LA

RELIGION

PAR

E. VACHEROT

De l'Institut

PARIS

LIBRAIRIE CHAMEROT ET LAUWEREYNS

RUE DU JARDINET, 13

1869

Tous droits réservés.

LA

RELIGION

PAR
E. VACHEROT
De l' Institut

PARIS

LIBRAIRIE CHAMEROT ET LAUWEREYNS
RUE DU JARDINET, 13
1869
Tous droits réservés.

AVANT-PROPOS

Ce livre n'est ni une œuvre d'érudition ni une œuvre de critique. S'il reste encore quelque chose à faire à la science française dans la voie de l'exégèse, après les études de l'école de Tubingue, de Strauss et de tant de théologiens allemands, nous laissons cette tâche à des savants plus autorisés que nous, comme M. Reuss, M. Renan, M. Havet, ne nous sentant ni assez de science ni assez de patience pour reprendre et poursuivre avec avantage de pareilles études. Ce n'est pas qu'il n'y ait encore de grandes et belles œuvres à entreprendre, dans l'ordre des recherches d'érudition et de critique historique, pour couronner cette série de travaux solides et profonds, mais restreints à telle époque ou à telle doctrine religieuse. Ne parlons pas d'une grande histoire des religions, laquelle comprendrait toutes les doctrines et institutions de ce nom, depuis les plus primitives et les plus grossières formes du fétichisme, jusqu'au christianisme qui semble devoir clore la série des manifestations religieuses de l'humanité ! Qui aura, de notre temps, la vie assez, longue, la science assez vaste, la patience assez grande, enfin la pensée assez haute et assez ferme pour essayer d'élever un tel monument ? Ce serait déjà beaucoup de tenter l'histoire complète d'une seule religion, comme le christianisme. Les études de M. Renan et de M. Havet montrent que la seule question des origines et des commencements demande plusieurs volumes pour être traitée à fond.

Nous nous proposons simplement, dans ce livre, d'expliquer, non les origines des religions, telles que l'histoire nous les montre, mais l'origine même de la religion, en la cherchant dans la nature humaine, par une analyse toute psychologique. Tandis que la science positive des religions se poursuit, depuis le début de ce siècle, par une série d'études historiques ; tandis que la philosophie des religions s'essaye par une suite de spéculations abstraites un peu prématurées, il nous a semblé qu'un troisième point de vue avait été omis ou trop négligé jusqu'ici : c'est la psychologie de l'idée et du sentiment religieux, sans laquelle ni l'historien ni le philosophe ne peuvent bien comprendre des phénomènes qui ont leur racine dans les profondeurs de la conscience humaine. Quelle est l'essence,

l'origine première, la destinée définitive des religions ? La religion est-elle immuable, éternelle dans son fond, sous ses formes historiques plus ou moins durables ? Toutes questions devant lesquelles nous regrettons de voir reculer la plupart de nos savants et de nos critiques. C'est là ce qui nous a inspiré l'idée, la méthode, la conclusion de ce livre.

La foi des siècles croyants élevait la religion au-dessus de l'esprit humain, dans une sphère inaccessible à toute science et à toute raison. L'incrédulité du siècle précédent la rabaisse au-dessous, dans l'infime région des visions, de la superstition et des mensonges du charlatanisme. La critique de notre siècle doit la relever à son rang, eu la replaçant dans son véritable foyer, qui est l'âme humaine, à côté de la morale, de la métaphysique, de la poésie, de tout ce que l'humanité a connu de plus excellent. La philosophie de notre temps ne peut oublier, au milieu des cris de haine et de guerre que poussent encore aujourd'hui les partis en présence, que son œuvre n'est plus de combattre et de détruire un passé qui ne revivra point, quoiqu'on fasse pour le restaurer. La science et la raison ont cause gagnée, dans le monde qui pense. Le champ ouvert à la libre pensée par l'œuvre des philosophes et le labeur des révolutions ne se refermera plus. Donc, sans fermer les yeux sur les misères du présent, il n'est plus permis de douter de l'avenir au point de reprendre les vieilles armes de combat, à la dernière période d'un siècle venu pour tout comprendre et tout expliquer.

Ce n'est pas que nous assistions avec indifférence à la lutte des partis dont la situation actuelle nous donne le spectacle. Nous n'avons pas le tempérament assez scientifique pour n'être pas d'un parti, en religion comme en politique. Nous comprenons donc et nous partageons les ardeurs et les impatiences des libres penseurs devant des préjugés, des passions, des institutions qui ne semblaient pas devoir survivre à notre Révolution. Nous n'en croyons pas moins que, si la polémique a ses allures nécessaires, le rôle de la critique est de se maintenir dans l'analyse et l'impartiale explication des faits. Tel est le caractère que nous avons essayé de conserver à ce livre, depuis le début jusqu'à la conclusion.

E. VACHEROT.

11 octobre 1868.

LIVRE PREMIER. — INTRODUCTION.

CHAPITRE PREMIER. — ÉTAT DE LA QUESTION.

Pour le croyant, il ne peut y avoir ni science, ni philosophie des religions : sa foi prend toutes choses à la lettre, et ne lui permet ni explication, ni interprétation, ni critique. Il en est de même de l'incrédule, mais pour des raisons contraires : comme il ne prend au sérieux aucune des idées religieuses, il ne peut y trouver une matière d'un intérêt scientifique quelconque. Cela explique pourquoi la science et la philosophie des religions ne sont pas l'œuvre de tous les esprits et de tous les temps. Ni le moyen âge, ni le XVII^{e} siècle, ni le XVIII^{e} n'étaient en mesure de résoudre les problèmes de critique religieuse qui ont tant occupé notre siècle.

Dans l'entière sécurité de sa foi, le moyen âge ne comprenait même pas les doutes de la raison humaine au sujet des vérités théologiques. La raison et la science n'avaient d'autre fonction que de *servir* à la démonstration ou à l'éclaircissement de ces vérités : *Philosophia theologioe ancilla*. Et comment eût-il pu l'entendre autrement, l'une étant reconnue sans contestation pour la science divine, et l'autre pour la science humaine ? De quel prix pouvait être l'œuvre de l'homme à côté de la parole de Dieu ? Et cette humble appréciation de la philosophie, acceptée des philosophes de ce temps, d'Abélard comme de saint Anselme et de saint Thomas, n'était point l'opinion de théologiens malveillants pour les spéculations philosophiques. C'était la bonne philosophie qu'on traitait ainsi. Quant à la mauvaise, c'est-à-dire à celle qui se permettait la plus légère contradiction au dogme, elle était regardée comme l'œuvre du démon inspirant l'esprit humain. Du reste, cette subordination de la philosophie à la théologie n'est pas propre à la métaphysique ; elle s'étend à toutes les sciences d'origine humaine, à la physique, à l'astronomie, à la morale, à la politique, aussi bien qu'à la philosophie pure. Philosophie à ancilla theologioe pourrait se traduire par ces mots : la raison est l'esclave de la foi. Les plus libres esprits du moyen âge ne songent nullement, dans leur révolte contre l'autorité, à s'affranchir

du joug de la théologie. Abélard ne voit dans la philosophie qu'une introduction à cette science par excellence qui est la sagesse même de Dieu.

Au XVII^{e} siècle, la distinction de la religion et de la philosophie repose encore sur le même principe : c'est toujours la parole de Dieu en regard de la sagesse de l'homme. Seulement la raison humaine a grandi, et avec elle la philosophie ; celle-ci n'est plus tout à fait une humble servante ; c'est une auxiliaire utile, presqu'une petite sœur de la théologie, et qui se trouve heureuse et même assez libre dans la vie commune avec sa grande aînée. Le caractère général de ce siècle, c'est de ne pas plus douter de la raison que de la foi. Lisez les traités philosophiques de Bossuet, de Fénelon, de Nicole, d'Arnauld et surtout de Malebranche ; leur confiance aux lumières de la philosophie ne s'arrête que devant les redoutables mystères de la religion, et leur liberté de penser n'a d'autre limite que le domaine de la foi. Et encore Malebranche ne craint-il pas de porter dans ces mystères le flambeau de la raison, et de confondre en quelque sorte les deux sciences en identifiant la raison humaine avec la raison divine. Il faut l'entendre lui-même pour juger de sa sécurité. « Mais, dit-on, la Raison est corrompue, il faut la soumettre à la foi. La philosophie n'est que la servante, il faut se défier de ses lumières. — Perpétuelles équivoques, la religion, c'est la vraie philosophie ; ce n'est pas, je l'avoue, la philosophie des païens ni celle des discoureurs qui parlent avant que la vérité leur ait parlé à eux-mêmes. La raison, dont je parle est infaillible, immuable, incorruptible ; elle doit toujours être la maîtresse, Dieu lui-même la suit... L'évidence, l'intelligence est préférable à la foi, car la foi passera, mais l'intelligence subsistera éternellement ; la foi est véritablement un grand bien, mais c'est qu'elle conduit à l'intelligence[1]. » Bossuet et Fénelon, d'une part, Descaries de l'autre, c'est-à-dire les théologiens et les philosophes ne vont pas tout à fait aussi loin que Malebranche dans cette voie de l'identité ; mais leur confiance en la raison n'est guère moindre que leur foi dans la révélation. Dans ce concert harmonieux de théologiens philosophes et de philosophes théologiens, il ne s'élève de voix discordante que celle de Pascal, le croyant sceptique par excellence, et celle de Spinosa, l'imperturbable logicien. Le premier n'a jamais connu la paix intérieure qu'engendre dans les consciences de ce temps l'accord de la raison et de la foi ; c'est en imposant silence à sa raison qu'il rétablit l'ordre clans cette âme troublée que la foi finit par dominer. Quant à Spinosa, sa pensée toujours simple et calme ne connut ni

la lutte ni l'harmonie des deux puissances) dans une spéculation où la foi n'avait pas plus de place que dans la géométrie.

Au XVIII[e] siècle, la guerre succède à la paix entre la religion et la philosophie. C'est la philosophie qui la déclare, en niant l'origine divine de la religion, en ne voyant dans celle-ci qu'une superstition malfaisante, éclose du cerveau de quelques visionnaires, et entretenue par l'ignorance des peuples. Telle est l'opinion de la grande majorité des philosophes de ce temps. Les déistes comme Voltaire la partagent avec les athées comme Diderot et d'Holbach. Dans cet universel cri de guerre, quelques esprits politiques, comme Montesquieu, ont des paroles de respect pour l'institution religieuse ; quelques âmes sentimentales, comme Rousseau, ont des accents d'enthousiasme pour l'Évangile et sa morale. Mais Montesquieu et Rousseau n'en sont pas moins des libres penseurs, auxquels la vertu sociale ou la vérité morale de telle ou telle religion ne fait point illusion sur sa véritable origine [2]. Quelques savants, comme Dupuis, font exception à cette critique légère et passionnée des dogmes religieux, dont Voltaire a donné le signal et le modèle ; ils essayent de les soumettre à une explication étroitement scientifique, plus ingénieuse que sérieuse, dont ils vont chercher les principes dans l'astronomie ou dans tout autre science spéciale. Mais cette méthode d'interprétation est rare et peu d'accord avec l'esprit du siècle, plus enclin à nier ou à détruire qu'à expliquer, en France du moins ; car il ne faut jamais oublier l'Allemagne où cet esprit est moins hostile et moins violent qu'ailleurs, et où la critique calme, impartiale et profonde, qui devait faire école plus tard, commence à trouver des organes chez des penseurs tels que Lessing et Kant. Devant de pareilles attaques, la théologie ne pouvait que récriminer contre la raison humaine, et ne voir dans la philosophie nouvelle qu'une invention diabolique. Toutefois, tel est l'ascendant de l'esprit philosophique sur les croyants eux-mêmes, qu'au milieu de ce concert de protestations contre les idées religieuses, c'est à peine si l'on distingue çà et là quelques voix faibles et timides qui essayent de les défendre. Le déisme, le spiritualisme, trouvent encore des défenseurs ; la théologie n'en trouve pas, ou n'en trouve que d'obscurs parmi les organes plus ou moins dévoués de l'Église.. Aucun des grands noms de la littérature et de la science ne figure parmi les adversaires de la philosophie[3]. Plus tard le courage de la résistance et l'initiative de l'attaque viendront, et alors rien ne manquera de ce côté à la lutte des doctrines et des institutions, ni l'ardeur de la foi, ni les violences de la passion, ni la puissance du talent,

ni l'éclat des noms. Il suffit de rappeler les de Maislre, de Bonald, les Lamennais, les Château briant. Mais il faut pour cela que les âmes religieuses" aient été retrempées dans les épreuves de la Révolution, et ranimées par les expériences d'une Restauration qui promettait un retour complet au passé.

La philosophie du XVIII^{e} siècle oppose à la foi religieuse la raison et la science. Pour elle, le problème n'a rien de profond ni de mystérieux : toute la religion repose sur le surnaturel. Or celte croyance a été possible et même respectable, tant que les lois de la nature n'ont point été connues. On pouvait alors comprendre jusqu'à un certain point que le Dieu qui a tiré le monde du néant doit avoir tout pouvoir sur les êtres qui le composent. Car, en fait de miracle, il n'en, est pas un qui semble plus au-dessus de l'intelligence humaine que celui de la création. Mais, depuis que la science positive a démontré la stabilité et l'universalité des lois de la nature, cette conception théologique est sans force contre une telle autorité. La nature étant connue, au moins dans ses grandes lois, il n'est pas de métaphysique qui puisse prévaloir contre la physique, l'astronomie, la chimie, l'histoire naturelle. Le dogme du surnaturel est emporté sans retour par le progrès des sciences, et avec lui toute croyance religieuse. La philosophie du dernier siècle ne voit donc à la religion d'autre origine que l'ignorance des lois de la nature, et d'autre destinée que de disparaître devant la révélation de ces lois. C'est une pure superstition qui tient au défaut de notions scientifiques, et que les âges futurs ne connaîtront plus. Telle est la seule explication à donner de l'institution religieuse ; le philosophe perd son temps et sa peine à lui chercher une cause dans la nature même de l'esprit humain. De toutes les religions, le christianisme est la plus antipathique à la philosophie de nos encyclopédistes, non-seulement parce qu'il pèse encore sur la libre pensée de tout le poids de son intolérante autorité, mais aussi parce qu'il lui apparaît comme le tyran de la nature dont il méconnaît les lois dans le monde et étouffe les instincts dans l'homme. Si la philosophie du XVIII^{e} siècle, fidèle avant tout aux méthodes de la science positive, à l'observation, à l'expérience, à l'analyse, est capable d'amour et d'enthousiasme pour quelque chose, après l'homme, c'est la nature. On a dit avec raison que ce siècle avait la religion de l'humanité, si par religion on entend un sentiment du cœur ; on pourrait dire également dans le même sens qu'il a eu la religion de la nature. S'il oppose la raison aux religions, considérées comme telles, au christianisme il oppose surtout la nature. Il le

repousse autant comme métaphysique que comme religion ; il n'en comprend et n'en aime aucune des vertus morales et des idées psychologiques, c'est pour lui l'antinature, par conséquent l'antivérité.

Telle n'est pas la pensée du XIX^{e} siècle, auquel le culte de l'histoire a donné le goût de toutes les grandes œuvres et de toutes les grandes doctrines. Celui-ci n'est ni le siècle de la foi, comme le XVII^{e}, ni le siècle de la guerre, comme le XVIII^{e}. Il est, et, quoi qu'on fasse pour l'entraîner hors de sa voie, il restera le siècle de l'histoire impartiale et de la critique désintéressée. Il ne défend ni n'attaque ; il observe, explique et jugé. Tel est son esprit ; telle est sa mission ; telle sera son œuvre propre, en dépit des luttes renaissantes où s'engagent les contemporains, partisans ou adversaires de la tradition. Ce n'est pas qu'il soit indifférent, et que sa tâche se borne, comme trop de savants le pensent, à raconter les faits et à exposer les idées du passé. Pour cela, il n'est pas besoin de philosophie ; l'intelligence et le travail y suffisent. Mais l'érudition n'est pas la critique. Si la première peut se passer, et (à voir l'attitude de la plupart de nos érudits) se passe fort bien de conclusion, la seconde ne le peut sans manquer à sa mission, nous dirions volontiers à son honneur. Notre siècle a donc une philosophie qui, au fond, dirige, inspire et domine son étude et sa critique des institutions et des doctrines religieuses. Cette philosophie s'est produite et formulée, dès le début du siècle, avec les grandes écoles de métaphysique allemande, puis avec les écoles de critique française, qui continuent et achèveront leur œuvre, malgré les défaillances d'un certain nombre d'adeptes, chez lesquels l'esprit critique a fait place à un engouement rétrospectif des doctrines traditionnelles. Et quand nous parlons de la philosophie inhérente à toute critique vraiment digne de ce nom, nous n'entendons pas telle ou telle spéculation métaphysique propre à certains individus ou à certaines écoles. Ces systèmes de penseurs transcendants, comme Schelling, comme Hegel, comme d'autres encore, tiennent sans doute à l'esprit philosophique du siècle où ils ont paru, mais ils n'en font point l'essence et le caractère propre : en sorte qu'ils pourraient s'en détacher sans qu'il perdît les principes, les méthodes, les conclusions qui lé constituent et le caractérisent réellement.

Pour la critique de notre siècle, le problème religieux n'est pas aussi simple qu'il l'était pour la foi des croyants et pour la raison des encyclopédistes. Si elle ne s'arrête pas au mystère d'une révélation divine, elle ne croit pas non plus que tout soit dit quand on a rangé l'institution

religieuse parmi les superstitions de l'ignorance ou les rêves de l'imagination. La vertu morale, la grandeur sociale, la longue durée des religions, dont on a dit avec tant de vérité qu'elles sont les nourrices et les institutrices du genre humain, ne permettent pas une pareille fin de non-recevoir à un siècle aussi positif, aussi observateur, aussi disposé à s'incliner devant la puissance des faits. Nous ne pouvons plus, avec nos pères, expliquer d'aussi grands effets par d'aussi pauvres causes. L'histoire devient une imposante autorité, quand elle produit une telle série d'expériences, et d'expériences ayant cette durée et cet éclat. Comment une institution aussi populaire, aussi permanente que la religion, pourrait-elle être considérée comme un accident dans le développement de la civilisation générale auquel elle a présidé jusqu'ici ? N'est-ce pas la preuve certaine qu'elle tient aux racines mêmes de l'Humanité.

Enfin, cette preuve historique ne semble-t-elle pas confirmée par des expériences décisives de la psychologie elle-même ? Si la religion n'est qu'une illusion de l'imagination, une erreur naïve de l'enfance de l'esprit humain, comment persiste-t-elle, à l'âge de la raison virile, chez tant d'hommes aussi distingués par l'intelligence que par la science ? Le sentiment religieux ne serait-il pas un besoin de l'âme, alors même que le symbole ne satisferait plus la raison ? La foi n'aurait-elle pas ses droits sur la nature humaine, aussi bien que la science, en s'adressant à un autre côté de cette nature ? En un mot, si les religions passent, la religion elle même ne serait-elle pas éternelle, soit comme objet de l'imagination et de l'intelligence, soit comme objet du sentiment ? Si les formes s'évanouissent après une durée plus ou moins longue, le fond n'est-il pas immuable ? Telles sont les problèmes qui, dès le début du siècle, occupent les esprits sérieux. La question religieuse est comprise et posée dans sa solennelle gravité par tous les philosophes des nouvelles écoles.

CHAPITRE II. — PREMIÈRE ÉPOQUE. — CRITIQUE ALLEMANDE.

C'est dans cet esprit que la critique du XIXe siècle a abordé les problèmes qui touchent à la nature, à l'origine, au rôle moral et social des

institutions religieuses. Ses travaux sur les religions de l'antiquité, comme ses études sur le christianisme, en sont profondément empreints. Que ce soit l'Allemagne qui en ait donné l'exemple à l'Europe, ce phénomène n'a rien que de naturel. S'il est un génie au monde qui se prête à une pareille recherche, c'est le génie allemand, religieux et savant, rêveur et profond, toujours curieux de la tradition dans les plus grandes hardiesses de son initiative philosophique. Ce n'est pas que l'Allemagne ait échappé, comme on l'a dit, à l'influence universelle et toute-puissante de l'esprit philosophique du XVIII^{e} siècle. Le plus grand philosophe de l'Allemagne et du siècle, Kant, est le plus hardi, le plus radical réformateur de la philosophie moderne, sans en excepter Descartes lui-même ; il est le père de celte critique qu'il a appliquée à la métaphysique avec une audace sans pareille, et que d'autres, après lui, ont portée dans les études religieuses. Mais enfin si l'esprit allemand s'est montré novateur et révolutionnaire, il l'a été à sa manière, c'est-à-dire avec la gravité, la sincérité, la profondeur, qui sont les qualités de son génie. On connaît le goût de Leibnitz pour la méthode éclectique, et son infatigable persévérance à poursuivre la conciliation des écoles et des Églises, de la philosophie et de la théologie, du protestantisme et du catholicisme, du sensualisme et du spiritualisme. Il est vrai que Leibnitz, par l'esprit comme par le temps, appartient plus au XVII^{e} qu'au XVIII^{e} siècle.

Lessing est un Allemand du dernier siècle, c'est-à-dire qu'à l'esprit révolutionnaire du temps il allie le sens religieux du pays. Que cherche-t-il dans l'*Éducation du genre humain ?* A élever la religion, à la transformer, en substituant à la vulgaire théologie de son époque ce qu'il appelait le christianisme de la. raison. En vrai philosophe du siècle, il s'efforce de prouver que la Bible et les Évangiles ne sont pas autre chose qu'un document historique sur lequel la critique a droit d'examen ; que la discussion peut en corriger le texte, même l'annihiler. Puis, en vrai théologien allemand, il prophétise un nouvel âge du christianisme, lequel sera le règne du Saint-Esprit succédant au règne du Fils, comme celui-ci avait remplacé le règne du Père. « Peut-être que certains rêveurs du XIII^{e} et du XIVe siècle avaient entrevu un rayon de cet Évangile éternel ; peut-être que leur seul tort est d'avoir annoncé dans un délai si prochain celle révélation supérieure. » Dans ce *christianisme régénéré,* que restait-il de l'ancien dogme ? Jacobi nous l'apprend dans ses lettres a Mendelssohn. « L'opinion orthodoxe sur la divinité, dit Lessing, ne peut plus me convenir ;

tu xat -n-Sy, voilà ma foi. » C'est le christianisme de saint Spinosa, pour parler comme le théologien Schleiermacher. Tout en ne voyant, dans cet entretien des deux amis, qu'une brusque saillie plutôt que la croyance définitive de cet ardent esprit, on n'en est pas moins conduit à reconnaître que le christianisme nouveau n'a plus d'autre fondement que dans la conscience et la raison humaine. Théiste ou panthéiste, Lessing n'est plus qu'un philosophe, et ce n'est qu'en Allemagne qu'on peut parler de sa théologie. Toujours est-il que celte critique, si hardie qu'elle soit, a un autre ton et respire un autre sentiment que la critique française du XVIII^{e} siècle.

Kant n'est pas moins libre penseur que Lessing, et même que les philosophes français, en ce qui concerne les religions positives. Il ne croit qu'à la conscience et à la raison ; ce qui ne l'empêche pas, en grave et religieux Allemand, d'écrire un traité sur la religion, dans lequel il accepte tout ce qui constitue une religion positive, révélation, dogme, Église, culte, à une condition toutes fois : c'est que la foi de l'Église *doit être souverainement interprêtée par la foi religieuse pure.* Et qu'est-ce que cette foi religieuse pure pour Kant, cet adversaire de toute spéculation théologique et métaphysique ? C'est la raison pratique dont toute théologie vraiment saine n'est que le développement. Si la seule règle de la foi positive d'une Église est l'Écriture, le seul interprète légitime de celle-ci c'est la raison aidée de la science philologique. Par l'effet de cette interprétation, la foi historique fend incessamment à se convertir en foi rationnelle, et par *ce passage insensible de la première à la seconde se prépare l'universalité du règne de Dieu sur la terre*. C'est ainsi que la religion positive tend à devenir religion pure, c'est-à-dire la raison pratique elle même dans toute la pureté et la hauteur de ses formules. Le préjugé qui fait croire que l'on peut obtenir la faveur de Dieu autrement que par la pureté du cœur conduit aisément à négliger la moralité. S'il est vrai que l'homme le plus dévot n'est pas toujours le meilleur, c'est une preuve de plus que la bonne voie n'est pas d'aller par la grâce à la moralité, mais bien par la moralité de chercher à mériter la grâce [4].

Le grand disciple de Kant, Fichte, n'entend pas la religion pure autrement que son maître. « Je ne puis me refuser à admettre, qu'il y ait un ordre fixe, un monde moral opposé au monde sensible, et dans lequel la pureté morale est la félicité. Or la foi en cet ordre moral, intelligible, divin, est l'essence de la religion,. Si nous personnifions les rapports de cet ordre avec nous dans l'idée d'un être que nous appelons Dieu, c'est une conséquence de la

nature bornée de notre entendement. La moralité et la religion sont absolument identiques ; par l'une et l'autre nous nous élevons à l'idée d'un monde intelligible ; la première nous y élève par l'action, la seconde par la foi Celui qui a compris la voix du devoir ne peut s'empêcher de connaître Dieu et participe déjà à la vie éternelle et bienheureuse. La moralité ne se fonde pas sur la foi en Dieu et l'immortalité de l'âme ; mais cette foi est fondée sur la moralité [5]. » Vers la fin de sa vie, la pensée religieuse de Fichte prit une teinte plus mystique, sans cesser d'être la même au fond. La foi ou conscience naturelle et l'entendement sont les deux principes fondamentaux de l'humanité, dont l'action réciproque produit l'histoire. Par la foi, le genre humain commence à se développer ; par elle il subsiste et dure ; l'entendement est le principe, du mouvement et de la vie. L'histoire part d'une théocratie établie sur la foi et aboutit à un règne de Dieu compris par tous. Fichte aurait pu donner un nom bien connu à ce règne ; c'est la démocratie des esprits cherchant Dieu dans la liberté, qui est sa plus haute manifestation. Pour que le règne de Dieu puisse se fonder, il faut que l'homme renonce entièrement à sa volonté individuelle. Par là il meurt véritablement pour renaître. Par cette renonciation, le Christ a fondé le royaume des cieux sur la terre ; et, comme premier citoyen de ce royaume, il est vraiment Fils de Dieu. Tout ceci, sauf la forme mystique, n'est encore au fond que la doctrine de Kant. Ce qui suit la dépasse et semble rentrer dans la spéculation métaphysique avec laquelle le maître avait voulu en finir. Dans son unité essentielle, Dieu est Trinité : il est un en soi, trinité dans sa manifestation. Le Père est l'absolu dans le phénomène, l'universel fondement de tout ce qui est, de tout ce qui se montre dans le monde phénoménal. Le Fils est la manifestation de Dieu, comme reconnaissance et intuition de son règne. L'Esprit est l'unité, la réunion des deux, la reconnaissance du monde intelligible par la lumière naturelle de l'entendement [6]. Cette interprétation du dogme est-elle une nouvelle inspiration de la pensée de Fichte, inclinant de plus en plus vers le mysticisme, ou bien déjà un reflet de la nouvelle philosophie qui commençait à paraître ? C'est un point difficile à décider. A Leibnitz, à Lessing, à Kant et à Fichte, nous pourrions ajouter beaucoup d'autres philosophes, pour montrer que la philosophie allemande est toujours restée religieuse, même dans sa plus grande indépendance et sa plus étrange audace spéculative. Il nous suffit d'avoir cité les plus illustres ou les plus hardis. Pourquoi cet esprit, si différent de celui des philosophes français ?

Cela tient à deux causes principales : 1° à la différence du génie national ; 2° à la différence de l'éducation religieuse. Il ne faut jamais oublier que les philosophes qui parlent ce langage, si nouveau pour des oreilles françaises, sont des Allemands et des protestants. Si la Réforme n'est pas encore la philosophie, elle y prépare ; si elle ne comble pas la distance qui sépare la foi de la raison, elle la diminue. Voilà ce qui explique comment on trouve, dans les pays protestants, tant de philosophes théologiens et de théologiens philosophes, et pourquoi, dès le début du XIX^{e} siècle, en Allemagne, la philosophie et la théologie se trouvèrent si disposées à s'expliquer et si près de s'entendre.

Écoutons d'abord les philosophes. La nouvelle philosophie n'avait pas besoin, comme la nôtre, de faire effort pour se rapprocher de la religion ; elle n'avait qu'à suivre la tradition respectée par les libres penseurs allemands du XVIII^{e} siècle lui-même. Ce respect n'était pas la foi ; il n'empêchait pas la philosophie de supprimer la religion en l'identifiant avec la morale. Lessing, Kant, Fichte, étaient assurément des amis de la théologie, mais des amis plus dangereux que les philosophes qui, en France, lui firent une guerre acharnée. Un Dieu qui n'était plus que l'idéal de la loi morale, une Église qui se réduisait à la société des libres esprits, tel était le christianisme éternel que ces philosophes substituaient au christianisme historique. La nouvelle philosophie aborda le problème religieux avec un autre esprit et une méthode de critique différente. Ce n'est plus seulement le but et le rôle de l'institution religieuse qu'elle considère, c'en est surtout l'origine et la matière. Elle s'éprend pour le fond même des dogmes religieux d'un amour qui va jusqu'à la foi, et parle de la vérité de la religion, comme la philosophie du siècle précédent parlait de sa moralité. Cette pensée se retrouve chez tous les philosophes du temps ; la dialectique savante de Hegel en est aussi pénétrée que la dialectique enthousiaste de Schelling. Celui-ci qu'on a nommé, non sans raison, le Platon de la nouvelle philosophie, a, entre autres tendances qui lui sont communes avec le grand disciple de Socrale, le goût presque superstitieux de l'antiquité. Selon lui, il fut un temps où la vraie religion, distincte des croyances populaires, était gardée comme un feu sacré dans les mystères, et où la philosophie avait avec elle un même sanctuaire. C'est aux philosophes que la tradition de l'antiquité attribuait l'institution des mystères : alors la philosophie avait encore le courage et le droit de s'occuper de ces grands objets, seuls dignes de la pensée du sage. Plus tard, quand les mystères

profanés déchurent de leur primitive pureté par leur mélange avec les croyances du vulgaire, la philosophie, pour conserver la sienne, se vit obligée de se séparer de la religion, et de devenir ésotérique dans son opposition avec elle. Contrairement à sa vraie nature, la religion s'étant altérée par son contact avec la réalité, et étant devenue chose tout extérieure, ne fut plus dès lors qu'une puissance matérielle ; et comme elle avait perdu elle-même toute faculté de s'élever librement vers la source première de la vérité, elle dut chercher en même temps à l'interdire hors d'elle.

Cette explication des religions, toute platonicienne et surtout alexandrine, n'est qu'une conséquence du principe qui domine toute la philosophie de Schelling, principe qui a lui-même un tel air de parenté avec les doctrines de Platon et de Plotin, qu'il est bien difficile de n'y pas voir une certaine inspiration de celle philosophie. Selon notre philosophe, tout part de l'unité pour y rentrer. Ce mouvement est la loi universelle qui gouverne les êtres comme les idées, la nature comme l'esprit, le monde comme là science. Il a sa formule dans la philosophie ; c'est l'identité, la diversité, le retour de la diversité à l'identité. Il a sou symbole dans la religion : c'est la perfection, la chute, la rédemption. Et quand Schelling parle ce langage, ce n'est pas seulement le christianisme qu'il a en vue, c'est toute espèce de religion. Quand donc il s'agit de l'histoire de l'esprit humain, Schelling n'a rien de plus à faire, pour en expliquer le développement, que d'appliquer sa formule générale. La pensée humaine, au début, est une synthèse riche de tous les éléments, poétique et savante, religieuse et philosophique ; c'est celte sagesse mystérieuse que l'antiquité a toujours considérée comme l'âge d'or de la religion et de la science. Et si, de l'explication générale des religions on passé à l'explication particulière du christianisme, il n'est pas difficile de trouver, soit dans le dogme, soit dans la morale, la confirmation de cette formule. Dans le mystère de la théologie, le Père, c'est l'identité dans son absolue indifférence ; le Fils, c'est-à-dire le Verbe, créateur des idées et des choses, c'est la diversité du monde intelligible et du monde sensible ; le Saint-Esprit, c'est la synthèse de l'identité et de la diversité. Dans le mystère de la morale, la perfection de l'Éden, c'est le règne de la nature ; la chute, avec la distinction du bien et du mal, c'est le règne de la conscience et de la vertu ; la rédemption, c'est le règne de la raison et de la félicité [7]. Schelling, comme Platon, comme Plotin, comme Malebranche, est de cette famille de grands esprits, plus élevés que solides, qui peuvent être

invoqués tour à tour par les écoles les plus opposées. Admirables dans leurs sentiments, mais vagues dans leurs formules, ils sont tout à la fois la source des inspirations les plus hautes pour les âmes généreuses qui s'en nourrissent, et des erreurs les plus graves pour les esprits faux qui interprètent leurs formules. Schelling a eu la fortune de fournir des armes au panthéisme, en même temps qu'il prêtait des images et des élans au mysticisme. En somme, la théologie s'est mieux trouvée de ses idées et de ses formules que la philosophie et la science. Sa métaphysique, avec tout son appareil de dialectique transcendante, semble une restauration des vieilles traditions orientales ; sa symbolique ramène la philosophie aux pieds de la religion, en la faisant passer par une série de déchéances.

Il faut rendre cette justice à Hegel, cet Aristote de l'Allemagne, qu'il n'a jamais ouvert la porte au mysticisme. Il est bien le philosophe de Berlin, comme Schelling est le philosophe de Munich. Hegel, à l'exemple de son maître, ne voit pas seulement dans la religion la beauté esthétique des symboles et la vertu morale des formules ; il y trouve aussi la vérité. « La religion est la région ou toutes les énigmes de la vie et toutes les contradictions de la pensée trouvent leur solution, où s'apaisent toutes les douleurs du sentiment, la région de l'éternelle vérité, de la paix éternelle. Là coule le fleuve de Léthé où l'âme boit l'oubli de tous les maux ; là toutes les clartés du temps se dissipent à la clarté de l'infini. Dans la conscience de Dieu, l'Esprit est délivré de toute forme finie ; c'est la conscience entièrement libre, la conscience de la vérité absolue [8]. » On pourrait s'étonner de ce langage digne de Platon ou de Schelling, si l'un ne savait que Hegel l'applique, non à tel ou tel système religieux, mais à la religion elle-même, considérée dans son essence. L'essence de la religion, *l'idée* religieuse, à proprement parler, c'est l'unité de Dieu et de l'homme. Il n'est pas une religion, si incomplète et si grossière qu'elle soit, qui n'ait pour fond cette idée ; cela constitue ce qu'on nomme le sentiment religieux, et ce que Hegel appelle la conscience religieuse. Le développement de cette conscience engendre d'abord la religion de la nature, puis la religion de l'esprit absolu, enfin la religion de l'Esprit, la seule véritable. L'Orient est le moment des religions de la nature ; le monde gréco-romain est le moment des religions de l'Esprit (entendu dans le sens extérieur et superficiel du mot) ; le monde chrétien est le moment de la religion de l'Esprit absolu, c'est-à-dire de la religion définitive, à laquelle la raison humaine n'est enfin parvenue qu'après avoir traversé toutes les religions inférieures. Toutes ces

formes sont autant de définitions successives de Dieu, auxquelles correspondent les différents cultes. La philosophie des religions a pour objet de reconnaître la nécessité logique dans le progrès des manifestations religieuses de l'Absolu. Le christianisme est la véritable Religion, parce qu'en elle s'accomplit la fin religieuse, l'union de Dieu et de l'homme. L'esprit fini a disparu ; c'est l'Esprit infini qui s'unit à lui-même ; l'Esprit absolu se sait comme tel dans la conscience du chrétien. C'est avec raison que celte religion se dit *révélation* ; car elle est Dieu se révélant dans sa vérité. Le christianisme est le dernier terme du développement de l'idée religieuse, un produit nécessaire du travail de l'esprit parvenant enfin, à travers l'histoire, à la conscience de lui même.

Voilà pour l'idée religieuse : Hegel ne s'en tient pas là. Il entre hardiment dans le dogme, et l'explique à la lumière de sa propre philosophie. Nulle part la logique hégélienne n'est plus à l'aise que dans la théologie chrétienne. Là, plus qu'ailleurs, elle trouve ample matière à l'application de ses formules. L'Idée se posant, s'opposant, s'unissant à soi dans sa réalité objective, l'Idée *en soi, de soi et pour soi*, qu'est-ce autre chose que le mystère de la Trinité ? Dieu est l'Être général, la Pensée pure, Substance de toutes choses, le Père. Mais cette généralité se particularise, se représente dans un autre, devient pluralité d'*idées* ; c'est le Fils, le Verbe, l'archétype des idées. Enfin Dieu revient à lui-même, et dans ce retour, il est Esprit ou Personnalité absolue. Dans l'Esprit se réalise le jugement (diremption) de la nature divine ; de l'éther de la pensée pure, Dieu descend dans la sphère de l'entendement humain, pour remonter dans la conscience de la Pensée. C'est ce mouvement éternel de procession et de retour qui fait la création. La *chute* n'est que la procession, la rédemption n'est que le retour. Les deux moments de la *procession* et du *retour*, que l'entendement sépare historiquement, et exprime sous les termes psychologiques de *déchéance* et de *réhabilitation,* forment l'histoire divine, éternelle, qui se reproduit en chaque individu. Chaque homme tombe dans le péché, comme Adam, meurt et ressuscite comme le Christ, s'élevant ainsi à l'éternelle félicité dans le ciel de la foi. Le propre de'l'esprit religieux est de se représenter sous forme historique et extérieure ce qui est l'essence de la conscience humaine. Si Schelling, à l'exemple de Platon, remonte jusqu'à la sagesse des premiers mystères, pour y trouver l'idéal de la pensée humaine, Hegel, à l'exemple d'Aristote, descend au contraire jusqu'aux derniers systèmes de la philosophie pour y trouver la perfection de cette même pensée. Le

christianisme, en tant que religion parfaite, est le passage de la religion à la philosophie : c'est en lui que la conscience religieuse se transforme dans la conscience philosophique. La philosophie est à la fois le couronnement et la négation de la religion. Le sentiment de cette union mystique de l'esprit individuel avec l'Esprit absolu, laquelle a pour symbole la *communion*, devient philosophie, en passant par la pure lumière de la pensée. L'objet de la philosophie est le même que celui de la religion ; c'est la vérité éternelle, Dieu, rien que Dieu, *l'explication* de Dieu. Seulement, dans la philosophie, le même contenu se présente sous la forme de la pensée spéculative. La philosophie est le troisième terme du dernier procès de la dialectique, par suite l'unité des deux termes antérieurs, l'art et la religion. Grâce à elle, l'esprit est maintenant *pour* soi ce qu'il est en soi ; il s'est reconnu lui-même pour l'Absolu, et s'est ainsi identifié avec Dieu. *L'Absolu est l'Esprit*, telle est la plus haute définition de Dieu. La fin de toute dialectique, la fin de la vie universelle est de donner à l'esprit humain la conviction qu'il est un avec Dieu. C'est pourquoi la philosophie, qui l'élève à cette lumière, est le plus haut sommet de la pensée humaine.

A travers les nuages de la pensée allemande, qui semblent impénétrables aux plus grands efforts de l'esprit français, il ressort clairement de ce court exposé des idées de la nouvelle école sur la nature, l'origine, les rapports de la religion et de la philosophie : 1° que toutes deux ont le même contenu, sinon le même objet ; 2° que toute religion est une philosophie instinctive, et toute philosophie une religion réfléchie' ; 3° que ces deux formes distinctes de la pensée humaine se succèdent toujours dans un rapport tel que c'est la religion qui précède, et la philosophie qui suit ; *4*° que la philosophie a la religion, non-seulement pour point de départ, mais encore pour matière et pour fond nécessaire, de façon qu'elle ne peut être jamais que la traduction plus ou moins libre, plus ou moins originale de la pensée religieuse enveloppée dans les voiles du symbole et dans les mystères du dogme. Une pareille explication devait être facilement acceptée des libres penseurs, dans un pays où la philosophie, dans ses plus grandes audaces, n'avait jamais songé à rompre avec la tradition. Qu'importait la condition d'une méthode traditionnelle à un génie aussi libre, aussi original dans ses commentaires que respectueux pour le texte ? Elle devait être encore plus goûtée des théologiens, habitués à une interprétation très-large des dogmes religieux. Schelling, Hegel et les adeptes de la nouvelle philosophie conservaient toute la pensée religieuse, le symbole aussi bien que le

sentiment, le dogme non moins que la morale. Ils ne réservaient à la philosophie que le privilège austère des formules abstraites et purement rationnelles, à l'usage d'un petit nombre d'initiés. Qui n'eût signé avec empressement un tel traité de paix ? Cette alliance était d'autant plus sincère qu'elle était tout à fait naturelle, et ne coûtait à aucun des deux partis la moindre concession. Quand on dit les partis, on transporte en Allemagne l'état de choses qui existe en France et dans d'autres pays. En Allemagne, à l'époque du moins qui nous occupe, il n'y a aucune ligne de démarcation tranchée entre les théologiens et les philosophes. La théologie allemande se développe en dehors de l'Église, et avec un esprit parfaitement dégagé des intérêts du corps et des exigences du dogme. Sur les hauteurs où plane la pensée allemande, en ce moment de grand essor et de puissante création, la philosophie et la théologie se confondent dans leur objet, Dieu : en sorte que tout philosophe est théologien, et tout théologien philosophe.

Il faut lire le plus grand des théologiens de l'Allemagne pour se convaincre de cette profonde et intime union de l'esprit théologique et de l'esprit philosophique. Schleiermacher ne se propose pas de relever de leurs ruines les formes vieillies, les dogmes usés d'un culte qui a fait son temps : il voudrait faire revivre au fond des âmes le besoin de la religion [9] Mais qu'est-ce que la religion ? C'est une sphère à part dans l'esprit ; c'est un sentiment, et non un simple savoir. La mesure du savoir n'est point la mesure de la piété, bien que celle-ci suppose jusqu'à un certain point celui-là. La piété ne peut se passer de la contemplation du monde et de ses merveilles ; mais le savoir de l'homme religieux est la conscience immédiate que tout ce qui est fini a sa raison dans l'Infini. Chercher et trouver l'infini, l'éternel, en toutes choses, voilà la religion. Elle reconnaît Dieu et le monde ; mais elle n'en est pas le savoir. Elle est égale ment distincte de la morale, en ce que celle-ci suppose la liberté, tandis que la piété serait tout aussi vive, alors que tout serait soumis à l'empire de la nécessité. Mais parce que la religion est autre chose que la science et la moralité, qu'on ne s'imagine pas qu'elle puisse exister sans l'une et l'autre. L'homme pourrait être religieux, sans être libre ; il pourrait l'être encore, bien qu'ignorant. Mais du moment qu'il est libre, la piété en lui suppose la moralité ; et du moment qu'il devient savant, elle ne peut s'allier à la fausse science. En tout cas, la religion n'en a pas moins son caractère propre et son rôle dans l'âme humaine, à côté de la science et de la morale. « La vraie

science est intuition parfaite ; l'action véritable (la vertu) est un art, une culture née de la nature propre de chacun et par son propre effort ; la vraie religion est le sens et le goût de l'infini. »

Mais où le sentiment de l'Infini peut conduire un théologien allemand, Schleiermacher va nous le faire voir : « Tant que l'homme ne s'unit pas à l'Être éternel, dans l'unité immédiate de l'intuition et du sentiment, il en demeure éternellement séparé, dans l'unité dérivée de sa conscience. Que deviendra l'idéalisme de nos jours, s'il ne retourne pas à cette unité primitive, si, grâce à la déchéance de la religion, son orgueil ne consent pas à reconnaître une autre réalité que celle pour laquelle il professe un dédain si juste et si hardi ? Au lieu d'imprimer des formes à l'univers, il le détruira ; il en fera une simple allégorie, une vaine fantasmagorie de sa conscience vide et bornée. Venez donc avec moi rendre hommage aux mânes de saint Spinosa ! pour lui, plein de l'Esprit universel, l'Infini était le commencement et la fin, l'Univers son éternel et unique amour ; avec une sainte innocence et une humilité profonde, il se mirait dans le monde éternel, et en était lui-même le miroir fidèle : oui, il était plein de religion et de l'Esprit-Saint ; et c'est pour cela aussi qu'il est seul, placé à une hauteur où personne n'a encore su l'atteindre, maître en son art, mais élevé au-dessus du monde profane, sans disciples et sans droit de cité [10]. »

Voilà, en cet heureux pays de la libre pensée, le langage d'un professeur de théologie ! Et, en parlant ainsi, Schleiermacher n'a point cédé à un accès d'enthousiasme. Il sait ce qu'il fait, en évoquant l'ombre de Spinosa devant l'idéalisme de Kant et de Fichte. Du reste, c'est le même sentiment qui ramène à la méditation du spinosisme Schelling et toute la nouvelle philosophie, que l'idéalisme subjectif ne peut satisfaire. On a hâte de sortir de cet égoïsme sublime où Kant et Fichte enfermaient les esprits et les âmes, et de rentrer en communication avec la nature et avec Dieu. Schleiermacher ne fait donc que partager l'engouement naissant pour la philosophie de Spinosa. C'est en cela, mais en cela seulement, qu'il est disciple du grand panthéiste. Il est trop profondément chrétien, et l'on peut ajouter, trop pénétré des pures et fortes doctrines morales de Kant et de Fichte pour absorber sa personnalité dans le sein de la substance universelle. D'ailleurs, il corrigea plus tard sa conception par trop spinosiste de l'Infini, en y ajoutant les attributs psychologiques sans lesquels le sentiment religieux ne saurait où se prendre. Néanmoins, sa pensée se refuse à concevoir Dieu sous une forme déterminée. « Transporter cette idée

à quelque objet pouvant être perçu, à moins qu'on ne sache que cet objet n'est qu'un pur symbole, c'est l'altérer, la corrompre, soit que l'on conçoive Dieu comme apparaissant passagèrement, soit qu'on se le représente comme un être individuel, permanent, apercevable [11]. », Mais, avec un pareil théologien, nous ne sommes pas au bout des surprises. Rien, dans le dogme, ne gêne ni n'arrête ce libre esprit. La définition qu'il a donnée de la religion le met parfaitement à l'aise à cet égard. La religion n'étant pas une science, mais un sentiment, on ne peut l'opposer à la physique ou à la psychologie. Tout ce que la théologie positive comprend sous les noms de *révélation, d'inspiration*, de *miracles*, peut rentrer dans la sphère de la science, sans que le sentiment religieux en soit le moins du monde atteint. Pour la conscience religieuse, tout est miracle, inspiration, révélation, même dans l'ordre des lois de la nature. Le mot *miracle* n'est que le nom religieux de tout événement, le plus naturel, le plus ordinaire. Toute intuition de l'Infini est une révélation ; tout sentiment de la moralité et de la liberté véritables est une inspiration. Celui qui, de son point de vue, ne voit pas de miracles dans le monde, pour qui ne s'élèvent point de révélations du fond de son âme ; celui qui, dans des moments solennels, ne sent pas vivement qu'un esprit divin l'inspire, n'a pas de religion. Mais se savoir en possession de tout cela, voilà la foi véritable[12]. » Si nous traduisons sous forme française le langage un peu obscur du théologien allemand, ne revient-il pas à dire que le même phénomène, physique ou moral, qui est simple et naturel pour le savant renfermé dans le monde des choses finies, est surnaturel et miraculeux pour l'homme religieux qui, selon la belle expression de Malebranche, voit tout en Dieu, c'est-à-dire dans l'Infini ? Assurément, s'il fut une âme religieuse, dans le sens le plus élevé du mot, c'est celle de Schleiermacher. Mais il faut vivre en Allemagne pour comprendre comment un pareil théologien mourut en administrant la sainte Cène à ses amis et à lui-même [13].

