; c'est pourquoi aussi, dans cette conception-là, on ne sent pas plus que chez le primitif de différence essentielle entre un monde qui serait divin et un autre qui serait humain ; quand le chrétien, sous la plume de Jean ou de Paul par exemple, parle du monde et de Dieu, il envisage le premier comme un état profondément modifié par le péché, état où l'homme, oubliant ce qui le liait à Dieu et à ses semblables, s'est cru le maître.

C'est sur ce dernier point qu'on retrouve la distinction du profane et du sacré, mais il ne s'agit plus d'une division physique ou cosmique, ni d'une simple opposition morale. L'étude de ce sujet dépasse le cadre de cet article ; les documents récents sur les croyances des primitifs ne sont pas cependant sans lui apporter quelque lumière ; s'ils ne donnent pas de la question une solution simple, ils montrent mieux le mécanisme de l'esprit humain en face du problème religieux.

L'opposition entre profane et sacré peut être ainsi ramenée à deux attitudes de l'homme ; elle se retrouve partout, ainsi conçue, mais elle est méconnaissable souvent à cause de l'extrême bigarrure des croyances et des rites ainsi que des points de vue, divers eux aussi et quelquefois exclusifs.

Tout ce qui pousse l'homme vers lui-même, ce qui est égocentrique, peut être appelé profane ; au contraire, tout ce qui le sort de lui-même, l'élève au-dessus et au delà de lui-même, le développe, tout cela lui fait sentir qu'il est entre deux infinis, qu'il baigne dans un mystère qui le dépasse de toute sa puissance. La valeur des êtres en présence, qu'ils soient réels ou supposés, ne disparaît pas, même si la relation se présente sous la forme d'une communion.

Le monisme conséquent est rare : c'est une doctrine de philosophes et de théologiens qui cherche à exprimer un besoin de l'âme, désireuse dans son isolement de vivre en harmonie avec le monde d'où elle est issue et où elle vit.

Mais le sacré exprime les relations profondes qui unissent l'homme

à la puissance toujours plus grande que lui, entrevue dans tels de ses effets, et qui le lient aux hommes, ses concurrents ou ses frères.

L'esprit a besoin d'une logique des relations, non seulement pour penser et pour connaître, mais pour assurer à l'être humain la sécurité indispensable à sa vie difficile. L'essence de ces relations lui échappe, comme celle de leurs termes ; c'est leur intensité et leur mystère qui constituent le sacré, à tous ses degrés, et l'homme ne peut pas plus s'en passer qu'il ne peut se priver de cet instrument qu'est sa raison. C'est la qualité et la plénitude de ce qu'on appelle intuition, mystique ou révélation qui font la valeur d'une religion. L'apôtre Paul exprimait cela ainsi : « Vous n'avez pas reçu un esprit de servitude pour être encore dans la crainte, mais un esprit d'adoption par lequel nous disons : Père ».

Henri GERMOND.