Schleiermacher est un théologien philosophe et protestant. L'école catholique n'a point de ces hardiesses spéculatives et pratiques ; pourtant elle accepte et même embrasse la nouvelle philosophie à son début. Gœrrhes et Baader sont des disciples de Schelling. Le premier a porté dans les querelles politiques et les controverses religieuses toute l'ardeur et même toute la violence d'un esprit aussi mobile que passionné. Et cependant, dans ses moments de calme, il entre avec son maître dans cet ordre d'idées supérieures qu'on appelle la philosophie des religions. « La

religion, dans son essence, est une, éternelle, immuable, comme Dieu lui même ; elle tombe sous la loi du temps, qui est celle de l'homme. Comme l'homme, et comme l'espèce humaine, elle naît, grandit, se diversifie en s'étendant, semble s'épuiser par son progrès : elle vieillit, meurt, renaît de ses cendres ; et, dans celte perpétuelle vicissitude, dans ce jeu, en quelque sorte mécanique, de la vie et de la mort, s'épure, s'élève, se généralise et tend infiniment vers l'Infini, son principe et son but. Venue de l'unité, elle retourne à l'unité, mais à travers le monde, dont elle suit la marche, et par l'homme dont l'histoire est la sienne. » Gœrrhes n'a jamais passé pour un esprit libéral, en Allemagne. Mais quel est le théologien philosophe, en France, qui oserait tenir ce langage sur la religion ?

Baader est un mystique qui se rattache à la tradition de Jean Scot Érigène, de Jacob Bœhme, de Saint-Martin. S'il est un adepte de l'école de Munich, il est un adversaire de celle de Berlin. Au premier mot, on reconnaît, le philosophe catholique [14]. La religion, est aussi naturelle à l'homme qu'elle lui est nécessaire ; car partout s'est manifesté le besoin d'un commerce avec les êtres supérieurs. Elle est aussi ancienne que l'humanité. Il y, a eu une révélation primitive qui eût dû suffire au genre humain. Mais, par un effet de la chute, la religion a une histoire comme l'humanité elle-même. Cette histoire comprend trois formes : culte de la *nature ;* culte à la fois naturel et psychique ; enfin, culte *naturel, psychique* et *spirituel.* Celui-ci est le seul complet, par conséquent, le seul vrai ; c'est le christianisme, la religion définitive de l'humanité. Tout ceci ne laisse voir que le catholique. Mais voici le théologien libéral qui va se montrer. S'il n'y a qu'une seule religion vraie, cette unité n'exclut pas la diversité des formes. L'essence de la religion consistant dans la réconciliation de l'homme avec Dieu, on peut dire que tous ceux qui y aspirent sincèrement ont la même religion, quelle que soit d'ailleurs la diversité de leurs croyances. Nul n'a le droit de condamner un autre, sous prétexte que sa religion est imparfaite ; car Dieu ne peut se soustraire a aucune prière, par laquelle l'homme soumet sa volonté à la volonté divine. Mais où se montre surtout le disciple de la philosophie, c'est dans les pensées qui suivent. Quelque respect que Baader ait pour les révélations historiques, il considère la conscience de l'homme comme la révélation *par excellence.* C'est à tort que les psychologues regardent ce qui se révèle dans la conscience de tous comme quelque chose de purement subjectif, tandis que c'est par là que s'annonce en nous la présence d'un autre que nous. On ne persuadera

jamais à l'artiste de génie que cette *idée* qui est en lui soit un produit de sa pensée personnelle. On ne persuadera pas davantage à l'honnête homme que cette volonté vertueuse qui lui impose des résolutions différentes de ses inclinations n'est pas une autre volonté que la sienne. Celte voix intérieure est la révélation la plus universelle, et c'est à elle que toute révélation extérieure doit être rapportée : c'est la véritable présence réelle de Dieu, et le sentiment de cette présence constitue le culte intérieur, qui est le vrai[15].

On le voit, Baader est plutôt un mystique qu'un croyant ; pour lui, comme pour les grands mystiques qui l'ont précédé, tout est révélation, la conscience et la raison, aussi bien que la Bible et l'Évangile, la philosophie, aussi bien que la religion. Quand on en est là, on n'a pas de peine à tout concilier ; un tel sentiment est comme un feu intérieur qui transforme, en les épurant, toutes les croyances extérieures et historiques. A ce point de vue, religion et philosophie, c'est tout un. « C'est à tort que l'on admet une mystique doctrinale qui ne serait point spéculative ; la théologie est essentiellement rationnelle, et la philosophie essentiellement mystique[16]. »

Après les philosophes et les théologiens, les savants proprement dits, c'est-à-dire les esprits qui se vouent à l'érudition et à la critique, abstraction faite des systèmes et des croyances, se montrent également pénétrés de l'esprit nouveau dans leurs travaux d'exégèse et de symbolique. Eux aussi attachent une importance sérieuse aux symboles et aux mythes religieux, qu'ils regardent comme les formes sensibles d'idées métaphysiques plus ou moins rationnelles, et non comme des jeux d'imagination ou des contes populaires. La pensée générale du grand ouvrage de Kreutzer, si heureusement remanié par son habile traducteur, M. Guigniaut, se résume dans le litre même du livre : *la Symbolique.* Rechercher, en effet, sous les voiles plus ou moins transparents du symbole l'idée théologique, psychologique ou morale, plutôt cachée qu'exprimée par chacun des mythes dont le système compose une religion : telle est la méthode suivie par l'auteur avec autant de persévérance que d'érudition et de sagacité. Il suffit, pour s'en convaincre, de citer un passage de l'introduction où il expose sa théorie du symbole. « Pour les peuples qui rendent un culte aux éléments, les phénomènes naturels sont comme autant de signes, au moyen desquels la nature elle-même parle à tous les hommes indistinctement un langage que les seuls habiles peuvent comprendre. Ce n'est point encore là, sans doute, le dogme philosophique qui fait de l'univers un grand animal, encore moins la doctrine sublime de l'âme du monde, mais peut-être en est-

ce le germe déposé au fond du cœur de l'homme, et qui ne peut manquer de s'y développer. De là ces opinions populaires que tout a vie dans le monde matériel, que tous les corps sont animés, que la pierre elle-même n'est point morte et vit à sa manière. Bientôt l'imagination s'empare de ce panthéisme grossier ; elle le démêle, le détermine, et va peuplant l'univers de ses dieux. Ainsi, la doctrine physique du panthéisme qui, d'abstraction en abstraction, arriva, chez les Grecs, jusqu'à cet axiome : Tout est l'image de la divinité », se résout en principe dans la plus ancienne croyance, dont le polythéisme fut la première expression. Et quand la spéculation métaphysique, parvenue, vers la fin de l'antiquité, au plus haut résultat, posa cet autre axiome :La nature, par la voie des symboles, produit, sous des formes visibles, ses invisibles conceptions, et la divinité se plaît à manifester par des images sensibles la vérité des idées » ; bien des siècles auparavant, le germe de cette grande pensée fermentait dans l'imagination à la fois enfantine et créatrice des hommes du vieux monde [17]. »

Quant aux poètes, ils auraient manqué à leur génie, s'ils n'avaient salué avec amour cette alliance de l'idée et du symbole. Écoutons le plus libre penseur de tous, sinon le moins religieux, le disciple fervent de Spinosa, Goethe : « J'ai nommé quelque part l'homme le premier dialogue entre la nature et Dieu. Je ne doute pas que ce dialogue ne puisse avoir lieu, dans un autre monde, d'une manière plus sublime et plus profonde. Au fond, je ne puis savoir de Dieu que ce que l'horizon très-borné des perceptions sensibles sur cette planète me permet d'en concevoir, et c'est là bien peu de chose. Mais je ne prétends pas que les limites de notre connaissance de la nature soient aussi celles de la foi. Dans ma *Théorie des couleurs*, j'ai fait remarquer qu'il y a des phénomènes primitifs qu'il ne faut pas troubler dans leur divine simplicité par d'inutiles efforts, mais qu'il faut laisser à la raison et à la foi. Avançons donc avec courage par les deux voies de la foi et du savoir ; mais que jamais leurs résultats ne se confondent ! Là où la science est insuffisante, il faut laisser à la foi son empire légitime [18]. » Goethe était trop poëte pour ne pas aimer le symbole ; et il était trop philosophe pour ne pas rechercher, sous toute forme symbolique, le fond métaphysique qui s'y cache.

Ainsi, en Allemagne, l'accord est facile et naturel entre la religion et la philosophie. Si la théologie de Schleiermacher proclame le culte de Spinosa, la philosophie de Schelling et de Hegel n'a pas moins d'enthousiasme pour la théologie de saint Jean et du concile de Nicée. Les

théologiens et les philosophes de l'Allemagne se rejoignent par dès routes opposées. Tandis que les premiers vont à la philosophie par une interprétation de plus en plus libre qui ramène le dogme à un idéal, soit purement moral, soit métaphysique, dont ils font l'essence de la religion, les seconds vont au christianisme par une application des formules abstraites de la philosophie aux symboles religieux.

CHAPITRE III. — PREMIÈRE ÉPOQUE. — CRITIQUE FRANÇAISE.

La critique française a eu plus de peine que la critique allemande à marcher dans cette voie de conciliation où nos voisins, théologiens et philosophes, devaient s'avancer jusqu'à l'identité. D'abord l'esprit français s'y sent beaucoup moins à l'aise que l'esprit allemand. Il est de sa nature trop net, trop décidé, trop logique pour pouvoir se reposer dans ce demi-jour du symbole où se complaît la pensée rêveuse et poétique de l'Allemagne. Il a d'ailleurs pour verbe une langue qui ne souffre ni l'équivoque ni l'obscurité. Avec le sentiment et le rêve, avec une langue qui se prête à tous les mystères de la pensée, l'esprit allemand se joue de la lettre et trouve toujours moyen de concilier, d'identifier même des choses et des doctrines entre lesquelles le langage semblait avoir mis une barrière infranchissable. L'esprit français, pour lequel nulle pensée n'existe sans l'expression, tient plus de compte du sens littéral et ne se permet pas aussi facilement de le supprimer en l'élargissant. Aussi n'a-t-il jamais eu un goût véritable pour les procédés et les merveilles de l'exégèse alexandrine renouvelée par les théologiens et les philosophes allemands, alors même qu'il eut renoncé aux procédés de la critique étroite et haineuse du dernier siècle. : D'autre part, la situation de la philosophie, vis-à-vis de la religion, n'était pas tout à fait la même en France qu'en Allemagne. Ici elle trouve en face d'elle le catholicisme, toujours ferme, net, absolu dans son dogme, dont l'Église seule a la clef, qu'elle garde contre toute interprétation philosophique, au lieu que là-bas elle se sent en communauté d'origine et d'esprit, sinon de doctrine, avec une religion qui a fait la part à la liberté et à la raison, en supprimant toute autorité entre la parole de Dieu et la pensée

de l'homme. Cela explique comment, alors même que le génie des deux sociétés n'eût pas été aussi différent, l'alliance entre la philosophie et la théologie devait être plus difficile à tenter. A vrai dire, cette alliance ne pouvait guère être sincère et sérieuse qu'en Allemagne, entre des théologiens familiers avec toutes les méthodes philosophiques et des philosophes non moins familiers avec les procédés de l'exégèse théologique.

Sans aller aussi loin que la critique allemande dans celle voie, la critique française n'en ressentit pas moins, dès le début, l'influence de l'esprit nouveau. Le *siècle de la philosophie*, comme il s'appelait lui-même, ne conservait rien de la religion, ni l'idée ni le sentiment. Les rares déistes qui s'y rencontraient n'étaient pas moins hostiles, sauf Rousseau, que les athées à toute institution religieuse. Le beau livre de Benjamin Constant sur la religion, moins savant et moins profond que le grand ouvrage de Creutzer, est l'œuvre d'un philosophe plutôt que d'un mythologue. Mais, s'il appartient à l'esprit français par la simplicité du plan, par la netteté des conclusions, par la clarté et le charme du style, il se sépare de la philosophie du XVIII^{e} siècle par l'intelligence supérieure et la sagace analyse des institutions religieuses. Tout libéral et même tout libre penseur que se montre l'auteur, il garde le sentiment religieux, sentiment vague et variable dans son objet, mais intime et profond dans sa nature, qui est et restera le fond permanent, indestructible des formes diverses et successives que le temps emporte dans son cours. — « S'il y a dans le cœur de l'homme un sentiment qui soit étranger à tout le reste des êtres vivants et qui se reproduise toujours, quelle que soit la position où l'homme se trouve, n'est-il pas vraisemblable que ce sentiment est une loi fondamentale de sa nature ? Tel est, à notre avis, le sentiment religieux. Les hordes sauvages, les tribus barbares, les nations qui sont dans la force de l'état social, celles qui languissent dans la décrépitude de la civilisation, toutes éprouvent la puissance de ce sentiment indestructible [19]. »

Mais ce sentiment a-t-il un objet ? Sans aucun doute, selon l'auteur, car autrement il ne s'expliquerait pas. Mais cet objet est-il permanent, comme le sentiment auquel il répond ? Ici se révèle toute la sagacité de cet ingénieux esprit. « C'est en vain que les connaissances de l'homme s'étendent, et qu'en lui expliquant les lois physiques du monde, elles lui apprennent à ne plus leur assigner pour moteurs des êtres qu'il importune de ses adorations ou qu'il fléchisse de ses prières. Les enseignements de

l'expérience repoussent la religion sur un autre terrain, mais ne la bannissent pas du cœur de l'homme. A mesure qu'il s'éclaire, le cercle d'où la religion se retire s'agrandit. Elle recule, mais ne disparaît pas. Ce que les mortels *croient* et ce qu'ils *espèrent* se place toujours, pour ainsi dire, à la circonférence de ce qu'ils savent. L'imposture et l'autorité peuvent abuser de la religion, mais n'auraient pu la créer. Si elle n'était pas d'avance au fond de notre âme, le pouvoir ne s'en serait pas fait un instrument, les prêtres un métier [20]. » Ainsi la distinction féconde de la croyance et de la science n'a point échappé à l'analyse de Benjamin Constant. Dans sa pensée, tout ce qui est vraiment objet de savoir passe tôt ou tard dans le domaine de la science. Tout ce qui ne peut être qu'un objet de croyance, et, comme le dit l'auteur, *d'espérance*, appartient au ; domaine de la religion. C'est dire que ce domaine, si diminué qu'il puisse être par le progrès des sciences positives et de la philosophie, sera toujours considérable, et que la religion ne risque pas de périr faute de matière.

Voilà donc l'existence de l'institution religieuse assurée, puisqu'elle répond à un sentiment d'autant plus indestructible qu'il conserve toujours un objet, malgré les conquêtes que la science ne cesse de faire sur son domaine. Nous sommes déjà loin des négations brutales et des superbes dédains que l'a philosophie du dernier siècle prodiguait à la foi des croyants, sans se donner la : peine d'en rechercher l'origine et la durée autre part que dans l'imposture et l'ignorance. La théorie de Benjamin Constant nous rappelle la définition de la foi par le second fondateur du christianisme : Fides rerum sperandarum scientia. Et ici l'auteur sent bien que cette situation d'esprit ne lui est pas personnelle. C'est le moment d'aborder les questions religieuses avec un esprit nouveau. « Je me suis souvent senti frappé de terreur et d'étonnement en lisant le fameux Système de la Nature. Ce long acharnement d'un vieillard à fermer devant lui tout avenir, cette inexplicable soif de destruction, cet enthousiasme contre une idée douce et consolante, me paraissaient un bizarre délire. Mais je me l'expliquais bientôt, en me rappelant que l'autorité prêtait à cette idée un appui factice et violent : et d'une sorte de répugnance pour l'écrivain qui me présentait avec triomphe le néant comme terme de moi-même et des objets de mes affections, je passais à quelque estime pour l'antagoniste intrépide d'une arrogante autorité.... Avec l'empire de l'intolérance doit s'évanouir aussi l'irritation que l'oppression fait naître, et qui s'enorgueillit de lui résister. L'incrédulité a perdu son plus grand charme, celui du danger. Il n'y a plus

d'attrait là où il n'y a plus de péril. Le moment est donc favorable pour nous occuper de ce vaste sujet, sans partialité comme sans haine. Le moment est favorable pour juger la Religion comme on fait dont on ne saurait contester la réalité et dont il importe de connaître la nature et les modifications successives [21]. » Entre ce langage et celui de Voltaire, on sent qu'il y a déjà la distance de tout un siècle, bien que nous ne soyons encore qu'au seuil du XIX^e^. Le passage suivant achèvera de nous édifier sur l'objet propre du sentiment religieux. « Nous éprouvons un désir confus de quelque chose de meilleur que ce que nous connaissons : le sentiment religieux nous présente quelque chose de meilleur. Nous sommes importunés des bornes qui nous resserrent et qui nous froissent : le sentiment religieux nous annonce une époque où nous franchirons ces bornes. Nous sommes fatigués de ces agitations de la vie, qui, sans se calmer jamais, se ressemblent tellement qu'elles rendent à la fois la satiété inévitable et le repos impossible : le sentiment religieux nous donne l'idée d'un repos ineffable toujours exempt de satiété. En un mot, le sentiment religieux est la réponse à ce cri de l'âme que nul ne fait taire, à cet élan vers l'inconnu, vers l'infini, que nul ne parvient à dompter entièrement, de quelques distractions qu'il s'entoure, avec quelque habileté qu'il s'étourdisse ou qu'il se dégrade [22]. »

Une étude des religions faite dans cet esprit et avec ces idées était déjà un grand pas fait par la critique française hors des errements de la philosophie du XVIII^e^ siècle. Mais, en y regardant de près, il est facile de voir que la distinction du sentiment religieux et de ses formes diverses, même avec la définition que Benjamin Constant donne à son objet, n'est qu'une solution négative du problème des religions. Dieu et la vie future, tel est le programme qui reste assuré à la religion, dans la pensée de l'auteur, et qui doit survivre à toutes les manifestations plus ou moins durables du sentiment religieux. Assurément, voilà un fond qu'on n'accusera pas de manquer de solidité, mais est-ce bien le fond propre de la religion ? Ici Benjamin Constant ne se laisse-t-il pas abuser par une équivoque ? La philosophie aussi, sinon la science positive, traite de Dieu et de la vie future. Il est vrai que telle philosophie, comme celle des encyclopédistes, exclut formellement ces questions de son programme. Mais il est une autre philosophie qui les maintient, et même en fait le fond de ses recherches. Comment, avec la définition de notre auteur, la religion se distinguera-t-elle de cette philosophie ? La critique du livre *De la religion* débute donc par

une confusion qui doit répandre une lumière douteuse sur tout le cours de l'ouvrage, malgré la netteté d'expression qui caractérise la manière de l'écrivain. Cette confusion sur laquelle repose toute la théorie de la religion, et aussi toute la réfutation des idées encyclopédistes, n'est point une tactique pour l'esprit sincère de Benjamin Constant. Il l'a empruntée de très-bonne foi aux encyclopédistes eux-mêmes, qui comprenaient dans leur négation et leur dédain toutes les croyances ayant pour objet le monde invisible où l'observation et l'expérience ne pénètrent point.

L'Allemagne des Lessing, des Schleiermacher, des Schelling, des Hegel, avait ouvert la voie à la vraie solution du problème, en faisant voir que la religion et la philosophie se distinguent par la forme et non par le fond de leurs enseignements, que toutes deux ayant le même objet, l'invisible, l'infini, le divin, l'une le représente par des symboles et l'impose à la foi des croyants, tandis que l'autre l'exprime par des définitions et le propose à la raison des penseurs. La critique de Benjamin Constant ne sauvait du naufrage des religions positives que le sentiment religieux, en abandonnant tout le reste aux coups de la philosophie de Voltaire. Et comme ce sentiment religieux lui-même n'avait pas un objet qui fût propre à la religion, il perdait le caractère précis qui seul pouvait en faire le fond des religions, et se bornait à une simple aspiration de l'âme humaine vers les régions métaphysiques où la science proprement dite ne peut atteindre, mais où la théologie rationnelle prétend avoir accès aussi bien que la théologie positive. C'était ne rien conserver de ce qui appartient en propre au domaine religieux. Cette espèce de religiosité vague ne pouvait suffire à la foi des nouveaux catholiques qui ne répétaient pas les anathèmes des Lamennais, des de Bonald, des de Maistre, contre la révolution, la science et la philosophie. Ballanche est de cette école ; aussi sincèrement libéral qu'il est catholique, il éprouve au même degré le double besoin de croire et de savoir ; il est constamment occupé de la pensée de réconcilier le christianisme avec la société nouvelle. « Je veux exprimer la grande pensée de mon siècle. Cette pensée dominante, profondément sympathique et religieuse, qui a reçu de Dieu même la mission auguste d'organiser le nouveau monde social, je veux la chercher dans toutes les sphères des diverses facultés humaines, dans tous les ordres de sentiments et d'idées ; je veux, si je puis, en signaler toutes les métamorphoses successives. J'en suivrai la trace, autant qu'il me sera donné de l'apercevoir, au travers des traditions et des événements, parmi toutes les régions de l'intelligence et de

l'imagination, depuis la source reculée où elle se cache dans le sein des origines jusqu'à l'instant de complète évolution où, pleinement développée dans les esprits dont elle est l'âme et la vie, elle doit se révéler enfin par les plus éclatantes, les plus irrésistibles manifestations[23]. » Quelle est cette pensée, ancienne et toujours nouvelle qui doit présider aux futures destinées de l'humanité, comme elle a présidé à ses origines ? « Ainsi que le Dante, je veux visiter les lieux infréquentés de la foule, les lieux qu'habitent les intelligences, où est le berceau mystérieux de toutes les destinées humaines. Mais je dois écarter de moi ces terribles évocations qui jettent l'épouvante dans les âmes ; que le moyen âge se retire avec ses rigueurs et ses servitudes ; le *Christianisme*, loi d'émancipation et de grâce, a conquis la sphère civile tout entière ; l'initiation, dépouillée de ses terreurs, de ses mythes redoutables, désormais sans doute sera douce et pacifique [24]. »

El le sentiment que Ballanche éprouve n'est pas le sien propre ; c'est le sentiment du siècle, ainsi qu'il vient déjà de le dire. « Le moment palingénésique où nous nous trouvons à présent ressemble, sous beaucoup de rapports, aux premiers siècles de notre ère... Alors le christianisme, déjà divisé en sectes nombreuses, et qui n'était point resserré dans les liens d'une rigide orthodoxie, ne dédaignait pas de s'appuyer lui-même sur d'antiques traditions, dont les plus importantes n'avaient jamais cessé d'être plus ou moins répandues parmi les nations. Alors les mythes furent expliqués, autant qu'ils pouvaient l'être, surtout en leur restituant leur pureté primitive, et en les débarrassant de ce que la brillante fantaisie des Grecs y avait ajouté. Alors les Pères de l'Église, les chefs des anciennes écoles étaient quelquefois étonnés de se rencontrer, sur les mêmes routes, à la recherche de la vérité... Il est évident que le XIX^{e} siècle est las du funeste héritage que a lui légué le siècle précédent. Il cherche à se dégager de ce suaire d'incrédulité dont il est encore â moitié enveloppé. Il veut entrer dans le christianisme ; et comme les véritables traditions chrétiennes, jamais séparées des traditions primitives générales, reposent toujours dans la majestueuse unité, c'est au sein de cette unité catholique que le XIX^{e} siècle veut entrer. Aidez-le donc à déposer le suaire de mort qui le gêne dans l'accomplissement de l'acte de sa résurrection [25]. »

C'est dans cet esprit tout alexandrin que Ballanche expose et explique les mystères des religions de l'antiquité, et que des symboles et des mystères qui les composent, il dégage la grande tradition primitive, une dans son

essence, diverse dans ses formes, qui ouvre et ferme l'histoire religieuse du genre humain. A ce point de vue, toute idée religieuse lui est sympathique ; il écoule avec un recueillement presque égal les prêtres de l'Egypte et de l'Orient, les sages et les poètes de la Grèce, les docteurs : et les Pères du christianisme. « Le maître de l'univers, dit Thémistius, un contemporain de Jamblique, semble se plaire à cette diversité des cultes. Il veut que les Egyptiens l'adorent d'une manière, les Grecs d'une autre, les Syriens d'une troisième ; encore tous les Syriens n'ont-ils pas le même culte, » Cette méthode trop libre d'interprétation plie plutôt les symboles à l'intelligence du philosophe religieux qu'elle ne plie cette intelligence aux symboles ; en cela, elle manque de rigueur scientifique : mais enfin, c'est le commencement de la critique, science à laquelle, pour des raisons contraires, le XVII^{e} et le XVIII^{e} siècle étaient restés étrangers. « La mythologie est une histoire condensée, et pour ainsi dire algébrique. La tradition groupe les événements primitifs pour faire d'un ensemble de faits un seul fait symbolique. Quelquefois ces faits groupés sont rendus plus saillants, par une faculté merveilleuse de personnification, qui est un des attributs de l'esprit humain... Ce n'est point par des emprunts faits avec discernement, coordonnés avec élégance, que l'on peut parvenir à établir un système d'idées exact et complet ; c'est par une vue qui plane sur le tout, par une impression collective reçue à un centre commun, par l'assimilation de la pensée divine ou humaine avec sa propre pensée. Si l'on voulait comparer et faire sympathiser entre eux les témoignages, on arriverait à faire un poëme arrangé comme ceux des Alexandrins, au lieu de faire un poëme spontané comme ceux d'Homère, comme le *Ramayana* ou les Eddas [26]. » Ce n'est pas, en effet, en savant, mais en poète que procède cet esprit qui avait autant d'imagination que d'intelligence, et chez lequel toute histoire prenait naturellement la forme d'un poëme. Aussi fit-il *Orphée* et *Antigone*. Si ses compositions ont plus charmé qu'instruit les esprits curieux de mythologie, on ne peut nier pourtant qu'elles ne respirent un certain parfum d'antiquité symbolique et mystérieuse, bien propre à éveiller le sens des hautes questions qui feront plus tard l'objet d'une critique sérieuse.

On voit que, si le philosophe libéral, Benjamin Constant, respecte le principe des religions positives, le sentiment religieux, le philosophe catholique applique aux idées et aux institutions religieuses la loi de progrès qui régit la civilisation générale, et fait de la tradition primitive un enseignement indéfiniment perfectible. Ce rapprochement entre la science

et la foi n'est pas propre à quelques esprits, et n'est point le fruit d'une éducation toute personnelle. Il est général dès les vingt premières années du XIX^{e} siècle, et il est impossible d'y voir autre, chose que l'inspiration d'un esprit nouveau qui souffle partout. La preuve manifeste du règne de cet esprit, c'est qu'il s'empare des journaux, des revues, des hautes chaires de l'enseignement, des grands organes de la pensée publique. Presque tout ce qui date vraiment du siècle, tout ce qui arrive libre de toute espèce de tradition au grand jour de la publicité, entre plus ou moins résolument dans la voie ouverte par l'Allemagne. Les vieux partis et les vieilles écoles se divisent et se décomposent sous l'action de l'esprit nouveau. Dans le camp des amis de la révolution, les penseurs et les écrivains du *Globe*, dans leurs comptes rendus des livres originaux ou dans leurs propres essais sur la matière, surtout sur les questions religieuses, portent un sentiment sérieux de sympathie qui n'enchaîne nullement la liberté de leur critique. Il suffit de citer les noms de Jouffroy, de Dubois, de Rémusàt, de Damiron, pour savoir que, dans cet organe dont la durée fut courte et l'œuvre grande, on ne parla pas des choses saintes avec moins de respect que d'audace. Tel fut même l'engouement des questions religieuses, dans cette société de jeunes hommes voués pour la plupart à la politique, qu'un écrivain comme le directeur du *Globe*, au milieu des soucis de l'administration d'un journal et des passions de la vie publique, méditait une étude des origines du christianisme, et en préparait les premiers éléments [27]. C'était déjà en ce moment le grand problème de la critique moderne. Et si lés importants travaux qui ont été faits depuis en Allemagne en ont seuls rendu la solution historique possible, déjà on peut juger que la pensée du temps, sinon la science, était mûre pour l'examen de ce problème. Dans le camp des partisans de la tradition, les théologiens et les écrivains du *Correspondant* cherchent, sur les traces de Ballanche et du baron d'Ekchstein, à élargir le cercle des croyances chrétiennes, de manière à y comprendre à la fois toute la sagesse des mystères antiques, et toutes les conquêtes vraiment légitimes de la révolution. Enfin, de plus jeunes écrivains encore, comme MM. Michelel et Quinet, qui devaient plus tard prendre le premier rang dans la lutte renaissante entre la révolution et la tradition, saluent l'aurore de la nouvelle alliance par des pages d'une beauté et d'une éloquence que n'ont point fait oublier les grands et forts combats de l'âge mûr.

Tout ceci n'était qu'un prélude. De part et d'autre, les sentiments, les aspirations avaient un caractère de bienveillance un peu vague ; mais il

fallait une base plus précise, pour que celle bienveillance se convertît en un accord définitif. Déjà l'Allemagne, ainsi qu'on l'a vu, avait ouvert la voie à l'alliance, en faisant ressortir l'affinité, et même l'identité, quant au fond, des symboles religieux et des formules philosophiques. L'école éclectique, par l'organe éloquent, net et résolu de son fondateur, prépare le traité d'alliance par la théorie suivante, dont la pensée première est empruntée à la nouvelle philosophie allemande. Cette philosophie avait bien affirmé déjà l'identité de la religion et de la philosophie, quant à leur objet ; mais elle l'avait fait surtout au nom de l'histoire. Victor Cousin cherche et trouve la même solution dans l'expérience psychologique. Selon lui, la religion et la philosophie ont le même fond, et ne diffèrent que par la formé. Ce fond, c'est l'infini, l'idéal, le divin, le monde invisible et intelligible, tout ce qui fait l'objet de la haute métaphysique. La religion est l'inspiration primitive de la raison, atteignant d'emblée tout cet ordre de vérités, mais ne les saisissant qu'à travers les représentations de l'imagination, et ne les exprimant que par des symboles. La philosophie est la réflexion ultérieure de la raison qui reprend toutes ces intuitions confuses et concrètes, pour les simplifier par l'abstraction, les éclaircir par l'analyse, les démontrer par le raisonnement, les exprimer par des formules empruntées au langage de la science. Ces deux moments distincts de la même pensée se succèdent exactement dans la conscience humaine, comme dans l'histoire, avec des noms différents. Dans la conscience, c'est *l'inspiration* et la *réflexion* ; dans l'histoire, c'est la *religion* et la *philosophie*. La philosophie vient toujours après la religion, parce que la réflexion suit nécessairement l'inspiration, et que toute analyse suppose logiquement une certaine synthèse. Par la même raison, c'est la religion qui entrevoit tout d'abord la vérité que la philosophie ne fait qu'éclaircir et démontrer. Mais sur cette thèse ingénieuse, une simple analyse de la théorie éclectique ne peut suffire ; il faut laisser parler l'auteur lui-même : « Il y a dans la pensée humaine deux moments réels, aussi réels l'un que l'autre, qui sont distincts l'un de l'autre, et qui se succèdent nécessairement l'un à l'autre. Quand l'intelligence humaine s'éveille avec les puissances qui lui sont propres, elle atteint d'abord à toutes les grandes vérités, à toutes les vérités essentielles qu'elle aperçoit confusément sans doute, mais d'autant plus vivement. Une peut être ici question de raisonnement, et il est trop évident que le raisonnement est une opération ultérieure qui en présuppose plusieurs autres. C'est la raison, faculté primordiale, qui entre d'abord en exercice, et se développe

immédiatement et spontanément. L'action spontanée de la raison dans sa plus grande énergie, c'est l'inspiration. L'inspiration, fille de l'âme et du ciel, parle d'en haut avec une autorité absolue ; elle ne demande pas l'attention, elle commande la foi ; aussi ne parle-t-elle pas une langue terrestre : toutes ses paroles sont des hymnes, et l'inspiration produit naturellement la poésie. Mais l'inspiration ne va pas toute seule ; l'exercice de la raison est nécessairement accompagné de celui des sens, de l'imagination et du cœur, qui se mêlent aux intuitions primitives, aux illuminations immédiates de la raison, et les teignent de leurs couleurs. De là un résultat complexe où dominent les grandes vérités révélées par l'inspiration, mais sous ces formes pleines de naïveté, de grandeur et de charme, que les sens et l'imagination empruntent à la nature extérieure pour en revêtir la raison ».

« Tel est le premier développement de l'intelligence. Mais est ce le dernier ? Après que la raison s'est développée d'une manière toute spontanée, sans se connaître, en même temps que l'imagination et la sensibilité, c'est un fait qu'un jour elle revient sur elle-même, se distingue de toutes les autres facultés auxquelles elle avait d'abord était mêlée. Or, en s'en distinguant, elle se connaît : dans le tableau complexe et confus de l'opération primitive, elle discerne les traits qui lui sont propres, et elle s'aperçoit que tout ce qu'il y a de vrai dans ce tableau lui appartient Comme, dans l'intuition spontanée de la raison, il n'y a rien de volontaire ni par conséquent de personnel, comme les vérités que la raison nous découvre ne viennent pas de nous, il semble qu'on peut se croire jusqu'à un certain point le droit de les imposer aux autres, puisqu'elles ne sont pas notre ouvrage, et que nous mêmes nous nous inclinons devant elles, comme venant d'en haut ; au lieu que la réflexion étant toute personnelle, il serait trop évidemment inique et absurde d'imposer à d'autres le fruit d'opérations qui nous sont propres. Nul ne réfléchit pour un autre, et alors même que la réflexion d'un homme adopte les résultats de la réflexion d'un autre homme, elle ne les adopte qu'après se les être appropriés et les avoir rendus siens. Ainsi le caractère éminent de l'inspiration, savoir : l'impersonnalité, renferme le principe de l'autorité ; et le caractère de la réflexion, la personnalité, renferme le principe de l'indépendance. »

Voilà bien les deux moments par lesquels passe la pensée, dans le cours de son développement. Maintenant quel est le nom populaire de l'inspiration et de la réflexion ? « On les appelle la religion et la

philosophie..... Ces deux faits sont : 1° réels et incontestables, l'un autant que l'autre ; 2° ils sont distincts l'un de l'autre ; 3° ils se succèdent l'un à l'autre dans l'ordre assigné : la religion précède, vient ensuite la philosophie. Comme la réflexion a pour base l'intuition spontanée, de même la philosophie a pour base la religion ; mais sur celle base, elle se développe d'une manière originale. » Mais comment la philosophie sort-elle de la religion ? L'auteur de la théorie va nous le dire avec son éloquence ordinaire. « Il semble que la religion, comme une bonne mère, devrait consentir de bonne grâce à l'émancipation de la philosophie, quand celle-ci a atteint l'âge de la majorité ; et que, de son côté, la philosophie, en fille reconnaissante, tout en revendiquant ses droits ; et en en faisant usage, devrait être, pour ainsi dire, en recherche de vénération et de déférence envers la religion. Non, il n'en va point ainsi.... Partout vous voyez la religion essayer de prolonger l'enfance de la philosophie et de la retenir en tutelle ; et partout aussi, vous voyez la philosophie se mettre en révolte contre la religion, et déchirer le sein qui l'a nourrie. Dans l'âme du vrai philosophe, la religion et la philosophie se lient intimement, coexistent sans se confondre, et se distinguent sans s'exclure, comme les deux moments de la même pensée. Mais dans l'histoire tout est combat, tout est guerre ; rien ne naît, rien ne commence à paraître qu'au milieu des orages, du sang et des larmes. Toujours la religion enfante la philosophie, mais elle ne l'enfante que dans la douleur ; toujours la philosophie succède à la religion, mais elle lui succède dans une crise plus ou moins longue, plus ou moins violente, de laquelle les lois éternelles du développement de la pensée ont voulu que la philosophie sortît constamment victorieuse[28]. »

Victorieuse, c'est-à-dire libre, car l'auteur n'a pas l'ambition impie de remplacer jamais la religion par la philosophie, soit dans l'âme des peuples, soit dans l'âme des individus. Aujourd'hui que le siècle est sur son déclin, au milieu d'une guerre" qui recommence et qui reprend pour le combat les armes du passé, on peut trouver naïves ces paroles de paix et d'alliance entre la religion et la philosophie. Pour nous, qui les avons entendues et qui les relisons en ce moment avec un sentiment de froide critique, nous nous souvenons encore du profond effet qu'elles produisaient sur les auditeurs de ce temps, en ces jours d'espérance et d'enthousiasme. C'était bien l'accent de l'esprit nouveau, avec cet élan de confiance qui sied à la jeunesse d'un siècle, et que la maturité de l'âge devait singulièrement tempérer. Après les sarcasmes de Vollaire que les premières générations du XIX^{e} siècle avaient

encore à la bouche, après les cris de haine et de guerre contre l'éternelle ennemie qui retentissaient encore à leurs oreilles, un pareil langage avait de quoi surprendre et émouvoir tout à la fois. S'il fut un sujet de scandale pour les vieux dévols, de l'*Encyclopédie,* il fut un sujet de recueillement et de méditation pour les jeunes hommes qui se pressaient autour de la chaire du grand professeur. Nous étions de celle jeunesse ; et, dût-on sourire aujourd'hui de notre admiration, nous avouons avoir cru être initié à une vérité profonde. Nous étions-nous trompés ? Et n'y avait-il pas une certaine part de vérité dans cette brillante analyse ? Que la critique n'ait jamais pris au sérieux celle espèce de traité d'alliance entre les deux sœurs immortelles, cela devait être. Mais elle aurait tort de n'y voir qu'un jeu de politique. On était trop jeune alors, maîtres et disciples, pour que la pensée et le cœur ne fussent pas sérieusement engagés dans un tel ordre d'idées. Il est possible que la politique s'en soit mêlée plus tard chez le professeur et quelques-uns de ses élèves devenus des hommes publics. Quand Victor Cousin, sur la fin de sa vie, parle de sa religion et de sa philosophie, dans une lettre à M. Guizot, on est un peu tenté devoir là autre chose qu'un rêve de sa jeunesse. Il est toutefois juste de reconnaître que, des premières années de sa carrière philosophique aux dernières, sa pensée n'a pas changé d'expression. Il avait déjà affirmé, dans la leçon consacrée à la distinction de la religion et de la philosophie, que toutes deux coexistent dans l'âme du vrai philosophe. « Cette distinction, finit-il par dire, est le fond de ma philosophie et de ma religion [29]. » La critique en pensera ce qu'elle voudra ; mais il ne faut jamais oublier, quand on veut juger Victor Cousin, que la nature en avait fait un artiste au moins autant qu'un philosophe.

En laissant de côté la conclusion chimérique de son analyse, est-ce à dire que cette analyse soit purement imaginaire ? Nous ne le pensons pas. La distinction des deux états intellectuels décrits par l'auteur avec plus ou moins d'exactitude est réelle. Il n'y a pas de psychologie un peu sérieuse qui ne la retrouve dans l'analyse des actes de l'intelligence. Voir et regarder, entendre et écouter, sentir et observer, concevoir et réfléchir, sont des modes de notre activité intellectuelle dont la distinction s'applique aux conceptions de la pensée, comme aux perceptions de la sensibilité. Ici, les facultés de perception, de mémoire, d'imagination, de conception, de jugement intuitif agissant sans règle et sans but, sous l'impulsion toute naturelle'd'un penchant intérieur ou sous l'excitation accidentelle d'une cause extérieure ; là, les mêmes facultés se développant avec ordre, avec conscience du but,

sous la direction et le gouvernement de la volonté : tel est le double phénomène de la vie intellectuelle, qui n'a échappé à aucune observation psychologique, et dont le sens commun a consacré la distinction par le langage dans tous les idiomes connus. État passif, état actif de l'intelligence, facultés et opérations ; spontanéité et réflexion ; intuition et démonstration, sentiment et science, inspiration et méthode : les mots abondent pour exprimer une différence qui est la loi fondamentale du développement de l'intelligence. Voilà donc une première vérité incontestable dans la théorie de Victor Cousin.

Maintenant, que ce double phénomène psychologique ne soit point sans rapport avec le double phénomène historique qu'on nomme religion et philosophie, c'est encore un point sur lequel il semble impossible de ne pas tomber d'accord avec l'auteur. En ce qui concerne la correspondance de l'état de réflexion avec la philosophie, le fait est évident et n'a pas besoin d'explication. Il est clair que réflexion, démonstration, méthode, science, philosophie, sont des termes synonymes, en tant qu'ils expriment tous également une opération et non une simple intuition de l'intelligence. Quant à la correspondance de l'état de spontanéité avec la religion, elle n'est pas douteuse, sans être toutefois aussi complète. Qu'il y ait, dans toutes les religions connues, même les plus anciennes, une large part à faire à la méditation, et, par conséquent, à la réflexion, c'est ce que prouve le caractère plus ou moins métaphysique de ces synthèses primitives de la pensée humaine. Toujours est-il que l'imagination et le sentiment y ont la part la plus considérable, en tout ce qui est symbole, mythe et légende. C'est là le côté populaire, accessible des religions ; c'est ce qui en fait, sinon la vérité, du moins le succès et la puissance sociale.

Enfin, l'ordre de succession des deux grands phénomènes historiques, s'il n'est pas complètement expliqué par l'ordre de développement des deux phénomènes psychologiques, en reçoit certainement une vive et profonde lumière. Tout est grand, éclatant, sur cet immense théâtre de l'histoire. Les religions et les philosophies s'y déploient avec une lenteur, une force, une splendeur, qui permettent à l'historien d'en saisir et d'en décrire exactement les phases successives. Mais s'il s'agit de comprendre, et non plus seulement de voir, l'histoire ne suffit plus. L'explication des phénomènes historiques, ici comme ailleurs, ne se trouve que dans la conscience humaine, sondée par l'analyse psychologique. C'est encore là un mérite de la théorie de Victor Cousin. Un coup d'œil sur l'histoire intime de la

pensée, fût-il superficiel, nous révèle sur les causes ; les origines et les lois des mouvements religieux et philosophiques de l'humanité, des lumières qui échappent à l'érudition historique la plus complète. Que l'ordre de succession des religions et des philosophies soit déterminé en partie par des incidents, des circonstances, des institutions historiques, cela est vrai ; mais ce qui l'est encore plus, c'est que la cause première de cet ordre est une loi de la pensée humaine, ainsi que le fait voir Victor Cousin.

Réduite à ces termes, la théorie supporte parfaitement la critique, et justifie le succès qu'elle a tout d'abord obtenu autour de la chaire du professeur. Seulement elle ne se borne point à l'énoncé des prémisses, que l'analyse lui donne le droit de poser ; elle en tire des conclusions qui dépassent toutes les exigences du problème que la critique du XIX^{e} siècle a la mission de résoudre. Ainsi, de la distinction réelle des deux modes d'activité de la pensée, l'auteur conclut à tort à l'identité des résultats, quant au fond. Que les mêmes problèmes soient en jeu, dans les deux cas, cela peut se soutenir ; et encore il faut bien reconnaître que le moment de la réflexion, le moment philosophique et scientifique est fécond en problèmes étrangers au moment intuitif et religieux. Mais ce qui ressort évidemment de l'histoire des systèmes philosophiques, c'est qu'à côté de certaines vérités qui leur sont communes avec les religions, ils ont leurs vérités et leurs conceptions propres, et que toute leur puissance d'invention ne se borne pas à la création de quelques formules et de quelques arguments. La philosophie fait comme la science, dont elle ne se distingue ni par les procédés, ni par le langage : elle reprend les questions morales, métaphysiques, ou même cosmologiques, comme la science positive reprend les questions naturelles que les encyclopédies théologiques avaient traitées par l'imagination et exprimées par le symbole et le mythe ; elle leur donne une solution qui lui est propre, et qui le plus souvent diffère autant de la conception, religieuse par le fond que par la forme.

Une autre conclusion encore qui dépasse l'analyse psychologique, c'est l'exacte correspondance des deux phénomènes historiques. Si la correspondance est parfaite, quant au moment réflexif ou scientifique et au moment philosophique, elle n'est pas aussi complète, quant au moment intuitif et au moment religieux. Une religion n'est pas une simple collection de légendes populaires. Du moins, si haut que l'on remonte dans l'histoire religieuse des sociétés humaines, on ne trouve pas un monument religieux qui présente exclusivement ce caractère. Toute religion, si ancienne qu'elle

soit, est une synthèse d'idées et de symboles, de conceptions métaphysiques et de légendes superstitieuses, dans laquelle la méditation silencieuse des sanctuaires ou des écoles a au moins autant de part que l'imagination populaire. Et si, écartant ce dernier élément, on se renferme dans ces sociétés d'initiés où la doctrine s'engendre, s'élabore, se formule, on s'assure que l'inspiration est loin d'en avoir fait tous les frais. Pour ne pas citer les religions de l'Inde, dont l'origine est obscure, le christianisme en est un exemple décisif. En parcourant cette théologie si forte, si profondément métaphysique, si puissamment organisée en corps de doctrine, il est impossible de ne pas y retrouver la trace d'un travail énergique et persévérant de la pensée, qui n'a rien de commun avec l'intuition simple et sans effort du premier moment de l'activité intellectuelle. Et quand on assiste à l'histoire de cette grande religion, qu'on voit comment elle a commencé, comment la doctrine s'y est élaborée, à quelles sources elle en a puisé les éléments, comment elle s'est développée en s'assimilant bien des substances étrangères, on ne doute pas que la réflexion, la méditation, les combinaisons laborieuses, n'aient eu beaucoup plus de part à cette œuvre systématique que l'inspiration naïve et le premier élan de la nature.

Il faut bien le dire, Victor Cousin, malgré son sens profond de l'origine psychologique des religions et des philosophies, abordait le problème plutôt avec l'ardeur d'un enthousiaste qu'avec la curiosité d'un critique. C'est une alliance qu'il rêve entre les deux sœurs immortelles, quand il ne s'agit que d'expliquer en savant la nature, l'origine, et les rapports entre ces deux grands phénomènes de l'histoire de la pensée humaine. Ce n'est pas qu'il veuille, en ce temps-là du moins, l'alliance à tout prix ; il maintient, ou plutôt il maintenait alors les droits de la philosophie. Mais toute alliance contre nature résiste aux tentatives les plus ingénieuses, quelques concessions qui soient faites de part et d'autre. La philosophie, pour rester elle-même, a besoin d'être libre, non-seulement dans le développement, mais encore dans le choix de son texte. La réduire au commentaire, si rationnel, si original qu'on voudra, de la tradition religieuse, c'est lui enlever sa libre initiative, sa puissance propre d'invention et de création. Il ne lui suffit pas de se mouvoir en toute liberté dans un programme tracé d'avance ; il faut qu'elle se fasse son programme à elle-même. Sans doute, l'auteur de la théorie n'entend point que ce soit l'autorité ; mais si ce n'est pas l'autorité, c'est la nature même des choses. Puisque la religion, c'est-à-

dire l'inspiration, entrevoit toute vérité d'abord, elle ne laisse à la philosophie, c'est-à-dire à la réflexion, que la lâche de l'éclaircir et de la démontrer. Quelle philosophie voudra d'un pareil rôle ?

D'une autre part, ramener la religion à une naïve inspiration de l'enfance, ou tout au moins de la jeunesse de l'Humanité, c'est lui enlever la haute autorité qui fait sa force et son empire sur les esprits, pour ne lui laisser que le prestige de la poésie. Que la religion devienne telle pour le philosophe, et que, sous cet aspect, elle conserve encore à ses yeux tout ce qui la rend respectable à l'historien et séduisante au poëte, rien de mieux : le philosophe, qui voit les choses avec d'autres yeux que la foi, *n'a pas besoin d'une autorité divine pour admirer ce qui est beau et reconnaître ce qu'il peut y avoir de vérité cachée sous les symboles. Mais si la religion perd cette autorité, s'il faut y faire la part de la poésie et de la raison, s'il faut, selon la belle expression de Victor Cousin, l'élever du demi-jour du symbole à la pure lumière de la philosophie, pour que la vérité religieuse se montre dans toute sa pureté, c'en est fait du caractère extraordinaire, surnaturel, divin, qui la plaçait, aux regards des croyants, à des hauteurs où la raison humaine ne pouvait ni la saisir, ni la contester. La foi ne l'entend pas ainsi : elle est pour la religion ce que la raison est pour la philosophie ; chacune d'elles se croit en possession de la vérité ; sous la forme qui lui est propre ; chacune parle à l'esprit de l'homme, au nom d'une autorité sans rivale. Donc la religion garde le dépôt de certaines vérités qu'elle considère comme lui étant propres, et comme bien supérieures à toute espèce de sagesse humaine ; la philosophie, de son côté, a l'ambition de tout comprendre, de tout expliquer par les lumières de la raison et de la science, et de ne s'arrêter qu'aux limites extrêmes de l'intelligible. Avec des prétentions aussi contraires et des allures aussi indépendantes, peut-il y avoir alliance entre la religion et la philosophie ? Que le politique l'invoque, au nom d'intérêts sociaux de premier ordre, cela se comprend. Que l'historien, qui constate l'action de ces deux puissances sur le développement de la civilisation universelle, les accepte et les admire impartialement, rien de plus simple. Mais qu'elles se retrouvent, et se *confondent*, comme le veut Victor Cousin, dans l'âme du vrai philosophe, il y a là tout au moins une équivoque qu'il n'est pas bon de conserver, pour la dignité de toutes deux ; Oui, la religion et la philosophie habitent l'âme humaine, mais à des époques diverses, et en se succédant. Le moment de la philosophie ne vient pas toujours, par parenthèse ; mais quand il est venu,

c'est que le moment de la religion a disparu. Il peut en rester, dans l'âme du vrai philosophe surtout, le respect, la sympathie, la tendresse même pour celle qui a nourri, élevé notre enfance et notre jeunesse ; mais la foi s'est évanouie, et avec elle, la religion proprement dite. Que si cette religion a la grandeur, la richesse, la profondeur du christianisme, elle pourra sortir des mains de l'exégèse allemande transformée en philosophie, comme il est arrivé au polythéisme grec sous l'action de la pensée alexandrine. Mais nous doutons qu'il y ait un seul croyant sérieux qui s'accommode d'une pareille métamorphose, et qui ne pense que cette manière de conserver là religion la détruit plus radicalement que la critique la plus hostile.

S'il y eut, dans l'école éclectique, une âme préparée par la nature à cette alliance célébrée par Victor Cousin, ce fut celle d'un de ses meilleurs disciples, Damiron, qui devint lui-même un maître éminent. « Les ressemblances sont intimes et profondes (entre la religion et la philosophie). Un mot les résume toutes : la foi est, on peut le dire, la première raison de l'homme, comme la raison, par analogie, en est la seconde foi.... Le même amour aspire à Dieu par la religion comme par la science [30]. » Son esprit, du reste, n'était pas moins religieux que son âme. Il était de cette famille de philosophes qui, comme Malebranche, aiment à chercher le côté philosophique dans les questions religieuses ; et il n'avait pas besoin de la théorie de son maître pour faire vivre en paix dans sa pensée les principes de la raison avec certaines croyances de la foi qu'il interprétait de manière à les rendre elles-mêmes rationnelles. Et pourtant déjà on voit, par ce passage et par bien d'autres aussi connus, que ce disciple ne suivait pas tout à fait le maître jusqu'à la conclusion, quelle que fût sa sympathique déférence pour les choses de la religion.

Il faut donc dire qu'au sein de l'école éclectique il y eut, sinon de graves dissentiments, tout au moins de sérieuses réserves sur ce point. Si le traité d'alliance ne fut point accepté des croyants dont il blessait la conscience, il fut trouvé un peu compromettant pour l'indépendance et la dignité de la science par un certain nombre d'esprits aussi peu disposés d'ailleurs que le chef de l'école à répéter les sarcasmes de Voltaire. Un philosophe grave entre tous, qui avait lui aussi l'âme religieuse, si par là on entend le souci ardent du problème, de notre destinée, Jouffroy a un langage moins rassurant pour l'entente cordiale des deux puissances. « C'est par une loi nécessaire qu'une doctrine se produit ; c'est par une loi nécessaire qu'elle passe, quand sa mission est terminée. Celle du christianisme me semble

avoir été d'achever l'éducation de l'humanité, de la rendre capable de connaître la vérité sans figures, et de l'accepter sans autre titre que sa propre évidence. Dès que celte œuvre est terminée dans un esprit, il est nécessaire que le christianisme s'en retire ; mais en se retirant, il emporte avec lui le germe de toute foi, et ce n'est jamais une religion nouvelle, c'est toujours la philosophie qui lui succède. Cette mission sublime du christianisme, elle est loin d'être accomplie sur la terre. Elle ne l'est pas même entièrement dans ce pays, que sa civilisation place à la tête de l'humanité ; elle est plus loin encore de l'être dans les autres parties de l'Europe ; et elle est à peine commencée dans le reste du monde. Ceux-là sont, bien aveugles qui s'imaginent que le christianisme est fini quand il lui reste tant de choses à faire. Le christianisme verra mourir bien des doctrines qui ont la prétention de lui succéder. Tout ce qui a été prédit de lui s'accomplira. La conquête du monde lui est réservée, et il sera la dernière des'religions [31]. » Est-ce bien le christianisme qui fera l'éducation philosophique de l'Humanité, ainsi que le prédit Jouffroy ? On peut en douter, quand on voit comment il saisit, comment il retient les intelligences et les âmes, comment il les conduit, si elles ne lui échappent pas, tout autre part qu'à la philosophie, combien enfin il agit plus fortement par les symboles que par les idées, malgré toute la portée métaphysique de ses dogmes. Quoi qu'il en soit, le mot du philosophe, qui a expliqué *comment les dogmes finissent*, restera comme une protestation respectueuse, mais décisive contre les rêves d'alliance qui, éclos de la pensée allemande, ont pris couleur et vie dans l'éloquente parole du père de l'éclectisme.

On a pu croire que nos éclectiques, si respectueux et si bienveillants pour le christianisme, obéissaient en cela à des convenances et même à des nécessités de position sociale plutôt qu'à des convictions philosophiques. Si une telle politique est pour quelque chose dans l'attitude d'une école qui a eu pour berceau et qui a surtout pour empire l'Université, il n'en est pas moins vrai que la grande cause de ces sentiments nouveaux doit être cherchée dans l'esprit même du XIX^{e} siècle. La réaction en faveur des idées religieuses y fut universelle, réaction tout historique et qu'il ne faut pas confondre avec celte restauration passagère qui date des orages de la révolution, ainsi que des séductions de la littérature romantique dont Chateaubriand fut le grand enchanteur. Toutes les écoles philosophiques du temps s'en ressentirent, les libres penseurs de l'*Encyclopédie nouvelle*, aussi bien que les rationalistes et les spiritualistes de l'école éclectique.

Pierre Leroux et Jean Reynaud ont recherché les questions religieuses avec une ardeur toute particulière, et leur admiration pour la théologie chrétienne, et même pour les théologies antérieures, dépasse de beaucoup, en naïveté et en foi véritable, la respectueuse sympathie des autres écoles. S'il est un philosophe contemporain qui s'est en quelque sorte voué à la tâche de réconcilier la religion avec la philosophie, c'est Pierre Leroux. Chose curieuse ! L'adversaire le plus passionné de l'éclectisme est, de tous les philosophes de son temps, le plus particulièrement pénétré de cet esprit *alexandrin* qui excelle à conserver la tradition en l'expliquant et en l'éclairant des lumières de la science nouvelle. Qu'y a-t-il de plus éclectique que le passage suivant ? « Démêler le vrai d'avec le faux, dans les deux partis qui se sont combattus avec tant d'acharnement pendant tant de siècles, reconquérir à notre profit la portion de vérité que renfermait le christianisme, et conserver fidèlement la portion de vérité que défendirent ses adversaires, voilà ce que doit faire notre époque. En voulant trop prouver, les philosophes n'ont rien édifié. Au lieu de respecter ce qui était vrai dans le christianisme, ils ont tout nié, tout détruit. Ils ont donc détruit pour un temps la religion ; car le premier point de la religion est d'avoir une tradition et d'expliquer l'humanité à elle-même. Or le christianisme ayant été attaqué comme fondamentalement contraire à la raison, je demande quelle tradition, et, par conséquent, quelle certitude morale et quelle foi en elle-même pouvait rester à l'humanité. Aussi les philosophes n'ont ils pu jusqu'ici semer sur la terre que le doute et l'impiété, semence stérile et qui ne produit que des poisons [32]. »

Ainsi, non-seulement l'auteur croit à la vérité relative du christianisme ; mais il croit à la nécessité, et par suite à l'éternité de la religion. Mais qu'est-ce que la religion ? Pour la définir, Pierre Leroux tient compte du fond des idées religieuses, et nullement de la forme et de l'origine. Pour lui, la religion c'est la synthèse de la pensée humaine, tandis que la science proprement dite n'en est que l'analyse. L'humanité a ses époques organiques et ses époques critiques : organiques par la synthèse, critiques par l'analyse, C'est à cette distinction que se réduit la différence de la science et de la religion. Quant à la philosophie elle-même, elle est essentiellement religieuse ; elle est, par son côté synthétique et métaphysique, la religion même. Pierre Leroux part de ce principe : que toutes les religions, y compris la dernière et la plus parfaite de toutes, le christianisme, ne sont que des sectes de la Religion éternelle et universelle.

Le fond de cette religion n'est ni ce qu'on nomme, en langage philosophique, la religion naturelle, ni simplement, comme l'avait dit Benjamin Constant, un sentiment religieux sans symbole déterminé : c'est un dogme traditionnel qui se retrouve, sous des formes diverses et transitoires, au fond de toutes les théologies, et qui s'appelle le mystère de la Trinité. La Trinité n'est pas propre à telle doctrine religieuse, ni même à une religion quelconque ; elle est commune à toute religion et à toute philosophie dignes de leur nom ; elle constitue la vérité par excellence, la vérité métaphysique de toutes les théories philosophiques, aussi bien que de toutes les croyances religieuses. Ce qui conduit tout naturellement l'auteur du *Livre de l'Humanité* à identifier la religion et la philosophie. Pierre Leroux est de l'école de Malebranche, et de la famille de tous les métaphysiciens qui ont eu le profond sentiment de l'Infini et de l'Universel. Lui aussi voit tout en Dieu, les choses du monde moral, de même que les choses du monde physique. Mais il voit tout en un Dieu un et triple tout ensemble. Sans cette conception, rien ne s'explique ; avec elle, tout s'explique dans le système de la vie universelle. En un mot, Pierre Leroux résume toute la religion, de même que toute la philosophie, dans un seul problème, la nature de Dieu, et dans une seule explication, la doctrine de la Trinité. « Toute métaphysique, toute philosophie, toute religion (ce qui est la même chose), suppose uniquement la connaissance de l'Être des êtres : hors de cette connaissance, point de métaphysique, point de philosophie, point de religion ; avec cette connaissance, une seule métaphysique, une seule philosophie, une seule religion. Or, la plus haute connaissance que nous ayons de l'être, de la vie, et par conséquent de l'Être des êtres, de Jove, de Jéhovah, de Dieu, c'est son unité et sa triplicité [33]. »

Assurément, cette manière de considérer l'histoire religieuse et l'histoire philosophique de l'humanité ne manque ni de profondeur ni de vérité. C'est bien là, en effet, le fond et l'essence de certaines religions et de certaines philosophies. En reprenant ce point de vue avec une science plus exacte et plus précise, un historien philosophe arriverait à montrer ce qui fait l'unité de la pensée religieuse et de la pensée philosophique à travers les formes si diverses des symboles et des systèmes. Mais une pareille synthèse n'est ni toute la religion ni toute la philosophie. Elle est, si l'on veut, toute la métaphysique, spéculation très-haute, mais très-simple, qui pourrait se résumer dans cette unique formule : voir et comprendre tout être fini dans l'Être infini, tout être individuel dans l'Être universel. Il n'y a pas de

métaphysique religieuse ou philosophique qui n'ait eu, partout et toujours, le sentiment plus ou moins net, plus ou moins développé de cette conception, depuis la théologie des Védas jusqu'à celle du christianisme, depuis la philosophie de l'école d'Elée jusqu'à celle de Schelling et de Hegel. Rechercher dans les religions et les philosophies de l'antiquité les premières et vagues ébauches de la pensée qui a trouvé son symbole le plus complet dans la théologie chrétienne, et sa formule la plus savante dans la nouvelle philosophie allemande, était une œuvre digne de la haute critique, et à laquelle la méthode synthétique de notre auteur devait servir puissamment. Seulement cette synthèse de l'histoire religieuse ou philosophique n'est vraiment scientifique qu'autant qu'elle repose sur une analyse bien faite. Si la haute science se fait avec des vues générales, la science solide et profonde se fait avec des connaissances précises et distinctes. Les mots et les formules métaphysiques n'ont ni la même portée, ni la même valeur, ni le même sens, dans les divers systèmes religieux ou philosophiques. De même que *Dieu* est un mot susceptible des acceptions les plus diverses, de même *Trinité* est un terme dont le sens varie singulièrement, selon les différentes religions. Pierre Leroux n'en est pas moins convaincu que nous, puisqu'il reconnaît un progrès continu dans cette succession de formules métaphysiques. Seulement, ne s'en exagère-t-il pas l'importance, quand il semble y voir le résumé de la science humaine ? Plus ces formules sont abstraites et générales, plus elles sont vides par elles-mêmes de connaissances positives. Voir et dire que tout être fini et individuel n'existe que dans et par l'Être Infini, Universel, c'est voir et affirmer une grande vérité, dont bien des esprits ne semblent pas se douter, bien qu'elle soit du nombre de ces vérités toujours anciennes et toujours nouvelles qui n'ont besoin d'aucune expérience ni d'aucune science pour se montrer à l'intelligence humaine. Mais ce n'est pas comprendre pour cela comment le fini existe dans l'Infini, comment l'individu subsiste dans l'Universel. Il y a longtemps qu'on connaît, qu'on commente, en la répétant, la célèbre formule de la pensée métaphysique : *In Deo vivimus, movemur et sumus.* La philosophie ancienne l'avait déjà simplifiée en substituant un terme scientifique au mot populaire : In Uno vivimus, movemur et sumus. Mais il n'appartient qu'à la science de nous expliquer le mystère du *quomodo.* Cela est le point essentiel, d'autant plus essentiel que, du rapport bien ou mal compris des deux termes associés par les formules de la Trinité ou de la Triade, résultent des conséquences cosmologiques et

psychologiques de la plus haute gravité. Et c'est même surtout dans cette explication que consiste le progrès des symboles religieux ou des formules philosophiques qui se succèdent dans l'histoire de la pensée. Donc, pour ne parler que des religions, la synthèse dont Pierre Leroux nous a tracé une esquisse vague et rapide, dans son article du christianisme, ne saurait avoir de caractère vraiment scientifique qu'autant qu'elle se fonderait sur une analyse exacte des divers systèmes religieux qui se sont succédé depuis la religion des Brahmes jusqu'au christianisme. La Triade de Pierre Leroux, dont, par parenthèse, on ne peut parler légèrement sans faire voir aux esprits sérieux qu'on n'entend rien à ces matières, ressemble beaucoup à la formule expliquée avec tant de verve et d'éloquence par Victor Cousin, dans l'un de ses plus grands cours : l'*Infini, le fini, et-le rapport du fini à l'Infini.* Ces sortes de généralités métaphysiques n'ont de valeur et de fécondité que par la science positive qui vient s'y joindre et en démontrer la véritable portée.

Quoi qu'il en soit, nul philosophe de ce temps, pas même le chef de l'école éclectique, n'a eu au même degré que Pierre Leroux l'enthousiasme de la tradition ; nul n'a réuni comme lui deux sentiments qui semblent s'exclure, l'amour du passé et la foi ardente en l'avenir. Si ce n'est pas encore la science de notre siècle, c'en est certainement l'esprit et la pensée. Tout savoir, tout comprendre., tout aimer, tout juger, n'est-ce pas la mission de ce siècle ? Pierre Leroux a eu l'intelligence et l'amour à une époque où la science exacte et la critique rigoureuse étaient encore bien rares, en France du moins.

Chez Pierre Leroux, malgré la curiosité théologique, c'est le philosophe qui domine ; chez Jean Reynaud, c'est le théologien. Celui-ci accepte et même goûte particulièrement la forme Théologique, sous laquelle sont posés et résolus les grands problèmes de la philosophie : Dieu, le monde, l'homme, la création, l'origine du mal, la liberté. Il ne demande qu'à expliquer, à développer ces solutions, en les rectifiant par les données de la science positive avec laquelle il est familier. Jean Reynaud est un esprit libéral et philosophique plutôt qu'un philosophe proprement dit, c'est-à-dire un libre penseur. Dans son beau livre *de Ciel et Terre*, il a pour but, non-seulement de réconcilier la philosophie et la science avec la théologie, comme l'avait tenté Pierre Leroux, mais surtout de ramener la pensée moderne dans les voies de la théologie, d'une théologie interprétée et transfigurée par la science. « Vu de haut, le mouvement de la philosophie ne

paraît qu'une sorte de détour destiné à lui permettre de revenir se jeter avec plus de puissance et de liberté dans le plein courant de la théologie ; et même, à proprement parler, l'histoire de la pensée moderne ne doit-elle se prendre que pour un détail de l'histoire générale de la religion, car on la voit se placer justement à l'endroit où celle histoire générale lui fait signe de venir [34]. » N'est-ce pas plutôt l'à je langage d'un théologien que d'un philosophe ? Et s'il y avait encore quelques doutes à cet égard, le passage suivant n'est-il pas de nature à les dissiper ? « En vue de donner aux controverses plus d'animation et de clarté, il a paru avantageux de partager la matière entre deux interlocuteurs. L'un représente les opinions accréditées par la Scholastique, et particulièrement celles de saint Thomas et de Bossuet, que l'on peut regarder à bon droit comme les deux théologiens les plus autorisés et qui font foi le plus communément. L'autre, désigné sous le nom de philosophe, profitant des libertés et des ressources de l'esprit moderne, pose les problèmes et met en avant les solutions qui semblent à la fois les plus raisonnables et les plus conformes au sens général de la religion[35]. »

Et alors, entrant dans celte voie avec la fermeté qui caractérise un tel esprit, Jean Reynaud parcourt tout le domaine de la spéculation théologique, depuis le dogme de la Trinité qui en est le début, jusqu'au dogme de la vie future qui en est le couronnement. C'est merveille de voir avec quelle foi il accepte, avec quelle intelligence et quelle science il explique les sept jours de la création, la chute d'Adam et le péché originel, l'origine du mal, l'existence des anges, la préexistence des âmes, la présence de la grâce, le mode et les conditions de la vie à venir. Sur toutes ces choses, la foi de notre théologien a presque la précision d'une démonstration scientifique. Il est de ces intelligences rares dans notre temps qui n'admettent guère de différence entre croire et savoir, tant ils sont ingénieux à convertir leur foi en science. Quand on voit l'élite des esprits de cette époque, tous philosophes, tous libres, tous amis de la raison et de la science, Cousin, Damiron, Jouffroy, Leroux, Reynaud, parler ainsi de la théologie, on mesure la distance qui sépare la pensée du XIX^{e} siècle de celle du siècle précédent.

Il est vrai que nous ne sommes encore qu'à la première période de ce siècle, à l'époque de curiosité, d'admiration, de sympathie pour tout ce que le siècle précédent ignorait et ce que les études historiques commençaient à révéler. Les rêves ont passé ; mais l'esprit qui les a engendrés persistera

dans la période suivante. Les puissances ennemies ont repris les armes. La philosophie, qui avait nourri ces espérances, soit en Allemagne, soit en France, a fait place à la critique pure et à la science positive. La métaphysique d'outre-Rhin, avec ses formules aussi mystérieuses parfois que les symboles religieux, se prêtait merveilleusement à la conciliation de toutes choses. Avec la doctrine de l'*identité,* toutes les alliances semblaient possibles, et celle de la religion et de la philosophie était toute naturelle. L'école de Hegel, moins poétique et moins sympathique aux symboles, n'en était pas moins disposée à les faire rentrer dans le cadre de sa dialectique obscure. Quand toute cette philosophie eut perdu son crédit en Allemagne et ailleurs, la théologie se retrouva en face de la critique pure, de la science positive, du matérialisme renouvelé du XVIII^e^ siècle. Alors chacun reprit son rôle de combat. En montant aux sommets sublimes et nuageux de la métaphysique, la pensée du XIX^e^ siècle avait goûté la paix et la sérénité dans ces froides et pures régions où tout se confond et s'évapore. En descendant dans les réalités de l'histoire et de la psychologie, elle vit reparaître les différences, les difficultés, les oppositions qui s'étaient un moment dissimulées sous les formules abstraites. De même, en France et dans toute l'Europe savante, aux tendances éclectiques ou syncrélistes d'un esprit tout alexandrin succéda le goût de la critique historique et psychologique. Sans revenir absolument aux railleries et aux sarcasmes de Voltaire, la science française a laissé à la politique la tâche de faire vivre en bonne intelligence les deux sœurs immortelles, et s'est bornée à sa mission propre, qui est de préparer les éléments d'une grande histoire des religions. C'est cette série de travaux allemands et français qu'il importe de passer rapidement en revue, si l'on veut juger jusqu'à quel point la seconde période de la critique religieuse diffère de la première.

CHAPITRE IV. — DEUXIÈME ÉPOQUE. — CRITIQUE RELIGIEUSE.

L'engouement historique avait, au début, produit une double réaction contre l'esprit irréligieux et contre l'esprit matérialiste du XVIII^e^ siècle.

Avec la curiosité naissait l'admiration ; avec l'admiration une sorte de foi qui ne fut pas sans analogie avec la ferveur de la Renaissance. En reprenant conscience de son passé, l'esprit humain se sentit plus riche qu'il ne croyait ; il se prit d'amour pour sa tradition, pour sa tradition religieuse aussi bien que pour sa tradition philosophique. Cet enthousiasme fut plus fécond en œuvres de restauration que de création véritable. La pensée du siècle se trouvait plus embarrassée qu'aidée de ces richesses dont les éléments étaient si divers et si contraires. Elle fléchissait sous le fardeau de l'érudition à ce point qu'on pouvait craindre que son initiative philosophique ne souffrît de sa curiosité historique, et que son goût du passé ne lui fit perdre celte estime du présent et cette foi en l'avenir qui avaient fait la force du siècle précédent. Ce moment d'abandon fut court. A l'admiration succéda l'examen. Alors commença l'ère vraiment scientifique des études historiques.

Quel en est le caractère propre ? Un mot qui semble devoir faire fortune a été introduit, tout exprès dans la langue pour le définir. La science, a-t-on dit, est arrivée à sa période *positive.* Ce mot, tel qu'on l'explique, ne manque pas de précision et répond assez bien à la disposition actuelle des esprits. Pourtant, outre qu'il a l'inconvénient d'être le mot d'une école plutôt que le mot d'une époque, il ne nous semble pas encore assez précis pour caractériser l'esprit qui domine aujourd'hui dans le monde savant. Cet esprit consiste à considérer les idées religieuses et philosophiques par leur côté purement subjectif, en faisant abstraction de leur objet réputé inaccessible à la science ; il se borne à étudier, à décrire, à classer ces idées, à rechercher les lois qui président à leur formation et à leur développement, soit dans la conscience, soit dans l'histoire. Or, cet esprit n'est pas propre à l'école dite *positiviste ;* il remonte au XVIII^{e} siècle et à la grande réforme de la méthode opérée par Kant. Si l'on en veut faire l'attribut d'une école, ce n'est pas à Auguste Comte, mais à Kant qu'il faut en rapporter l'honneur. Car c'est Kant qui lui a donné son vrai nom en intitulant sa réforme : *Critique de la Raison pure.* Période *critique* semble donc le vrai mot de la situation scientifique actuelle, puisque toutes les œuvres historiques ou philosophiques de cette seconde période sont plus ou moins empreintes de l'esprit défini par celte épithète. C'est la méthode qui préside à la plupart des études religieuses, métaphysiques, esthétiques, littéraires contemporaines. Auguste Comte, Littré, Renouvier, Taine, Sainte-Beuve, de même que Feuerbach, Strauss, Alfred Maury, Renan, Scherer, en vrais

disciples de Kant, écartent l'objet des spéculations philosophiques, des symboles religieux ou des œuvres esthétiques, soit comme une vaine entité scholaslique, soit comme un rêve de l'imagination, soit comme Une vérité que ne peut atteindre ni la démonstration ni l'expérience ; ils abandonnent aux métaphysiciens attardés toute dissertation sur l'essence et le principe du vrai, du beau et du bien, pour se livrer tout entiers à l'analyse des sentiments et des idées, ainsi qu'à la recherche des lois de la nature humaine, considérée dans les individus ou dans les sociétés. En sorte que l'unique et véritable objet de leur étude, c'est le sujet qui a tout conçu et imaginé, c'est l'homme dont la personnalité se retrouve toute seule dans cet effort continuel et vraiment merveilleux qu'il fait pour réaliser, sous une forme extérieure ou surnaturelle, ses sentiments, ses pensées, ses aspirations vers l'infini et l'inconnu. Cette conclusion de la méthode critique est-elle le dernier mot de la science religieuse du XIX^{e} siècle ? Ceci est une question qu'on peut réserver, sans garder le moindre doute sur l'esprit qui caractérise la période actuelle des études religieuses et philosophiques. C'est l'esprit de Kant et de son école qui reprend son empire sur le monde savant, après un moment d'ivresse mystique ou spéculative causée à la fois par les premières études historiques et par les conceptions grandioses dé la nouvelle philosophie allemande.

Réservant pour un autre livre l'histoire de la critique philosophique, nous n'avons en vue, dans celui-ci, que l'histoire de la critique religieuse. Et encore, quand nous parlons d'histoire, devons-nous avertir le lecteur qu'il ne s'agit point ici d'une œuvre qui, par son étendue et sa profondeur, mérite réellement ce nom. Une véritable histoire de la critique religieuse, même réduite à notre siècle, dépasserait de beaucoup les proportions de cet ouvrage, dont le but est essentiellement dogmatique. Ce n'est pas un chapitre qui pourrait suffire à une œuvre vraiment historique, c'est un livre tout entier, et un gros livre, alors même qu'il ne s'agirait que de l'histoire tant soit peu complète de la critique religieuse des trente dernières années. La revue fort incomplète et sommaire qui fera l'objet de ce chapitre n'a d'autre but que de montrer l'esprit et la méthode de cette seconde période des études religieuses, en opposition à l'esprit et à la méthode de la première.

Tandis que la philosophie religieuse a pris son essor, dès le début du siècle, en Allemagne, avec Schelling, Hegel et la nouvelle école philosophique, en France, avec Benjamin Constant, Ballanche, Cousin et

l'école éclectique ; la science religieuse proprement dite n'a commencé que plus tard son œuvre d'érudition exacte et de critique précise. Si nous avions à parler de la science pure, et non de la science des religions, il est un nom qu'il faudrait citer en tête des orientalistes qui se sont illustrés dans celle branche d'études [36]. Eugène Burnouf n'est pas seulement un érudit et un philologue d'un ordre supérieur ; c'est un savant, dans la parfaite acception du mot, c'est-à-dire un esprit qui sait généraliser ses études et tirer de ses analyses, aussi exactes que profondes, des conclusions précises sur l'état des sociétés auxquelles appartiennent les monuments qu'il analyse ; c'est même un philosophe, en ce sens qu'il sait toujours rapporter à leur principe métaphysique ces fragments diffus dont les formes poétiques et souvent étranges cachent plutôt qu'elles n'expriment un système d'idées théologiques et morales. Seulement, comme sa modestie s'est toujours refusée à sortir des limites de la science proprement dite pour entrer dans ce genre de spéculations qu'on appelle la philosophie des religions, il n'y a pas lieu de le comprendre parmi les théologiens et les philosophes qui se sont engagés dans cette voie. Il suffit de remarquer qu'à l'intérêt et au respect qu'il porte aux choses religieuses, on reconnaît un savant de notre époque. C'est pourtant un libre esprit, assez naturellement sceptique à l'endroit des questions théologiques, et qui a plus de goût pour la poésie que pour la métaphysique de l'Orient. Mais, avec ce sens historique qui caractérise la critique du siècle, il comprend que toute cette théologie a été le principe et l'âme des institutions sociales et religieuses de ce grand pays.

L'œuvre d'Eugène Burnouf a été continuée par un philosophe, son ami et son élève en ces matières, qui a porté dans cet ordre de recherches scientifiques toute l'ardeur de ses opinions spéculatives, à l'encontre du maître, uniquement préoccupé d'érudition et de critique. M. Barthélemy Saint-Hilaire n'est pas seulement un savant ; c'est un croyant, un croyant à la raison et à la philosophie. Dans ses études sur l'Orient, il n'a négligé aucune occasion d'affirmer sa pensée sur le fond des doctrines et des idées dont il avait d'abord traduit, expliqué et discuté les textes. Si l'on parcourt les introductions dont il a fait précéder ses travaux sur le Bouddhisme et le Coran, on s'aperçoit bien vite que ce qui l'intéresse le plus dans ces sortes d'études, ce n'est ni la beauté poétique, ni même l'importance historique, mais bien la vérité dogmatique des symboles, des mythes et des sentences qui en font la matière. On voit que, chez M. Barthélemy Saint-Hilaire, le besoin de croire est au moins aussi impérieux que celui de comprendre. Il

n’est ni de ces rêveurs qui risquent de se perdre dans les profondeurs un peu vagues de la spéculation allemande, ni de ces artistes qui se complaisent dans les nuances délicates du sentiment esthétique, ni de ces critiques plus désireux de science que de foi, qui regardent leur tâche comme faite, du moment qu’ils ont éclairci les textes et expliqué les choses. S’il aime la science, c’est moins pour elle-même que pour le fruit qu’elle peut donner, et ce fruit est la doctrine. C’est un de ces esprits qui ont un sentiment avant même d’avoir une idée, et qui, ne se souciant guère des limites qui séparent le domaine de l’action du domaine de la spéculation, portent toute l’ardeur de leur âme dans les choses de l’intelligence. M. Saint Hilaire n’en est pas moins un savant dont l’énergique et persévérante activité a été féconde en œuvres nombreuses et importantes. Pour ne parler ici que de ses études religieuses, il a fait sur Bouddha et Mahomet des travaux où se montre le véritable esprit de la critique de notre siècle. Le siècle précédent ne s’inquiétait guère des religions de l’Inde et de l’Orient, qui font une branche si intéressante et si riche de la science historique de noire temps. Quant à Mahomet, on sait que Voltaire en avait fait le type de ce fanatisme hypocrite et impitoyable qui ne compte ni ses dupes ni ses victimes. M. Barthélemy Saint-Hilaire, abordant ce sujet à une époque éminemment historique, n’a pas de peine à rétablir la vérité sur l’homme, sur la doctrine, sur la portée et la vertu sociale de cette grande révolution religieuse. Il le fait avec l’impartialité sympathique et admirative de la critique actuelle. Peut-être pourrait-on lui reprocher d’avoir dépassé la mesure eh ce sens. Son goût très-prononcé pour la théologie simple et aussi peu métaphysique que possible le fait visiblement incliner vers le monothéisme sec et pauvre de l’Islam et des religions sémitiques. Son horreur de tout ce qui de près ou de loin ressemble au panthéisme, le rapproche instinctivement des conceptions théologiques qui font de Dieu le père et le juge de l’univers. Comme, pour M. Saint-Hilaire, la grande vérité des religions et des philosophies se résume en deux mots : un Dieu personnel et une vie future, il ne peut se défendre d’une sympathie profonde et d’une vive admiration pour une doctrine qui a si énergiquement affirmé ce double dogme par la parole et par l’action. Quelles que soient ses réserves sur l’infériorité métaphysique et morale de l’islamisme comparé au christianisme, il est visible qu’il le place trop haut dans l’histoire religieuse de l’humanité.« Il faut donc le reconnaître : de part et d’autre, la conception générale est presque identique, et, au fond, les trois religions peuvent être regardées comme les branches

d'un seul et même tronc. Le christianisme se fait gloire de retrouver ses origines dans le judaïsme, et il a adopté la Bible à côté de l'Évangile. Il pourrait bien aussi reconnaître l'Islam pour son rejeton ; car, sans l'Évangile et la Bible, l'Islam ne serait jamais né ; et quoiqu'il les ait dénaturés l'un et l'autre, il en a cependant conservé des traits essentiels. Il a certainement compris le divin avec moins de majesté et de profondeur ; mais il l'a senti peut-être avec plus d'enthousiasme et de vivacité [37]. »

Il semble, en effet, au premier abord, que les trois religions puissent se ramener à la même formule théologique. Mais, en y regardant de près, on reconnaît que l'identité est bien plus dans les mots que dans les idées. Dieu est bien le Père et le Juge dans les trois religions. Mais ce n'est ni le même Père, ni le même Juge, par la raison toute simple que cette double conception théologique est tirée de la conscience, et que la conscience de Jésus est autre que celle de Mahomet, laquelle diffère de celle de Moïse. Voilà pourquoi, sous des noms identiques, le Dieu juif, le Dieu musulman et le Dieu chrétien ont des traits si divers et parfois contraires. Le Père et le Juge, dans l'Évangile, a une douceur, une bonté, une sagesse tout autre que dans la Bible ou dans le Coran. Il en est de même de la vie future, dont la définition et la description correspondent à l'idéal moral des deux religions chrétienne et musulmane. Ce serait abuser des mots que de dire que le ciel de sainte Thérèse et de Fénelon et le paradis de Mahomet sont les inspirations d'une pensée commune. Entre ces deux conceptions, il y a toute la distance du sensualisme au spiritualisme. Pour en revenir à la théologie, que sera-ce donc si, au lieu de s'en tenir à la théologie très-simple et toute psychologique de l'Évangile, on suit cette théologie dans son évolution métaphysique jusqu'au symbole de Nicée ? C'est alors qu'il n'est plus possible de soutenir l'identité théologique des trois religions sans se heurter à des incompatibilités spéculatives absolues. La haute métaphysique de ce symbole nous fait penser à un tout autre ordre d'idées, et au génie d'une tout autre race ! Nous craignons que le mot de monothéisme n'ait fait illusion à M. Barthélemy Saint-Hilaire comme à tant d'autres, au point de lui faire confondre la riche et profonde conception de la race aryane avec la simple et sèche abstraction de la race sémitique. Lui aurait-il échappé que le christianisme est plus grec, au fond, qu'il n'est juif ?

Ceci n'est que l'erreur d'un philosophe trop préoccupé peut être, dans ses jugements historiques, d'un certain dogmatisme d'école ; mais l'historien, quand il juge, ne peut le faire qu'avec ses propres idées. Et alors, il est

d'autant meilleur juge, qu'il unit la largeur des vues à la fermeté des principes. *Rara avis !* la critique de M. Saint-Hilaire ne prêtera jamais aux mêmes objections que celle de M. Renan. En tout cas, si elle est contestable, sa science ne l'est pas. Pourquoi faut-il que l'on retrouve, dans la préface de son livre sur Mahomet et le Coran, les inspirations d'un esprit qui n'a rien de commun avec la science et la philosophie, et que l'on pourrait appeler l'esprit *politique* appliqué aux choses de la libre pensée, s'il était possible de soupçonner le sincère philosophe capable d'un calcul ? Est-ce bien le rôle d'un ami de la liberté scientifique de prêcher aux philosophes une réserve telle sur les choses saintes qu'elle aboutit à l'abandon de toute critique religieuse ? « Le respect pour le culte national est l'obligation étroite pour tous les citoyens, qui doivent se conformer les uns envers les autres aux convenances sans lesquelles la société ne serait pas assez calme. Il est un devoir général à l'égard de la religion, quelle qu'elle soit ; même en la supposant aussi mauvaise qu'on le voudra, on n'a jamais le droit de rien faire qui puisse la blesser aux yeux du magistrat [38]. » Autre passage, non moins significatif : « La religion est le règne de l'autorité, la philosophie estle champ sans limites de la liberté, l'autorité et la liberté n'étant pas moins indispensables l'une que l'autre au bien de la société[39]. »

Qu'est-ce à dire ? Le langage de M. Saint-Hilaire, habituellement si net et si franc, ne devient-il pas ici quelque peu équivoque ? A qui s'adresse-t-il, dans cette véhémente exhortation qui remplit dix ou douze pages de son livre ? Au citoyen ou au savant ? S'il entend que tout citoyen s'abstienne de procédés violents et de mois injurieux envers les choses et les personnes du culte auquel il n'appartient pas, il a raison ; seulement, qu'il laisse le soin de cette police aux magistrats de la cité chargés de la mission de faire respecter toute manifestation religieuse, générale ou individuelle. S'il entend que le philosophe, le savant, le critique se doit à lui même, et doit à la dignité de la. science de traiter avec gravité, avec respect, même avec une certaine sympathie, des institutions qui ont eu d'aussi puissants et d'aussi heureux effets sur la civilisation générale que les grandes religions, il a encore raison, pourvu qu'il invoque un sentiment, et non un droit strict. Mais alors, qu'a-t-il besoin de parler de culte national, de religion nationale, d'ordre social, d'autorité, tous mots justes, s'ils ne servent qu'à exprimer un fait, mots dangereux et qui mènent tout droit à la restauration d'une religion d'État, si l'on en fait la formule d'un principe ? M. Saint-Hilaire sait que ce

n'est pas seulement l'Église qui a abusé de ce mot. Toute l'école de Rousseau et du *Contrat social* en a fait une formidable machine de despotisme. Nous sommes de ceux qui n'ont nul goût pour la critique grossière et déclamatoire de certains encyclopédistes, ni même pour la critique légère et railleuse de Voltaire. Mais le choix des armes est affaire de tempérament, non de principe. Si M. Barthélemy Saint Hilaire se bornait à donner ce conseil aux savants et aux philosophes e notre temps, son opinion serait la nôtre sur ce point délicat, puisque la pensée même de ce livre est de maintenir à la critique son caractère de haute impartialité et de sympathie pour les religions du temps passé et du temps présent. Mais s'il fallait s'en tenir à certaines expressions au moins équivoques de l'auteur, pourrait-on se croire encore, en plein XIX^{e} siècle, le droit d'examiner, de juger, de réfuter, soit au nom de la raison, soit au nom de la conscience, les doctrines d'une religion *nationale ?*, Car évidemment on attaque, par cela même qu'on réfute, même dans les termes les plus modérés ; et nos théologiens trouveront avec raison qu'il est bien difficile de ne pas blesser ce qu'on attaque.

Et lorsque, tout en nous accordant le droit d'examen et de critique, au nom des principes, on nous conseille de n'en point user, dans l'intérêt de la concorde, ou dans l'intérêt de la morale publique, dont la religion est la plus puissante autorité, qu'on nous permette de dire que la déférence à ce conseil serait, sinon le suicide de la philosophie, du moins une servitude, aussi gênante pour elle qu'incommode pour la religion. En effet, la religion et la philosophie ne sont pas deux genres de spéculations, chacune ayant son domaine à part et traitant de questions étrangères à l'autre. Elles ont un fond commun qui est l'ensemble des questions métaphysiques, psychologiques, morales. M. Saint-Hilaire le sait, et même le dit comme nous. Il sait que le christianisme a son mot sur toutes les grandes questions qui touchent à l'ordre moral. Comment vient-il donc proposer aux philosophes de ne point loucher aux doctrines religieuses ? Mais alors, pour être juste, il faudra qu'il propose aussi aux théologiens de ne point toucher aux doctrines philosophiques. C'est ainsi qu'on aura la paix, le *calme* dans la société, selon le mot de l'auteur. Ceci, nous lui en demandons pardon, nous rappelle le même mot d'un ministre défunt du second Empire, qui parlait avec satisfaction du *jeu calme de nos institutions* [40]. Si cet ordre-là est contesté même en politique, comment ne le serait-il pas dans le champ libre, s'il en fût, de la spéculation ? La science comprend tout dans son domaine, les

questions communes à la religion et à la philosophie, et aussi les questions religieuses proprement dites ; c'est son droit et son devoir de les aborder, et ce sera son honneur de les avoir traitées, comme la critique de notre siècle, avec le respect des choses saintes, mais aussi avec toute l'indépendance de la raison, moderne. La liberté, pour la philosophie et la théologie, d'attaquer et de défendre, de rechercher partout ce qu'elles jugent la vérité, de poursuivre partout ce qu'elles jugent l'erreur, chacune à son point de vue, avec les armes qui lui conviennent et en prenant l'opinion publique pour arbitre, voilà la seule situation digne et féconde pour les deux puissances auxquelles M. Saint-Hilaire prêche l'ordre dans le silence : c'est là l'ordre vrai ; car c'est la loi même de la vie et de la pensée.

Ainsi pense un des adeptes les plus décidés de l'école spiritualiste, M. Adolphe Franck, dans un excellent livre de critique religieuse où il touche avec autant de fermeté que de mesure aux problèmes les plus délicats de cette science [41]. « On ne peut contester à la philosophie le droit de considérer la religion comme un état naturel de l'âme humaine, comme une certaine manière de sentir et de concevoir les choses qui se distinguent de toutes les autres par des caractères nettement définis ; qui apparaît, se développe et se transmet d'âge en âge, de nation à nation sous l'empire de certaines lois et de certaines conditions particulières. C'est l'usage de ce droit, portion inaliénable de l'usage même de la raison, qui a donné naissance à la philosophie des religions et à cette branche intéressante de l'érudition moderne qu'on appelle la critique religieuse. Mais lorsque la philosophie a ainsi réduit à un simple fait de notre nature l'ensemble des croyances sur lesquelles se fonde l'existence d'un ordre surnaturel, elle aurait bien mauvaise grâce à vouloir prendre la place de ces dogmes détrônés et à revendiquer à son profit une autorité égale à l'autorité surhumaine dont elle les a fait déchoir [42]. » Cette dernière réflexion est d'une parfaite justesse. Elle ne signifie point, comme on serait tenté de le croire au premier abord, que la philosophie ne doit pas aspirer à remplacer la religion dans l'âme des sociétés humaines : problème auquel M. Franck ne touche pas dans son œuvre de critique. Elle veut dire seulement que, du moment que la philosophie explique une religion, elle lui fait perdre par cela même son caractère proprement religieux, c'est-à-dire mystérieux et surnaturel, et la ramène à une spéculation humaine quelconque ; qu'ainsi la religion ne peut avoir à. la fois et pour les mêmes esprits ce double avantage d'être une religion et une philosophie. Jouffroy avait déjà dit avant M.

Franck que la foi religieuse et la pensée philosophique ne peuvent coexister dans un même esprit sur les mêmes objets, et que quand l'une entre dans une âme, il est nécessaire que l'autre s'en retire.

Citons encore un passage de ce livre, pour ne pas laisser de doute sur la pensée de M. Franck. « Avec le libre usage de la raison on peut fonder une philosophie, on ne fondera jamais une religion. La religion et la philosophie sont deux choses essentiellement distinctes ; elles répondent à deux états de l'âme humaine complètement différents, et sitôt qu'on veut ou les mêler ou les asservir l'un à l'autre, on enlève à chacune d'elles son caractère propre, le principe même qui lui donne la vie et l'existence, on les dénature, on les dissout, on les détruit toutes les deux. La philosophie réclame une liberté sans bornes, car sa première condition est de ne céder qu'à la force irrésistible de l'évidence. Aussi les textes, les traditions, les livres consacrés par la vénération des peuples, n'entrent-ils dans ses spéculations qu'après qu'elle les a transformés dans sa propre substance, ou quand elle s'est décidée à les considérer comme la simple expression de certains états, de certains phénomènes naturels de l'esprit, humain dont il lui a été donné de chercher les lois. C'est ainsi qu'a pris naissance la philosophie des religions, qui n'est qu'une partie de la philosophie elle-même. La religion, au contraire, ne subsiste que par la foi, ce qui revient à dire qu'elle a besoin de dogmes et de mystères. La vérité pour elle n'est point la découverte laborieuse de l'homme, mais le don gratuit de Dieu ; elle la croit descendue du ciel par des voies qui ne sont point celles de la nature, par conséquent elle ne peut se passer de surnaturel, et il faut qu'elle le place à la fois dans les dogmes et dans la manière dont les dogmes ont été révélés, dans les mystères et dans les miracles. Sans mystères, l'intervention divine était superflue, puisque la raison humaine aurait pu trouver ce qu'elle est en état de comprendre. Sans miracles, l'intervention divine n'aurait pu se manifester en dehors des lois ordinaires de la nature [43]. » M. Franck a dit le mot dont l'explication est l'objet propre de notre œuvre : la religion et la" philosophie sont des *états* différents de l'âme humaine. Sa critique constate le fait, sans l'expliquer, ce qui n'était point le sujet de son livre. Mais s'il ne lui a pas convenu jusqu'ici d'entrer plus avant dans le vif du problème religieux, il l'a posé de façon qu'on ne puisse conserver de doute sur la solution qui est dans sa pensée. Il est trop franchement et trop complétement rationaliste pour voir dans la religion autre chose qu'un phénomène purement psychologique parfaitement explicable par l'analyse.

Mais il est temps de pénétrer dans celte critique plus ou moins radicale de notre siècle, dont l'histoire commence à *la religion* de Feuerbach et finit aux dernières œuvres contemporaines. Bien que les spéculations hardies de ce philosophe ne puissent être considérées comme le point de départ de cette science religieuse positive, dont les Baur et les Strauss ont donné le modèle, il est impossible de le passer sous silence, tant à cause du caractère radical de sa philosophie des religions que pour le développement qu'il a donné à cette partie de ses éludes, et le retentissement qu'ont eu ses idées originales et parfois étranges sur cette matière. Feuerbach a fait plutôt de la philosophie que de la science religieuse ; sous ce rapport, il appartient plutôt à la grande génération qui précède qu'à celle qui suit. Mais l'esprit et la méthode qu'il porte dans ce genre de spéculations le rapprochent beaucoup plus de la nouvelle que de l'ancienne critique. Assurément, ce serait lui faire trop d'honneur, malgré sa valeur philosophique réelle, que de le considérer comme le père de celle science qui compte des noms tels que Baur, Néander, Strauss, Ewald, Reuss, Albert Réville, Michel, Nicolas, Scherer, Renan, etc. Mais, bien qu'il ait exagéré sa thèse dans un langage le plus souvent contraire à toute mesure et à toute convenance, il est facile de reconnaître qu'au fond, le principe de sa philosophie religieuse n'est pas essentiellement différent du principe de la critique de Strauss et de toute son école, quant à la vérité objective des symboles et des mythes religieux.

Feuerbach est un théologien, dans le sens allemand du mot, puisqu'il s'est surtout occupé de théologie ; mais ce théologien est, en réalité, l'adversaire de toute théologie. Élève d'une école toute spéculative, il laisse aux théologiens de profession l'analyse et l'explication détaillée des mythes pour s'attacher à l'idée qui fait l'essence même de toute religion, qu'il s'agisse de l'Orient, de la Grèce, ou du christianisme. Quand il croit avoir saisi cette idée, il la développe, l'explique, la définit à sa manière, c'est-à-dire avec une crudité d'expression qui a fait scandale. Mais la méthode n'en est pas moins conforme à l'esprit général de la critique propre à toute cette seconde période. « Le sentiment que l'homme a de sa dépendance, voilà le fondement de la religion. L'objet de ce sentiment, ce dont l'homme dépend et se sent dépendant n'est, dans l'origine, rien autre chose que la nature. La nature est le premier objet de la religion, comme le prouve suffisamment l'histoire de toutes les religions et de tous les peuples... Cette assertion que la religion est naturelle, innée dans l'homme, est complétement fausse, si l'on entend par religion les conceptions du déisme ; elle est vraie au

contraire, si par religion l'on n'entend rien de plus que le sentiment de la dépendance humaine, que la conscience qu'a l'homme qu'il n'existe et ne peut exister sans un être différent de lui. La religion, en ce sens, est aussi nécessaire à l'homme que la lumière à l'œil, l'air aux poumons, la nourriture à l'estomac. La religion est l'ensemble des idées par lesquelles nous reconnaissons et affirmons ce que nous sommes [44]. » Ceci n'est encore qu'une définition abstraite qui a besoin d'explication. Comment le sentiment engendre-t-il son objet, voilà ce que Feuerbach essaye de nous faire comprendre. « Ce que je désire ardemment, je l'anime, je l'*enchante* (sens mystique du mot) par mes désirs. Dans la passion, — et c'est dans la passion que la religion a sa racine, — l'homme traite les choses mortes comme si elles étaient vivantes, regarde comme arbitraire ce qui est nécessaire, anime par ses soupirs l'objet de son amour, parce que, dans cet état, il lui est impossible de s'adresser à des êtres privés de sentiment. — Cette nature *enchantée* par le sentiment de l'homme, devenue sensible elle-même, c'est la nature, telle que la conçoit la religion, lorsqu'elle en fait un être divin. L'essence des dieux ; n'est pas autre chose que l'essence des vœux ; les dieux sont des êtres supérieurs à l'homme et à la nature ; mais nos vœux sont aussi des êtres surhumains et surnaturels. Suis-je, en effet, encore, un homme dans mes vœux et dans ma fantaisie, lorsque je désire être immortel, ou être délivré des chaînes du corps terrestre ? Non ! qui n'a pas de désirs n'a pas non plus de dieu. Là où tu n'entends pas des chants funèbres et des lamentations sur le sort mortel et sur la misère de l'homme, là tu n'entends pas non plus des cantiques de louanges en l'honneur des dieux heureux et immortels. Ce sont les larmes du cœur qui, en s'évaporant dans le ciel de la fantaisie, forment l'image nuageuse de la divinité. Homère donne ; pour origine à tous les dieux l'Océan qui entoure le monde ; mais cet Océan, si riche en divinités, n'est en réalité qu'une effluve des sentiments de l'homme [45]. »

Enfin, dans un passage de son livre sur l'essence du christianisme, Feuerbach arrive à la dernière et plus simple expression de sa pensée. « Dans les rapports de l'homme avec les objets extérieurs, la conscience qu'il a de l'objet peut se distinguer de la conscience qu'il a de lui-même ; mais pour l'objet religieux, ces deux consciences n'en font qu'une. L'objet sensible existe en dehors de l'homme, l'objet religieux est au contraire en lui ; c'est un objet intérieur qui l'abandonne aussi peu que sa conscience même ; c'est l'objet le plus propre, le plus intime. « Dieu, dit saint

Augustin, nous est plus proche, plus parent, et par conséquent plus facile à connaître que les choses extérieures.... » L'objet (religieux) de la pensée de l'homme n'est pas autre chose que son être même révélé, manifesté, devenu pour l'homme un objet réel. Telle est la pensée de l'homme, telle est sa manière de voir, tel est son Dieu. Autant de valeur a l'homme, autant et pas davantage en a son Dieu. La conscience que l'homme a de Dieu est la conscience qu'il a de lui même ; sa connaissance de l'Être suprême est la connaissance qu'il a de son propre être. D'après son Dieu, tu jugeras l'homme, et réciproquement d'après l'homme, son Dieu. Dieu est la révélation de l'homme intérieur ; il ne fait qu'exprimer son essence : la religion dévoile avec pompe les trésors cachés de la nature de l'homme ; elle est l'aveu de ses pensées intimes, elle est la révélation publique des secrets, des mystères de son amour [46]. »

Mais, s'il en est ainsi, comment l'homme peut-il croire à l'objet de son sentiment religieux ? Par une illusion d'optique psychologique que Feuerbach va nous expliquer. « D'après ce que nous venons de dire, il ne faudrait pas croire que l'homme sait directement que la conscience qu'il a de Dieu n'est pas autre chose que la conscience qu'il a de lui-même, car c'est précisément le manque de cette connaissance qui est le fondement de l'essence propre de la religion. Pour éviter ce malentendu, il est mieux de dire : la religion est la première mais indirecte conscience que l'homme a de lui-même ; aussi la religion précède la philosophie, non-seulement dans l'histoire de l'humanité, mais encore dans celle des individus. Elle est l'être de l'humanité dans son enfance ; mais l'enfant ne se voit point en lui-même, il ne se connaît pas directement ; il se considère comme il considérerait un autre que lui. Le progrès historique des religions consiste en ce que les dernières regardent comme subjectif ou humain ce que les premiers contemplaient comme objectif, et adoraient comme divin [47]. »

A ce point de vue où se place Feuerbach pour comprendre l'essence même de la religion, que peut être une religion quelconque, sinon une certaine idée de l'homme, plus ou moins pure, et plus ou moins complète. C'est ainsi qu'il définit et juge les religions de l'antiquité, notamment le polythéisme et le judaïsme. Que sera le christianisme, sinon l'idée la plus complète et la plus pure, l'Idéal même de la nature humaine ? Tant que l'homme est purement et simplement homme de nature, son Dieu n'est aussi qu'un Dieu purement naturel... Lorsque l'homme s'élève de l'état de barbarie à l'état de civilisation, lorsqu'il est capable de faire une distinction

entre ce qui convient à l'homme et ce qui ne lui convient pas, alors aussi se produit la distinction entre ce qui convient à Dieu et ce qui ne lui convient pas. Dieu est l'idée de la majesté, de la plus sublime dignité ; le sentiment religieux est le sentiment delà plus haute convenance... Les dieux d'Homère mangent et boivent ; cela veut dire : le boire et le manger sont des jouissances divines... Jupiter est le plus fort des dieux ; pourquoi ? parce que la force corporelle paraissait alors quelque chose de divin. La vertu du guerrier était regardée par les anciens Germains comme la plus grande vertu ; aussi leur plus grand dieu, Odin, était le dieu de la guerre. Ce n'est pas la Divinité par elle-même, mais la divinité de l'attribut, de la qualité, qui est le véritable être suprême [48] » Et quelle est la conséquence d'une pareille distinction ? C'est que « le véritable athée n'est pas celui qui nie Dieu, le sujet ; c'est celui pour qui les attributs de la divinité, tels que l'amour, la sagesse, la justice ne sont rien. Et la négation du sujet n'est pas du'tout nécessairement la négation des attributs... Bonté, justice, sagesse, ne sont pas des chimères, parce que l'existence de Dieu est une chimère, ni des vérités, parce que cette existence est une vérité. Une qualité se reconnaît par elle-même ; on ne connaît Dieu -que par la qualité[49]. »

Cela étant, il semblerait que plus Dieu se rapproche de la vraie et intime nature de l'homme, comme cela a lieu dans le christianisme, plus le caractère humain et fini de l'objet religieux devrait être manifeste. C'est le contraire qui est vrai. « Plus Dieu est humain dans son être, plus en même temps paraît grande la distance qui le sépare de l'homme, plus tout ce qui est humain est rabaissé, et plus l'identité de la nature divine et de la nature humaine est niée par la théologie. La raison en est claire. Si le positif, l'essentiel, dans la détermination de la nature de Dieu, est emprunté à la nature de l'homme, l'homme sera dépouillé de tout ce qu'on donnera à Dieu. Pour que Dieu soit enrichi, l'homme devra être appauvri ; pour que Dieu soit tout, l'homme devra n'être rien. Mais il n'a pas besoin d'être quelque chose par lui-même, puisque tout ce dont il se dépouille, loin de se perdre en Dieu, y est au contraire conservé et porte intérêt. Tout ce dont il sent la perle en lui-même, il en a la jouissance en Dieu à un degré incomparablement plus élevé [50]. »

Feuerbach, avec une logique impitoyable, qui n'a de comparable que celle de Spinosa, épuise toutes les conséquences de son principe. De là ces paroles d'une lumière étrange et d'une poésie singulière. « Dieu est l'amour, — cette proposition, la plus sublime du christianisme, n'exprime

que la certitude que le cœur humain a de lui-même, de sa puissance ; comme de la seule légitime, c'est-à-dire divine ; la certitude que les vœux intimes du cœur de l'homme ont une vérité et une valeur absolues, qu'aucune barrière, aucun obstacle ne peuvent s'opposer à leur réalisation, qu'à côté du cœur de l'homme le monde entier n'est rien avec toute sa splendeur et sa magnificence. Dieu est l'amour, c'est-à dire le cœur est le Dieu de l'homme, oui le Dieu, l'être absolu. Dieu est l'optatif du cœur changé en un présent heureux, la force irrésistible du sentiment, la prière s'entendant, s'exauçant elle même, l'écho de nos gémissements, de nos cris de douleur... La nature n'entend pas les plaintes de l'homme, elle est insensible à ses souffrances ; aussi l'homme se détourne loin d'elle, loin des objets visibles en général ; il rentre dans son inonde intérieur pour que là enfin, dérobé à la vue d'insensibles puissances, il puisse trouver quelqu'un qui l'écoute et le console. Là il exprime les secrets qui le tourmentent, là il fait jour à son cœur oppressé. Ce jour libre pour le cœur, ce secret révélé, celte douleur morale exprimée, c'est Dieu. Dieu est une larme d'amour versée loin de tous les regards sur le malheur de l'homme. Dieu est un indicible soupir caché au fond de l'âme humaine ". Celte parole est la plus remarquable, la plus profonde et la plus vraie qu'ait jamais prononcée le mysticisme chrétien [51].

L'identité de la religion et de la conscience, de la théologie et de la psychologie, telle est l'exacte formule de la critique de Feuerbach et de toute la nouvelle école hégélienne. Quand le philosophe allemand a écrit en tête de la deuxième édition de son *Essence du christianisme* :Par ce livre, je me suis brouillé avec Dieu et avec le monde », il avait pleine conscience de ses hardiesses, parfois étranges, de pensée et de parole. Et pourtant cette doctrine, que n'aurait point avouée le grave et sage philosophe de Koenisberg, est-elle autre chose que le dernier mot, sous une forme brutale, d'une méthode dont le premier mot est la *critique de la raison pure ?*. Dans ce livre, qui restera le code immortel de la méthode critique, Kant. n'avait-il pas posé le principe dont Feuérbacha tiré toutes les conséquences théologiques et métaphysiques ? Ce qui est sûr, c'est qu'il n'est pas un dogme chrétien que les théologiens de l'école de Kant, à commencer par Fichte et à finir par Feuerbach, n'expliquent par les simples révélations de la conscience. Dans leur exégèse plus qu'alexandrine, les mystères de la Trinité, de l'Inparnation, de la Passion, de la Rédemption, sont réduits à des

phénomènes purement psychologiques, à des sentiments et à des pensées qui n'ont d'autre objet que l'homme, et d'autre théâtre que sa conscience.

Feuerbach, avons-nous dit, a fait de la philosophie plutôt que de la science religieuse. Déjà de son temps et surtout après lui, l'esprit critique abandonne les hauts problèmes de la pensée spéculative pour se consacrer à des questions d'érudition. L'analyse et l'a critique des textes, au point de vue de leur authenticité et de leur accord, deviennent le constant et à peu près unique sujet de l'exégèse contemporaine. L'école de Tubingue, dans une série de travaux considérables, élabora celte science religieuse qui embrasse l'Ancien et surtout le Nouveau Testament, dont Baur est le plus éminent organe, et que Strauss devait résumer dans ses principaux résultats et conduire à ses dernières conclusions.

David Strauss, disciple comme Feuerbach de la grande école de Hegel, est un théologien d'une tout autre force. Celui-là entre, par l'érudition et la critique, dans le cœur des questions religieuses, tandis que Feuerbach ne faisait guère que spéculer sur l'essence et le principe des religions. Toutefois, bien que la critique de Strauss, dans la *vie de Jésus*, se soit surtout attachée aux mythes, c'est-à dire aux récits plus ou moins historiques sur les quel le christianisme fonde son origine surnaturelle, il. était impossible qu'un esprit de cette portée, qu'un disciple aussi éminent de la plus grande école spéculative de l'Allemagne n'eût pas une doctrine arrêtée sur le principe même de la religion chrétienne. Cela eût été d'autant plus étonnant que Strauss entend rester théologien, et même chrétien, tout en exerçant en toute liberté les droits de la critique et de la science. Il n'est pas de ceux qui ne poursuivent qu'une satisfaction de curiosité dans un ordre de recherches aussi élevé que les éludes théologiques. Quand on écrit, dit-il, sur les Rois de Ninive ou sur les Pharaons d'Egypte, on peut n'avoir qu'un intérêt historique. Mais le christianisme est une puissance tellement vivante, et la question de ses origines implique de si fortes conséquences pour le présent le plus immédiat, qu'il faudrait plaindre l'imbécillité des critiques qui porteraient à ces questions un intérêt purement historique[52]. »

La pensée de Strauss sur l'essence même du christianisme a varié de l'ancienne à la nouvelle *vie de Jésus.* Dans la première, c'était le disciple de Hegel, empressé de retrouver dans le dogme et le mythe chrétien, dans les dogmes de la Trinité, de l'Incarnation, de la Passion, de la Rédemption, etc., les divers moments de la dialectique hégélienne. Dans la seconde œuvre, le docteur, est devenu plus libre, plus dégagé de toute préoccupation

métaphysique ; c'est le sentiment, l'idée morale, la conscience humaine, pure et parfaite, qu'il cherche surtout dans le dogme chrétien. Mais il exprime cette pensée avec une telle convenance et une telle dignité qu'il se montre bien moins le disciple de Feuerbach que de la grande école de théologiens dont Scheiermacher est le chef. « Ce qui, dans le christianisme, est indispensable et heureusement aussi immortel, c'est l'idée par laquelle il a élevé l'humanité à la fois au-dessus de la religion matérielle des Grecs et de la religion légale des Juifs ; c'est la foi que le monde est régi par une puissance spirituelle et morale, et la notion du vrai culte dû par les hommes à cette puissance, culte du cœur et de l'âme, spirituel et moral comme elle-même. Il est vrai qu'il n'est pas tout à fait exact de considérer cette notion comme un produit du christianisme que l'histoire nous a montré jusqu'à présent ; car elle n'a jamais été appliquée dans sa pureté, absolue : les parties même les plus libres de la chrétienté sont encore attachées à un certain nombre d'actes extérieurs qui ne valent guère mieux que les cérémonies du vieux judaïsme, et qui n'en passent pas moins pour essentiels au salut. Et si l'on cherche comment de tels alliages étrangers ont pu s'insinuer et se maintenir dans la religion de Jésus, on en trouve la raison dans ce qui fait la principale objection de l'esprit moderne contre tout le vieil appareil religieux, c'est-à-dire dans l'illusion du miracle. Tant que le Christianisme est considéré comme un don octroyé du dehors à l'humanité, le Christ comme descendu du ciel, et son Église comme une institution pour la purification des hommes par son sang, la religion de l'esprit pèche elle-même contre l'esprit, et le christianisme demeure entaché de judaïsme. Ceux-là seuls comprennent le christianisme en chrétiens, qui le saisissent comme l'initiation de l'humanité à une conscience plus intime et plus complète d'elle-même, qui reconnaissent Jésus pour l'homme en qui celle conscience a surgi d'abord comme la loi absolue de sa nature et de sa vie, et qui s'efforcent de s'en pénétrer eux-mêmes, et de l'assimiler pour ainsi dire à leur propre sang. Là est la purification et le salut[53]. »

Voilà dans quel sentiment et dans quel but le théologien et le chrétien (l'esprit allemand est capable de cette sincérité) abordent la critique des miracles et des mythes sur lesquels se fonde l'autorité des dogmes. Pour cette critique, il n'y a point, il ne peut y avoir de miracle ; car la négation absolue du surnaturel est son premier principe. Il ne reste donc que l'une de ces choses à faire à l'égard de pareils faits : ou les réduire à de purs phénomènes parfaitement explicables par les lois naturelles, physiques ou

morales ; ou les supprimer comme faits, et ne laisser à leur place que des croyances qui ont leur explication dans l'esprit ou le cœur des premiers croyants. Strauss préfère la seconde méthode à la première, et sans nier absolument, en toute occasion, la réalité naturelle des faits dits miraculeux, il explique admirablement comment tout mythe, qu'il ait ou non une origine naturelle, se conçoit, se produit, se développe, s'établit comme tel, dans l'imagination des individus et des populations. C'est dans l'explication du mythe, miraculeux ou non, que triomphe ce critique d'un sens si ingénieux, si délicat et si profond, d'une érudition si étendue, si exacte et si précise. Il faut le lire pour voir comment il prépare et simplifie chacun de ces mille problèmes soumis à sa curieuse investigation, quelle science d'historien, quelle sagacité de psychologue il apporte à un examen aussi difficile. Quant à la pensée générale qui précède et domine toute cette critique, quant au plan selon lequel elle se développe, il suffit de citer la page suivante de l'introduction pour s'en faire une juste idée. « Aujourd'hui, nous savons, à tout le moins avec certitude, ce que Jésus n'a point été, ce qu'il n'a point fait. Il n'a été rien, il n'a rien fait qui fût au-dessus de l'homme et de la nature. Partant de là, et recueillant parmi les indications des Évangiles celles qui sont conformes à celle donnée, nous parviendrons peut-être à tracer une esquisse approximative de ce qu'il était et de ce qu'il a voulu. Nous débuterons donc celle fois par le fond historique probable de. la vie de Jésus, dont noire ancien ouvrage n'avait pu faire la synthèse. Comme premier effet de la personne et de l'action de Jésus, nous verrons ensuite naître chez ses disciples la foi en sa résurrection ; celte foi, à son tour, exalte les esprits, et le mythe échauffé développe une végétation luxuriante de rejetons de plus en plus merveilleux. Le prophète, Fils de David, devient le Fils de Dieu engendré sans père ; le Fils de Dieu devient le Verbe, Créateur Incarné. Le charitable et merveilleux médecin ressuscite les morts, et dispose en maître absolu de la nature et de ses lois. Le sage instituteur du peuple, le *voyant* qui lit dans le cœur des hommes, possède la science universelle, et devient le second Moi de la divinité. Celui qui est retourné à Dieu par sa résurrection est aussi sorti de Dieu ; il était auprès de Dieu dès le commencement, et la vie terrestre n'a été qu'un court épisode par lequel il a interrompu, pour le salut des hommes, son existence éternelle auprès de Dieu. C'est cette évolution, c'est cette exaltation, cette idéalisation continue de Jésus que nous suivrons, celle fois, pas à pas dans notre nouvel examen critique. Nous mettrons à nu les premières assises du mythe, puis les dépôts

successifs, et nous ferons voir que ces dépôts seront toujours le sédiment des idées dominantes d'une période ou d'une école, jusqu'à ce qu'enfin nous arrivions à l'Évangile de Jean, qui marque le point d'arrêt et le terme extrême, parce qu'il n'était ni possible ni nécessaire de spiritualiser davantage[54]. »

Et ce qu'il annonce, il le fait, dans une série de recherches, de discussions et d'explications dont l'exemple lui avait été donné par les maîtres de la grande école de théologiens à laquelle il. appartient. Strauss, pour caractériser sa méthode, s'est servi d'un mot qui est toute une révélation. La critique, telle qu'il l'entend, est une sorte de *procédure,* dont il est le juge d'instruction. Il en a la gravité, l'impartialité, la profonde et subtile pénétration ; il entend tous les témoignages avec le seul désir d'arriver à la vérité ; et quand il les interprète, c'est pour en tirer ce qu'ils contiennent réellement, mais ne laissent pas sortir de leur mystérieuse obscurité. Ce que laisse subsister son impitoyable mais exacte critique, dans cette *luxuriante végétation* de mythes, nos théologiens en frémissent d'horreur. La foi théologique de Strauss s'en contente, et aussi celle de bien des docteurs en théologie allemande, parmi lesquels on compterait sans doute Scheiermacher, s'il vivait encore. Pour Strauss, toute l'essence du christianisme, l'essence historique s'entend, réside dans le sermon sur la montagne, du moins quant à la doctrine. « De tout temps et à très-juste titre, on a regardé le Sermon de la montagne comme la quintessence de l'enseignement du Christ. Dès le début de ce morceau, la jeune pensée chrétienne s'épand comme une féconde ondée de printemps. Dans ce qu'on appelle les huit béatitudes éclatent aussitôt les paradoxes chrétiens qui posent le contraste entre la foi nouvelle et les vues des Juifs non moins que des païens. Les bienheureux, ce ne sont plus les riches, les rassasiés et les réjouis ; ce sont les pauvres, les affligés, les affames et les altérés. L'instrument et le chemin du bonheur et du vrai bien, ce n'est ni la puissance, ni la lutte orgueilleuse, ni la rigoureuse revendication du droit, c'est la douceur, l'esprit de paix et d'endurance vis-à-vis du monde ancien : c'est un monde renversé ; ce ne sont plus les dehors, c'est le dedans, c'est l'âme seule qui importe ; la paix intérieure efface toutes les misères du dehors ; bien plus, l'âme les préfère aux biens périssables [55]. » Et plus loin, « par-dessus l'acte auquel s'arrêtait la vertu des pharisiens, Jésus va droit à l'intention, à l'âme : outre le meurtre, il défend la colère et la haine ; outre l'adultère, le désir impur ; outre le parjure, il rejette toute espèce de serment

comme profanant la véracité [56] ». Ce n'est point dans l'Ancien Testament que Jésus a puisé cette idée de Dieu, conçu comme le Père céleste, dont l'infinie bonté ne distingue pas entre ses enfants les amis et les ennemis de sa loi. Elle appartient en propre à Jésus, et s'il en a fait la base de sa conception religieuse, c'est que cette bonté sans acception de personnes était sa propre nature et son âme même, et qu'il se sentait par là en pleine harmonie avec Dieu. Ne pas se laisser troubler plus que Dieu, Père de patience et de miséricorde, par la méchanceté des hommes ; ne triompher du mal que par le bien, d'un ennemi que par les bienfaits : ce principe jaillissait de la source profonde de son cœur. Quand il exhorte les siens à se montrer par une semblable conduite les vrais fils du Père céleste, quand il les avertit d'être parfaits comme leur Père dans les cieux, cela signifie pour nous qu'il concevait la perfection morale de Dieu, telle qu'il sentait son âme aux moments suprêmes de sa vie religieuse, laquelle ensuite se trempait et se fortifiait à son tour par la contemplation de cet idéal. La plus haute faculté religieuse, la fleur de sa conscience était précisément cet amour universel qui ne veut vaincre le mal même que par le bien, et il la reportait sur Dieu comme le caractère fondamental de l'essence divine[57]. »

Strauss résume ainsi, à la fin de son livre, la conclusion de cette savante critique. Je ne crois pas, comme on l'a déjà soutenu, que nous en soyons au point de ne pouvoir affirmer l'authenticité d'aucune des paroles que les évangiles mettent dans la bouche de Jésus ; je crois qu'il en est que nous pouvons attribuer à Jésus avec toute la somme de probabilité qu'on ne peut jamais dépasser dans les choses historiques ; j'ai tâché de discerner les marques auxquelles on peut reconnaître ces paroles authentiques. Mais celte vraisemblance voisine de la certitude ne s'étend pas bien loin ; et, pour les actes et la vie de Jésus, si nous exceptons le voyage à Jérusalem et la passion, nous sommes encore moins bien partagés. Peu de choses sont dûment avérées ; et de celles auxquelles l'orthodoxie s'attache de préférence, des miraculeuses et des surhumaines, il est, au contraire, avéré qu'elles ne sont point arrivées. Mais en faire dépendre le salut de l'homme, ou pour parler plus sensément, la possibilité que l'homme accomplisse sa destinée, développe ses vertus innées et conquière ainsi une mesure proportionnée de bonheur ; ce salut, cette possibilité ne peut pas, selon la parole éternellement vraie du vieux Reimams, être suspendue à la reconnaissance de faits qu'un homme à peine sur mille est en mesure de

soumettre à un examen approfondi, et touchant lesquels celui-là même n'est pas capable d'arriver à un résultat incontestable[58]. »

Si la moralité humaine doit avoir une autre base qu'un témoignage historique aussi incomplet et aussi incertain, quelle peut être cette base ? C'est ce que Strauss nous explique en terminant : « Cette condition doit être une vérité rationnelle et nécessaire, que chacun puisse trouver en lui-même. C'est là le sens de ce mol profond de Spinosa, que, pour le salut, il n'est pas absolument nécessaire de connaître le Christ selon la chair ; mais qu'il est nécessaire de connaître ce Fils éternel de Dieu, celle Sagesse divine : qui se manifeste en toutes choses, mais particulièrement dans l'âme humaine, et qui s'est surtout révélée d'une façon éminente en Jésus-Christ ; que, sans cette Sagesse, personne ne peut arriver au salut, parce qu'elle seule enseigne ce qui est vrai et ce qui est faux, ce qui est bien et ce qui est mal Distinguer le Christ historique du Christ idéal, c'est-à-dire de l'idée absolue de l'homme qui est innée à la raison humaine, et transporter du premier au second la foi qui sauve, tel sera, le résultat nécessaire du mouvement de l'esprit moderne, tel est le progrès où tendent toutes les nobles aspirations de notre époque, et par lequel la Religion du Christ doit s'épanouir en religion de l'humanité. » Ce Christ idéal n'est point un type fixe et immuable, une fois conçu par la pensée humaine et resté tel pour les théologiens et les philosophes de tous les temps. « Comme toutes les idées, celle de la perfection humaine n'est innée à l'esprit qu'à l'état virtuel et n'acquiert son développement que par l'expérience et le progrès... Le Romain concevait, l'homme idéal autrement que le Grec ; et le Juif autrement que tous les deux ; le Grec, après Socrate, autrement et certainement mieux que le Grec antérieur. Toute personnalité morale éminente, tout grand penseur qui a pris la nature active de l'homme pour objet de ses recherches a contribué, dans des cercles plus ou moins étendus, à rectifier, à compléter, à, développer cet idéal. Parmi ces promoteurs de l'idéal humain, Jésus se place en tout cas au premier rang. Il y a introduit des traits qui manquaient auparavant, ou qui du moins n'avaient pas été développés ; il en a limité d'autres qui l'empêchaient de se généraliser ; il l'a grandi et sanctifié par le caractère religieux qu'il lui a imprimé ; en l'incarnant en lui-même, il lui a communiqué la flamme de la vie[59]. »

Les livres évangéliques ont-ils laissé un idéal parfait et absolu ? Le docteur Strauss ne le pense pas. « Quelque haut rang que Jésus tienne parmi ceux qui ont montré à l'humanité l'image la plus pure et la plus nette de ce

qu'elle doit être, il n'a été en cela ni le premier ni le dernier révélateur. Dans Israël et en Grèce, sur le Gange et sur l'Oxus, il a eu des prédécesseurs, et de même il n'est pas demeuré sans successeurs. L'idéal humain a continué de se développer après lui ; il a manifesté de nouveaux aspects, et ses traits divers se sont mieux équilibrés. On ne peut méconnaître que, dans le modèle offert par la vie de Jésus et son enseignement, à côté de quelques aspects complètement rendus, d'autres ne soient que faiblement exprimés ou ne soient pas indiqués du tout. Ce qui est pleinement développé, c'est tout ce qui se rapporte à l'amour de Dieu et du prochain, à la pureté de l'âme et de la vie des ; individus. Mais déjà la vie de famille passe à l'arrière-plan chez le Maître qui ne la connaissait pas ; à l'égard de l'État, il se montre absolument passif ; le commerce et l'industrie ne sont pas seulement exclus par sa vocation, ils lui sont visiblement antipathiques ; et tout ce qui touche à l'art et aux sereines jouissances de la vie est au delà de son horizon. Que ce soient là des lacunes essentielles et une défectuosité qui procède à la fois et de la nationalité juive, et des circonstances générales du temps, et des circonstances particulières de la vie de Jésus, c'est ce qu'on ne devrait pas nier, dès qu'on ne le peut pas. Et ces lacunes ne sont pas de celles qui, étant marquées, ne demandent qu'à être oubliées ; ce ne sont pas seulement les applications, c'est le principe, c'est l'idée mère qui fait défaut. En tout ce qui touche notamment l'État, l'industrie et l'art, le vrai point de vue et la notion juste manquent entièrement ; de sorte que la tentative est vaine de vouloir régler, d'après les principes ou l'exemple de Jésus, les devoirs du citoyen et le travail, qui tend à enrichir et embellir la vie par l'industrie et par l'art. Ici d'autres nationalités, d'autres époques, d'autres milieux politiques et sociaux devaient concourir à compléter l'idéal humain ;' ; et c'est là ce que les Grecs et les Romains avaient déjà en partie antérieurement accompli et ce qui demeurait et demeure en partie réservé au progrès ultérieur de l'humanité et de l'histoire. »

Mais toutes ces additions s'ajustent sans peine à ce qui a été accompli par Jésus, pourvu qu'on le considère comme un accomplissement humain, impliquant la possibilité et le besoin du progrès. Si, au contraire, on voit dans Jésus l'Homme-Dieu, le type absolu et le modèle unique posé par Dieu dans l'humanité, on est naturellement conduit à écarter toute addition et tout complément, à recevoir exclusivement ce modèle tel qu'il est et quoi, qu'il puisse lui manquer, et à écarter ou du moins à contenir et à réglementer tous

les aspects de l'activité humaine qu'il n'a point exprimés. Il y a plus : l'Homme-Dieu, dans Jésus, restant lui-même supérieur à l'idéal moral qu'il a représenté, le premier devoir et la condition du salut sont de croire à l'Homme-Dieu, et non de se conformer à l'idéal moral. Par là, le dogme devient prééminent, et ce qui seul est essentiel passe au second plan. La grandeur morale de Jésus est atteinte dans son efficacité, et les obligations morales, dont la vraie autorité est d'être fondée dans la nature humaine, tombent sous le faux-jour de commandements divins positifs. Aussi le critique a-t-il la foi de ne commettre aucune profanation, d'accomplir, au contraire, une œuvre utile et nécessaire, en écartant comme, une illusion, d'abord bien intentionnée et peut-être même bienfaisante, mais nuisible à la longue et aujourd'hui tout à fait pernicieuse, tout ce qui fait de Jésus un être surhumain ; en rétablissant, autant qu'il est encore possible, la figure de Jésus historique dans ses traits simplement humains, et en invitant l'humanité à demander son salut au Christ idéal, à ce type de perfection morale dont le Jésus historique a le premier mis en lumière plusieurs traits principaux, mais dont la virtualité est le titre natif et général de l'espèce humaine, et dont la réalisation progressive et l'achèvement final ne peuvent être que la mission et l'œuvre de l'humanité tout entière[60]. »

Voilà l'œuvre de la critique, dans toute l'exactitude de l'interprétation mythique et symbolique, et aussi dans toute la liberté de la pensée philosophique. Plus mesuré dans la forme, plus judicieux dans la pensée que Feuerbach, surtout beaucoup plus théologien et plus versé dans l'exégèse, Strauss n'est guère moins absolu ni moins net en ce qui concerne l'objet des idées religieuses et métaphysiques. C'est, dans la nouvelle *Vie de Jésus* surtout, un disciple de Kant encore plus que de Hegel, chez lequel le philosophe n'est pas moins pénétré de l'esprit critique que le théologien. On peut en juger par ces paroles : « L'impression de cette méthode et de ses résultats fut celle que produit tout essai de critique sérieuse ; on se crut appauvri, dépouillé même, parce qu'on se vit obligé de renoncer à une masse d'acquits purement fictifs. S'il est permis de comparer les petites choses aux grandes, il se passa alors, dans un champ plus restreint, ce qu'avait opéré, dans une sphère plus étendue, la critique de Kant. Comme elle se croyait riche, la métaphysique de Wolf, et quelles impitoyables ratures fit dans ce copieux inventaire de notions *a priori la critique de la raison pure !* On ne voulut pas en prendre son parti, et l'on continua de faire valoir ces prétendues richesses jusqu'au moment où la banqueroute fut

évidente pour tout le monde. Kant avait montré une voie étroite, par laquelle la philosophie pouvait arriver à la possession légitime de connaissances assurées ; ses successeurs entrèrent dans cette voie, et tant qu'ils la suivirent, ils s'en trouvèrent bien [61]. » L'objet de la religion n'est pas autre, au fond, pour Strauss que pour Feuérbach et pour toute la nouvelle école allemande ; c'est l'idéal moral dont la transcendance ne dépasse pas les limites de la conscience humaine. Ce Christ idéal dont parle notre théologien, en le distinguant du Christ réel et historique, n'a pas d'autre ciel que le cœur de l'homme, alors même qu'il l'appelle le Verbe de Dieu, selon l'expression de la théologie chrétienne.

En parlant ce langage, les théologiens allemands de l'école de Kant, tels que Scheiermacher et Strauss, n'ont jamais trompé l'esprit allemand habitué à enfermer les idées de la philosophie critique dans les vieilles formules de la tradition. L'esprit français, qui a horreur de l'obscurité et de l'équivoque, goûte peu celte manière de s'exprimer et ne souffre pas qu'on puisse, en ces sortes de matières, garder le mot sans la chose. Il craint toujours un piége là où le respect de l'esprit allemand pour la tradition ne permet de voir qu'une expression naturelle et légitime de la vérité. La France, du reste, n'a pas laissé l'Allemagne s'engager seule dans ces études de critique religieuse qui ont tant honoré les écoles allemandes. Elle aussi, sur les traces, il est vrai, des maîtres d'outre Rhin, et en prenant leurs travaux pour point de départ, elle a quitte les hauteurs de la philosophie religieuse pour s'enfoncer dans les recherches d'érudition et les œuvres de critique qui constituent la science religieuse positive. La première école française, en date et en mérite, est certainement l'école de Strasbourg, qui compte dans son sein des savants de la force de M. Reuss. Si elle n'est pas connue et admirée en France, comme elle devrait l'être, après des travaux aussi considérables que ceux de ce théologien éminent, c'est qu'on a chez nous la malheureuse faiblesse de ne goûter que les œuvres d'éclat et de belle littérature. L'érudition, la critique, la force et la profondeur de la pensée elle-même ne sont pas, pour le public français, des titres suffisants à la réputation et surtout à la renommée. Il y faut joindre encore ce qui fait surtout valoir ces choses à ses yeux, le talent de l'écrivain qui sait transformer une œuvre de science ou de philosophie en une œuvre d'art. Strauss n'eût eu, même après la seconde vie de Jésus, chez nous aucun succès, s'il ne nous fût arrivé avec le grand nom que lui avait fait l'admiration raisonnée de ses compatriotes [62]. Albert Réville, Michel Nicolas, Colani et d'autres théologiens de l'école

française sont plus connus, bien qu'ils reconnaissent M. Reuss pour leur maître à tous ; ils doivent leur réputation à leur talent d'écrivains ou de prédicateurs plus encore qu'à leur science solide et à l'importance réelle de leurs travaux.

Il ne serait pas exact d'opposer chez nous, en fait de critique religieuse, l'école des écrivains à l'école des savants, puisque, d'une part, nos savants sont plus ou moins écrivains, et que d'autre part, la science de nos écrivains ne saurait être contestée. Parce que des hommes comme M. Renan, comme M. Scherer, comme M. Havet, comme M. Huet, mettent la science en bon ou beau langage, il ne s'ensuit nullement que cette science ne soit plus que de la littérature. C'est toujours la science, et la seule, par parenthèse, qui puisse devenir populaire, dans un pays comme le nôtre. A cet égard, nul n'a rendu autant de services à la critique française que M. Renan, par l'éclat et l'exquise distinction de son talent. Cet écrivain avait déjà donné sa mesure comme savant et comme penseur, bien avant la publication de la Vie de Jésus. On peut même dire que ce livre, malgré son côté scientifique incontestable, a grandi la renommée de l'écrivain sans beaucoup ajouter à la réputation de l'érudit et du critique. Ce qu'il y a de sûr, c'est que, si l'on veut bien connaître la philosophie religieuse de M. Renan, c'est dans les études publiées antérieurement qu'il faut la chercher. En suivant attentivement le cours de sa pensée à travers les divers sujets religieux qu'il a traités, on ne peut se méprendre ni sur l'indépendance de sa méthode, ni sur les conclusions radicales auxquelles elle aboutit. C'est bien la critique du siècle, dans la période vraiment scientifique et positive. Écoutons plutôt. « La critique, dont la règle est de ne suivre que la droite et loyale induction, en dehors de toute arrière-pensée politique ; la critique, dont le premier principe est que le miracle n'a point de place dans le tissu des choses humaines, pas plus que dans la série des faits de la nature ; la critique qui commence par proclamer que tout, dans l'histoire, a son explication humaine, lors même que cette explication nous échappe faute de renseignements suffisants, ne saurait évidemment se rencontrer avec les écoles théologiques, qui emploient une méthode opposée à la sienne et poursuivent un but différent ; susceptibles, comme toutes les puissances qui s'attribuent une source divine, les religions prennent naturellement l'expression, même respectueuse de la divergence pour de l'hostilité, et voient des ennemis dans tous ceux qui. usent vis-à-vis d'elles des droits les plus simples de la raison[63]. »

Néanmoins, M. Renan n'a jamais laissé échapper l'occasion de parler de la religion et du sentiment religieux avec une effusion et une émotion qui étaient de nature à faire illusion sur sa croyance à l'objet même de la religion. C'est ce qui fait qu'après tant de pages écrites dans une si belle langue, on cherche encore sa véritable pensée à ce sujet. On croit la trouver parfois dans certaines critiques adressées à la nouvelle école allemande : « M. Feuerbach et tous les philosophes de cette école déclarent sans hésiter que le théisme, la religion naturelle, tout système, en un mot, qui admet quelque chose de transcendant, doit être mis sur le même pied que le super naturalisme. Croire à Dieu et à l'immortalité de l'âme est à ses yeux tout aussi superstitieux que de croire à la Trinité et aux miracles. La critique du ciel n'est, selon lui, que la critique de la terre ; la théologie doit devenir l'anthropologie. Toute considération du monde supérieur, tout regard jeté par l'homme au delà de lui-même et du réel, tout sentiment religieux, sous quelque forme qu'il se manifeste, n'est qu'une illusion [64]. » Mais M. Renan est-il bien sûr que cette manière d'entendre la religion soit propre à Feuerbach et aux adeptes de la nouvelle école allemande ? Sauf la crudité des mots, n'est-ce pas au fond la pensée de Schleiermacher, de Strauss et de tous les théologiens de l'école de Kant ? Disons plus : n'est-ce pas la propre pensée de M. Renan, quand il explique comment l'irréligion répugne à l'espritallemand ? « L'Allemand n'est pas capable d'être irréligieux ; la religion, c'est-à-dire l'aspiration au monde idéal, est le fond même de sa nature. Quand il veut être athée, il l'est dévotement et avec une sorte d'onction. Que si vous pratiquez le culte du beau et du vrai ; si la sainteté de la morale parle à votre cœur ; si toute beauté et toute vérité vous reportent au foyer de la vie sainte ; que si, arrivés là, vous renoncez à la parole, vous enveloppez votre tête, vous confondez à dessein votre pensée et votre langage pour ne rien dire de limité en face de l'infini, comment osez-vous parler d'athéisme [65] ?

Qu'il ne soit ni juste ni décent de jeter l'épithète d'athée à toute philosophie qui conserve le sentiment de l'idéal, sans en reconnaître l'objet autre part que dans la conscience humaine, c'est ce que nous pensons avec M. Renan. Mais cela ne le dispense pas de s'expliquer sur le divin et le transcendant qu'il reproche à Feuerbach de nier. Les phrases qui suivent semblent prouver qu'il ne diffère pas autant qu'il le pense du philosophe allemand :A ceux qui, se plaçant au point de vue de la substance, me demanderont : ce Dieu est-il ou n'est-il pas ? — Oh ! Dieu, répondrai-je,

c’est lui qui est, et tout le reste qui paraît être.... Le mot Dieu étant en possession des respects de l’humanité, ce mot ayant pour lui une longue prescription, et ayant été employé dans les belles poésies, ce serait renverser toutes les habitudes du langage que l’abandonner. Dites aux simples de vivre d’aspiration à la vérité ; à la beauté, à la bonté morale ; ces mots n’auront pour eux aucun sens. Dites-leur d’aimer Dieu, de ne pas offenser Dieu, ils vous comprendront à merveille. Dieu, Providence, immortalité, autant de vieux mots, un peu lourds peut-être, que la philosophie interprétera dans des sens plus ou moins raffinés, mais qu’elle ne remplacera jamais avec avantage. Sous une forme ou sous une autre, Dieu sera toujours le résumé de nos besoins supra-sensibles, la catégorie de l’idéal (c’est-à-dire la forme sous laquelle nous concevons l’idéal) comme l’espace et le temps sont les catégories’ des corps (c’est-à-dire les formes sous lesquelles nous concevons les corps). En d’autres termes, l’homme, placé devant les choses belles, bonnes ou vraies, sort de lui-même, et, suspendu par un charme céleste, anéantit sa chétive personnalité, s’exalte, s’absorbe. Qu’est-ce que cela, si ce n’est adorer[66] ?

L’idéalisme allemand, dont Kant est le père, n’a pas supprimé, comme le fait toute école empirique, ce monde intelligible que la philosophie de Platon avait mis en si éclatante lumière ; seulement, au lieu de lui attribuer une existence objective, par de là le temps et l’espace, ce qui était réaliser une abstraction, il en fait un pur idéal de la pensée, qui sert de règle à la raison, dans ses jugements ; métaphysiques, esthétiques ou moraux. C’est exactement la pensée de M. Renan, qui en conserve jusqu’à la formule dans l’exquise élégance de son langage. Et pourtant il laisse encore à la critique le droit de douter de sa véritable, philosophie, en ce qui touche à l’objet même de nos conceptions religieuses et métaphysiques. S’il se montre, dans la page qu’on vient de lire, un disciple très-décidé de l’école critique, pour laquelle l’objet suprême de la théologie, Dieu, n’est qu’un Idéal de la pensée et de la conscience ; ailleurs on le voit incliner vers l’école moins affirmative qui réserve cet objet de nos plus hautes conceptions, ce grand Noumène, comme une réalité mystérieuse et inaccessible à la science et à la certitude humaine. Cet esprit si fin et si délicat, si libéral et si ouvert à toute vérité, tellement curieux des nuances qu’il semble parfois en pousser le discernement jusqu’à, la contradiction, M. Renan a-t-il conscience dé cette incertitude et de cette dualité de sa pensée ? c’est ce que lui seul peut savoir. Ce qui est sûr, c’est qu’il prête par là le flanc à la critique de tous ceux qui

restent fidèles aux habitudes de l'esprit français. Il faut pourtant qu'il se décide à voir clair et à parler net dans une question d'une telle importance. Ce Noumène auquel toutes les langues classiques ont donné un si grand nom, est-ce le suprême Idéal de la pensée, est-ce la suprême Réalité, visible ou cachée à l'esprit humain ? Peut-être le secret de celte pensée indécise est-il dans une confusion. M. Renan parle indifféremment de l'Infini et de l'Idéal comme de deux idées parfaitement identiques. Quand il aura porté dans l'analyse de ces deux idées ce sentiment des différences dans lequel excelle sa critique, peut-être y trouvera-t-il le principe de ses variations, et le vrai moyen de fixer sa pensée. Dieu est un mot à double et même à multiple sens. A quoi pense-t-on, quand on le prononce ? Est-ce à l'Être parfait, à l'Archétype de toute perfection, à l'Idéal suprême, en un mot ? Est-ce à l'Être infini, à l'Être universel, conçu comme le Père de la nature ? Cela n'expliquerait-il pas comment M. Renan et tant d'autres métaphysiciens parlent de Dieu, tantôt comme d'un Idéal de la pensée, tantôt comme de l'universelle Réalité ?

Il y a tant de qualités françaises dans l'esprit de M. Renan qu'il serait ridicule de lui contester sa place parmi les premiers écrivains de notre pays. De l'esprit français n'a-t-il pas la noblesse, la grâce, l'élégance, le goût, la belle langue classique, avec un sentiment délicat des nuances qui lui est propre ? Avec tout cela, il semble qu'en regardant bien au fond, on trouverait, sous un langage tout français, quelque chose de celte pensée allemande qui se complaît dans le vague et le mystérieux, et que la crainte des affirmations logiques jette parfois dans la contradiction. La *Vie de Jésus,* bien qu'elle soit l'œuvre d'un érudit et d'un savant, ne doit être jugée ni comme une œuvre d'érudition, ni comme une œuvre de critique ordinaire. Il est trop, facile de lui trouver des défauts, quand on n'y cherche que l'une ou l'autre de ces deux choses. Ce livre est très-sérieux, quoi qu'en aient pu dire les théologiens catholiques ou protestants de notre pays ; et on fait une injure gratuite à l'auteur en traitant son œuvre de roman. C'est, en réalité, un grand et souvent heureux effort pour convertir une légende en histoire. Ce travail, nul ne l'avait tenté avant M. Renan, ni l'école de Tuhingue, ni l'école de Strasbourg, ni Raur, ni Strauss, ni M. Reuss, ni M. Réville, ni M. Nicolas, ni aucun des savants qui se sont voués à la question des origines du christianisme. De là le fort et le faible de la *Vie de Jésus* : le fort, c'est à-dire l'ensemble, l'enchaînement, le système des faits et des idées qu'il a fallu dégager des incohérences, des contradictions et des pures

imaginations de la légende évangélique ; le faible, c'est-à dire l'hypothèse et la conjecture venant parfois combler les lacunes, dissiper les nuages, deviner les énigmes dé cette légende.'M. Renan a fait un livre vraiment neuf, où il s'est proposé, non de défaire ce que Strauss et la science allemande avaient si bien fait, à savoir, la réduction de la légende à son minimum de réalité historique, mais de reconstituer, sur les données de la critique, une histoire entière de la vie de Jésus qu'on pût opposer à l'histoire orthodoxe. Ce n'est donc point, à proprement parler, une démonstration rigoureuse de la vérité historique qu'il a composée, mais une simple, vive, ingénieuse représentation de la réalité possible, telle qu'il est permis de la concevoir à travers tant de récits contradictoires ou fabuleux. A un écrivain qui a fait une pareille œuvre avec la parfaite conscience de n'avoir pas voulu faire autre chose, que doit demander la critique, sinon s'il a eu en tout cette vue claire et juste, ce sentiment intime de la réalité que peuvent donner la lecture et la méditation des Évangiles ; si son histoire répond exactement à l'impression de tout lecteur éclairé et vraiment libre de ces récits mêlés de traditions et de légendes ?

. Une lecture impartiale de ce livre ne laisse pas de doute sur l'intuition historique et la haute portée philosophique de l'auteur. Il a vu les lieux ; il a compris le peuple, le temps, l'idée et la personne de Jésus infiniment mieux qu'il n'est possible à la théologie et à la foi orthodoxe de le faire. Les remarques justes, les vues fécondes, les explications vraies ou vraisemblables abondent dans cet ouvrage. Mais ce que M. Renan a le mieux vu, c'est la haute personnalité, l'âme vraiment supérieure de Jésus. On avait déjà dit avant lui que le sentiment, dans le texte évangélique, est plus nouveau que la doctrine. La doctrine, en effet, n'est guère autre chose que la loi, telle que la comprend l'esprit prophétique. La doctrine évangélique n'est que cette loi elle-même, ayant pour interprète la conscience même de Jésus. Mais qui a mis cette vérité en lumière comme M. Renan ? Où trouver des phrases comme celles-ci : « Jésus ne faisait à ses disciples aucun raisonnement ;il n'exigeait d'eux aucun effort d'attention. Il ne prêchait pas ses opinions, il se prêchait lui-même. » — « La persuasion qu'il ferait régner Dieu s'empara de son esprit d'une manière absolue.Il s'envisagea comme l'universel réformateur. » — « Il est probable que, dès ses premiers pas, il s'envisagea avec Dieu dans la relation d'un fils avec son père. Là est son grand acte d'originalité. Dieu conçu immédiatement comme Père, voilà toute la théologie de Jésus.

Maintenant ce livre ne laisse-t-il rien à désirer comme exacte représentation de la réalité ? Quand on veut faire une histoire, là où manquent les éléments pour une véritable composition historique, on est forcé de demander trop à l'hypothèse pour que l'œuvre ne prenne çà et là un air de roman. Et puis encore faut-il que l'hypothèse soit toujours vraisemblable, c'est-à-dire en parfait accord avec l'idée générale que les textes nous permettent de nous faire de la réalité. Que cet esprit si fin et si délicat n'ait pas toujours rencontré juste là où il s'agit de deviner' ; que, dans ce sentiment délicat des beautés esthétiques qui le caractérise, il ait quelque peu changé le prophète inspiré en sage moraliste ; qu'enfin la douce et pure figure de Jésus n'ait pas eu, dans sa simplicité louchante et parfois sublime, cette transcendante idéalité que lui attribue M. Renan ; telle semblerait être plutôt l'impression que nous laissent les synoptiques sur un point aussi difficile à saisir. M. Renan n'a-t-il pas fait entrer un peu trop le mystique évangile saint Jean dans sa représentation de la vérité historique ? Pour nous, s'il nous était permis d'avoir un sentiment à ce sujet, nous trouverions son Jésus un peu trop détaché du peuple dont il avait reçu le sang et la tradition. Le Juif incomparable qui s'est appelé de ce nom n'a pas dû perdre à ce point sa nature juive, à quelque hauteur que son âme et son esprit se soient élevés. Et, après lui avoir attribué une sagesse surhumaine, un sens de l'idéal qui en fait une nature à part au milieu des siens, n'y a-t-il pas une contradiction singulière à lui prêter des tendresses et des faiblesses qui s'accordent mal avec celte nature vraiment surnaturelle ? Où le théologien voit un Dieu, l'historien et le philosophe ne voient qu'un homme. Mais quel est cet homme ? Est-ce un délicieux moraliste ? est-ce un réformateur révolutionnaire ? est-ce un sage stoïcien, absolument au-dessus des joies et des souffrances de la commune humanité ? Rien de tout cela. C'est, à notre sens du moins, le prophète inspiré, le candide *voyant* d'Israël, le fils bien-aimé de son Père céleste, à qui l'inspiration divine ne fait point illusion sur son humaine nature ; qui n'a pu passer sans effort, sans angoisses, sans désespoir, de la phase douce et tranquille de sa mission de Messie à la phase critique et tragique de sa *passion,* lorsqu'à son arrivée et pendant son séjour à Jérusalem, il vit de près les difficultés et les dangers d'une entreprise que sa foi, cette foi qui *soulève les montagnes,* lui avait fait concevoir comme facile et triomphante sur les bords du lac de Tibériade. Quel est le rêve de ce pauvre Juif, aussi simple dans sa foi que supérieur, par son sentiment, tout plein de l'esprit prophétique, tout agité par l'attente

universelle d'un peuple au comble de ses misères ? L'œuvre d'un Messie. Par la seule force du Dieu qui n'a jamais définitivement abandonné ceux qui ont espéré en lui, il relèvera ce peuple au-dessus de toutes les nations de la terre, après s'être fait reconnaître et proclamer le vrai Messie, roi des Juifs. C'est en attendant le moment de la délivrance qu'il enseigne partout, non une doctrine nouvelle, mais l'esprit dans lequel il faut désormais entendre la loi pour être digne d'entrer dans ce royaume de Dieu, qui est la terre elle-même transfigurée après le jugement de Dieu. Quoi de plus naturel alors, de plus réel, si l'on peut appliquer ce mot à une histoire de cette espèce, que les défaillances du jardin des Olives, que l'exclamation suprême de la croix, arrachée par l'horreur d'une situation imprévue, à laquelle son âme n'était point préparée. Ce sont les plus fidèles historiens de la réalité, les évangélistes Mathieu et Marc, qui nous l'ont redit. Au jardin des Olives, il s'écrie : *Mon âme est triste jusqu'à la mort ;* sur la croix, il jette sa dernière parole, sinon son dernier cri : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* Et il meurt, laissant l'historien sur ce mot de désespoir, qui est le grand trait de lumière de toute cette biographie, tandis que le Jésus des deux autres évangélistes n'a pas l'air de perdre un instant, ni au jardin des Olives, ni sur la croix, la tranquille assurance de son triomphe, soit sur cette terre même, soit au ciel. Saint Luc lui fait promettre aux deux larrons d'entrer au paradis avec lui ; et, après le cri de désespoir, lui met dans la bouche une dernière parole de filiale résignation : *Père, je remets mon esprit en tes mains,* formule empruntée à un psaume. Saint Jean lui fait dire, avant de mourir, que *tout est accompli,* selon la parole des saintes Écritures. Où est le Jésus historique ? M. Renan n'hésiterait pas à nous répondre, avec Strauss, avec tous les maîtres de la critique, qu'il est dans saint Mathieu et dans saint Marc. Pourquoi ne s'est-il pas appliqué à saisir et à dégager cette image du Christ, la seule pure, la seule vraie dans sa forte simplicité ? *Ecce homo,* voilà l'homme ! Ni sage à la manière socratique, ni sage à la manière stoïque, ni docteur à la manière judaïque, bien qu'il ne soit pas étranger à cette espèce de sagesse, ni simple à la manière des inspirés vulgaires et superstitieux ; c'est le dernier, le plus grand des voyants d'Israël, qui a vécu, qui est mort pour un idéal de mission messianique supérieur aux rêves populaires, mais n'ayant rien de transcendant, bien qu'il soit devenu plus tard, sous l'inspiration de la sagesse grecque, l'idéal du spiritualisme et du mysticisme chrétien.

C’est là le sens des réserves faites par des critiques éminents qui n’en admirent et n’en apprécient pas moins l’œuvre de M. Renan. Nul n’a montré avec plus de force et de vérité que M. Scherer comment on ne peut rien comprendre à. la mission du Christ, si l’on ne commence par la rattacher à la tradition messianique. On peut dire que la vie de Jésus, à l’heure qu’il est, le caractère de son œuvre, le but de sa mission sont loin d’être généralement compris. L’orthodoxie, il est vrai, se représente les choses d’une manière assez simple. Jésus est venu sauver les hommes, et, à cet effet, enseigner une théologie, fonder une Eglise, établir des sacrements ; en s’affiliant à la société chrétienne, en participant à ses rites, en recevant ses doctrines, le pécheur obtient le pardon de ses fautes et peut espérer, après sa mort, d’entrer au séjour du bonheur éternel. Tout cela est simple assurément, mais de tout cela il ne se trouve pas un mot dans l’histoire. Jésus n’a enseigné aucun dogme et n’a institué aucun rite. L’hypothèse orthodoxe n’explique pas les faits, elle n’en tient pas même compte, elle est un roman.

L’interprétation rationaliste, qui voit en Jésus un sage", un. Philanthrope, une espèce de Socrate oriental, qui réduit ses discours à quelques maximes de morale sublime et célèbre sa mort comme le martyre de la vertu persécutée, cette interprétation n’est pas en dehors des faits, comme la précédente, mais elle est insuffisante. Jésus n’est pas plus un philosophe que le fondateur d’une religion nouvelle ; non, Jésus est le Messie. L’accomplissement de la prophétie messianique, voilà la clef de la vie de Jésus. L’Église et la philosophie peuvent être embarrassées de cette notion hébraïque ; elles peuvent s’accorder pour la passer sous silence ; il n’en reste pas moins vrai que l’idée du Messie est le centre des faits évangéliques, et, si j’ose m’exprimer ainsi, la raison d’être historique de Jésus. La preuve, au besoin, en serait dans ce nom de Christ, qui s’est inséparablement attaché à son nom propre : Christ, on le sait, est la traduction grecque de *Messie*[67]. »

Et quelle est la conclusion de l’œuvre messianique, telle que nous la révèlent, saint Mathieu et saint Marc ? M. Scherer va nous la résumer avec bien plus de force et de netteté que M. Renan, toujours un peu flottant entre le Jésus de l’histoire et le Jésus de l’orthodoxie chrétienne. « La distinction du temporel et du spirituel est complétement étrangère au génie des Hébreux. Ce sont des catégories créées par l’esprit moderne et occidental et que nous ne saurions transporter dans l’antiquité, spécialement dans le

monde sémitique, sans un anachronisme. La cosmologie religieuse du juif diffère complétement de celle du chrétien. Elle a ceci de particulier qu'elle place Dieu et les anges au ciel, le séjour dés morts dans les profondeurs de la terre, et les destinées entières de notre race sur la surface du globe. Le judaïsme ignore ces vagues régions supérieures que le christianisme ouvre aux âmes des morts et au bonheur des rachetés. Les morts ressusciteront, mais pour vivre de nouveau ici-bas. Les justes jouiront d'une félicité éternelle, mais cette félicité consistera dans la prospérité et la grandeur nationales. Le Messie sera un roi, mais un roi au sens propre du mot, pieux comme David, riche et pacifique comme Salomon. Celte époque de gloire et de bonheur pouvait être conçue d'une manière plus religieuse par les uns, plus extérieure et plus grossière par les autres ; tel aspirait à une époque où le culte du vrai Dieu s'établirait chez toutes les nations, tandis que tel autre rêvait une vie de repos à l'ombre de sa vigne et de son figuier ; mais pour tous, Jérusalem devait former le centre du monde, le sol sacré de la Palestine devait, être le siége de la royauté messianique.

Quand Jésus s'est proclamé le Messie, c'est donc ainsi qu'il a dû entendre les choses ; c'est ainsi qu'il les a entendues en effet. Né au sein du peuple juif, il en a partagé les croyances ; nourri des prophètes, il les a compris selon leur sens évident. Il n'est pas un seul de ses discours qui nous fasse supposer que Jésus eût donné aux espérances messianiques une valeur et une portée inusitées. Il s'est attaché à ce qu'elles ont de plus profond, de plus élevé, de plus religieux ; le règne qu'il a prétendu établir devait être essentiellement un règne de justice, de piété et d'amour ; mais, ce règne n'en devait pas moins être celui d'un monarque envoyé par Dieu pour dominer sur le peuple choisi et sur les païens convertis[68]. »

Ce point capital ne pouvait échapper à M. Renan. Aussi M. Scherer trouve-t-il, non pas qu'il l'a omis, mais qu'il n'en a pas tiré tout le parti qu'il devait en tirer pour recomposer la figure de Jésus, avec les traits épars que lui a fournis la tradition évangélique. S'il se fût plus Constamment souvenu, en effet, de la mission messianique, il eût vu, à travers la légende évangélique, un Jésus plus simple, plus juif, moins idéal, moins transcendant, tranchons le mot, moins divin, quoique plus fidèle aux traditions religieuses de son pays. Du moment que Jésus apparaît comme le Messie, tel que les prophètes l'ont annoncé, on n'est plus tenté d'en faire ni un délicieux moraliste, comme l'a représenté M. Renan, ni un réformateur révolutionnaire que la démocratie et le socialisme puissent saluer comme

leur chef et leur plus sublime martyr. Jésus n'est plus que le missionnaire d'une idée essentiellement hébraïque, qui est tout à la fois religieuse, morale, sociale, politique, ou plutôt qui n'est rien de tout cela d'une manière nette et définie, parce que, dans la loi, dans la pensée et dans la vie du peuple juif, tout cela ne fait qu'un. Jésus a vécu avec la conscience de cette mission, avec une foi naïve et profonde à sa glorieuse issue. S'il a douté, s'il a fléchi un instant, c'est aux derniers jours, à la dernière heure de sa vie, quand l'affreuse réalité l'a tout à coup accablé. De là la marche, simple, ferme, droite du jeune maître vers une fin qui a dû être pour lui le plus imprévu des martyres. Aussi est-ce avec toute raison, selon nous, que M. Scherer demande si notre historien « n'a pas un peu plié les textes, s'il n'a pas un peu outré les contrastes, s'il n'a pas tour à tour trop amolli ou trop forcé l'image du Maître ; si, par exemple, entre le charmant docteur du début et le géant colossal du dénomment, entre le Jésus si serein et si délicieux des premiers jours et le thaumaturge de la fin, dominé par les exigences de son rôle, emporté, fanatique ; — si, dis-je, entre ces deux personnages, il n'y a pas une contradiction que toute l'opposition des habitants de Jérusalem ne parvient pas à expliquer[69] ? »

C'est aussi l'opinion de M. Huet, qui trouve également que M. Renan a poussé jusqu'à une délicatesse raffinée le sentiment de la personnalité de Jésus. Il craint qu'à force de l'élever au dessus du type national et d'en faire une figure à part, d'une idéalité transcendante et incomparable, il n'en ait fait un peu un être de raison ; il s'efforce donc, par une réaction que nous trouvons légitime, de ramener le Christ à la réalité historique dont Mathieu et Marc nous ont laissé la juste impression. Il pense avec nous que Jésus a vécu et a dû mourir dans la foi absolue en un dénouement miraculeux de sa mission. « On ne voit, dans toutes ces paroles de Jésus, rien qui fasse allusion à sa mort prochaine, rien qui empêche de croire qu'il porta jusqu'à la croix une dernière espérance de délivrance et de victoire. Là enfin se termine, dans la sombre nuit de l'âme la plus grande, le drame messianique. Cloué au bois d'infamie, seul, sans consolation, sans un regard ami, trahi, renié par les siens, insulté par ses ennemis qui le provoquent, qui lui jettent à la face le néant de ses espérances, son orgueilleuse et vaine confiance en Dieu, succombant sous la douleur et l'outrage, le grand Libérateur laisse échapper le cri tragique qui remuera à jamais tous les cœurs : mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? cri plus poignant que le désespoir de la vertu antique dans la bouche de Brutus, mourant pour la république

aristocratique de Rome ! Pour trouver un trait de comparaison, il faut arriver à notre Jeanne Darc. Elle aussi, la sainte éternelle du patriotisme, torturée, épuisée, elle a, devant l'appareil des supplices, son heure d'abandon et d'abdication : de tout son martyre, c'est ce qui fait jaillir du cœur les larmes les plus amères. Du moins la foi revint à Jeanne avant le bûcher, tandis que, sur son gibet, aucun rayon d'espoir ne devait consoler l'agonie de Jésus. Selon la forte, l'étonnante parole de Rossuet, le Juste est livré à ses ennemis, et il meurt abandonné de Dieu et des hommes ». Sublime et incomparable grandeur d'une vertu qui ne recueille d'autre prix sur la terre que sa propre perfection[70] ! »

Voilà notre Jésus. Seulement, devant cette vie et cette mort, devant cette personne, humaine et non divine pour nous, nous ne voudrions voir apparaître aucune figure, ni ancienne ni moderne, avec laquelle on risque toujours d'obscurcir plutôt que d'éclairer une telle réalité. Brutus et la vertu antique n'ont rien de commun avec le drame de la croix. Le rapprochement avec Jeanne Darc elle-même, âme sublime dans un corps de paysanne, peut égarer le sens historique à l'endroit de la vraie personnalité de Jésus, si profonde et si haute, dans sa douceur et sa simplicité. Et enfin, pourquoi terminer cette page éloquente et vraiment belle par une pensée stoïcienne qui ne peut recevoir ici son application, puisqu'on suppose Jésus mourant dans un désespoir qui ne permet guère ce recueillement d'une âme philosophique ?

M. Huet nous semble encore dans la vérité de l'histoire, quand il fait descendre Jésus des hauteurs un peu idéales d'une sagesse transcendante clans les réalités de la vie sociale et politique que le judaïsme n'a jamais séparées des vertus de la vie spirituelle et religieuse. « Jésus a pris le rôle messianique tout entier, tel que la grande tradition messianique le lui livrait ; il n'en a rien répudié, je le maintiens à son honneur. Tout retranchement l'eût diminué. Jésus voulut une révolution à la fois morale, religieuse, sociale et politique, ses actes le prouvent plus clairement encore que ses paroles. Jésus ne fut point étroitement juif, mais il fut patriote, et il ne devait point se détacher d'une des nationalités les plus nobles de l'ancien monde. Jésus ne fut point un ambitieux vulgaire, mais il poursuivit le triomphe de la justice, du règne de Dieu sur la terre comme au ciel, et pour le triomphe de la justice, il compta sur le secours de Dieu et du peuple. En quoi ces espérances, ces résolutions étaient-elles indignes du grand cœur de Jésus ? On est surpris de voir les critiques de Tubingue et de Strasbourg,

plus timides ici que certains orthodoxes, témoigner une répugnance extraordinaire à prêter au Christ toute vue d'amélioration temporelle et sociale. Strauss lui-même dépose son audace et prend comme les autres la craintive allure d'un séminariste. Assurément ce n'est pas l'évidence des textes qui commande leur opinion ; ils ne l'appuient guère que sur dés raisonnements semi-orthodoxes, et sur des emprunts, contradictoires de leur part, au quatrième évangile..... Le Jésus de l'histoire est le Messie des prophètes, le Messie juif, la fleur et la gloire de cette puissante nation initiatrice. L'opinion contraire est sortie du fameux passage de Jean, qu'elle ne cesse d'invoquer :Mon royaume n'est pas de ce monde[71] »

Cette thèse nous paraît vraie, au fond ; c'est bien le Jésus de saint Mathieu et de saint Marc, le Jésus resté juif, malgré toute la hauteur morale dont il domine le monde où il vit. Et pourtant dussions-nous encourir le reproche, de timidité que M, Huet adresse aux maîtres de la critique allemande et française, nous n'oserions point aller avec lui jusqu'au langage tout moderne qu'il applique résolument à Jésus. Il nous répugne de donner au jeune maître de Judée les noms de démocrate, de socialiste, même de patriote, tout autant que de l'appeler le sage, le *charmant* docteur, le *délicieux moraliste*, ainsi que l'a fait M. Renan dans un esprit un peu différent. Nous ne pouvons oublier que nous Sommes en Judée, non en Grèce ou à Rome, et moins encore dans les écoles de philosophie et de politique moderne. Or, pour les juifs, la loi religieuse était tout : loi morale, loi sociale, loi politique. Justice, charité, pureté, tout était compris dans la religion ; le juste, le sage, le patriote même, c'est le pieux et le saint. En Orient, et particulièrement chez ce peuple, le sentiment religieux est le principe et la substance de toute vertu, de toute affection, de toute passion, comme de toute pensée. « Cherchez le royaume du ciel, a dit le Christ, et le reste vous sera donné comme par surcroît. » Nul n'a été plus fidèle à cette maxime que Jésus, dans sa vie et dans sa doctrine. Il n'a jamais cherché que Dieu pour lui même, il n'a jamais enseigné que Dieu pour les autres ; non par indifférence des choses du monde, mais parce qu'il Sentait mieux que personne que l'amour de Dieu ferait aimer et pratiquer toutes ces choses que nous appelons la justice, l'égalité, la charité, la pureté morale, le patriotisme. On ne voit pas que Jésus se soit soucié, soit de l'équitable distribution des biens terrestres, soit de la juste répartition des charges publiques, soit de là nécessité de réchauffer l'ardeur patriotique des Juifs de son temps que la réalité actuelle était bien faite pour décourager. Chaque

fois qu'il est amené à s'expliquer sur la réalité de la vie extérieure, on le voit pratiquer lui-même et recommander à ses disciples, non pas l'indifférence, mais l'abandon de la vie matérielle, soit à la Providence divine, soit à la charité sociale. L'Orient véritable, l'Orient des prophètes et des ascètes, n'a jamais eu le moindre soupçon de celle science qui est devenue la science par excellence des nations modernes de l'Occident, et qu'on nomme l'économie politique. Pour Jésus, comme pour tous les sages et les saints de son espèce, la vie spirituelle et religieuse est le tout de l'humaine destinée ; le reste est sans prix, bien qu'ayant sa nécessité.

Un autre écrivain de nos jours, un de nos critiques les plus fermes et les plus savants, M. Havet, a fait également ses réserves sur la *Vie de Jésus.* Celui-ci est du petit nombre des esprits de notre époque qui ont conservé les habitudes de la pensée française, en y joignant toutes les ressources de la science contemporaine. Il a suffi d'un travail inséré dans la *Revue des deux mondes,* sur la *Vie de Jésus* de M. Renan, pour placer l'auteur tout de suite au premier rang de la critique religieuse. Tout en insistant avec de justes éloges sur les mérites ingénieux et solides du livre attaqué avec tant de passion, M. Havet ne néglige aucune occasion de fixer des points laissés dans l'indécision par le charmant écrivain, et de percer des nuages que la poétique imagination du savant aimait à laisser planer sur toute son œuvre, dans une espèce de ciel mystérieux où il semble que le croyant et le critique pourraient se donner rendez-vous. Avec M. Havet, rien d'obscur ni de réservé ; tout prend dans sa pensée et sous sa plume la forme de la vérité historique ou philosophique, dans sa rigoureuse simplicité. Quand la réalité est assez apparente, dans ces temps d'obscurité légendaire, pour qu'il puisse la voir, la saisir et l'établir avec les documents dont la science est en possession, il exprime son intuition avec une netteté et une fermeté qui ne laissent rien à désirer. Si elle refuse de se montrer au regard vif et perçant de sa critique, il la laisse à l'état de problème, et ne cherche point, comme M. Renan, à remplir le vide par une sorte de mystère plus philosophique que celui de la légende, mais dont les croyants peuvent toujours tirer avantage contre la science et la philosophie. C'est ainsi qu'il enlève à l'école théologique un texte à beaucoup de difficultés et d'objections, en montrant combien l'obscurité historique se prête à la légende, dans les premiers jours du christianisme, et comment le Christ a dû gagner à cette obscurité l'auréole de sainteté et de sages sein comparables qui a permis de l'élever à la hauteur vraiment divine de l'Idéal. Faire du Christ un sage hors

de proportion avec tout ce que l'histoire pourrait lui comparer, n'est-ce pas en quelque façon remplacer un miracle par un autre ? Il est bien plus simple et plus scientifique d'en rester à l'idée incomplète et obscure de ces grands personnages plus légendaires qu'historiques, telle que nous l'ont laissée les documents les plus sûrs, au lieu d'essayer cette opération si délicate et toujours dangereuse qui consiste à refaire la réalité de toutes pièces avec des éléments aussi peu complets.

Mais l'œuvre vraiment originale où s'est tout récemment déployée la science exacte et précise de notre critique, c'est une série d'études publiées dans la *Revue moderne*, sous le titre : le *Christianisme* et ses origines. Bien que ce travail ne soit pas encore achevé, on peut en apprécier le mérite et l'importance par ce qui a déjà paru. Nul n'était mieux préparé que l'auteur à la solution de ce problème historique, en ce qui concerne les origines grecques de la religion qui a succédé au polythéisme ; nul ne pouvait mettre au service d'une aussi intéressante thèse une érudition classique plus sûre et plus étendue. Celte thèse, sans être absolument nouvelle dans l'histoire de la critique religieuse, a pourtant quelque chose de hardi et de singulier qui lui donne l'air d'un paradoxe pour quiconque n'a pas lu l'es preuves à l'appui. Qu'il y ait, dans cette grande synthèse qui se homme le dogme chrétien, de nombreux et importants éléments empruntés à la philosophie grecque, et particulièrement à la philosophie platonicienne, c'est ce qui avait été souvent reconnu et démontré avant M. Havet. Mais la critique, même la plus radicale, n'allait guère jusqu'à chercher dans l'hellénisme les principales origines de cette religion dont on s'était accordé jusqu'ici à considérer le judaïsme comme la source véritable et unique.

Ecoutons M. Havet : « Au premier aspect, il semble que les origines historiques du christianisme sont toutes juives. Jésus est un juif et vit au milieu des juifs. Paul est un juif : le livre saint des juifs est aussi celui des chrétiens. Le mot même de Christ n'est que la traduction d'un mot juif qui n'a pas d'équivalent dans les langues grecque et latine.. La Pâque est le nom d'une fête juive ; le repos du septième jour est une pratique juive. Cependant, on est tout d'abord averti par d'autres faits de se défier de cette apparence. Jérusalem n'a jamais été, même un seul instant, une ville chrétienne ; un Père de l'Église (c'est Justin), au second siècle de notre ère, remarquait que c'était parmi les juifs qu'on trouvait le moins de chrétiens. C'est dans Antioche que le nom des chrétiens a pris naissance. Ce que les chrétiens appellent le Nouveau Testament ne se compose que de livres

grecs. C'est à des Grecs que sont écrites les lettres de Paul ; c'est dans l'Asie grecque que s'élèvent les sept églises auxquelles l'Apocalypse est adressée. Rome est demeurée la capitale du christianisme ; Cartilage, Lyon, Alexandrie, Constantinople en ont été les grands siéges. Tous les dogmes chrétiens ont été formulés en grec dans des conciles grecs. Ces mots mêmes de *dogmes,* de *mystères ;* les symboles, les *catéchismes* ; les noms de *prêtre,* d'évêque, de *diacre,* de *moine* ; la *théologie* elle-même, tout est grec. En un mot, c'est le monde grec qui est devenu le monde chrétien. C'est donc tout d'abord dans le monde grec qu'il faut étudier les origines du christianisme ; et, de là, le plan de ce travail, qui se divisera en trois parties : premièrement, l'histoire des idées moraies et religieuses, parmi les Grecs et les Romains, en dehors de toute action des juifs ; secondement, l'histoire intérieure de la religion des juifs eux-mêmes ; troisièmement, l'histoire du grand mouvement, appelé l'avénement du christianisme, qui a fait en apparence d'une secte juive l'Église de tous les peuples civilisés. Il est juste que les juifs aient eu cet honneur, car alors *il est sorti d'eux une vertu* qui a remué le monde. S'ils n'ont pas fait le christianisme, ils ont fait la révolution chrétienne. Mais ce n'est pas la foi et la sagesse grecques qui se sont absorbées dans le judaïsme à cette époque ; c'est réellement le judaïsme lui-même qui s'absorbait, en changeant de nom et d'esprit fout ensemble, dans les croyances communes du genre humain[72]. »

Les croyances communes du genre humain ! On trouvera peut être le mot un peu fort, si l'on songe que la sagesse chrétienne s'est définie elle-même la folie de la croix. Il n'en est pas moins vrai que cette folie n'est point un trait de lumière tombé tout à coup d'en haut pour éclairer d'épaisses et universelles ténèbres ; elle a son origine et sa tradition dans la sagesse antique, et particulièrement dans cette portion de la sagesse antique qu'on nomme la philosophie et la morale platoniciennes. C'est ce que M. Havet a rendu évident en citant les poëtes, les moralistes, les philosophes de l'antiquité grecque, depuis Homère jusqu'à Platon et Aristote. Bien qu'il n'ait pas encore achevé la première partie de cette vaste tâche qu'il s'est tracée, il n'est plus permis, après ses savantes recherches, de contester les liens étroits qui rattachent le christianisme à l'hellénisme, et en font, au lieu d'un accident extraordinaire et merveilleux, la conséquence naturelle du développement de la grande tradition spiritualiste de l'humanité. Après un exposé très intéressant, à ce point de vue, de la doctrine de Platon, M. Hayet formule ainsi les conclusions de son analyse : « Résumons maintenant ses

doctrines ; nous y trouverons la philosophie chrétienne tout entière, et déjà même, sur bien des points, la loi chrétienne. En morale, l'exaltation de l'âme et le mépris des sens ; le détachement de la terre et de l'existence même ; l'opposition des choses spirituelles et des choses sensibles ; la contemplation et la solitude ; la sainte folie de la sagesse ; l'imitation de la Divinité. Puis la condamnation du suicide, celle du théâtre, celle des amours contre nature (l'auteur eût pu même ajouter le mépris des amours selon la nature et de toutes les affections sensibles) ; la pureté, l'humilité, la défense de rendre le mal pour le mal. On n'y trouve pas assez la charité, je ne dis pas au sens théologique, où ce mot signifie l'amour de Dieu, mais au sens vulgaire, où il exprime un tendre respect de l'homme pour ses semblables, et en particulier pour les plus humbles et les moins heureux. En théologie, un Dieu' suprême ou plutôt unique, ineffable, tout spirituel, en qui le bien et le beau ont leur essence ; une foi raisonnée à la Providence, l'aversion de l'impiété, le dédain des imaginations théologiques populaires et en même temps l'appel à une révélation d'en haut ; le dogme de l'immortalité de l'âme, et, à sa suite, les idées d'un jugement après la mort qui assigne' aux âmes le ciel ou l'enfer, un enfer dont les peines sont éternelles ; la doctrine d'une expiation originelle et celle des démons, (En cherchant bien, il ne serait pas difficile de retrouver quelque chose qui ressemble au dogme de la prédestination.)

« Enfin, Platon a conçu une cité fondée sur l'esprit et sur l'idée, en d'autres termes, une Église ; un clergé sans famille, chargé à la, fois de la conduite des âmes et de la direction des grands intérêts. Il a cherché à ramener à l'unité cette religion grecque, en apparence si diverse et si libre ; et cette unité, il l'a trouvée dans l'autorité suprême d'une voix sacrée ; il contient rigoureusement, sous la loi du dogme, la liberté de l'art et tous les mouvements de l'esprit humain ; il punit de mort la révolte de la pensée ; il veut une justice qui procède de ces deux idées, la conversion et la damnation ; il établit dans la cité des tribunaux d'inquisition, et, dans le *for intérieur*, un tribunal de pénitence [73].

» Tout cela, c'est le christianisme, ou du moins tout cela le contient en grande partie. Augustin, celui des Pères qui semble le plus fait pour comprendre toute la vertu de ces doctrines, frappé de l'affinité des pensées de Platon avec les siennes propres, s'est représenté un des auditeurs du philosophe athénien qui, au moment même où il reçoit de lui cet enseignement sublime, se demande si jamais il pourra arriver que de

pareilles idées se répandent parmi les peuples et deviennent la foi de tous, et se persuade qu'un tel miracle ne pourra être opéré que par un Dieu [74]. »

M. Havet ne nie pas qu'il y ait dans le christianisme des idées et des sentiments qui dénotent une autre origine. Il ne lui échappe point que la morale grecque tout entière, y compris la morale de Platon lui-même, est la morale des forts, tandis que l'Évangile est aussi et surtout la morale des faibles, par la double vertu de la charité qui s'attache à la faiblesse et à la misère humaine, et de la grâce, cette force étrangère et surnaturelle qui remplace le ressort intérieur que toutes les écoles de morale grecque s'appliquent à tendre et à soutenir. Il n'en reste pas moins dans le vrai, quand il dit que toutes ces idées de Platon se retrouvent plus ou moins transformées dans le christianisme, et qu'on ne peut leur attribuer une autre origine. « Non-seulement la prédication chrétienne a trouvé ces doctrines déjà en possession des esprits par les livres de Platon et de ses disciples ; il faut ajouter que c'est là seulement qu'elle les a trouvées et qu'elle n'aurait pu les prendre ailleurs. Car si on les cherche dans la Bible (hébraïque), la prétendue source de la morale chrétienne, on verra qu'elles n'y sont pas pour la plupart. Les livres hébreux ignorent absolument un point sans lequel il n'y a plus de christianisme, la distinction de l'âme et du corps, et la morale spirituelle qui en résulte. Il ne faudrait pas qu'une philosophie hardie, qui se place résolument au-dessus de celte distinction, sût gré à l'ancien judaïsme de l'avoir dédaignée ; il est plus juste de dire qu'il n'y a pas atteint. Il n'avait pas analysé l'idée morale toute pure et ne s'était pas non plus passionné pour elle. Il n'a connu ni les illusions de la philosophie platonique ni ses élévations légitimes. La Bible ne s'avise nulle part d'opposer l'esprit à la chair, le monde invisible au monde sensible, la conscience à la loi, la vie intérieure à celle du dehors[75].

« La théologie des chrétiens ne vient pas non plus de la Bible. Le monde entier, aujourd'hui monothéiste, rapporte aux Hébreux sa croyance. Je n'hésite pas à dire que cet hommage est légitime, sinon quant à l'idée, du moins quant au sentiment ; et combien est grande la part du sentiment dans les religions ! Il est certain que les Juifs sont le seul peuple des temps antiques qui n'ait adoré qu'un Dieu ; qu'ils se sont, donnés à ce Dieu *de tout leur cœur, de tout leur être, de toute leur force ;* qu'ils ont écrit et répandu la grande formule : Écoute, Israël ; Jéhova, notre Dieu, est unique, » dont celle de l'islamisme n'est que l'écho. Mais, tout en servant un seul Dieu, qui était leur Dieu, ils n'en croyaient pas moins qu'il y avait pour les

autres peuples d'autres dieux que le leur ; ils étaient donc, philosophiquement parlant, polythéistes. Leur Dieu est, du reste, aussi païen que pas un dieu de l'antiquité. Il n'est pas encore celui qu'appellent la raison et la conscience universelle ; il habite à Jérusalem et ne peut être visité ailleurs ; on lui sacrifie des bœufs et des moutons ; on n'aurait pas même compris alors ces paroles du catéchisme : Dieu est un esprit. On est bien loin des pensées mystiques. Les légendes sacrées sont encore puériles et grossières ; ce n'est pas la Bible qui pouvait préparer les esprits à tenir les fables païennes pour suspectes ; les fables hébraïques sont moins riches, mais n'en blessent pas moins trop souvent la raison, la justice et l'humanité [76]. »

La distinction indiquée par M. Havet entre ce monothéisme de *sentiment* et ce polythéisme *d'idée* est d'une exacte vérité. Les textes qui l'établissent sont si nombreux et si formels qu'il faut la foi aveugle des croyants pour ne voir dans cette thèse incontestable qu'une invention diabolique, et toute la complaisance de certains philosophes éclectiques pour traiter de paradoxe une observation aussi simple de la critique contemporaine. De même, il est difficile de prendre au sérieux le prétendu spiritualisme de la théologie hébraïque ; la religion de l'esprit pur est une notion étrangère au vieux judaïsme, aussi bien que la morale de l'amour pur. Si le Dieu de la Bible est un Dieu invisible et ineffable, s'il n'a d'autre définition que celle-ci : Sum qui sum, ce serait une grave erreur d'en conclure que les Hébreux s'en faisaient l'idée de ce que Platon et toute la philosophie spiritualiste entendent par l'Esprit. La théologie hébraïque n'était point assez métaphysique pour entrer dans ces distinctions savantes du Dieu-nature, du Dieu Esprit, sur lesquelles vivent les grandes écoles de la philosophie ancienne et moderne. Si elle insiste partout et sans cessé sur l'impossibilité de donner une forme sensible et un nom à sa divinité, c'est uniquement pour l'opposer à ces dieux étrangers et ennemis que les Juifs voyaient représenter sous des formes humaines ou animales, Leur Jéhovah est une puissance dont l'action n'est pas moins naturelle que morale ; s'il lit dans les cœurs, il tonne sur le Sinaï, Et il ne faut pas dire qu'il fait agir les ministres de ses volontés, les anges, sur le monde des corps, se réservant l'action directe sur le monde des esprits et des âmes ; cette distinction des deux substances est restée aussi étrangère à la théologie qu'à la psychologie hébraïque.

Mais laissons M. Havet achever le résumé de ses conclusions ;

« Quant à l'immortalité de l'âme, on ne pouvait la concevoir, puisqu'on n'avait pas même l'idée de l'âme ; on n'imaginait ni jugement des morts, ni paradis, ni enfer ; on n'avait point de mythologie funèbre...., La bonne foi avec laquelle le génie hébreu prenait simplement la mort pour la mort doit valoir mieux au sens des philosophes négatifs de notre temps que les imaginations superstitieuses de l'Egypte, Ils devraient même la mettre au-dessus des espérances philosophiques que Cicéron trouvait si belles, et qui ne sont à leurs yeux que des illusions ; si ce n'est que les Juifs ont plutôt ignoré que rejeté ces espérances, et qu'ils ont même fini par s'abandonner, à l'exception des sadducéens, à un rêve beaucoup moins métaphysique, celui de la résurrection des corps [77]. ». Ajoutons qu'en cela le christianisme est resté juif, malgré les efforts tentés par Origène et son école pour l'entraîner dans les voies du spiritualisme platonicien. L'imagination populaire, en ce point comme en beaucoup d'autres, a fait la loi à la philosophie. des docteurs, et l'Église a compris que l'immortalité des âmes ne suffirait point à la foi religieuse des masses.

Enfin, le christianisme n'a pas trouvé chez les Juifs et n'a pu leur prendre, ni son clergé, constitué à part de la famille et de l'État pour conduire, suivant l'idée divine, les affaires humaines ; ni sa discipline et son gouvernement sévère de la pensée, puisque la pensée indépendante ou philosophique ne s'était pas même produite dans Israël ; ni sa direction des consciences et le travail intérieur par lequel il leur fait faire leur salut, puisque le judaïsme n'exigeait que ce que Paul a appelé les œuvres, c'est-à-dire l'obéissance à la loi dans les actes du dehors [78]. »

Que l'Église chrétienne ait directement emprunté toutes ces choses à tel ou tel livre de Platon, soit la République, soit les Lois, c'est ce qu'on ne pourrait affirmer avec certitude. Ce qui est sûr, c'est que le spiritualisme chrétien qui les a inspirées dérive en droite ligne de Platon. Il est même curieux de voir comment l'avénement de cette institution coïncide avec l'influence dominante de l'esprit platonicien dans le christianisme. C'est certainement ce spiritualisme mystique qui a fait concevoir l'idéal de la vie chrétienne, la chasteté absolue des sens, la communauté des, intérêts et des sentiments, le renoncement au monde, qui a fait interdire aux prêtres le mariage, la propriété, toutes les joies de la vie domestique, tous les plaisirs de la vie mondaine, toutes les passions de la vie politique [79].

M. Havet a-t-il véritablement démontré sa thèse des origines helléniques du christianisme ? nous croyons qu'il sera difficile d'en douter, après

l'avoir lu, Ce n'est point à dire qu'il ait voulu nier que le judaïsme et l'Orient aient directement engendré la nouvelle religion, ainsi qu'on l'a pensé jusqu'ici. Le christianisme a pour père le Christ, qui est juif de naissance, de doctrine et de génie. Mais il ne faut pas se faire illusion sur cette filiation historique, et l'assimiler entièrement à une filiation naturelle. Au fond, le christianisme a plusieurs origines, parmi lesquelles la grecque, doit être comptée. Le grand mérite de M. Havet est d'avoir fait voir, non pas seulement les éléments grecs du dogme chrétien*'(ce qu'il fera bientôt), mais tout d'abord là tradition spiritualiste qui, soit chez les poëtes, soit chez les moralistes, soit chez les philosophes, a certainement préparé le monde hellénique à recevoir la nouvelle religion dont il devait faire le christianisme du symbole de Nicée et des Pères de l'Eglise. Le Christ de saint Mathieu et de saint Marc eût bien moins compris cette œuvre attribuée à sa paternité que Socrate n'avait compris la doctrine de Platon, son plus grand disciple. Il eût répété volontiers lé mot du maître grec : Que de choses ils m'ont fait dire, auxquelles je n'ai jamais pensé ! Si la doctrine du Christ et de la première Église chrétienne est toute judaïque, ce n'est point un parodoxe d'affirmer que le christianisme proprement dit est bien plus grec que juif, et qu'il est plus facile de retrouver ses affinités naturelles avec l'hellénisme qu'avec le judaïsme.

Quoi qu'il en soit, la thèse de M. Havet est bien grave pour l'orthodoxie catholique et chétienne. Nos théologiens peuvent-ils laisser dire et surtout laisser prouver que le christianisme a ses principales origines dans la philosophie grecque ? Cette publication est encore trop récente pour qu'on puisse affirmer qu'ils n'y répondront que par le silence, ainsi qu'ils ont fait pour les livres de Strauss. Nous ne serions pas surpris de leur répugnance à suivre un tel adversaire sur le terrain de la critique exacte et scientifique. Comme ils ont besoin de trouver ceux qu'ils s'empressent de réfuter en flagrant délit d'erreurs matérielles ou d'hypothèses plus ou moins contestables, il leur serait difficile de rencontrer le défaut de la cuirasse. Comment réfuter des conclusions fondées à ce point sur les textes ? En tout cas, la critique y attend la théologie, avec cette espérance que tant de bons esprits, inattentifs et prévenus jusqu'ici, se décideront à regarder de plus près les choses sur lesquelles ils se sont laissé trop facilement faire une opinion par les affirmations sans preuves du dogmatisme théologique. Après la ; critique irréfutable de Strauss sur le mythe évangélique ; après l'histoire, acceptable, en ses points essentiels, de Jésus et des apôtres par M.

Renan ; après l'explication péremptoire des origines grecques du christianisme par M. Havet ; après tous les grands travaux de l'exégèse moderne et contemporaine, le problème semble bien près d'être définitivement résolu, et bientôt la théologie en sera réduite à subir l'arrêt de la science historique, comme elle a déjà subi l'arrêt des sciences naturelles.

M. Havet n'a encore accompli que la moitié, de sa tâche. Après avoir montré les origines grecques du christianisme, il lui reste à en faire voir les origines juives et orientales. En ce qui concerne la tradition hébraïque, l'œuvre lui aura été rendue facile par les travaux considérables d'un homme dont nous, aurions dû parler depuis longtemps, s'il entrait dans le dessein de cette rapide revue de traiter des maîtres de la critique, selon l'ordre chronologique de leurs publications, et selon l'importance de leurs ouvrages. M. Joseph Salvador avait déjà un nom célèbre dans le monde de la critique religieuse, quand la plupart des savants dont on vient de parler n'avaient encore rien produit [80]. L'auteur est un de ces écrivains auxquels il faudrait consacrer un chapitre à part, si l'on voulait donner une idée suffisante de ses travaux. Nous ne pouvons ni ne voulons ici qu'indiquer la part qui lui est propre dans ce grand travail de la critique religieuse contemporaine. Il y a trois hommes ou plutôt trois esprits bien distincts dans cette riche et originale nature : un juif, un savant, un philosophe rêveur. Quand nous disons qu'il y a un juif en Joseph Salvador, nous n'entendons point parler de la race ni du sang. Aujourd'hui le monde philosophique, littéraire, artistique, scientifique, politique est plein d'hommes de ce nom dont les œuvres ne révèlent pas du tout l'origine. Au contraire, Salvador, tout libre penseur qu'il soit en tout, même en théologie, est resté juif par son profond attachement aux institutions, aux traditions historiques, aux destinées, nu génie Original de ce petit peuple, si grand par ses œuvres, dont Moïse lui apparaît comme le type incomparable. Il est fidèle à la tradition mosaïque au point d'y retrouver sa théologie panthéiste ou plutôt *infinithéiste,* pour parler sa langue, et la politique libérale de la constitution anglaise. Mais si un pareil engouement l'a rendu paradoxal en tous lès points concernant la métaphysique, la politique, la théologie, il faut convenir, et c'est là le grand mérite de ses œuvres, qu'il l'a rendu très-attentif à discerner les emprunts faits par l'Evangi le à l'ancien Testament. Nul critique, nul libre penseur n'a montré comme lui, par des textes nombreux et précis, comment la loi nouvelle ne contient, au fond, rien de

plus que l'ancienne, en fait de doctrine. A tous les admirables préceptes qui constituent la morale évangélique, telle que nous la présentent les trois synoptiques, Salvador oppose autant de préceptes, identiques au fond, très-semblables par la forme, recueillis dans les livrés de l'Ancien Testament. Il nous fait voir, il nous fait lire, dans les livres juifs, toutes les maximes dont se compose le sermon sur la montagne, et jusqu'à la prière qu'on nomme l'Oraison dominicale. Les traits les plus caractéristiques du grand tableau de la Passion elle-même, il les retrouve épars, mais précis, dans les récits de la vieille histoire biblique [81]. Cette œuvre d'érudition solide autant qu'ingénieuse comptera toujours parmi les services les plus précieux rendus à la science, quelque jugement que l'on porte d'ailleurs sur l'utopie de rénovation mosaïque qui a été l'âme de tous les beaux travaux de l'auteur. Qu'importe à la critique que, dans un enthousiasme un peu étrange, il commencé ainsi son livre de rénovation religieuse, politique et sociale : « Avance, et déclare-nous quel est ton nom — Mon nom ? je m'appelle juif, mot qui signifie louangeur, célébreur invariable de l'Être, de l'Unique, de l'Éternel. — Ton âge ? — Mon âge ? deux mille ans de plus que Jésus-Christ. — Ta profession ?... — Ma profession traditionnelle est celle-ci : je garantis la sainte imprescriptibilité du nom de la loi, et je suis le Conservateur vivant de la noblesse antique et de la légitimité attachée par droit divin au nom, au propre nom de peuple. — Lève la main, et promets de parler sans haine et sans crainte, de dire la vérité', toute la vérité. — Je sais de science certaine, que malgré ses admirables grandeurs, Rome est une cité Usurpatrice, qu'elle n'est pas là vraie Jérusalem. Pour la gloire universelle dé Dieu, de même que, dans les intérêts positifs du monde, Rome doit être providentiellement transformée, doit être souverainement remplacée. Je sais aussi, et depuis longtemps, qu'il y aura lieu pour les nations de rompre un nouveau pain, d'inaugurer le vrai repos, le vrai sabbat de l'Éternel, rie célébrer de nouvelles Pâques[82]. »Cette idée fixe d'un penseur qu'on prendrait pour un monomane, si la lecture de ses livres ne nous montrait toutes les ressources d'un esprit aussi ingénieux, empêchera-t-elle de reconnaître en lui un savant de premier ordre, en tout ce qui regarde l'histoire politique et religieuse de son pays ?

Si M. Havet n'a pas les tendresses de M. Renan pour tout ce qui tient aux choses religieuses, il est un autre philosophe qui ménage bien moins les dures vérités au christianisme. M. Patrice Larroque est, lui aussi, un esprit français dans toute la force du mol, mais un esprit français de ce temps où

nulle littérature, nulle philosophie étrangère n'avait encore déteint sur notre génie national, net, logique, exact dans là critiqué, absolu dans la doctrine, radical dans la conclusion. De la science dé son temps, M. Larroque n'a gardé ni le tempérament éclectique, ni l'habileté politique, ni le goût des convenances poussé jusqu'à l'effacement des principes ; il n'en a pris que l'érudition. S'il n'a pas toujours, à un degré suffisant, le sentiment des nuances, et si parfois sa logique ne connaît pas de mesuré dans le jugement des hommes et des choses, il n'est pas facile de le prendre en flagrant délit d'inexactitude en fait de science, de contradiction en fait de doctrine. Aussi est-il de ceux qu'on réfute difficilement. Que répondre, en effet, à une érudition qui ne se trompe jamais ni sur l'authenticité ni sur le sens des textes, à une conscience qui oppose la loi morale aux prescriptions de la règle catholique, à une raison qui cite le dogme au tribunal du sens commun ? On répond aux sarcasmes de Voltaire et de son école en les rappelant au respect des choses graves. On répond à certaines hypothèses par lesquelles la critique allemande ou française essaye de combler les nombreuses lacunes de l'histoire religieuse, en renvoyant leurs auteurs à la méthode des romanciers. Sur le terrain des textes, la lutte est difficile et fort dangereuse avec un adversaire tel que M. Larroque. Si son livre laisse à désirer par certains côtés, ce n'est pas le croyant qui peut y répondre. C'est une de ces œuvres que nos théologiens ont tout intérêt à laisser dans les pures régions de la science, à côté des livres de Strauss.

Est-ce pourtant là le dernier mot de la critique française pour l'historien et le philosophe ? L'auteur a pris à la lettre toutes les doctrines de la religion chrétienne et les a jugées selon la foi même du théologien et du croyant. C'était son droit ; et, par parenthèse, on ne peut, blâmer la critique française de les prendre pour l'expression de la. vérité absolue, théologique ou morale, et de les apprécier à ce point de vue. C'est ce qu'a fait M. Larroque, et fort à propos selon nous, après les spéculations trop larges de l'exégèse allemande. Mais cela fait, et bien fait, ne reste-t-il pas encore l'œuvre du philosophe et l'œuvre de l'historien : l'œuvre du philosophe qui cherche l'idée sous l'image, la vérité sous le symbole, sans appliquer à une religion, c'est-à-dire à une synthèse où la raison et l'imagination se confondent, les procédés rigoureux qui conviennent à l'examen d'un système philosophique ; l'œuvre de l'historien qui mesure toute institution religieuse à sa vertu sociale et populaire plutôt qu'à sa vérité métaphysique et même à sa pureté morale ?. L'auteur a beau jeu, même contre la plus grande des religions,

quand il la cite au tribunal de la science et de la conscience moderne. Il a, le droit de la juger comme une doctrine, puisque le croyant et le théologien la donnent pour la vérité parfaite. Cela doit-il empêcher le philosophe d'en comprendre la portée métaphysique, et l'historien d'en apprécier la puissance sociale ?

Quoi qu'il en soit, l'accent tout français de cette critique, bien qu'un peu rude, a de quoi réjouir les amis de la libre pensée, après tant de faiblesses et d'équivoques. Il est enfin une école d'écrivains, à la recherche de la poésie de toutes provenances, et dont je sais d'avance que je n'obtiendrai pas plus les sympathies que celles des théologiens ; car cet ouvrage troublera leur placide disposition à trouver dans toutes les fantaisies, même les plus extravagantes, pourvu qu'elles soient décorées du nom de religions, ! matière à admirer et à s'émouvoir. Selon eux, les formes diverses que le sentiment religieux a revêtues jusqu'ici étant des produits naturels de l'esprit humain, s'attaquer à quelques-unes de ces formes, s'agît-il de fétichisme ou du culte des madones, c'est s'attaquer à l'esprit humain lui-même ; comme si, parmi les produits de l'esprit humain, il n'y avait pas une distinction à faire entre les bons et les mauvais, comme si, les premiers étant dignes de notre estime, les seconds ne méritaient pas notre réprobation. Cette prétention d'amnistier toutes choses dans le passé conduit à s'accommoder de toutes choses dans le présent, c'est-à-dire qu'en réalité elle aboutit à la confusion de toutes les idées morales, ou plutôt à la négation du bien et du mal, du vrai et du faux. Ces écrivains étudient les religions en artistes, et comme l'art y a occupé une place d'autant plus grande qu'elles étaient plus fausses, de là leur indulgence pour les erreurs religieuses les plus malfaisantes, indulgence qu'ils voudraient bien faire passer pour grandeur de vues ou générosité. N'étant pas croyants au fond, ils laissent de temps à autre échapper, malgré leur respect affecté pour les religions, et en particulier pour la religion officielle, des assertions qui concluent directement contre ses dogmes mêmes fondamentaux ; si nous prenons acte de ces distractions, ils veulent bien nous permettre d'user aussi des droits de la critique, mais seulement dans la mesure qu'il leur plaît de fixer, changeant alors leur rôle habituel d'admirateurs en celui d'éclectiques cauteleux, décrétant pour chaque doctrine sa part de vérité et d'erreur avec ce ton dé souveraineté qui distingue les habiles de ce temps[83]. »

Les habiles du temps n'ont vu dans ce livre qu'un anachronisme, et dans l'auteur qu'un esprit attardé du dernier siècle. C'est être injuste envers un

homme d'un caractère aussi élevé, d'une science aussi sévère, d'une foi philosophique aussi profonde et aussi prébise. Sur un sujet qui a tant égayé la critique légère et railleuse, bien que souvent juste, de Voltaire, et même de Montesquieu, M. Larroque se permet l'indignation quelquefois, jamais le rire ni le sarcasme. C'est l'esprit français à l'état sérieux, avec la science et les graves pensées d'un siècle qui s'est ouvert au lendemain d'une grande révolution. Le sentiment de la tradition, qui est le trait, lé plus caractéristique de l'esprit allemand, n'a aucun empire sur cet esprit inflexible, absolu, abstrait, enfermé dans sa conscience et dans sa raison. Il est une justice que n'hésitent pas à lui rendre tous ceux qui le connaissent ; c'est que les circonstances actuelles n'ont influé en rien sur le caractère de sa critique ; Il est dans la nature de celte famille d'esprits de voir et de juger ainsi les choses, quelles que soient d'ailleurs lés impressions du dehors et les passions de la lutte qui s'est engagée entre les partis ou les écoles.

D'autres œuvres que les livres de M. Larroque ont paru depuis, dans lesquelles on retrouve la même méthode de critiqué exacte, impitoyable pour la légende et le dogme, avec un accent de polémique qui révèle l'état de guerre actuel entre les libres penseurs et lés théologiens ; Tel est l'esprit de deux livres auxquels il n'a pas plus été fait de réponse qu'au livre de M. Larroque. *L'histoire élémentaire et critique de Jésu*s de M. Peyrat n'est pas non plus un de ces livres commodes pour la réfutation des théologiens. Car, si l'esprit de son livre est du XVIII^{e} Siècle, là science qu'il y montre est bien du nôtre. M. Peyrat n'aime pas plus l'équivoque et le mystère que M. Larroque. Il applique aux faits de l'histoire religieuse les mêmes procédés d'examen qu'aux faits de l'histoire ordinaire. Le faux savoir, des préjugés enracinés et généralement respectables exigent un traitement particulier et préparatoire. J'ai pensé qu'il fallait demander ou plutôt redemander ce traitement à la critique si saine, si judicieuse et si forte qui, dans le XVIII^{e} siècle, a restitué aux méthodes rigoureuses et au sens commun l'empire usurpé par les hypothèses, les mensonges et les rêveries. Cette critique, si dédaignée depuis qu'elle a été si utile, a pu être complétée ; elle n'a pas été dépassée. On a affecté de la trouver légère, parce qu'elle n'était point pédantesque ; mais, en définitive, les écrivains les plus estimables de notre temps n'ont fait que démontrer la justesse de ses aperçus. Ils sont arrivés aux mêmes conclusions ; seulement, ils y sont arrivés souvent avec moins de simplicité, de clarté et de séduction[84]. » M. Peyrat exagère évidemment les mérites de la critique du dernier siècle. Non que l'érudition, et

l'érudition critique, ait manqué à cet âge de notre histoire. Les travaux de Fréret, de Dupuis et de l'*Académie des Inscriptions* sont là pour l'attester. Mais il nous est impossible de croire, avec lui, que l'esprit de Voltaire et des encyclopédistes soit le meilleur pour l'intelligence et le jugement des choses religieuses. Ici, la critique purement historique ne suffît plus, parce que les faits de l'histoire religieuse sont des mythes, c'est-à-dire des récits qui conservent une certaine réalité psychologique, alors même que la critique ordinaire en a fait évanouir la prétendue réalité extérieure. C'est moins l'histoire des faits que l'histoire des idées et des sentiments qui importe, lorsqu'il s'agit d'expliquer la formation et le développement d'une religion. Or, ce côté de l'histoire religieuse qui a été si bien compris par les maîtres allemands de la critique, et particulièrement par Strauss, il semble que M. Peyrat ne s'en soucié guère plus que le XVIII^{e} siècle, pour lequel de pareilles visions n'avaient aucun intérêt. En supprimant, comme il le fait, toute la luxuriante végétation des mythes qui est venue couvrir la pure réalité historique, il réduit celle-ci à une sorte de squelette d'où il est impossible de voir sortir le corps d'un être vivant. Le mystère de la génération et de la formation de la nouvelle religion reste ainsi inexplicable. Sauf ce point délicat de la question, il faut reconnaître que M. Peyrat a résumé, avec une exactitude et une logique qui leur donnent une force nouvelle, les arguments de la critique moderne contre l'authenticité des faits dont se compose l'histoire orthodoxe de Jésus.

Le livre tout récent de M. Bouteville sur *la Morale de l'Église et la morale naturelle* n'est pas plus facile à réfuter que le précédent. Aussi nos théologiens l'ont-ils traité, comme le livre de M. Peyrat, par l'anathème et par le silence. On ne répond guère, en effet, à des textes extraits, soit des livres saints eux-mêmes, soit des ouvrages des auteurs chrétiens, soit des livres des auteurs païens antérieurs ou absolument étrangers au christianisme. M. Bouteville, qui est un esprit d'une justesse et d'une fermeté remarquables, parle rarement en son nom ; il aime et il excelle à faire parler les textes eux-mêmes, dont l'autorité ne permet pas de réplique. Laissant l'histoire à la critique des érudits, M. Bouleville s'attache exclusivement à la doctrine. Sa méthode d'examen consiste à opposer la raison *humaine* à la raison divine sur tous les grands points de psychologie et de morale dans lesquels celle doctrine se résume, en écartant autant que possible les questions de théologie transcendante et de haute métaphysique sur lesquelles la raison humaine ne lui paraît guère jeter plus de lumière que

la raison divine. M. Bouteville est un de ces esprits positifs, dans le bon sens du mot, qui ne consent à discuter que les questions susceptibles d'une solution scientifique par l'expérience et l'analyse. Seulement, on comprend tout ce que le christianisme, aussi bien que toute religion, doit perdre à l'application d'une pareille méthode. La vertu historique de celle grande religion ne se mesure pas uniquement sur l'exacte vérité de ses dogmes. S'il est vrai qu'un grand effort spiritualiste était nécessaire à cette époque pour sauver le monde, peut-être serait-il juste de reconnaître que le christianisme n'a pas moins servi la cause de l'humanité par ses exagérations que par ses vérités. Un dogme religieux ne se juge point, comme une théorie scientifique ou philosophique, par cette raison qu'il est une discipline pour les âmes bien plus encore qu'une doctrine pour les intelligences. Il ne faut jamais oublier, quand on veut juger une religion, qu'elle est un enseignement populaire avant tout, d'autant plus efficace qu'il saisit plus fortement l'imagination par ses symboles et ses mystères, la volonté par ses rigides prescriptions.

M. Bouteville est trop de son temps pour ne pas reconnaître celte distinction. Aussi n'est-il pas du nombre de ces critiques que la logique conduit jusqu'à déplorer l'avènement du christianisme. Il admet que le christianisme a eu sa raison d'être comme toutes les grandes institutions religieuses, qu'il a été l'expression symbolique de certaines vérités, par conséquent un instrument d'éducation et de progrès. Ce n'est pas un disciple de Voltaire qui dirait ; « Le christianisme s'est produit naturellement, humainement, à son jour, à son heure, dans l'ordre des évolutions sérielles de l'humanité, conformément aux tendances essentielles de celle-ci, et aux lois qui président à l'enfantement de ses conceptions, à la satisfaction de ses besoins. » Et cet autre passage encore n'est-il pas d'un penseur de ce temps-ci ? « Le christianisme a été particulièrement la matrice, pour ainsi dire, où s'est incarnée l'idée de l'unité, de la fraternité et de la solidarité humaines ; il a été une des théories les plus grandioses, le couronnement et la fin de l'évolution théologique, l'avant-dernier mot de la science ou conscience religieuse [85]. » Cette concession ne suffit point. C'est surtout aux religions qu'on doit appliquer la parole de l'Evangile : *il faut juger l'arbre sur ses fruits.* Quel fut l'effet moral de l'enseignement chrétien sur le monde païen ? L'histoire répond qu'il fut d'une grandeur et, d'une puissance incomparables. Fut-il également heureux ? Le philosophe et le moraliste, en faisant toutes leurs réserves, ne peuvent nier que

l'histoire ne réponde encore affirmativement. C'est là le côté de la question religieuse que né peut omettre aucune critique d'un siècle qui s'appellera le siècle de l'histoire, aussi justement que le précédent s'est nommé le siècle de la philosophie.

Ces réserves, on ne saurait trop le redire, n'ont point pour but d'infirmer la critique de livres tels que ceux de MM. Larroque, Peyrat et Bouteville. En prenant à la lettre l'histoire et la doctrine d'une religion, ces esprits exacts et rigoureux usent de leur droit, puisqu'ils répondent au dogmatisme absolu des croyants. Il est toujours bon de montrer aux historiens chrétiens tout ce que leur histoire contient de lacunes, d'obscurités, de contradictions, d'impossibilités, de fictions manifestes, d'imaginations populaires, comme il est bon de faire sentir aux théologiens chrétiens tout ce que leur doctrine renferme de conceptions, de principes, de conséquences, de maximes que ni la raison ni la conscience moderne ne peuvent accepter, Mais la critique n'a pas dit son dernier mot quand elle a fait voir que le christianisme n'est point cet idéal de la. vérité métaphysique et morale que les croyants et les théologiens font remonter à une origine divine. Sans tomber dans les défaillances elles compromis dont elle se plaint si énergiquement, elle peut se montrer plus large et plus profonde, en rattachant l'examen des questions théologiques à l'histoire même de l'esprit humain. Ce n'est pas seulement donner plus d'intérêt à cette étude ; c'est en mieux faire comprendre la valeur, et même la vérité relative, Croit-on réellement que tout soit dit sur la théologie chrétienne, quand on a fait voir que le mystère de la trinité implique une contradiction arithmétique, que le mystère de l'incarnation implique une contradiction métaphysique, que le dogme du péché originel est une négation de la justice, que le dogme de la prédestination est une négation de la liberté, que le mystère de l'eucharistie est le plus étrange des miracles, que tout miracle est une négation de la science, dont tout l'objet repose sur la stabilité et l'universalité des lois de la nature, que tout mythe est un tissu d'imaginations plus ou moins extravagantes ! Encore une fois, nous ne pouvons le penser. Tous ces mystères couvrent un fonds d'idées sérieuses, métaphysiques ou morales, qu'il importe de dégager, si l'on veut que là critique donne satisfaction complète à l'esprit de notre siècle.

Cet esprit, devenu plus défiant et plus exigeant, depuis les rêves et les projets avortés de la première période, n'en tient pas moins à l'éclaircissement et à l'application de certains problèmes que supprime la critique nette, exacte, mais trop étroite de M. Larroque. Avec une pareille

mesure des choses religieuses, si notre rigide philosophe eût eu à faire l'examen des doctrines du polythéisme, un mot eût suffi pour juger cette mythologie qui fait des hommes de tous ses dieux : fictions de poëtes et d'artistes. La critique de notre temps, allemande ou française, la prend plus au sérieux. Ce n'est pas seulement le grand poëte Goethe, le profond philosophe Hegel qui en ont montré les beaux et lumineux côtés, en opposition avec les sombres et informes figures de la mythologie orientale ; c'est toute l'école historique actuelle qui cherche le fond des choses ; c'est un esprit positif, exact, érudit, pomme M. Alfred Maury, dans son *Histoire des religions de la Grèce antique ;* c'est un esprit pénétrant et peu suspect de sympathie pour les rêveries théologiques, comme M. Michelet, dans sa *Bible de l'humanité*. " Zeus, dit le premier, Héra, Athéné, Apollo, Artemis, Poséidon, Aphrodite, Déméter et sa fille Proserpine, Dionysos et Hercule devenaient autant de types où les artistes réunirent ce que nous appelons l'idéal de l'homme et de la femme, aux différents âges, dans les diverses conditions de la vie, les diverses manifestations des vertus qu'ils tiennent de Dieu. Tel est le caractère des divinités grecques du IVe au VIe siècle avant notre ère. Ce sentiment profond que Part hellénique sut acquérir de ce qu'il y a de vraiment divin en nous, se retrouve, bien que peut-être moins prononcé, dans la poésie et dans le culte, dans les hymnes sacrés et dans les solennités religieuses. Ce côté n'apparaît d'abord que comme le reflet du côté physique ; mais une vive intuition du beau, en ennoblissant celui ci, fait aussi davantage ressortir le premier. A chaque type physique se trouva ainsi correspondre un type moral. Comme une étroite liaison existait, selon l'opinion des Grecs, entre le beau et le bien, le Dieu de la belle nature se trouva transformé en une divinité morale et intellectuelle. Cette transformation ne fut toutefois jamais complète ; la divinité hellénique ne devint point un pur esprit ayant pour essence une entité morale, pas plus qu'elle n'avait été dans le principe une pure conception physique [86]. »

Le même sentiment de la divinité hellénique éclate en traits de feu dans ces pages de M. Michelet : « L'immortalité est sensible ici, et palpable la gloire, dit-il en parlant des dieux de l'art grec réunis dans l'enceinte du temple de Delphes. Il faudrait qu'un jeune cœur fût déshérité à jamais du sens du beau pour ne pas être ému. Le premier sentiment est la bonté des dieux. Ils sont là, ces dieux grecs, de plain-pied avec les héros historiques ou mythiques, sans orgueil, en bonne amitié ; tous ont entre eux un air touchant de parenté. Ulysse jase avec Thémistocle, et Miltiade avec

Hercule. L'aveugle Homère, royalement, s'asseoit devant ses dieux debout. Pindare, avec la lyre sacrée, la robe triomphale, pontificalement, chante encore. Autour de lui, ceux qu'il a célébrés, les vainqueurs d'Olympie, de Delphes. La Grèce leur est reconnaissante de la beauté qu'ils montrèrent ici-bas ; elle les remercie d'avoir, par le constant travail de la sculpture vivante, par la forme admirable, réalisé Homère, Apollon ou Hercule, et qui sait ? Pallas ? Jupiter ? La statuaire perpétuait cela, le transmettait en images immortelles pour garder à jamais le trop rapide éclair où l'on vit un moment les dieux. » Et encore : « lorsque les yeux s'accoutumaient un peu à cette splendeur, regardaient une à une ces têtes divines, fièrement dessinées sur l'azur profond d'un ciel pur, quelle devait être l'impression de la *via sacra*, de la montée de Delphes ! et que de grandes paroles le cœur devait ouïr de ces bouches muettes ! Quelles leçons douces et fortes, et quels encouragements !... La Grèce, en sa religion la plus fervente et la plus vraie, garde tant de raison, un tel éloignement de l'absurde, de l'incompréhensible, qu'au lieu de donner la terreur de l'inconnu, elle marque la voie par où se fit le Dieu, le progrès qui l'a mis si haut, par quelle série d'efforts, de travaux, de bienfaits, il gagna sa divinité. Une ascension graduée, non molle, mais austère, reste ouverte pour tous. Elle peut être ardue, difficile, mais il n'y a point de précipice, point de saut, point de roc à pic. Qui défend de gravir un ou deux échelons [87] ? » M. Larroque appliquera-t-il à cet enthousiasme sa critique abstraite ? M. Michelet voit aussi bien que lui que ce resplendissant Olympe n'a de réalité que dans la conscience du génie grec. Mais le symbole en est-il moins vrai, moins puissant sur les âmes et les intelligences, moins fécond en inspirations pour la vie morale de ce peuple admirable ? Il y a donc là autre chose que des contes et des fables à l'usage d'un peuple curieux, crédule, dont l'imagination ne demande qu'à être charmée.

Nous ne voudrions point nous citer nous-même, après M. Michelet. Mais la critique de notre cher maître M. Larroque nous en donne le droit, puisque les coups qu'il dirige contre l'école historique nous atteignent quelque peu. S'il est une religion qui s'adresse à l'âme, à la pensée encore plus qu'à l'imagination et aux sens, c'est le christianisme. Nul n'a jamais été tenté de ne voir dans cette théologie qu'une fiction de poëtes ou d'artistes. Aussi est-ce surtout à elle que convient la méthode critique de notre temps. Dans *l'Histoire de l'école d'Alexandrie*, à propos de la restauration du polythéisme, nous disions : « La théologie chrétienne était tout à la fois à la

hauteur des plus grands esprits et à la portée des plus simples. Tout ce que l'idéalisme platonicien avait conçu de plus élevé et de plus profond sur Dieu et sur ses diverses hypostases, se retrouvait dans le dogme de la Trinité, mais sous une forme populaire et vivante en quelque sorte. Les principes abstraits de la philosophie y étaient devenus des personnes, personnes divines, il est vrai, mais accessibles, malgré leur perfection, à la nature humaine dont elles étaient l'idéal... Le Père, le Fils, le Saint-Esprit, sont des puissances que l'homme peut comprendre, aimer et prier, puisqu'il leur reconnaît le caractère de la personnalité. Entre la nature divine et la nature humaine, il n'y a que la différence du parfait et de l'imparfait. Le ciel chrétien se réfléchit dans la conscience comme dans un miroir fidèle ; la Trinité a son image dans la nature humaine ; la théologie n'est qu'une ; psychologie transcendante [88]. » Et sur le mystère de l'Incarnation : « Le christianisme ne se contente point d'assimiler l'homme à Dieu ; il confond les deux natures dans le mystère ineffable de l'incarnation. La nature divine ne se reflète pas seulement dans l'âme de l'homme ; elle se fait chair les hommes l'ont vu vivre, souffrir, mourir, ressusciter sous forme humaine, sous la sublime figure de Jésus de Nazareth... Le Christ n'est pas une puissance quelconque de la hiérarchie divine, comme le voulaient les Gnostiques, c'est le Fils unique de Dieu, le Verbe divin lui-même incarné ; c'est l'image vivante et visible de ce monde intelligible que la philosophie plaçait si haut et si loin des regards vulgaires. Dans sa personne, dans sa parole, dans sa vie, dans sa mort, l'humanité a le spectacle de toutes les beautés et de toutes les vertus du ciel. »

Depuis que ces pages ont vu le jour, il s'est passé bien des choses dans notre pays qui sont de nature à aigrir l'âme du philosophe et à l'irriter contre les ennemis de la libre pensée, L'esprit de notre critique n'a pas changé. Eussions-nous encore à nous expliquer sur la théologie chrétienne, nous en parlerions avec le même respect et la même sympathie. Et, en cela, nous ne nous croirions coupable d'aucune défaillance, bien convaincu que cet esprit est l'esprit même du siècle, sinon du moment actuel. Si la réaction religieuse qui s'est associée à la réaction politique, après 1848, a rouvert l'arène aux passions contraires, et si l'esprit de de Maistre a réveillé l'esprit de Voltaire, il ne faut voir là qu'un incident, un épisode passager, qui n'est pas même un temps d'arrêt pour le véritable travail de la critique nouvelle. Comprendre et juger ce passé que le siècle précédent avait pour mission de poursuivre et de détruire, telle a été, telle est, telle sera l'œuvre du nôtre.

Nous croyons fermement que notre manière de comprendre et de juger une religion est la méthode de notre temps, qu'elle est la méthode des forts, comme des faibles, des esprits honnêtes, comme des habiles. Quand de libres penseurs, tels que Pierre Leroux, Jean Reynaud, Renouvier, Edgar Quinet, Renan, Alfred Maury, Littré lui-même se livrent à des recherches de cette nature, ils n'ont pas une autre critique. Ce qu'il y a de vertu morale et de portée métaphysique au fond des symboles et des mystères, tel est surtout l'objet de leur examen. Ainsi doit se faire la critique religieuse ; et pourvu qu'elle ne pousse pas l'engouement jusqu'à l'illusion, et qu'elle s'en explique clairement tout d'abord avec le lecteur, on ne peut l'accuser de trahir la vérité, parce qu'elle fait la part du symbole et la part de l'idée dans une œuvre qui est essentiellement une synthèse de l'imagination et de l'intelligence.

CHAPITRE V. — L'ÉCOLE THÉOLOGIQUE.

Le christianisme eut deux choses à faire dans les premiers siècles de son histoire, développer son dogme et le défendre. De là l'œuvre double de ses théologiens et de ses docteurs, l'exégèse et l'apologie. Quelque remarquable qu'ait été l'exégèse des grands théologiens des deux Églises, et particulièrement de l'Eglise d'Orient, on ne saurait voir une œuvre de science et de critique proprement dite dans cette érudition mise au service d'une doctrine arrêtée, dans cette haute métaphysique plus ou moins conforme à la lettre des textes. Ni saint Clément d'Alexandrie, ni Origène, ni saint Jérôme, ni saint Augustin, ne sont des esprits libres, si large et si élevée que soit leur interprétation des textes, et leur intelligence de la doctrine traditionnelle ; ils cherchent dans les Écritures, non pas la pensée exacte qui s'y trouve réellement exprimée, mais la doctrine ou le dogme que leur foi a besoin d'y voir : la parole sainte est plutôt la contre-épreuve que la source même de la doctrine. Aussi ont-ils tous soin de déclarer que les Ecritures ne livrent leur secret qu'à ceux que l'Esprit Saint a pénétrés de son inspiration. Avec une pareille méthode, l'exégèse des théologiens de la primitive Église ne pouvait être vraiment scientifique, si savante qu'elle fût d'ailleurs. C'est ce qui fait que ni Philon ni les Pères alexandrins qui suivirent son exemple n'ont créé une véritable science religieuse. Quant aux Pères de l'école apologétique, comme Tertullien, Lactance et d'autres,

c'étaient surtout la philosophie, la morale, l'éloquence, qui faisaient les frais de leur ardente et parfois violente dialectique. Les récriminations, les anathèmes contre les dieux, les hommes et les choses du polythéisme, y avaient encore plus de part que la défense des doctrines, que la glorification des vertus de la nouvelle religion. En tout cas, rien ne ressemble moins à une polémique d'érudits et de savants que celle bruyante mêlée où la théologie chrétienne et la sagesse païenne se disputaient l'empire du monde, où les Origène, les Tertullien, les Cyrille rencontraient pour adversaires les Celse, les Porphyre et les Julien, où l'ardeur de la lutte, l'intérêt de la victoire, la passion de la foi ou de la haine, ne laissaient pas plus de liberté à la pensée que de mesure à l'expression.

Après la longue et silencieuse discipline du moyen âge, lorsque la réforme vint replacer les consciences chrétiennes devant les livres mêmes de la parole divine dont l'Église s'était réservé l'interprétation, il fallut bien que la théologie secouât la poussière des écoles pour se produire au grand jour de la publicité, librement, à ses risques et périls, comme elle l'avait fait dans les premiers siècles de l'Église. En vain toute la Sorbonne en émoi dut puiser dans les trésors de la scolastique pour combattre l'hérésie nouvelle ; de pareilles armes ne convenaient plus à cette époque de renaissance philosophique et littéraire. D'ailleurs, cette encyclopédie si forte et si profonde de la philosophie scholastique, qui se nomme la *Somme* de saint Thomas, n'était plus de service dans un débat où les adversaires en appelaient à la parole de Dieu lui-même, infirmant toute autorité humaine, qu'elle vînt de l'Église ou des écoles de théologie. C'est alors qu'on vit aux prises non-seulement les plus grands docteurs des deux Églises, mais aussi les protestants et les catholiques entre eux, Bossuet, Arnaud, Claude, Jurieu, Fénelon. La mêlée fut générale, et les grands jours de la théologie revinrent, non de cette théologie asservie aux autorités et se traînant dans les subtilités d'une pénible argumentation, comme on l'avait vu au moyen âge, mais de cette théologie que venaient éclairer les rayons d'une philosophie dont l'origine remontait à Platon, et qui avait déjà inspiré la théologie des Pères de l'Église. Il sortit de là de beaux ou de savants livres comme l'Histoire des variations de l'*Église réformée,* comme les doctes controverses de Claude et de Jurieu, comme l'admirable discussion sur le *quiétisme* de l'évêque de Meaux et de l'archevêque de Cambrai. Mais faut-il y voir autre chose encore qu'une polémique merveilleuse où le génie et le savoir, où l'érudition et l'éloquence font assaut ? Faut-il y voir une œuvre qui

ressemble à la science et à la critique ? Il suffit d'avoir une idée de ces deux choses par l'exemple des études qui en portent le nom pour ne pas conserver de doute là-dessus. Tous ces théologiens sont fort savants sur les matières dont ils traitent, ils sont très-fâmiliers avec les textes, et se montrent vraiment habiles dans l'art d'en tirer parti ; mais, de même que nous l'avons reconnu pour les premiers docteurs de l'Église, il est évident que leur siège de théologiens est fait d'avance, et que chacun d'eux cherche les textes les plus favorables à sa thèse.

Si l'on veut des esprits vraiment libres ou des savants dont l'érudition soit le premier souci, il faut penser à des hommes comme Bayle et comme Fréret. Chez eux, en effet on trouve quelque chose qui ressemble à une œuvre scientifique, et ce n'est pas sans raison qu'ils ont été considérés comme les précurseurs de la science et de la critique religieuse de notre temps. A vrai dire, l'ère de cette science et de cette critique commence avec le XIX^{e} siècle et seulement, en Allemagne. Là, se fondent de véritables écoles d'exégèse qui ont pour but, non de défendre ou d'attaquer une doctrine, mais de chercher la vérité, quelle qu'elle soit, en vérifiant l'authenticité des textes, en en dégageant le sens réel par une étude comparée, par une interprétation fidèle et sagace. Quand ce premier travail de pure érudition et de pure critique est fait, les esprits qui se sentent capables d'une généralisation philosophique arrivent, en s'appuyant sur cette solide base, à expliquer l'origine historique et psychologique des mythes et des symboles dont se compose telle ou telle religion. Voilà comment l'école de Tubingue, par exemple, est parvenue à créer une vraie science religieuse, laquelle à aujourd'hui ses méthodes, ses principes et ses conclusions arrêtés. Tout en prenant fort au sérieux cet ordre d'idées et de sentiments que le siècle dernier avait si légèrement traité, la critique de notre temps en fait une matière d'étude historique et d'analyse psychologique, non un objet de croyance et de doctrine. Qu'est-il résulté de là ? Au XVIII^{e} siècle, on rejetait toute religion positive comme indigne d'occuper les loisirs d'Un philosophe et d'un savant. Au nôtre, et surtout dans la période présente, on accueille avec respect et même avec sympathie toute chose de ce nom, comme un des objets les plus élevés de la science, mais sans y porter d'autre sentiment qu'une curiosité noble et délicate. La foi religieuse, que l'enthousiasme historique des premières années du siècle semblait devoir ranimer, tend à s'éteindre au contraire de plus en plus au contact des études de science religieuse. Depuis qu'on a vu comment

certaines religions naissent, se forment, se développent, s'établissent, puis entrent en décadence, et enfin tombent en dissolution, on a compris que cette chose sacrée et mystérieuse était soumise à toutes les vicissitudes des institutions humaines et naturelles. Auparavant on niait ou l'on raillait sans savoir et sans comprendre ; aujourd'hui on sait, on explique et l'on juge. Or, il né faut pas être un profond observateur de l'esprit humain pour prédire que, si la foi peut renaître à la rigueur dans un esprit voltairien, c'est une flamme qui ne se rallume guère dans un esprit familier avec les méthodes de la critique.

Nous n'avons point ici à juger les conclusions de ces écoles de science religieuse dont aucun siècle avant le nôtre n'avait offert le type ; nous nous bornons à constater qu'elles créent une situation nouvelle et sans analogie avec le passé à la théologie orthodoxe, qui a la mission de maintenir intacte et de défendre la foi des : croyants contre cet ennemi d'une espèce toute particulière. Ici la situation est plus grave qu'elle n'a jamais été pour elle, parce qu'au lieu de trouver devant soi une doctrine et une polémique, elle rencontre une science et une critique véritables. Ce n'est plus- ; une simple explication du christianisme faite dans un intérêt d'école ou de secte, c'est la philosophie des religions elle-même, qui, des études religieuses spéciales remonte aux principes de toute institution de ce genre, et aspire à dominer toute controverse par la hauteur et l'impartialité d'une science vraiment désintéressée. Comment la théologie actuelle a-t-elle fait face à cette situation unique ? A-t-elle réellement suivi celle école toute scientifique et toute critique sur le terrain des textes, des mythes et des symboles ? A-t-elle essayé de lui prouver qu'elle a contre elle l'autorité des textes et l'expérience de l'histoire ? Enfin a-t-elle fait peau neuve elle-même devant cette transformation de l'exégèse qui semble un des plus grands progrès de la pensée moderne ? C'est ce qu'il s'agit de montrer dans la suite de ce travail.

Soutenir que la critique religieuse poursuit sans contradiction le cours de ses éludes et de ses conquêtes serait oublier l'histoire de notre temps. La théologie chrétienne, la théologie catholique surtout, a dès le début de ce siècle relevé le défi porté à son exégèse un peu vieillie au nom de la science nouvelle. On sait avec quelle force, quel éclat, quelle supériorité de talent, le drapeau de la tradition, qui n'avait guère trouvé au dernier siècle que des défenseurs obscurs et impuissants, a été maintenu par les premiers écrivains de la renaissance religieuse, les Chateaubriand, les Lamennais, les Bonald,

les de Maistre, contre les sarcasmes et la vulgaire logique des encyclopédistes. La lutte a continué depuis avec d'autres noms et d'autres armes. La critique scientifique et historique a rencontré des adversaires d'un esprit moins puissant, d'un talent moins éclatant, mais d'une érudition plus forte et plus exacte, en ce qui touche aux textes des livres bibliques et aux faits de l'histoire religieuse. Il est certain que l'esprit historique et critique, qui est le véritable esprit du siècle, a gagné toutes les écoles, les écoles de la tradition comme les écoles de la libre pensée. Jamais la théologie, même la théologie catholique, n'a mieux étudié, mieux connu les textes, mieux appris les langues qui ont servi d'organe à la pensée religieuse.

Néanmoins la répugnance à se servir des mêmes armes que les adversaires est visible. On verra pourquoi plus tard ; pour le moment, il importe de constater cette disposition à peu près générale de la théologie catholique française. Assurément, ce n'est point la lutte qu'elle a déclinée ; et si quelque chose lui a fait défaut dans celte lutte, ce n'est point le talent. Elle a partout soutenu, souvent provoqué la guerre avec les écoles allemandes ou françaises de la critique, dans la chaire, dans l'école, dans la littérature, dans le monde des académies, et jusqu'au sein des assemblées politiques. Elle a même formé une grande ligue dans les derniers temps avec certaines écoles philosophiques, sous le noble drapeau du spiritualisme. Philosophes, théologiens, politiques, moralistes, artistes ont entrepris ensemble une véritable croisade pour arrêter les conquêtes de l'ennemi commun. Si l'éloquence, le talent, la passion, devaient décider de la victoire dans cette lutte engagée entre la tradition et la critique, il serait fort à craindre que ce ne fût pas celle-ci qui dût triompher définitivement. Tandis que la tradition parle à la foule dans les chaires de l'Église, dans les chaires de l'Etat, dans les tribunes des assemblées, dans les conférences publiques, la critique n'a guère d'autre organe que le livre, et encore quels livres ! La tradition a ses orateurs et ses écrivains. Quand des prédicateurs comme le père Félix, le père Hyacinthe, M. Dupanloup, font de ces difficiles et délicates questions le texte de leur éloquence passionnée, jetant l'anathème aux libres penseurs, qu'ils accablent des plus terribles épithètes, comment leur auditoire, peu familier avec les problèmes et les méthodes de la critique, ne bondirait-il pas tout à la fois d'enthousiasme et d'indignation ? Quand dés écrivains, des historiens, des hommes d'État comme M. Guizot, avec ce ton plus calme, plus modéré, mais tout à fait magistral qui lui sied, jugent et condamnent les conclusions de la critique au nom des

sentiments de l'âme humaine et des principes de l'ordre social, comment le monde religieux et politique, où règne encore l'autorité de cette grande parole, n'applaudirait-il pas à de pareils arrêts ? Devant ce public de croyants sincères, de conservateurs effarés, d'érudits sans portée, de mondains habiles, quelle figure peut faire une science toute d'érudition minutieuse et de subtile analyse, sans grand prestige de nom, sans grand attirait de style, sauf de rares exceptions, et dont la puissance démonstrative ne peut avoir prise que sur des intelligences préparées ?

Cette nouvelle lutte entre la foi et la science offre un curieux spectacle, et particulier à l'histoire de ce temps-ci : c'est qu'à travers le retentissement des paroles et le bruyant cliquetis des armes, un observateur attentif peut remarquer que les coups ne portent pas le plus généralement. On se fait une rude guerre où les gros mois et les grosses calomnies ne sont point épargnés, au moins d'un certain, côté ; mais en réalité on ne se répond guère, et l'on se réfute moins encore. L'école de la tradition et l'école de la critique ne parlent pas le même langage. Pendant que celle-ci fait son œuvre sans bruit, sans autre but que la vérité, sans autre méthode que la démonstration, celle-là défend une cause à laquelle elle croit attaché le salut des âmes et des sociétés humaines. Au savant qui demande qu'on lui résolve la contradiction d'un texte, ou qu'on lui en éclaircisse le sens, on répond que tout se tient dans le monument sur lequel repose la foi des peuples, et qu'une pierre qu'on en détache peut faire crouler l'édifice entier. Au philosophe qui ne peut accorder un dogme avec sa raison ou sa conscience, on réplique en montrant les grandes œuvres morales et sociales de la religion. La critique entend tout cela et passe outre, exclusivement occupée à combler ses lacunes, à rectifier ses erreurs. Elle n'a pas, comme la tradition, un mot d'ordre auquel elle se rallie ; et même, à la grande joie de ses adversaires, il arrive à ses organes de se diviser et de se contredire, tandis que, dans le camp de la tradition, on serre toujours les rangs et on marche à l'ennemi sous l'empire de la consigne.

On en jugera sur les faits, en France du moins. Les œuvres d'éloquence des écrivains de l'école théologique sont nombreuses et de nature à fournir une assez belle page à l'histoire de notre littérature. Les œuvres de philosophie ne manquent pas ; on voit que la cause du spiritualisme est plus commode à défendre que celle de la vérité dogmatique ou celle de la vérité historique de la religion. Il faut même rendre justice à la sagacité de nos théologiens : ils sont habiles à relever les erreurs, les hypothèses, les

contradictions de la critique-, mais il est bien rare qu'ils abordent l'ennemi autre part qu'au défaut de la cuirasse. Les grandes et fortes œuvres de la critique contemporaine n'ont point encore provoqué de réfutation sérieuse. Joseph Salvador a écrit, il y a plus de trente ans, plusieurs livres savants, profonds, où l'histoire du peuple juif, l'histoire de Jésus, sont faites au point de vue hébraïque, mais sur des textes nombreux et décisifs. Nous ne voyons pas que la théologie catholique se soit empressée d'engager la lutte avec cette science et cette critique. Strauss a fait une première *Vie de Jésus,* où il met en contradiction les textes sacrés, et en détruit ainsi l'autorité. Il a fait cela, non pas seulement sur quelques points accessoires de la vie et de la doctrine du Christ, mais sur tous les points essentiels, de manière à ne laisser que très-peu de chose de l'une et de l'autre. Nos théologiens se sont ils appliqués à répondre en savants à une œuvre de science, à rétablir l'autorité des textes partout où elle était ébranlée et détruite ? Nullement. Ils ont préféré montrer leur talent d'écrivains ou leur éloquence d'orateurs, ou même encore leurs prétentions de métaphysiciens, à faire ressortir, soit les méthodes pédantesques, soit les conséquences sociales, soit les conclusions idéalistes de l'éminent docteur. Surtout ils ont trouvé sa critique lourde, sèche, ennuyeuse ; et comme elle ne risquait pas de devenir populaire dans le pays classique du bel esprit et du beau langage, ils lui ont abandonné le champ de la science, se réservant les foules des cathédrales ou le monde de certains salons. Strauss a fait une seconde *Vie de Jésus*, vrai chef-d'œuvre de la critique moderne où, substituant celte fois la synthèse à l'analyse, il a reconstitué la réalité historique que sa première méthode avait semblé vouloir réduire en poussière ; il a rendu aux mythes leur véritable origine, en expliquant comment ils sont les produits des sentiments, des passions, des imaginations mystiques ou populaires. Nous ne connaissons pas de réponse catégorique à cette analyse si savante et si profonde. N'est-il pas en effet bien plus habile d'ensevelir de pareils livres dans l'ombre et le silence ?

Après le théologien allemand vient le philosophe français, M. Patrice Larroque, qui reprend la guerre du siècle dernier contre la théologie chrétienne au nom dés textes et aussi au nom de la raison et de la conscience humaine. Ici l'attaque est vive, directe ; le langage est net et le ton peu conciliant. Va-t-on répondre, comme l'auteur des *Variations* avec des textes, ou comme, Fénelon et Malebranche avec des commentaires de haute philosophie religieuse, ou comme Pascal avec un superbe mépris pour

la conscience et la raison humaines ? Point du tout. Sur ce livre, l'école théologique a jugé prudent de n'engager aucune espèce de polémique. Même silence à l'égard du livre de M. Boute ville sur la Morale naturelle et *la Morale de l'Église.* Et pourtant l'attaque n'était ni moins vive ni moins radicale. C'est sur les questions les plus vitales de la morale théologique que l'auteur avait porté le débat. Il n'est pas un des lecteurs de ce livre plein de science et de lumière qui puisse conserver un doute sur la gravité et la portée d'une pareille critique. Point de raillerie ni de sarcasme comme au siècle de Voltaire, des textes, des démonstrations. Nulle réponse. Nous nous trompons : profitant habilement, comme toujours, d'une profession de foi antimétaphysique, les avocats de la morale théologique ont accablé le livre et l'auteur sous l'injurieuse épithète d'athée. Et cette autre *Vie de Jésus* de M. Peyrat, œuvre faite avec l'esprit d'un autre siècle, mais avec la science de notre temps, quel docteur a songé à lui répondre ? Pourtant tous les faits qui servent de base à la tradition catholique y sont discutés et renvoyés au chapitre de la légende. Quand la théologie voit les textes se dresser devant elle, elle passe son chemin, mais toujours la tête haute, comme si elle n'avait rien vu.

On a répondu, il est vrai, au livre de M. Renan. Pourquoi ? Parce que l'auteur a volontairement prêté le flanc à la critique en essayant, dans cette œuvre ingénieuse et souvent vraie, de reconstruire la réalité historique tout entière à l'aide de données incomplètes, parce qu'il a voulu faire une véritable histoire avec une légende, au lieu de s'en tenir à l'œuvre de critique pure accomplie par Baur, Strauss, Reuss, Albert Réville, Michel Nicolas, et les savants allemands et français qui ont traité de ces matières. On a donc eu la bonne fortune de prendre l'éminent écrivain en flagrant délit d'hypothèses, et l'on en a tiré la conclusion très-fausse que ce livre n'est qu'un roman. Belle découverte en vérité ! Comme si M. Renan n'avait pas pleinement conscience de sa méthode, comme s'il ne savait pas qu'en pareille matière et avec un pareil dessein l'hypothèse est nécessaire, non pour établir la réalité (ce n'est jamais son rôle), mais pour aider simplement à la faire comprendre ! La critique moderne n'a pas, dans l'ordre d'idées qui lui est propre, les mêmes illusions que la théologie orthodoxe dans sa foi naïve à l'histoire des origines du christianisme. Elle sait après examen que les données du problème ne sont ni assez claires ni assez complètes pour aboutir à une histoire véritable, et que l'hypothèse y aura toujours une large part, si l'on veut faire quelque chose d'assez complet pour ressembler

à une composition historique. On n'a donc compris ni le but ni la pensée de M. Renan, qui a voulu plutôt représenter à l'imagination que soumettre à la critique l'impression générale que les choses, les lieux et les textes ont fait naître dans son esprit quant à cette réalité historique dont les principaux traits seuls peuvent être dégagés de la légende. Quoi qu'on en ait dit, ce tableau a été composé en grande partie avec les résultats de la critique et les données de l'érudition, l'hypothèse n'étant appelée que pour combler les lacunes laissées par la science. C'est ce que M. Havel, tout en faisant ses réserves, a expliqué dans un très-remarquable article de la *Revue des deux mondes,* lequel est resté sans autre réponse qu'une tirade que l'Univers aurait pu envier au père Gratry...

Que la critique ait le droit d'en faire un reproche à M. Renan, tout en lui tenant compte de son dessein et de son succès, cela se comprend, car c'est la science elle-même qui a dit par la bouche de Newton : *hypothèses non fingo ;* mais la théologie a-t-elle bien le droit de l'accuser de faire un Jésus de fantaisie, elle qui a fait un Jésus de convention orthodoxe ? Nous ne faisons pas difficulté de reconnaître que M. Renan a répandu sur une figure biblique une teinte de sensibilité moderne en prêtant à son Jésus des incertitudes, des calculs, des regrets mélancoliques, des retours en arrière, dans l'ardente poursuite de sa mission. Si Jésus doit être pris pour une personne humaine, comme le veulent la science et la raison, il ne faut jamais oublier que c'est une personne juive, c'est-à-dire un *voyant* que la foi soutient, que l'*esprit divin* possède de façon à ne laisser guère de place au jeu libre des volontés personnelles. Mais la théologie, qui fait un Dieu de cet homme inspiré, ne se doute pas des contradictions et des hypothèses par lesquelles il lui faut passer pour faire accepter son histoire de Jésus. Ainsi, par exemple, son Jésus commence, poursuit, achève sa mission avec une force toute divine. Sauf un accès de défaillance au jardin des Oliviers et un cri de désespoir sur la croix, il conserve une foi et une espérance indomptables jusqu'au dernier soupir, et meurt en voyant les cieux ouverts et le Père qui tend les bras à son fils ressuscité. Mais c'est le Jésus de saint Luc et de saint Jean qui montre cette confiance et cette sérénité. Dans les évangélistes saint Matthieu et saint Marc, où se laisse entrevoir la réalité historique à travers une tradition plus fidèle, le drame de la passion est autrement sombre et désolant, là il n'est question ni de résurrection ni de glorieuse ascension au ciel avant la mort de Jésus. Quelle fut la dernière pensée, le dernier sentiment de Jésus sur la croix ? Est-il mort en vainqueur

ou en désespéré ? Entre les contradictions des Évangiles, la théologie n'a aucun doute ; mais la science n'a point la même intrépidité d'affirmation : elle hésite encore, tout en inclinant vers la seconde hypothèse.

Quoi qu'il en soit, si M. Renan n'eût voulu que réduire l'histoire évangélique à son minimum de réalité à peu près incontestable, il eût, selon l'exemple de Strauss, extrait des évangiles, et particulièrement des synoptiques, tout ce que la méthode de contradiction laisse subsister, c'est-à-dire les grands faits et les grandes maximes évangéliques qui en forment comme la *quintessence*, pour nous servir de l'expression du théologien allemand. Voilà la critique qui attend encore la réfutation de nos théologiens français. Si à l'aide d'une science supérieure qui rétablirait le véritable sens des textes et restituerait aux faits évangéliques leur réalité historique, ils parvenaient à infirmer les conclusions d'une pareille critique, ils auraient rendu à leur cause un bien autre service que de relever les hypothèses ou les conjectures que peut renfermer le livre de M. Renan. Il n'est que juste de le reconnaître, rien ne manque aux docteurs et aux apologistes de la théologie pour accomplir cette tâche, si elle était possible. Sans parler des vieux noms, tels que les de Maistre, les de Bonald, les Lamennais (*Essai sur l'Indifférence*), les Frayssi nous, elle compte des savants et des écrivains qui font honneur, non seulement à l'Eglise de France, mais encore à la littérature et à la science de notre pays. Il suffit de citer le père Lacordaire, l'évêque d'Orléans, l'évêque de Poitiers, l'évêque de Nîmes, l'archevêque de Paris, l'abbé Bautain, le père Gratry, le père Perraud, l'abbé Maret, l'abbé Frère, l'abbé Freppel, l'abbé Peyreyve, le père Hyacinthe, le père Félix, pour se faire une idée de l'imposante élite qui défend la foi catholique par la parole et par la plume. Si l'on ne voyait que le talent et le succès, on pourrait presque se croire revenu aux beaux jours de la théologie chrétienne, au siècle des Arnaud, des Bossuet, des Fénelon, des Jurieu, des Claude.

Les théologiens protestants, dont la foi est surtout fondée sur la Bible, suivent encore assez volontiers leurs adversaires sur le terrain des textes, sentant fort bien d'ailleurs que ce terrain leur est sinon plus familier, du moins plus facile qu'aux théologiens catholiques, qui ont à chercher dans l'Ancien et le Nouveau Testament tant de choses qui ne s'y trouvent pas, entre autres tout le symbole de Nicée, et l'institution tout historique de la papauté. S'ils parlent plus de la morale évangélique que de la théologie alexandrine, s'ils invoquent plutôt l'esprit que la lettre des textes, s'ils

s’inspirent plutôt du sentiment que du dogme, c’est encore moins pour obéir à la nécessité des temps nouveaux que pour rester fidèles aux principes mêmes de la Réforme. Quant à nos théologiens catholiques, la rigueur de la tradition exige qu’aucune partie du dogme consacré par l’autorité de l’Église ne soit abandonnée ; or, dans ce dogme, rien n’est resté vague ni incertain, parce que rien n’a jamais été laissé à l’interprétation de la raison individuelle. Mais s’il y a nécessité de conserver le dogme dans son absolue intégrité, il n’en faut pas moins tenir compte des convenances du siècle et des difficultés créées aux apologistes chrétiens par la science et la critique modernes. C’est ce que tous les docteurs catholiques de notre temps ont fort bien compris, dans la polémique engagée pour la défense de la foi. Pour s’en convaincre, il suffit de citer quelques-uns des plus éminents.

L’archevêque de Paris aurait le talent de faire des livrés, s’il en avait le temps et la volonté. Il se borne à faire de beaux mandements où il parle philosophie, morale, même politique, à la grande satisfaction des catholiques amis du progrès, des philosophes éclectiques, des partisans de la démocratie césarienne. Chose curieuse, il n’y a que la cour de Rome et les libres penseurs qui ne goûtent pas ces homélies de conciliation, ceux-ci parce qu’ils en font les frais, malgré l’incontestable modération du langage, celle-là saris doute parce qu’elle veut être défendue avec plus d’ardeur et d’énergie.M. l’abbé Darboy est un esprit élevé et très-cultivé qui serait, au besoin, à la hauteur de toutes les discussions théologiques et métaphysiques, mais qui paraît avoir surtout le goût des affaires, de la haute administration et de la politique, bien qu’il ait passé sa jeunesse dans le commerce des doctrines mystiques recueillies sous le nom de Denys l’Aréopagite. Sa manière de défendre et d’enseigner la religion n’a aucun des caractères d’une polémique passionnée ou d’une critique savante ; le christianisme s’y abrite habilement sous le prestige du spiritualisme ; l’autorité du dogme, que Bossuet aimait tant à montrer, s’y efface devant la beauté morale et la nécessité sociale de la doctrine : c’est le type du genre, à l’époque où nous vivons.

Le père Hyacinthe, dont l’archevêque de Paris semble le guide, sinon l’inspirateur, de concert avec Victor Cousin, développe la même thèse avec un grand éclat d’imagination, avec une certaine puissance de logique, et aussi parfois avec certains élans de fougue libérale et démocratique qui seraient peut-être moins du goût de ses patrons. Dans cette chaire de Notre-Dame autour de laquelle se presse l’élite de la société parisienne, attirée

autant par la curiosité que par la foi, la théologie fait place à la philosophie proprement dite. Une année, l'éloquent prédicateur expose et réfute les doctrines qui mettent en péril la personnalité de Dieu. Une autre année, il expose et réfute les doctrines qui tendent à séparer la morale et la théodicée. Une troisième, il fait un cours de morale domestique, exactement comme le ferait un professeur de lycée, sauf l'ampleur des développements oratoires, et de temps en temps l'emploi de formules mystiques qui ne le dispensent jamais des raisons psychologiques ou historiques. Tout cela est fort goûté de son auditoire chrétien, sauf des catholiques du *Monde,* qui assistent muets et tristes à cette philosophique éloquence si différente de la parole des Bourdaloue et des Bossuet et de la pensée des Pascal. S'il se trouve par hasard un libre penseur, savant et critique, caché dans un coin de la vaste cathédrale, il pourrait penser que cette prédication, plus riche en images poétiques et en mouvements oratoires qu'en analyses exactes et en démonstrations rigoureuses, n'est pas une discussion vraiment philosophique des problèmes abstraits, subtils, difficiles à saisir, que le prédicateur prétend résoudre. Il pourrait trouver que ni le lieu, ni le temps, ni l'auditoire, ni le professeur, ne conviennent à la discussion de telles questions et à l'éclaircissement de telles difficultés. Qu'il soit possible d'enseigner la morale dans une chaire religieuse à une nombreuse assemblée de fidèles, le père Hyacinthe l'a prouvé, après Bourdaloue, Massillon et tant d'autres, dans ses conférences sur la famille. Mais qu'on puisse scientifiquement et utilement discuter, devant un pareil auditoire, la question de savoir si l'absolue perfection à laquelle on a toujours donné le nom de Dieu est autre chose que l'idéal de la pensée, la question de savoir si les attributs métaphysiques de Dieu peuvent logiquement se concilier avec ses attributs psychologiques, la question de savoir si et comment la morale peut absolument se passer de la théologie et de la métaphysique, c'est ce qu'il n'est pas permis d'espérer, même avec les facultés vraiment philosophiques déployées par le prédicateur dans ces circonstances. Tous les esprits versés dans ces matières savent que, pour faire là lumière, il faut une autre méthode d'analyse et une autre forme de démonstration. C'est par le livre, et encore combien y arrivent par le livre ! qu'on peut, en allant pas à pas, par des définitions et des distinctions nécessaires, amener le lecteur à voir clair dans ces ténèbres où se sont égarés tant de forts et subtils esprits ; c'est encore par un enseignement didactique, préparé par une méditation lente et laborieuse, exprimé dans un langage d'une précision et d'une

exactitude scientifiques, dont nos professeurs de métaphysiques donnent eux-mêmes rarement l'exemple. Si les auditeurs catholiques ou éclectiques du père Hyacinthe sont sortis convaincus pour la plupart de la rigueur de ses critiques, lui-même entend assez la philosophie pour ne pas partager entièrement cette illusion.

L'évêque d'Orléans est d'un âge théologique bien moins favorable aux nouveautés ; il a la foi, le courage, la passion d'un docteur de l'école de de Maistre. Il ne craint ni de défendre le pouvoir temporel du saint-père ni de soutenir ses encycliques ; il poursuit de ses philippiques et accable de ses citations les libres penseurs. Enfin il est toujours sur la brèche, ardent, infatigable, pour le service de la sainte cause ; mais il attaque beaucoup plus qu'il ne défend. Il porte la guerre dans le camp ennemi, lançant à ses adversaires les accusations d'athéisme, de matérialisme, de panthéisme, de socialisme. Et quand il défend sa foi, c'est beaucoup moins en invoquant les textes que les principes de l'ordre social. Il s'en prend à des savants comme M. Littré, à des écrivains comme M. Taine, qui ont peu ou point abordé les problèmes de critique religieuse ; il touche à peine à M. Renan, si ce n'est pour railler son dilettantisme religieux ; il passe sans les regarder à côté de Strauss et de l'école de Tubingue. Et pourtant quel merveilleux talent de polémique ! quelle rhétorique, quelle dialectique, quel feu, quel style ! Qui pourrait faire un plus beau livre que l'évêque d'Orléans pour la défense du dogme, s'il voulait puiser ses arguments dans les textes ? Comme il les ferait parler ! quelle force, quel intérêt, quel charme ils prendraient sous sa plume ! L'évêque de Poitiers s'est voué à la même œuvre avec la même ardeur et la même méthode, sinon tout à fait la même force d'éloquence. Lui aussi a délaissé l'exégèse pour l'apologie et surtout la polémique.

L'abbé Bautain est un ancien professeur de philosophie qui n'a nullement porté dans les choses de la foi les habitudes de l'enseignement scolastique. Plus moraliste que théologien, s'il s'est épris un moment du naturalisme mystique de l'école de Munich, il a vite compris sa vraie vocation, et a appliqué à la direction et à l'enseignement des âmes les facultés d'un esprit fin et délié, d'une volonté persévérante dans la poursuite du but. Ce n'est pas la science des textes qui l'intéresse, c'est la science des âmes. La plupart de ses livres, et les plus importants, ont pour objet soit d'exposer les principes de la morale chrétienne, soit d'en appliquer les règles à l'éducation et à la conduite dans le monde des chrétiens, et surtout des chrétiennes dont il se fait le directeur spirituel. La critique religieuse,

allemande ou française, semble avoir été le moindre de ses soucis, puisqu'il ne lui a pas consacré une seule page de ses écrits.

Le père Gratry, au contraire, est plutôt un théologien qu'un moraliste ; il entend mieux la polémique que la direction ou renseignement méthodique. Il sait les textes et s'en sert habilement. Théologien de la famille des Tertullien plutôt que de celle des Malebranche, il conçoit tout avec imagination et juge tout avec passion. C'est un écrivain qui n'a rien de commun dans sa ménière de penser et de dire, et qui relève par une certaine beauté de forme, par une certaine élévation de sentiments, une théologie mêlée de formules scolastiques, de mouvements mystiques et de comparaisons scientifiques, où l'Église catholique retrouverait parfois difficilement la pensée véritable de son dogme. Très-exercé à la discussion des textes, il a pu rectifier des inexactitudes échappées à l'auteur de *l'Histoire critique de l'école d'Alexandrie* et à l'historien de la Vie de Jésus ; il n'a point réussi à infirmer la thèse générale développée par chacun de ces deux écrivains. L'introduction des idées et des formules de la philosophie grecque dans la formation et le développement de la théologie chrétienne reste un fait acquis à la -critique, aussi bien que l'explication naturelle et vraiment historique, sauf quelques détails, de la légende du Christ. L'examen et la discussion d'une exégèse qui fonde ses conclusions sur la critique des textes étaient une entreprise bien plus digne de son talent et de sa science que son étrange acharnement à poursuivre sous un titre injurieux une école et une méthode qu'il entend mal. Assurément il est bien permis au père Gratry de ne pas comprendre une dialectique dont les disciples les plus forts du maître ne sont pas sûrs de connaître le secret. Mais ce qui ne l'est à aucun adversaire loyal, c'est d'appliquer à cette école et à cette méthode les noms malséants de *sophiste* et de *sophistique*. Le père Gratry est assez versé dans l'histoire de la philosophie pour ne pas ignorer l'origine et la valeur du mot. Pour être un vrai sophiste, il ne suffit pas de faire de ces raisonnements, vicieux qu'on appelle des sophismes ; car il n'est guère de philosophes qui à ce titre ne méritent une pareille qualification. Un sophiste n'est pas même un sceptique, comme Pyrrhon ou OEnésidème, qui entreprend de soutenir en toutes choses le pour et le contre, afin de montrer l'impuissance de l'esprit humain à se fixer à quoi que ce soit. C'est le charlatan, si bien défini par Socrate et Platon, qui trafique, non d'une science qu'il ne prétend pas posséder, mais d'un art où il excelle, et qui a pour but le succès et nullement la vérité.

C’est donc là une véritable calomnie, que l’historien de l’école d’Alexandrie pourrait laisser tomber pour lui-même, puisqu’il n’est point un disciple de la dialectique de Hegel, quelle que soit son-admiration pour ce haut et vaste esprit. S’il la relève, c’est pour l’honneur de la philosophie moderne, qui n’a point encore eu d’écoles analogues à celle des sophistes contemporains de Socrate. La prétention de résoudre dans l’unité, dans l’identité absolue toutes les contradictions, toutes les antinomies que Kant avait élevées contre la métaphysique, peut être jugée diversement au double point de vue de la métaphysique et de la morale ; mais assimiler cette méthode à celle des adversaires de Socrate, c’est n’en pas comprendre le premier mot. Pour qui n’est pas tout à fait étranger à cette hardie et obscure spéculation de la pensée allemande, la logique de Hegel n’a rien de commun avec la logique ordinaire, qui reconnaît pour loi le principe de contradiction. Ainsi qu’il ne cesse de le dire lui-même, c’est moins une logique à proprement parler qu’une véritable métaphysique où il s’agit, non des idées, mais des choses elles-mêmes. Tous ces termes contraires ou même contradictoires qui viennent se confondre dans une identité supérieure, ce sont des réalités véritables, ou plutôt des moments divers d’une seule et même Idée qui les produit, les détruit, les concilie et les confond successivement dans le mouvement incessant d’une dialectique concrète et vivante. On aurait fait sourire Hegel, et avec lui toute l’Allemagne philosophique, si on l’eût accusé de professer le oui et le non en même temps sur toute question de physique, de morale, de logique ou de métaphysique. Cette Allemagne, si fière et si dédaigneuse à l’endroit de nos philosophes, n’avait déjà pas en si grande estime la pensée française pour que celle-ci lui donnât le spectacle d’une aussi naïve confusion. Il est possible que, dans son Histoire de la philosophie, Hegel ait fait la part trop belle aux sophistes, et nous serions tenté de croire qu’il eût mieux fait, ainsi que M. Grote, leur tout récent apologiste, de s’en fier là-dessus à Socrate, à Xénophon, à Platon, à Aristote, qui devaient les bien connaître. Quoi qu’il en soit, cette idée de rapprocher la dialectique d’un Schelling ou d’un Hegel de la dialectique toute verbale des sophistes n’est pas ordinaire, et nous doutons qu’elle ait jamais un écho sérieux dans le monde philosophique proprement dit.

Si, à toute force, on voulait trouver quelque procédé qui ressemblât en quelque chose à la sophistique ancienne, c’est à la scolastique peut-être qu’il faudrait penser, sauf la sincérité incontestable des docteurs du moyen

âge. Alors aussi on argumentait avec des mots, ou du moins avec de pures abstractions verbales sans rapport avec les réalités de la science positive. Alors on professait la dialectique du *sic et non* [89] de la meilleure foi du monde, avec la parfaite conviction qu'on était en possession de la vérité absolue et transcendante, par cela même qu'on parlait la langue d'une ontologie inintelligible. Enfin, si le père Gratry voulait absolument trouver des sophistes dans les rangs de la pensée moderne, pourquoi allait-il les chercher sur les hauts sommets de la spéculation métaphysique ? Il n'avait qu'à descendre dans certaines officines de la littérature contemporaine ; il aurait facilement rencontré ces écrivains mercenaires qui vendent leur esprit et leur talent à toutes les causes, mais surtout aux causes victorieuses. S'il lui répugnait de descendre si bas, il pouvait encore, en s'arrêtant dans la région moyenne de l'esprit superficiel et du goût sceptique, mettre la main sur ces faux sages qui ajustent leur langage aux convenances religieuses ou sociales du temps. Ces derniers ne se trouvent guère plus chez les libres penseurs, dont la franchise fait scandale, que chez les théologiens, dont la foi exalte la passion. Bien qu'on les entende parler de religion et de spiritualisme avec éloquence, parfois même avec une onction qui ferait croire à leur sincérité, si les actes n'étaient là pour protester contre les maximes, on pourrait dire que ce sont les vrais sophistes du temps, tout en reconnaissant qu'ils ne vendent ostensiblement ni leur parole ni leur plume. Seulement, la politesse de notre temps ne permettant pas de leur donner une aussi odieuse qualification, les gens de foi et les gens de cœur se contentent de ranger dans la classe des politiques ces faux croyants et ces faux philosophes.

L'abbé Maret est un esprit calme, sensé, plus fait pour les analyses et les critiques de longue haleine que pour les vives et amères polémiques. C'est encore plus un philosophe qu'un théologien, qui aime à laisser les questions de critique dogmatique et d'histoire religieuse pour les problèmes de philosophie pure. Il défend le spiritualisme plutôt que la théologie catholique ; il réfute le panthéisme et l'athéisme plutôt que l'exégèse allemande ou française. C'est lui qui, par un sentiment de modération et de convenance dont il faut lui savoir gré, a trouvé un barbarisme pour définir la critique dirigée par certaines écoles contemporaines contre le Dieu individuel et personnel du christianisme et du déisme. *Antithéiste* est un nom plus doux et moins effrayant, sinon aussi classique, que la dénomination d'athée. Sa méthode de réfutation est essentiellement

philosophique, en ce qu'il remonte toujours aux principes des doctrines et les suit dans leurs dernières conséquences, sans en jamais forcer le sens ni exagérer la portée. C'est ainsi qu'il croit découvrir dans une explication empirique des idées de la raison, la racine de la doctrine qui refuse une réalité objective à l'idée de l'Être parfait. C'est encore ainsi qu'il ramène logiquement au panthéisme toutes les doctrines dé la philosophie contemporaine, même l'éclectisme, au grand effroi de son chef, par cela même que toutes tendent plus ou moins à réduire ou affaiblir la personnalité divine par la négation du surnaturel, et par l'identification ou tout au moins l'accord nécessaire de la volonté divine avec les lois de l'ordre physique et de l'ordre moral.

Vient enfin le plus grand par le cœur, le père Lacordaire, le plus libéral de tous, à tel point qu'il en arrive parfois à bénir la révolution philosophique qui donna la liberté au monde moderne. Si celui-là défendit la cause de la liberté, ce ne fut ni par caprice, ni par. nécessité, ni même par justice ; il le lit par tempérament. Il l'aimait pour elle-même, et non pour les perspectives de salut et de triomphe qu'elle pouvait ouvrir au christianisme, après les dures périodes d'oppression qui avaient pu servir à maintenir son empire. C'est là seulement ce qui l'intéresse et l'inquiète. Le salut du dogme en lui-même le préoccupe bien moins que le salut du dogme par la liberté. Il a pu, comme M. de Montalembert, s'arrêter devant la révolte où s'est retranché l'esprit plus fort et plus logique de Lamennais. Mais il a gardé de cette généreuse jeunesse un amour de la liberté que les passions politiques n'ont ni altéré ni même fait taire un seul instant. Le chrétien et le libéral se confondent dans cette âme sincère et loyale au point de ne se contredire jamais dans les actes de sa vie privée et publique. Et si les deux hommes se sont parfois livré combat dans le for intérieur de sa conscience, lui seul a eu le secret de cette lutte intestine dont il a souffert. « Né dans un siècle troublé jusqu'au fond par l'erreur, j'avais reçu de Dieu une grâce abondante, dont j'ai ressenti dès l'enfance la plus tendre des mouvements ineffables ; mais le siècle prévalut contre ce don d'en haut, et toutes ses illusions me devinrent personnelles à un degré que je ne puis dire, comme si la nature jalouse de la grâce avait voulu la surpasser. Quand la grâce vainquit contre toute apparence, il y a douze ans, elle me jeta au séminaire sans avoir pris le temps de me désabuser de mille fausses notions, de mille sentiments sans rapport avec le christianisme, et je me trouvai tout ensemble vivant du siècle et vivant de la foi, homme de deux mondes avec le même

enthousiasme pour l'un et pour l'autre, mélange incompréhensible d'une nature aussi forte que la grâce et d'une grâce aussi forte que la nature [90]. »

Si le père Lacordaire eût été moins croyant et plus philosophe, il eût mieux compris ce phénomène de la grâce agissant toujours dans le sens de la nature, alors même qu'elle en réprime ou en dompte certains instincts. Il eût vu que la grâce, inspiration intime et non extérieure, comme la théologie le prétend, ne pouvait agir de manière à changer entièrement une nature aussi libérale que la sienne. De pareilles métamorphoses ne se rencontrent que chez les natures où le libéralisme n'est qu'à la surface. Aussi est-ce de la meilleure foi du monde qu'il a pu dire, après tant d'agitations et de mécomptes, dans le dernier des écrits qu'il ait publiés :Chrétien, nous sommes persuadé que c'est Jésus-Christ qui a introduit dans le monde l'égalité civile, et avec elle la liberté politique, qui n'est qu'une certaine participation de chaque peuple à. son propre gouvernement ; catholique, nous vénérons dans l'Église une cité spirituelle fondée par Jésus-Christ, indépendante de tout empire humain dans l'orbite qui lui est propre, et dont la liberté n'est autre chose que la liberté même des âmes dans leur rapport avec Dieu... Il est vrai que des dissensions invétérées ont aigri le cœur des hommes, et que l'Église, l'Italie et le monde, loin de s'entendre, s'accusent réciproquement des malheurs qui les menacent et de ceux qui les accablent déjà. Mais cette erreur est-elle donc sans remède ? N'y a-t-il nulle part, au-dessus des conceptions et des haines vulgaires, un sommet où l'on puisse mieux juger des intérêts de tous, et se rapprocher par le spectacle même de ce qui nous désunit ? Je l'ai toujours cru ; je le crois plus que jamais. Étranger à tous les partis, hors celui de la justice et de la vérité, je n'ai versé aucune parole d'amertume et de découragement dans les blessures de l'Eglise, ni dans celles du monde. Je ne le ferai pas davantage à l'heure qu'il est, heureux au contraire si, à force de calme et d'équité dans des questions ardentes, je puis adoucir en quelques cœurs amis ou ennemis la passion qui trompe, la douleur qui égare, le désespoir qui pousse à toute extrémité la pensée et les événements[91]. » L'esprit du père Lacordaire n'est pas tout à fait aussi sûr que son cœur ; il avait plus d'élévation que de justesse dans les idées, parce qu'il avait plus d'imagination et de sentiment que de raison et de logique : voilà pourquoi sa philosophie religieuse valait mieux que sa science. Si l'Évangile respire la justice et l'égalité, la vérité historique est que l'Église n'a pas plus résisté à l'esclavage et à la féodalité qu'au pouvoir absolu et au césarisme, dans tous les temps et dans tous les

lieux. C'est ce que ne pouvait avouer l'esprit libéral et l'âme évangélique du père Lacordaire.

Il est une justice à rendre à la théologie comme à la science allemande : c'est qu'elle ne va guère chercher ses arguments autre part que dans l'élude des faits et des textes. Nous parlons de la théologie orthodoxe, l'autre n'ayant pas le choix des méthodes et ne pouvant en appeler qu'à la science et à la critique contre le dogmatisme de la tradition. La théologie française, on vient de le voir, se réserve les armes de la polémique, la dialectique et la rhétorique. Sauf de rares exceptions, c'est aux corps savants, aux professeurs de l'Université elle-même, aux professeurs croyants, bien entendu, qu'elle laisse le soin de faire la guerre des textes. C'est qu'en effet la science, même la science religieuse, est plutôt là qu'ailleurs. Des hommes comme MM. Wallon et Martin, doyen de la faculté des lettres de Rennes, sont plus propres à l'œuvre de l'exégèse que les théologiens eux-mêmes, sans excepter le père Gratry. Où ceux-ci sont maîtres, c'est dans *l'apologétique* ; les Tertullien et les Lactance ne sont pas rares parmi eux. M. Wallon est plus connu dans le monde de la science pure que dans celui de la théologie. Pourtant il est facile de voir, par ce qu'il a fait en ce genre, qu'il eût été un des plus sérieux adversaires de l'exégèse des Baur, des Strauss et des Renan, s'il eût voulu entrer résolûment dans le débat avec son érudition précise et sa critique ferme et rigoureuse. M. Martin, avec l'étendue, la variété, la profondeur de son instruction classique et théologique, avec sa puissance de travail, avec le tempérament tout scientifique de son esprit et de son caractère, semblait prédestiné à une tâche semblable. Il a mieux aimé appliquer cette science et ces précieuses facultés aux grands problèmes métaphysiques de Dieu, de la spiritualité de l'âme et de la vie future. Est-il parvenu, dans les savants ouvrages où il traite de ces matières, à doter le spiritualisme de vues, de faits et d'arguments nouveaux ? On en peut douter en le lisant, et l'on se prend parfois à penser qu'un tel érudit, maniant les textes au lieu des idées, eût rendu de bien autres services, non pas seulement à la théologie, mais à la science. L'érudition, de même que l'expérience, est souveraine en matière de discussion ; les croyances à priori ne tiennent pas plus devant les textes que les théories préconçues devant les phénomènes. Et quand par hasard les préjugés résistent, car l'esprit prévenu va jusque-là, la vérification par les textes ou les faits en finit toujours avec les théologiens entêtés comme avec les physiciens systématiques.

On pourrait épuiser la liste des théologiens et des écrivains catholiques français, sans rencontrer une seule exception marquante à cette direction de la polémique théologique. Ils défendent presque tous leur foi au nom des principes philosophiques, sociaux, politiques, abandonnant à leurs adversaires la science des textes et la discussion du dogme. N'y aurait-il pas là, sous les apparences de la sécurité, une défiance, sinon de leur force et de leur cause, du moins de leur temps, laquelle fait contraste avec la confiance superbe des docteurs du XVII^{e} siècle ? C'est qu'en effet les temps ne sont plus les mêmes, et que tout a changé depuis deux siècles autour de l'école ou de la chaire de nos théologiens. Notre société, telle que l'ont faite la philosophie, la révolution et la science, a trop d'expérience et de maturité pour s'attacher fortement au côté dogmatique des questions religieuses ou métaphysiques. Quand elle y cherche autre chose qu'une satisfaction pour sa curiosité, c'est à leur côté pratique et social qu'elle se prend. Alors elle y met parfois une ardeur, une passion, un accent, qui donnent à son sentiment toutes les apparences d'une véritable foi. Au XVII^{e}, au XVIII^{e} siècle, et jusqu'au commencement du XIX^{e}, le vrai était l'objectif des spéculations de ce genre ; aujourd'hui c'est l'utile elle bien, pour les esprits qui ne sont pas simplement curieux de faits ou d'idées. Les théologiens le savent par une double expérience. Ils le voient, en regardant autour d'eux ; ils le sentent, en regardant au fond d'eux-mêmes. Car tout en maudissant l'esprit du siècle, ils en sont atteints ; et ce qui les trahit, c'est la répugnance générale si non universelle, de l'école théologique à entrer dans ces questions de dogme et de morale où elle risque de se heurter soit à la science positive, soit à la conscience, soit au bon sens du siècle. C'est qu'on a beau se retrancher dans la citadelle d'un dogme, l'esprit reste ouvert aux influences du temps où l'on vit.

Quoi qu'il en soit, la critique de notre siècle a rendu l'œuvre de la défense difficile aux théologiens contemporains. Si l'on prend les faits et les dogmes à la lettre, comme on faisait jadis, comment réfuter la science des critiques et satisfaire la conscience du siècle ? Si l'on s'attache à l'esprit seulement, selon la méthode alexandrine et allemande, on ouvre la porte aux plus hardies transformations de l'histoire et du dogme. D'ailleurs, quelle que soit la ferveur de la foi et l'ardeur de la passion, il est bien difficile de ne pas être atteint soi-même dans sa confiance à la doctrine par les coups de cette critique contre laquelle on proteste. Aujourd'hui la théologie ne peut guère ne pas avoir conscience de ses côtés faibles et

vulnérables. Ce qui ne la frappait point avant l'examen minutieux des textes lui saule aux yeux maintenant ; les contradictions ne lui échappent plus. Pour le dogme, il lui reste le mystère, dans lequel elle peut encore se réfugier, bien que cela lui soit moins facile en un siècle de science et de lumière. Mais, pour l'histoire, les textes sont là qui en détruisent la trame fabuleuse par leur caractère contradictoire. Sans doute, eu matière religieuse, l'autorité de l'Église peut trancher la question. C'est ce qu'elle fait quand il en est besoin. Mais on n'ignore pas que cette intervention de l'autorité est un coup d'état qui répugne de plus en plus aux habitudes scientifiques du siècle ; on sait que, dans un temps comme le nôtre, l'autorité. S'use en ces sortes de violences. Ne serait-ce pas la raison pour laquelle l'école théologique ; avec toutes les chances de succès que donne le talent, hésite à combattre sur le terrain de la science la critique de son histoire et de ses dogmes ? Elle sait les textes embarrassants, comme ses adversaires ; bien qu'elle s'en défende, elle a la même conscience qu'eux des principes de justice, de liberté, d'humanité que contredisent souvent les textes sacrés (de l'Ancien Testament) ; enfin elle comprend l'esprit d'un siècle pour lequel nulle autorité ne prévaut sur celle de la science et de la conscience. Cela nous semble expliquer bien des réserves et bien des réticences dans toute polémique de ce genre ; cela nous fait surtout comprendre pourquoi on laisse l'exégèse de Strauss pour entreprendre le matérialisme et le panthéisme, qu'il paraîtrait plus naturel d'abandonner aux coups de la philosophie spiritualiste.

Il y a un terrain sur lequel l'école théologique conserve toute sa confiance et tout son aplomb, et où elle est sûre de rencontrer les. Sympathies du siècle ; c'est la considération des intérêts moraux et sociaux engagés dans la querelle entre les libres penseurs et les théologiens. Ici, ces derniers trouvent de puissants auxiliaires parmi les historiens et les politiques, généralement moins sympathiques au droit de la libre pensée qu'à l'intérêt vital des croyances religieuses. Ils trouvent dans l'esprit public une certaine complaisance à prêter l'oreille aux orateurs, aux écrivains qui associent la cause de la religion à celle de l'ordre social et de la moralité publique. Quand donc, au lieu de suivre leurs adversaires de l'école critique sur le terrain de l'histoire et du dogme, les théologiens demandent à la foule qui se presse autour de leurs chaires ou au grand public religieux qui les lit, ce que pèse la religion et ce que pèse la philosophie dans la balance des grands intérêts sociaux ; quand ils montrent

la morale enseignée au peuple, la charité pratiquée en grand par le christianisme ; quand ils font voir le vide immense que laisserait la religion dans l'ordre moral des sociétés humaines, si elle venait à s'en retirer tout à coup ; quand ils font ressortir par contraste l'insuffisance et l'impuissance des doctrines philosophiques à remplir la mission que jusqu'ici l'histoire assigne aux institutions religieuses, alors leur assurance est sans bornes et leur triomphe certain sur le grand théâtre où se déploient leur logique et leur éloquence. Mais voilà précisément ce qui fait le singulier dialogue entre la théologie et la critique aujourd'hui, en France surtout. Pendant que la critique demande ses comptes à la théologie, celle-ci invite le peuple à monter au Capitole pour y rendre grâces aux dieux des grands services rendus par elle au monde. L'histoire dit que les accusateurs eux-mêmes de Scipion suivirent le peuple. L'histoire dira-t-elle aussi que nos philosophes se sont associés aux démonstrations populaires provoquées par l'éloquence des théologiens ? La gloire n'est pas la justice, avait dû dire le vieux Caton, en contemplant cette grande scène qui préparait de loin le triomphe de César. Nos philosophes ne diront-ils pas à leur tour que la grandeur, la puissance, la popularité n'est pas la vérité ?

On comprend qu'une telle méthode ne soit pas de nature à infirmer les conclusions de l'école critique en ce qui concerne soit la vérité historique, soit la vérité dogmatique du christianisme. Nous le demandons à M. Dupan loup, à M. l'archevêque de Paris, au père Gratry lui-même, croient-ils réellement en avoir fini par de pareils procédés avec la science de leur temps ? Ne voient-ils pas qu'après toutes ces belles campagnes entreprises contre l'athéisme, le matérialisme, le panthéisme et la sophistique contemporaine, la discussion n'a pas fait un pas de leur côté, que l'école de la science et de la critique religieuses attend encore le premier mot d'une véritable réfutation ? Aussi qu'arrive-t-il ? Que cette école poursuit le cours de ses paisibles et peu populaires études, sans s'émouvoir de l'éloquence et de la passion de ses adversaires. Et si la théologie catholique n'y prend garde et ne se hâte d'y mettre ordre, l'école critique, que tant de travaux solides, en Allemagne et même en France, recommandent à la confiance du public savant, ne tardera pas à être en mesure de lui offrir sa science comme définitive. Devant un pareil succès, que deviendra la théologie catholique, si non une école de pure éloquence ? Il est donc grand temps qu'elle se mette derechef à l'œuvre, non plus à l'œuvre brillante et facile des lieux communs oratoires, mais à l'œuvre laborieuse et ingrate des recherches d'érudition et

des collations de textes. Voici, avec leurs solutions scientifiques, les problèmes que nous nous permettons de soumettre à la sagacité de ses docteurs, parce que ce sont précisément ceux sur lesquels la science de nos jours a répandu le plus de lumière.

En premier lieu, l'étude comparée des religions aboutit à une définition identique des mythes, des légendes et des symboles, et à une réduction de tous ces phénomènes religieux aux mêmes lois de l'esprit humain, quelle qu'en soit d'ailleurs la valeur intrinsèque et la portée historique. Le surnaturel étant le principe de toutes les religions, le miracle en étant la condition, l'autorité en étant le moyen d'enseignement et de conservation, il n'est plus permis qu'aux croyants des diverses religions de se faire illusion sur toutes ces choses, et d'expliquer telle religion comme une œuvre de Dieu, et telle autre comme une œuvre du démon. La critique vaut pour tous les monuments, religieux, ou ne vaut pour aucun. Si elle n'est pas applicable à la Bible, elle ne l'est pas davantage aux Védas, au Zend-Avesta, ou à tout autre livre de ce genre. Secondement, la véritable supériorité d'une religion sur une autre se mesure, non plus sur son origine dite surnaturelle, mais sur son degré de valeur métaphysique ou morale. L'histoire des religions est soumise à la même loi de progrès que l'histoire de toutes les œuvres de l'esprit humain, par la raison très-simple que l'œuvre religieuse a la même origine que les autres. Si le christianisme est la plus parfaite des religions, cela tient à ce qu'il est venu après toutes les autres, et qu'à l'enseignement évangélique très-simple, qui fut son point de départ, il a successivement ajouté une métaphysique toute grecque transfigurée par le symbolisme de l'Orient. En troisième lieu, si les idées ne suffisent point à expliquer historiquement une révolution religieuse comme le christianisme, si les grandes individualités y jouent leur rôle, il n'en faut pas rechercher pour cela l'origine d'une religion hors de l'ordre des causes naturelles. Il en est des religions comme des autres grands phénomènes historiques, comme des peuples qui naissent, des empires qui se forment, des cycles poétiques qui se développent, des écoles de morale ou de législation qui se produisent. Le génie, la vertu, l'héroïsme des individus y ont une part que l'obscurité des origines ne permet pas de mesurer au juste, mais dont l'indétermination n'oblige point à recourir à des causes surnaturelles. L'histoire religieuse ne peut échapper aux règles de la critique scientifique. L'authenticité des textes s'y établit de la même façon, la réalité des faits s'y constate et s'y vérifie par les mêmes procédés que dans

l'histoire politique, littéraire ou philosophique. Si les textes sacrés sont obscurs, ou apocryphes, ou incomplets, ou contradictoires, ils ne peuvent pas plus fonder une certitude là que partout ailleurs. La critique a donc prise sur les Védas, sur le Zend-Avesta, sur là Bible, comme sur Homère ou sur Thésée, Romulus et Numa. Les origines de l'histoire juive ne peuvent pas être traitées par une autre méthode d'examen que les origines de l'histoire grecque ou de l'histoire romaine.

L'histoire religieuse ainsi comprise, tout s'éclaircit et s'explique dans ses symboles, ses mythes et ses légendes. Ce qui n'était que mystère et contradiction, dans l'hypothèse de l'origine surnaturelle, devient, dans l'hypothèse de l'origine naturelle, une réalité historique, c'est-à-dire une chose qui a, malgré son caractère plus élevé et plus délicat, les imperfections et les lacunes des choses humaines. Pour ne citer qu'un exemple, l'Ancien Testament, s'il est considéré comme écrit sous la dictée de l'Esprit-Saint, offre les plus nombreuses et les plus choquantes anomalies. La sagesse de Jéhovah, sa bonté, sa justice, sa providence ne répondent pas toujours à l'idéal de la conscience et de la raison universelle. Le peuple de Dieu commet, sous le commandement divin, des actes de cruauté et de barbarie pour lesquels il ne peut mériter que la réprobation d'un Dieu juste et bon. A ce point de vue, la contradiction est absolument inexplicable, malgré toutes les subtilités de la théologie, qui n'a ici que la ressource du mystère. Et quel mystère ! Une violation manifeste de la loi morale. Si au contraire l'Ancien Testament est considéré comme l'analogue des monuments où le génie des peuples se montre dans toute la naïveté de leur vie primitive, quoi de plus naturel, de plus simple, de plus attachant que cette histoire biblique, tour à tour naïve, charmante, terrible et sublime ?

Enfin la critique a fondé une véritable science des religions, en ramenant l'objet religieux, mythes, symboles, légendes, dogmes, aux simples proportions de l'histoire et de la psychologie. Cette science, la plus intéressante de toutes les études historiques avec l'histoire des systèmes philosophiques, pour les esprits élevés auxquels l'histoire des faits extérieurs et politiques ne suffit point, a pris sa place définitive dans la grande encyclopédie du XIX^{e} siècle, grâce à une série non interrompue de solides et profonds travaux dont l'école allemande garde jusqu'ici le principal mérite. On pourra rectifier, corriger, confirmer, surtout compléter certains résultats de la critique religieuse ; on n'en détruira pas les

conclusions générales. La science des religions a son objet, sa méthode, ses principes, ses grandes applications désormais assurés contre toute réfutation théologique.

Science des religions est le mot exact. La critique du XIX^{e} siècle, dans cette seconde période, a tous les caractères auxquels répond ce titre. Tout entière à l'érudition et à l'analyse historique, elle s'en tient à la réalité qu'elle constate, décrit, classe, explique, sans sortir des conditions de la connaissance positive. Qu'est-ce qu'un mythe ? qu'est-ce qu'un symbole ? comment parviennent-ils à se former et à se produire ? quelles sont les circonstances sociales, politiques, historiques, géographiques, favorables à l'épanouissement des mythes et des symboles ? comment arrivent-ils à se corrompre et à se dénaturer ? Par quelles affinités naturelles de race et de peuple, par quel concours de causes extérieures les institutions religieuses assurent-elles leur empire sur les âmes et les sociétés ? Toutes ces questions peuvent et doivent être résolues a *posteriori* par l'expérience historique. Quant aux problèmes qui touchent au principe et à la racine même des religions, à leur durée, à leur avenir, la science positive s'en défie ou les réserve, comme s'ils n'étaient pas tout à fait de sa compétence ; elle les laisse à cette spéculation plus ambitieuse de l'esprit qui a le nom de philosophie. La philosophie des religions n'est pas chose nouvelle dans les études religieuses du siècle : c'est même par là qu'elles ont commencé. Toutes les grandes œuvres en ce genre, depuis Kant et Lessing jusqu'à Hegel en Allemagne, depuis Benjamin Constant jusqu'à Victor Cousin en France, ont eu plutôt le caractère d'une spéculation philosophique que d'une œuvre critique et scientifique. Il semble même que ce soit la réaction contre ces idées plus hardies que solides qui ail ramené les études religieuses dans les voies de l'érudition et de la pure critique. L'esprit du siècle, plus historique au fond que philosophique, n'a pas suivi cette, philosophie des religions ni dans la métaphysique spinoziste de Schleiermacher, ni dans la logique abstraite de Hegel, ni surtout dans la théologie toute psychologique de Feuerbach. En sorte qu'aujourd'hui la pensée du siècle reste indécise entre les hardiesses de la philosophie et les réserves de la science.

Quoiqu'il en soit, la science proprement dite n'en est pas moins là, qui embarrasse singulièrement la théologie orthodoxe, surtout la théologie catholique, avec ses méthodes, ses démonstrations et ses conclusions positives. On peut toujours, avec un certain succès devant les foules, lancer

les foudres de l'anathème contre les enfants perdus de la libre pensée, contre les disciples de Voltaire, de d'Holbachet de Diderot. On peut même encore être éloquent contre les disciples plus ou moins authentiques de Spinoza et de Hegel. Mais comment répondre, et que dire à d'honnêtes et un peu lourds savants qui n'ont pas la moindre humeur belliqueuse et qui vivent dans la poussière des textes ? Est-ce à une pareille race d'hommes qu'il est possible d'adresser des sommations au nom de la morale, de la famille et de la propriété ? Rien de mieux, s'il s'agit de nos beaux esprits, de nos brillants écrivains, de nos ardents pamphlétaires, toujours si aimés et si courus dans notre charmant pays de France. Mais comment s'y prendra la théologie catholique pour croiser le fer avec de modestes savants et pour percer une armure faite de textes et de formules ? Nous sommes curieux et quelque peu impatient de la voir enfin à l'œuvre ; car nous avons assez de sa belle éloquence et de sa haute philosophie.

Nous ne pouvons nous défendre, en terminant cet article, d'un rapprochement qui serait de nature à nous inquiéter sur les destinées de la théologie. Telle est sa situation aujourd'hui vis-à-vis de la critique, qu'elle ne semble plus avoir que l'un de ces deux partis à prendre : ou répondre directement, et les textes à la main, aux prétentions de la science nouvelle, ou se résigner à la triste nécessité des temps en les acceptant. On sait qu'après avoir maintenu par tous les moyens le dogme contre les révélations des sciences physiques, elle a fini par leur faire une place dans ses textes, grâce aux ressources d'une habile et ingénieuse interprétation. En devrait-il être de même pour les révélations des sciences historiques et psychologiques ? Jusqu'ici la théologie a tenu ferme, et il faut s'attendre à ce qu'elle oppose aux nouvelles prétentions de la science une résistance d'autant plus forte et plus longue que ces révélations n'ont pas tout à fait l'irrésistible autorité des autres, quel que soit d'ailleurs leur degré de clarté et de rigueur démonstrative. Mais nous ne désespérons pas, vu les progrès croissants des sciences morales et historiques, que la critique n'amène peu à peu la théologie à ouvrir ses textes à leurs principales conclusions, toujours sans en convenir et grâce aux mêmes procédés de libre interprétation. De même qu'elle accepte le mouvement de la terre, la période neptunienne et les déluges partiels, la théorie des époques de la création, l'immensité des cieux peuplés d'un nombre infini de mondes solaires, etc., en faisant remarquer que la sagesse divine a dû descendre à la portée des premiers hommes et leur parler un langage qu'ils pussent comprendre, de même ne

pourrait-elle pas accepter un jour d'aussi bonne grâce, et par la même raison, les explications historiques et psychologiques de la critique touchant les symboles, les mythes elles mystères de la foi ? Pourquoi, par exemple, refuserait-elle de reconnaître la rectification ainsi faite des dogmes de l'incarnation, de l'eucharistie, de la prédestination, de la chute et de la réversibilité, de la grâce elle même, au nom de l'esprit qui vivifie ce que la lettre tue ? Alors l'empire du surnaturel, réduit de plus en plus par les progrès de la raison humaine, verrait passer à la science ses dernières provinces, qu'elle garde encore avec une si héroïque fermeté. Après avoir perdu les vastes domaines de la nature, il est visible qu'elle est en train de perdre les domaines plus obscurs de l'histoire, et que le moment n'est pas très-éloigné où elle perdra ces profonds et intimes domaines de la conscience où elle s'est retranchée. Il est sans doute un parti de théologiens qui résistera toujours à l'expérience historique et morale, comme il a résisté à l'expérience physique. Mais, dans cette lutte obstinée contre la loi du progrès, garderont-ils en psychologie, en morale, en histoire, la direction de la pensée moderne qui leur a échappé en astronomie et en physique ? Le passé semble répondre ici de l'avenir.

La théologie catholique est-elle le dernier mot dé la théologie contemporaine ? Nous sommes loin de l'affirmer. La théologie protestante n'a ni les mêmes raisons de discipline ni les mêmes antipathies que la théologie catholique, quand il s'agit d'entrer en rapport avec la science religieuse de notre temps. D'abord, ce n'est pas l'école théologique connue sous le nom de christianisme libéral, qui se refusera aux conclusions de la critique, elle qui réduit toute la doctrine à la morale, sans s'inquiéter ni du dogme ni de l'histoire, et qui ne recule pas même devant la négation de la divinité du Christ. Quant à la théologie protestante orthodoxe, elle fait un peu comme la théologie catholique, délaissant les questions de textes pour les thèses morales et sociales relatives à l'avénement et au rôle du christianisme ; elle a aussi ses orateurs de la chaire, ses écrivains de la presse, les Coquerel, les Monod, les Pressensée, qui défendent plutôt le spiritualisme chrétien que le dogme proprement dit. Pourtant, il faut reconnaître que même les plus orthodoxes se distinguent déjà des théologiens et des prédicateurs catholiques par une certaine prédilection pour l'enseignement purement évangélique, qui les laisse plus à l'aise avec les œuvres de la critique contemporaine. Si l'un d'eux, par exemple[92], a relevé avec une vive émotion les idées de M. Renan sur la personne de

Jésus, c'est beaucoup moins au nom du dogmatisme théologique que du sentiment évangélique que l'auteur lui semblait avoir blessé profondément. Enfin, on sait qu'au sein même du monde catholique, se sont formées certaines écoles de théologie plus ou moins libérale, sous la direction de La Mennais, de Buchez, de Bordas-Dumoulin et d'autres écrivains, ayant toutes à cœur de concilier la tradition chrétienne soit avec la science, soit avec ; la Révolution. Toutes ces écoles et toutes ces sectes s'accordent à transformer le dogme catholique en une doctrine vivante et indéfiniment perfectible. Mais, ainsi que nous aurons occasion de le faire voir vers la fin de ce livre, ces essais peu nombreux et peu populaires de réforme religieuse, n'ont point encore réussi à entamer le corps de doctrines auquel se rallie l'immense majorité de la société catholique, et que nos théologiens orthodoxes Maintiennent avec assurance, et sans réserve aucune, contre les conclusions de la critique.

LIVRE DEUXIÈME. — METHODE.

CHAPITRE PREMIER. — MÉTHODE ÉTYMOLOGIQUE.

Pour expliquer la nature et l'origine des religions, il semble que la première chose à faire soit de remonter à l'étymologie des mots qui, dans toutes les langues, ont servi à exprimer ce grand fait de l'âme humaine. Chercher dans le mot ancien l'idée primitive et naturelle que les hommes ont attachée à telle ou telle dénomination, ne serait-ce pas le meilleur moyen de pénétrer le sens de l'institution dont l'histoire nous offre le développement dans le temps et dans l'espace ?

Religion, pour commencer par le nom le plus populaire, est un mot d'origine latine. Quelle en est l'étymologie ? Est-ce *réligare* ? est-ce *relegere* ? Serait-ce par hasard *relinquere*, ainsi que le prétend Varron, ce savant auteur de tant d'étymologies invraisemblables ? Il est difficile de se prononcer, quand on voit les Romains eux-mêmes, et les plus érudits, avoir si peu conscience de l'origine d'un mot dont la chose a tenu une si grande place dans leur histoire. Si *relinquere* n'est pas une étymologie digne d'un sérieux examen, malgré l'autorité de Varron, c'est bien moins parce qu'elle n'offre aucun sens à l'esprit que parce qu'elle offense ouvertement les lois de la grammaire. Disons-en autant de relegare, qui n'est ni moins contraire à la grammaire, ni moins insignifiant. Religare aurait plutôt un air de parenté avec le mot religio. Et comme il présente un sens assez conforme à l'idée et à la fonction propre à l'institution religieuse, cette étymologie a généralement prévalu. C'est celle que les théologiens ont adoptée et maintenue jusqu'à nos jours. Mais ce n'est pas, ce ne peut être celle des savants. La grammaire veut que le substantif de religare soit religatio, et non religio ; et ce ne serait que par une syncope tout à fait inusitée que l'un de ces mots pourrait devenir l'autre.

Si nous ne trouvions pas tant de réserve parmi les maîtres en ces matières, nous n'hésiterions point à tenir pour très-probable l'étymologie suivante. *Relegere* nous semble avoir le double avantage d'être tout à la fois parfaitement conforme à la grammaire et à l'histoire. Quant à la parenté

grammaticale, elle ne pouvait pas faire de doute. Si l'on admet comme certain que *legio* vienne de *legere, religio* viendra tout naturellement de *relegere*, avec la simple mutation d'une voyelle. Mais l'histoire nous fournit une raison bien autrement décisive que la grammaire. Il est toujours prudent pour la science moderne de se défier d'une étymologie, si naturelle qu'elle soit, du moment que l'antiquité ne semble pas l'avoir soupçonnée. Que si l'histoire vient y joindre le témoignage éclatant des faits, l'origine grammaticale prend alors un caractère de grande probabilité. C'est ce qui arrive ici. Le mot religio nous paraît trouver sa véritable signification et son explication naturelle dans les origines de l'histoire romaine. Ainsi que l'a judicieusement observé Hegel, ce grand peuple n'avait pas plus le sens religieux qu'il n'avait le sens poétique ou le sens philosophique, dans la haute acception des termes. Sa religion n'eut rien de spéculatif et de métaphysique ; c'était un culte sans dogme, c'est-à dire un simple recueil de pratiques, de *cérémonies* qui accompagnaient tous les actes importants de la vie publique ou privée des Romains, et dans lesquelles on récitait certaines formules consacrées. Tout ce qu'on sait de plus certain de ces formules, c'est qu'elles avaient un caractère obligatoire, d'autant plus redoutable qu'à défaut d'un dogme précis, elles empruntaient leur autorité à un sacerdoce fortement constitué. Quelle était la théologie, ou plutôt l'élément théologique contenu dans ce culte purement pratique et politique, on n'en sait rien encore aujourd'hui. Si cet élément existe, il est à croire qu'il se réduit à fort peu de chose, chez un peuple dont l'esprit était rebelle aux idées générales et métaphysiques. Des formules lues et relues constamment par ce peuple légiste : n'est-ce pas là l'origine du mot, aussi bien que le principe de la chose ? Quoi qu'il en soit, le mot *religio,* n'exprimant qu'un simple usage des cérémonies, ne peut rien nous apprendre sur la nature et l'origine de l'institution religieuse.

Si *religio* venait de *religare,* l'étymologie serait plus instructive, en ce qui concerne l'objet de notre recherche. Et, en effet, le propre de l'idée ou du sentiment religieux n'est-il pas de relier l'homme soit à Dieu, soit à ses semblables, soit à Dieu et à ses semblables tout à la fois. Dans cette société humaine où les intérêts, les passions, les droits eux-mêmes divisent les individus, où la justice n'est que la balance entre ces intérêts, ces passions et ces droits, où est le lien qui réunit, si ce n'est dans l'idée et le sentiment religieux ? Qu'est-ce que l'État, dit M. Renan, si non l'égoïsme organisé ? Qu'est-ce que la Religion, sinon l'organisation ! du dévouement[93] ? A la

philosophie donc, la liberté et la justice ; à la religion, la fraternité et l'amour. Ainsi les écoles socialistes de tous les temps, depuis les origines du christianisme jusqu'à nos jours, ont défini la nature et le rôle du sentiment religieux.

Il importerait peu que cette définition ne fût pas conforme à l'étymologie du mot, si elle était vraie en soi, C'est-à-dire entièrement conforme à son objet. Les idées et les sentiments qui se rapportent à la fonction de relier les hommes entre eux, et les hommes à Dieu, comme le devoir, l'amour, la fraternité, la solidarité, le dévouement, tiennent une telle place dans le développement des destinées humaines, que nulle chose au monde, pas même l'État, pas même la philosophie ne pourrait lui être comparée, quant à l'importance morale et sociale. Il est certain que ces idées et ces sentiments sont en parfaite harmonie avec l'institution religieuse. S'ensuit-il qu'ils lui soient inhérents et véritablement propres ? Le croyant l'affirme. Mais le philosophe, le libre penseur qui conserve tous ces sentiments et toutes ces idées, après s'être affranchi de toute religion positive, prouve, par son exemple, que ce qui est attribué exclusivement à la religion, est propre à la conscience humaine. La morale comprend tout ce qui concerne les relations des hommes entre eux ; il lui convient, tout autant qu'à la religion, de parler de fraternité, de dévouement, de charité. Quant aux rapports de l'homme à Dieu, la philosophie qui en a tant et si bien parlé, n'a jamais été accusée, en cela, d'usurpation envers la religion. Donc, en résumé, ni la vraie ni la fausse étymologie du mot ne nous conduit à la solution exacte du problème.

Oeokoyla est un mot-plus significatif et plus précis. Dire, en effet, que la religion est la science de Dieu, n'est-ce pas définir clairement par là et la nature, et l'origine, et le rôle de cette institution ? Mais le mot est encore équivoque. Théologie, dans l'acception étymologique, peut signifier la science qui a Dieu pour auteur, ou la science qui a Dieu pour objet. Dans le premier cas, la définition est exacte pour le croyant, qui prend les choses à la lettre, mais non pour le philosophe qui ne s'arrête pas au mystère de la révélation divine. Dans le second cas, la définition pèche contre le principe de la *différence propre*, en ce qu'elle peut aussi bien s'appliquer à cette partie de la philosophie qu'on nomme la théodicée. Il est vrai qu'on pourrait réunir les deux sens dans le même mot, en ajoutant au substantif *théologie* l'épilhète de sacrée. En ce cas, la théologie serait la science dont Dieu est à la fois l'auteur et l'objet. Mais alors la définition ne ferait que réunir les

deux objections faites séparément contre chacune des définitions plus simples dont il vient d'être question. Ce qui la ferait accepter des croyants serait précisément ce qui la ferait repousser par les philosophes, dont la méthode constante est de ne reconnaître aucune explication surnaturelle des choses.

Mais il y a encore quelque chose de plus décisif contre une pareille explication étymologique. Pour qu'elle pût tenir, il faudrait au moins que l'idée théologique fût le fond de toutes les religions, primitives ou postérieures, élémentaires ou savantes. Or, dans la catégorie des premières, on trouve des religions d'où l'idée de Dieu semble entièrement absente. Il paraît constant, d'après le témoignage de certains voyageurs, que rien de semblable à la notion ou au sentiment que réveille ce mot ne se rencontre, chez certaines peuplades sauvages, dans les grossières pratiques auxquelles on s'accorde à donner le nom de religion. Mais sans remonter jusqu'à l'état sauvage, on vient de voir ce qu'était la religion chez les Romains, à l'origine de leur histoire. Nul dogme véritable, c'est-à-dire nulle théologie proprement dite. Et cette espèce de religion n'est pas propre aux Romains ; on la retrouve, à un degré plus rudimentaire, chez un grand nombre de peuples sauvages ou barbares.

MxjQolôyia. est également un mot significatif, en ce qu'il instruit immédiatement la critique de l'a nature toute subjective des croyances religieuses. Science ou plutôt récit des histoires populaires sur les Dieux ou personnages divins, voilà ce qu'il exprime au juste. Assurément, en suivant cette idée, la critique rentre dans la voie des explications fécondes sur le mode de formation des religions primitives. Mais d'abord, si l'on applique ce mot au christianisme, on peut s'assurer qu'il ne convient pas également aux religions d'origine et de formation plus récente. On peut dire les mythes de l'Orient, les mythes de la Grèce ; et encore à la rigueur le mot ne convient parfaitement qu'aux fictions du polythéisme hellénique. Les grands et profonds symboles de la théologie indienne se prêtent difficilement à la définition et à l'explication qui ressortent du mot mythe. A proprement parler, il n'y a qu'une religion des mythes ; c'est le polythéisme grec. Quant au Christianisme, ce serait abuser du mot que de l'appliquer à des dogmes et à des symboles où l'imagination populaire n'a joué qu'un rôle très-secondaire.

Voilà pour les mots principaux qui se rapportent à l'objet religieux. Si l'on prend d'autres exemples parmi les mots qui se rapportent à d'autres

objets de la pensée, on verra que la méthode étymologique ne donne pas plus de lumière sur la nature des idées qu'ils expriment. Ainsi, pour la *philosophie, amour* ou*recherche* de la *science* sont des mots qui expriment un sentiment et non une idée ; ils ne contiennent donc pas la définition que l'on cherche. Aussi, comme tous les termes qui ne correspondent pas à un objet précis, ce mot a été de tout temps l'expression de tendances, d'idées et d'objets divers. Il a perpétuellement varié de signification selon les époques et les écoles. Tantôt il a signifié la science elle-même, dans son opposition à la foi ; tantôt la science encyclopédique, considérée dans ses vues et ses idées les plus générales ; tantôt la métaphysique pure, c'est-à-dire la science des premiers principes ; tantôt l'ensemble des sciences morales, c'est-à-dire des sciences qui ont l'homme moral pour objet ou pour but. Au milieu de ces variations, il serait impossible de saisir le caractère propre et constant de la science ou de la spéculation qu'on appelle de ce nom, si l'on s'en tenait à la seule étymologie.

Autre exemple encore. Quel enseignement peut-on tirer de la définition étymologique, pour ce genre de spéculations *a priori* connu sous le nom de métaphysique ? On sait l'origine toute fortuite du mot. C'est un simple arrangement matériel des divers traités d'Aristote qui a valu cette dénomination à un certain ordre d'idées auquel Aristote avait lui-même donné le titre de philosophie première. On ne pourrait donc, sans recourir à un jeu de mots, faire sortir une définition vraiment exacte et rigoureuse d'une étymologie due à un pur hasard. Il faudrait jouer sur le double sens de la proposition grecque, laquelle signifie tout à la fois après et au-delà, pour faire concorder l'étymologie avec la nature même des spéculations comprises sous ce mot. Rien n'est moins sûr ni moins instructif qu'une pareille méthode. Et, s'il n'y avait pas d'autre moyen d'arriver à la véritable idée des mots *religion, théologie*, *philosophie*, *métaphysique,* on risquerait, fort de se perdre au milieu des sens fort divers que l'histoire et l'usage ont donnés à ces vieilles dénominations.

On voit, par ces exemples, combien la méthode étymologique est ingrate, en ce qui concerne la définition et l'explication des choses. Pour qu'elle eût quelque fécondité, il faudrait qu'elle eût affaire à des mots d'un sens direct et précis. Malheureusement tous les vieux termes de la langue métaphysique, religion, théologie, philosophie, Dieu, esprit, âme, matière, ont passé, par une série de variations, du sens propre, dont il n'y a rien à tirer pour la définition des choses, à un sens figuré qui est lui-même trop

vague et trop flottant pour pouvoir représenter une idée fixe. Quel est aujourd'hui encore celui de ces mots qui offre une notion précise à la pensée ? Est-ce Dieu, QE'OÇ ? S'il n'y a pas de plus grand mot dans les langues humaines, pour la hauteur des idées, pour la profondeur et la puissance des sentiments auxquels il répond, il n'en est pas de plus vague. Quel est le sens primitif de ce mot ? Pour pouvoir le saisir, il faudrait être sûr de la racine. Est-ce un mot grec ? Alors même, il est douteux que la racine qu'on lui assigne généralement soit la vraie. En tout cas, elle ne nous instruit guère sur la nature de l'objet qui répond à ce mot. Gtocpai, GÉCO, (voir, contempler), est une racine qui conduit tout au plus à définir Dieu l'objet de la contemplation. Or, quand il serait vrai que l'intelligence humaine n'a que cet objet à contempler, ce qui semble arbitraire, il y aurait, toujours à dire que le mot exprime une faculté de l'esprit, et non un attribut ou un mode d'existence de l'Être ainsi nommé. Si le mot a une origine plus ancienne, et qui remonte jusqu'au sanskrit, ce qui ne paraît guère douteux, quel est le sens précis de ce mot ou de la racine à laquelle il peut se rattacher ? quel en est le sens propre, ou le sens figuré ? C'est un secret entre quelques savants.

Telle est encore aujourd'hui la vertu de ce grand mot qu'il est la plus terrible formule d'excommunication dogmatique. On ne prend pas la précaution dé demander à un penseur de nos jours s'il fait entrer dans sa philosophie l'Infini ou l'Idéal ou l'Unité universelle, s'il attribue la personnalité proprement dite à l'Être infini, ou la réalité objective à l'Être parfait. On le somme brutalement de déclarer s'il croit en Dieu ; et si on ne le livre pas au tribunal de l'autorité ecclésiastique, comme au moyen âge, on le cite devant le tribunal de l'opinion commune, toute prête à le condamner et à le flétrir, du moment qu'il ne répond pas tout au moins par la profession de foi du *Vicaire savoyard.* Tant il est vrai que l'immense majorité de ceux qui font intervenir ce mot solennel dans les discussions métaphysiques ne se doute pas de la diversité et de la mobilité des acceptions dont il est susceptible. Tous s'en servent comme du symbole sacré d'une croyance ou d'une idée commune. Et pourtant il n'a pas le même sens pour les philosophes que pour les croyants ; il n'a pas le même sens pour les diverses écoles philosophiques qui disputent entre elles. Dans l'antiquité, l'idée d'un Dieu unique ne se produit que fort tard, et seulement dans la doctrine de quelques rares philosophes. Jehovah est bien le seul Dieu des Juifs ; mais il n'exclut pas, dans leur pensée, l'existence d'autres,

dieux moins bons, moins puissants, qu'ils appellent faux dieux, sans en contester la réalité. 9E'O ; signifie toujours, chez les Grecs, un certain dieu, ou encore la Divinité, c'est-à-dire l'essence générale qui se retrouve dans cette multitude de dieux reconnus par le Polythéisme, jamais le Dieu tel que les modernes l'entendent, croyants ou philosophes, le Dieu dont l'essence propre est l'unité. Et chez les modernes eux-mêmes, sans parler du Dieu substance de l'athée Spinosa, ou du Dieu-nature de l'athée Goethe, ou du Dieu idée de l'athée Hegel, etc., combien le Dieu du symbole de Nicée ne diffère-t-il pas du Dieu de la Bible ? Et même à y regarder de près, le Dieu de Malebranche et de Fénelon est-il exactement le même que le Dieu de Bossuet ? N'est-ce pas une chose avérée que les écoles théologiques et philosophiques, absolues et rigoureuses sur le mot, se donnent pleine et libre carrière sur l'idée, et qu'elles aiment à cacher, sous un grand nom, leurs divergences et même leurs doutes ? Et, en effet, sitôt qu'on va au fond des choses, ces divergences éclatent, et avec elles les intolérantes prétentions des sectes et des écoles. Pour certains philosophes, il n'y a de vrai Dieu que le Dieu personnel et créateur ; et toute philosophie qui hésite sur ces attributs et qui s'avise de demander si la personnalité, telle que l'entend la psychologie, n'est pas contradictoire à la notion d'infini, est convaincue d'athéisme par ces philosophes peu endurants. Mais pour le théologien catholique ou même chrétien, le vrai Dieu est le Dieu de la grâce et des miracles ; toute philosophie qui ne va pas jusqu'à affirmer cette intervention personnelle et surnaturelle de la Providence dans les choses de la Nature et de l'Histoire, n'encourt pas moins le reproche et la flétrissure d'athéisme.

Voilà pour le mot Dieu. Seraient-ce par hasard les mots *esprit* et âme qu'on pourrait éclaircir par leur étymologie ? Mais on sait ; que, dans l'origine, ces mots répondaient à des images d'objets plus ou moins matériels, que l'esprit, $grec$irvEupa, spiritus, c'était le souffle de l'air ou du vent, que l'âme, $grec$^yyi, c'était le souffle de l'être vivant. Plus tard ce signe est devenu un véritable symbole, en passant du sens propre au sens figuré. Esprit a signifié le principe simple de la pensée ; âme, le principe simple de la vie. Mais c'est par un travail considérable des écoles philosophiques que ces deux mots en sont venus à exprimer des idées aussi abstraites et aussi métaphysiques. En sorte que, au lieu de mettre la pensée sur la voie de la définition et de l'explication des choses auxquelles ils

répondent, la méthode étymologique ne pourrait que l'égarer à la suite d'images contraires à la vraie nature de ces choses.

Serait-ce, par hasard, le mot *matière* qui pourrait trouver dans l'étymologie sa définition et son explication scientifique ? Si materia avait pour racine mater ou *matrix*, le mot serait de nature à conduire à une certaine définition métaphysique de la chose qu'il exprime, en rappelant à l'esprit l'idée d'un principe de la génération universelle. Mais il est douteux que ce soit là l'origine et le sens primitif d'un mot qui semble avoir été tout d'abord consacré par l'usage à signifier les éléments, les matériaux, les ressources que l'ouvrier, l'artiste ou l'écrivain mettent en œuvre. Quant au mot $grec$ffib ?, il suffit de parcourir la série des significations par laquelle il a passé, pour voir combien on s'éloignerait de la véritable définition de la chose en remontant à l'étymologie du mot. C'est d'abord le menu bois ou taillis qu'on coupe pour en faire l'aliment du feu ; puis, c'est par extension, le bois qui sert comme matériaux de construction ; puis, par figure, c'est toute espèce de matière à création et à composition, soit dans l'ordre des choses physiques, soit dans l'ordre de la pensée ; enfin, par un dernier et suprême effort de la spéculation métaphysique, c'est la substance première, éternelle, universelle de toutes les formes, de tous les états, de tous les phénomènes plus ou moins passagers qui frappent nos sens. On voit quelle lumière nous donne l'étymologie sur le sens philosophique du mot.

On pourrait prendre tous les vieux mots de la langue métaphysique des hommes ; on ferait la même expérience que sur ceux dont il vient d'être question. Un écrivain éminent de nos jours leur a appliqué une qualification que nous n'avons jamais bien comprise : vieux mots et un peu lourds, dit M. Renan. Pour, être vieux, ces mots n'en sont ni plus lourds ni plus barbares. C'est exactement le contraire qui est la vérité. Tous ces mots appartiennent à notre belle langue classique, à cette langue dont les éléments nous viennent du latin, du grec, et jusque du sanskrit. Ils ont un tel prestige d'antiquité qu'ils dispensent, en quelque sorte, ceux qui les prononcent de les définir et de les expliquer. C'est là leur grandeur, et aussi leur danger. Ils ont le défaut grave de manquer de signification, c'est-à dire d'exprimer directement et simplement tel caractère, tel attribut, telle propriété des choses. Ce dernier mérite est précisément réservé à une classe de mots vraiment lourds et barbares inventés par les philosophes et par les savants. Quand nous disons l'être en soi et les êtres, l'absolu et le relatif, l'infini et le fini, l'universel et l'individuel, le nécessaire et le contingent, la

substance et le mode, etc., nous énonçons des formules qui ne sont ni élégantes ni populaires, où, par parenthèse, l'immense majorité des intelligences ne trouve qu'obscurité, où le monde des beaux esprits ne voit que barbarie. Mais ces formules ont le mérite essentiel d'être significatives. Dans toutes, le mot implique l'idée, dont il est l'expression simple et directe. Si vous dites religion, philosophie, Dieu, esprit, âme, matière, vous n'éveillez pas, dans la pensée, l'idée simple, le caractère propre de l'objet. Si vous dites imagination, croyance, science, infini, universel, substance, absolu, nécessaire, c'est l'objet lui-même qui se révèle à la pensée sous son caractère propre, ou sous tel ou tel de ses attributs. Chacun de ces termes emporte avec lui sa définition, pour quiconque sait tant soit peu la langue qu'il parle. Cette condition remplie, il entre dans l'esprit avec un degré de netteté et de précision que ne peuvent avoir, même après définition et explication, les mots classiques qu'on vient d'énumérer. Or, pour le philosophe et le savant, le vrai mérite d'un mot n'est pas de flatter l'oreille, ou de parler à l'imagination, mais d'exprimer la chose, dans son caractère propre.

Voilà pourquoi les mots, Dieu, religion, philosophie, esprit, âme, matière, toujours à la mode dans la langue classique, et indestructibles dans le langage usuel, sont une source d'obscurité, de confusion, d'équivoque, dans la langue de la science. Les sciences dites positives, les sciences physiques et naturelles s'en sont débarrassées, en même temps que des problèmes auxquels ils répondent. Mais la métaphysique, mais la psychologie, mais la morale elle-même, qui ne peuvent supprimer les problèmes, sans perdre une partie considérable de leur objet, n'ont pas encore réussi à remplacer les vieux mots de la langue populaire par des termes plus simples, plus précis, et partant plus scientifiques. C'est là un des plus grands obstacles à leurs progrès. Avec une pareille terminologie, on affirme, on raisonne, on discute avec des mots ; on oublie trop souvent les choses dont les mots ne sont pas l'expression simple et directe. Et de cette dialectique toute verbale résultent les plus étranges méprises. On confond sous des noms communs les idées les plus contraires. On parle de Dieu, sans s'entendre au fond sur l'idée qu'on attache à ce mot. Est-ce l'infini ou le fini, l'idéal ou le réel qu'on a en vue ? Est-ce l'Être universel, l'Unité cosmique, ou est-ce l'Unité individuelle et personnelle, distincte du monde dont elle serait la cause créatrice ? On parle de matière. Mais qu'est-ce que la matière ? Quelles en sont les vraies propriétés ? On parle d'esprit, d'âme. Mais quel est le sens

précis de ces mots ? Expriment-ils des êtres véritables, ou simplement certains ordres de phénomènes et de facultés ? Quels nuages, quels malentendus tous ces mots répandent dans la science, si l'on s'en tient à l'étymologie ? Et combien la science a besoin d'analyse pour ramener la réalité et la vérité sous l'œil de l'esprit offusqué par ces intermédiaires trompeurs ? Est-il nécessaire d'en dire davantage pour montrer l'insuffisance, pour ne pas dire l'impuissance radicale, de la méthode étymologique ?

Une école dont la doctrine est incomplète et inexacte à bien des égards, mais qu'on n'accusera pas de s'être jamais payée de mots, l'école de Condillac avait un tel sentiment des obstacles que le langage oppose aux progrès de la science qu'elle n'a pas craint d'affirmer qu'une science bien faite n'est qu'une langue bien faite, et que la réforme de la langue est la première chose dont les savants et les philosophes aient à s'occuper. Sans accepter, pour aucune science ni pour aucun genre de spéculation, cette conclusion exagérée d'une observation juste, sans croire surtout à la possibilité d'une langue nouvelle, on ne saurait trop entrer dans la pensée de celle école, en laissant les mots pour les choses, et en cherchant dans l'histoire et dans l'analyse la véritable nature, l'idée des choses que les mots n'expriment souvent que d'une façon si confuse et si équivoque. La métaphysique religieuse ou philosophique abonde en mots vieux et vénérables que l'histoire et la poésie ont consacrés, et qui résisteraient invinciblement à une réforme radicale. Il faut donc les conserver ; mais à la condition de les expliquer et de les définir sans cesse, en mettant l'esprit en face des réalités ou des idées auxquelles ils répondent. C'est le contrepied de la méthode étymologique, qui ne laisse l'esprit qu'en présence des mots.

CHAPITRE II. — MÉTHODE HISTORIQUE.

Si la méthode étymologique a le grave défaut d'égarer l'esprit dans les pures distinctions et définitions de mots, on ne pourra faire ce reproche à la méthode historique. Celle-ci, quoi qu'on en puisse dire, a le grand mérite de mettre l'esprit en face des choses elles-mêmes, de manière à lui faire voir clairement les caractères propres de la réalité. C'est la méthode de notre

siècle, dont l'esprit est essentiellement historique, et c'est à elle que sont dues les plus grandes et les plus solides œuvres de la critique moderne. Et en effet, quand on considère la nature des problèmes dont il s'agit, il ne semble pas possible que la pensée de procéder autrement vienne à l'esprit. La religion est-elle une abstraction qu'on puisse essayer de concevoir a *priori* par la seule intuition de la pensée spéculative, ou une réalité qu'il faille étudier dans les faits, pour, la connaître ? La question n'est pas douteuse. La méthode historique est donc commandée par la nature même de l'objet dont il s'agit. C'est avant tout par l'étude comparée des religions qui ont apparu sur la scène de l'histoire, qu'on peut se faire des idées justes et complètes sur l'essence, l'origine et la destinée de ces grandes institutions. C'est surtout depuis le XIX^{e} siècle que les religions ont trouvé de véritables historiens. Jusque-là, l'histoire des faits proprement dits avait fait oublier l'histoire des idées ; l'historien, tout entier au spectacle des choses qui intéressent l'imagination ou la raison politique, avait laissé dans l'ombre les grands mouvements de l'âme et de l'intelligence humaine qui constituent l'histoire intérieure de l'Humanité. A partir de ce siècle, l'érudition et la critique se sentirent particulièrement attirées vers ces hautes et délicates études. En Allemagne d'abord, en France ensuite, et dans toute l'Europe savante, l'histoire religieuse et l'histoire philosophique furent mises à l'ordre du jour, et de grands travaux, sur cette double matière, furent commencés et poursuivis avec une rare persévérance et un véritable succès. Ce fut une sorte de révélation pour un siècle qui héritait des sentiments et des préjugés du siècle précédent. L'exposé de ces traditions religieuses ou philosophiques fit comprendre mieux que toute démonstration *a priori,* d'une part, que la religion n'était pas une invention de quelques charlatans à l'usage des peuples ignorants ou stupides ; d'autre part, que la philosophie ne datait pas précisément du siècle qui s'appelait lui-même le siècle de la philosophie. Une réaction se produisit contre les dédains et lés sarcasmes du siècle de Voltaire, réaction qui, dans son engouement pour les choses et les études historiques, alla jusqu'à faire du passé religieux et philosophique la règle du présent et la loi de l'avenir. On oublia trop la conscience, la raison, la science pour l'histoire. On lit de la philosophie un éclectisme savant, formé des éléments recueillis dans toutes ses grandes traditions. On fit de la religion une chose éternelle dans son principe, bien que variable et transitoire dans ses formes, source intarissable de la foi de l'Humanité.

L'élude des religions est devenue, dans notre siècle, une des branches les plus importantes de l'histoire universelle. Mais, sauf de rares exceptions, elle a été moins l'œuvre des philosophes que des historiens et des érudifs. Ceux-ci en ont fait une des études qui honorent le plus la critique du siècle ; ils en ont fait une véritable science. S'ils s'étaient, bornés à cette tâche, il n'y aurait rien à reprendre à leur œuvre ; il suffirait de faire remarquer qu'elle ne résout point à elle seule toutes les questions engagées dans le problème religieux. Mais à cette critique, à cette science incontestable, ils ont ajouté (quelques-uns du moins) une espèce de philosophé des religions qui n'a ni la même rigueur ni la même autorité. La religion est, comme toute institution historique, une réalité ; c'est dire qu'elle ne se conçoit ni ne se construit a priori, mais se constate, s'observe et se décrit dans toutes ses parties. C'est donc l'œuvre de l'historien, et de l'historien seul. Mais quand cette œuvre est faite, il reste encore à résoudre, après l'histoire religieuse, des problèmes d'un ordre plus élevé, si élevé qu'ils semblent dépasser la portée de la méthode purement historique. Ces problèmes concernent la nature, l'origine et la destinée des religions, considérées comme telles. La religion, quelle qu'en soit la permanence relative, dans le développement historique de l'Humanité, est-elle un principe essentiel et une loi éternelle de l'esprit humain, ou bien n'est-elle qu'un accident d'une durée plus ou moins longue, tenant à un âge de l'Humanité ? Qu'elle ait eu et qu'elle ait encore sa nécessité, c'est ce que le philosophe ne conteste pas plus que l'historien. Mais, si l'on suppose qu'elle pourrait disparaître un jour, laisserait-elle une lacune dans la civilisation des sociétés et un vide dans la vie des âmes humaines ? Ou bien ni la destinée ni la nature de l'homme ne seraient-elles essentiellement affectées par une pareille révolution morale ? Voilà les problèmes qui semblent appartenir à un autre genre de spéculations que les études historiques proprement dites.

Assurément l'histoire a été une révélation, pour nombre de questions qui se rattachent au problème religieux. Ainsi, en nous faisant assister à la formation et au développement des institutions religieuses, l'historien et le savant nous enlèvent bien des illusions sur la nature et l'origine des religions. L'intuition de la réalité historique, telle qu'ils nous la donnent, fait évanouir bien des rêves sur l'origine surnaturelle et le caractère miraculeux des faits, religieux. Il faut une foi robuste et une imagination tout à fait maîtresse de la pensée pour croire encore à la parfaite exactitude des explications théologiques, quand on a suivi, dans tout son cours,

l'histoire savante et impartiale d'une religion, cette religion fût-elle le christianisme. D'une autre part, si à l'étude particulière de telle ou. telle religion, vient s'ajouter l'étude comparée, l'histoire générale des religions, il devient difficile de conserver la croyance à la divinité de telle ou telle religion, puisqu'on voit en jeu, sauf la valeur différente des doctrines, les mêmes facultés, les mêmes passions, les mêmes moyens d'organisation et de propagation, enfin les mêmes résultats, quant à la conquête des âmes et des sociétés humaines. Toutes les grandes religions que nous montre l'histoire, le Brahmanisme, le Magisme, le Polythéisme, le Judaïsme, le Christianisme, l'Islamisme, comptent leur durée par des milliers d'années, et par des centaines de millions le nombre de leurs adeptes. Aucune n'est devenue la religion universelle, pas même le Christianisme, celle qui, par son avénement tardif et son incomparable supériorité, semblait devoir être appelée à une destinée tant de fois prédite et définitivement démentie par l'expérience. Voilà bien des raisons historiques de ne plus croire à la divinité et à l'absolue vérité d'une religion. Et si l'on veut bien lire et méditer ces livres si divers et si intéressants, ouverts par l'érudition de nos savants et de nos critiques à l'intelligence des croyants, comment ne pas être frappé des analogies qu'offrent les procédés de révélation et d'inspiration dans tous ces grands livres, les Védas, le Zend Avesta, les livres de Bouddha, les livres homériques, la Bible, l'Évangile, le Coran, qu'un de nos historiens a si heureusement nommés la *Bible de l'Humanité ?* Comment tant de belles pensées, tant de purs et nobles sentiments, tant de maximes excellentes qui leur sont communes auraient-elles des sources aussi inégales, ici la nature humaine, là Dieu. A quoi bon la révélation et l'inspiration surnaturelles, si la conscience et la raison naturelle parlent un langage si peu différent, en tant de choses ? Aussi voyons nous que l'apparition de ces monuments religieux dès le dernier siècle a singulièrement frayé la route aux conquêtes de l'incrédulité philosophique, dans le monde savant. Tant qu'il n'y avait d'ouvert sous l'œil des intelligences que la Bible chrétienne, on pouvait bien, en comparant son enseignement à celui des livres philosophiques, retrouver souvent la même conscience et la même raison, sous des formes très-diverses. Mais au moins le Christianisme avait pour lui l'originalité si forte et souvent sublime du langage de ses prophètes inspirés et de son divin Messie. Mais quand on vil, dans les Védas, dans le Zend-Avesta, dans les livres de Bouddha, dans le Coran lui-même, malgré le plagiat évident, la morale et la métaphysique

parler la même langue de l'inspiration, on ne put croire à des causes aussi différentes pour des effets semblables, même en tenant compte de la Supériorité des livres chrétiens.

Et avec tout cela quelle conclusion pouvait sortir de ces études comparées ? Que toutes les religions sont d'origine naturelle et humaine. Quant à savoir ce qu'est la religion elle-même, prise dans son essence, si elle est un principe éternel de la nature humaine, ou une forme provisoire de son développement, aucune expérience historique, ni particulière ni générale, ne peut résoudre ces questions de haute philosophie religieuse. Il faut que l'historien proprement dit se retranche là-dessus dans une réserve absolue. Ou bien, s'il est tenté de résoudre des problèmes d'un tel intérêt, il ira tout naturellement à la solution conforme à ses habitudes d'historien ; il érigera le fait jusqu'ici permanent en une loi éternelle, et il confondra la forme plus ou moins durable d'un indestructible besoin de l'âme humaine avec ce besoin lui-même.

Comment en pourrait-il être autrement ? A l'historien qui regarde et juge toutes choses au point de vue de la civilisation générale, le spectacle des institutions religieuses offre un intérêt incomparable. S'il les prend dans leurs origines, il voit qu'elles se confondent avec les origines mêmes de la civilisation. La religion préside à tous les grands phénomènes de l'histoire d'un peuple, à sa vie morale, à sa vie civile et politique, à son existence nationale elle-même. C'est l'institution civilisatrice par excellence ; car c'est la mère et la nourrice de toutes les autres. Si haut qu'on remonte dans l'origine des peuples et des races, on trouve la religion maîtresse absolue des âmes et des intelligences, inspirant tout de son souffle puissant, dominant tout par son absolue autorité, source unique de science, de morale, de législation, de poésie, d'art, de tout ce qui occupe la pensée et attache le cœur des hommes. L'histoire nous enseigne que, depuis le berceau des sociétés, il y a toujours eu, soit pour un peuple, soit pour une race, un corps de doctrines, s'attribuant une origine surnaturelle, et s'imposant à la foi des individus et des peuples, au nom d'une autorité supérieure à la raison et à la science humaines. Cette sagesse dite révélée comprend tout savoir dans le principe, et franche sur toute question : théologie proprement dite, métaphysique, poésie, morale, politique, législation, astronomie, cosmologie, histoire naturelle, médecine, les religions primitives ne laissent absolument rien en dehors de leur domaine. Toutes ces choses y prennent un caractère sacré et mystérieux ; toute idée

est un dogme ; toute image est un symbole ; tout sentiment est une inspiration, toute invention est une révélation. Rien ne se fait, ne se pense, ne s'écrit autrement que par l'intervention d'une puissance surnaturelle. Si bien que la religion est mêlée à toutes les œuvres civiles, sociales, esthétiques, scientifiques, de l'esprit humain, au début de son développement, et que l'histoire religieuse résume toutes les autres.

Y a-t-il des peuples sans religion ? C'est ce qu'il serait difficile d'affirmer, malgré le témoignage d'un certain nombre de voyageurs aussi savants que dignes de foi. Qu'il y ait des religions sans véritable théologie, on ne peut guère te contester, quand on voit des peuplades chez lesquelles aucune trace de notions théologiques n'a pu être reconnue, pas même la grossière idolâtrie du fétichisme le plus primitif ! Il ne paraît pas que la race jaune, mongole et tartare, ou la race nègre, ait jamais pu se former d'elle même, ou même recevoir dans son cerveau l'idée d'un être ayant quelque chose de commun avec le grand objet des religions aryennes. Les Chinois, dont la civilisation est si raffinée à certains égards, sont encore aujourd'hui rebelles à la théologie et à la métaphysique. Mais est-ce à dire que ces peuplades, et surtout ces grands peuples soient sans religion, parce qu'ils sont étrangers à l'idée d'un Dieu quelconque [94] ? Ceci est une autre question. Pour certains peuples des races jaune ou nègre, l'existence d'une institution religieuse proprement dite ne laisse pas de doute. Pour les peuplades dont parlent certains voyageurs, le contraire n'est pas tout à fait démontré. Ne pourrait-il pas se faire qu'ils eussent des rites, des cérémonies, des pratiques publiques ou secrètes de superstitions et de sorcellerie, où se cacherait quelque chose d'analogue à un grossier surnaturalisme ? Si bas qu'on les suppose placés dans l'échelle de l'espèce, comment des êtres humains ne s'élèveraient ils pas assez au-dessus de la sensibilité et de l'imagination purement animale pour concevoir, à un degré quelconque, l'image d'une puissance supérieure aux objets qui tombent sous ses sens, sous quelque forme qu'ils se la représentent ? Quant aux peuples primitifs, dits athées, il est évident qu'on abuse du mot, en l'appliquant à des êtres étrangers à toute notion théologique. Un athée n'est pas celui qui ignore l'idée de Dieu, mais celui qui en nie l'objet. Autrement, il faudrait dire que l'animal est athée. Il n'y a que l'être intelligent qui soit capable d'athéisme, comme il n'y a que l'être moral qui soit capable d'égoïsme. Quoi qu'il en soit des peuples sans religion, et des religions sans Dieu, l'historien est endroit de conclure de ses expériences historiques que

l'institution religieuse est la règle et la loi de l'humanité, au moins pour le passé, en dépit des rares et douteuses exceptions que les voyageur sont cru pouvoir signaler.

A part certaines peuplades vouées à la vie sauvage et dans lesquelles nul signe bien certain de vie religieuse ne semble se produire, si loin que l'historien remonte le cours des temps historiques, que trouve-t-il à l'aurore de toute civilisation ? La religion enveloppant toutes les autres institutions sociales dans sa sphère de pensée et d'action. Cela est manifeste en Orient, dans l'Inde où toute histoire est obscure et douteuse, excepté celle de la religion, où la pensée religieuse est la source de toute vie et de toute activité, où toute poésie, toute morale, toute science, toute législation s'explique par la théologie des Védas. En Egypte, en Perse, en Judée, les vrais, les seuls monuments de l'histoire nationale sont les livres sacrés. Sans la théologie du Zend Avesta et de la Bible, rien n'est clair, rien n'est intelligible dans les institutions sociales, politiques, économiques de ces deux grands peuples.

En Grèce, l'institution religieuse n'absorbe pas toutes les autres, comme en Orient. Toutefois, bien qu'on ne sache rien de précis ni de certain sur les origines du polythéisme, et sur le rôle qu'eut d'abord la religion au berceau de la civilisation grecque, il est à croire que ce rôle fut d'abord tout-puissant, et que l'idée religieuse fut le principe et l'âme de tout le reste : car c'est la loi de toute civilisation primitive. Et alors même que la liberté de l'esprit grec s'est fait jour, que la poésie, la morale, la science, la législation, la politique s'émancipent de la tutelle sacerdotale, le rôle de la religion reste considérable, avec ses fêtes, ses monuments, ses théâtres, son caractère d'institution publique. On voit bien que c'est un non-sens ou un pur symbole pour les savants, les philosophes, les beaux esprits d'Athènes ou d'Alexandrie. Mais le peuple y trouve encore la foi de son imagination, et la formule de ses pratiques. Et cela lui suffit, du moins jusqu'à ce qu'il pût voir la lumière et sentir la flamme de la doctrine nouvelle. Le génie grec a ses côtés sérieux qui ne sont pas ceux du génie oriental. Si si l'on veut bien les comprendre, c'est dans la science et dans la politique qu'il faut le voir. Pour ce qui est des choses religieuses, le génie grec n'en a guère que le sentiment esthétique ; et tout est dit du moment que le sens du beau est satisfait. C'est là ce qui explique le long et populaire empire d'une mythologie que, bien avant Socrate, la société philosophique et savante ne prenait plus au sérieux. Celte religion de poëtes et d'artistes, qui n'a ni bible

ni évangile, ni orthodoxie reconnue, ni un corps de doctrine constitué, qui change et se transforme sans cesse, sous l'inspiration des poëtes, sous l'interprétation des moralistes, n'en conserve pas moins un puissant et durable prestige, comme culte populaire, et comme institution de l'État.

A Rome, la religion est encore moins un dogme théologique qu'en Grèce. Mais, si l'idée y fait défaut, la formule pratique y est toute-puissante sur un peuple sans instincts poétiques ni philosophiques, et dont tout le génie se résume dans la politique, le droit et l'éloquence. Ici, la religion est mêlée à tout, préside à tout, comme en Orient, mais d'une manière bien différente. Tandis qu'en Orient, l'idée théologique inspire tout, poésie, morale, science, législation, à Rome la formule, qui est une simple parole, imprime à toute chose, à tout acte de la vie privée ou de la vie publique, un caractère d'obligation supérieure aux lois de la conscience et de la raison humaine. C'est, par excellence, la religion du serment. Donc, pour comprendre, l'importance sociale et morale de cette grande institution qui règle tout, sans rien enseigner, il faut savoir que, pour le génie purement politique et pratique du peuple romain, tout ce qui est poésie, philosophie, théologie, rêve de l'imagination, ou spéculation de l'intelligence, est une chose de luxe, qui sera un jour peut-être à l'usage des beaux esprits de Rome, élèves de la Grèce, mais qui restera indifférente, pour ne pas dire antipathique, à l'esprit latin. Quand, à Rome, le sens pratique a trouvé satisfaction, tout est dit. Et voilà comment le peuple le moins religieux, peut-être du monde entier, par l'idée, l'est le plus par la toute-puissante vertu de la formule.

Le christianisme n'est pas la religion d'une société primitive, comme les religions de l'Orient, de la Grèce et de Rome. Il a pour ancêtres, dans la civilisation universelle, non-seulement la religion d'où il est sorti, mais la science, la morale, la littérature, la philosophie du monde gréco-latin. Et pourtant, grâce à la complexité et à la richesse encyclopédique d'un dogme lentement et savamment élaboré, grâce aussi à l'éclipse subite et profonde de l'ancienne civilisation brusquement engloutie sous le flot de la barbarie envahissante, le christianisme, à partir du moyen âge, range toute puissance sous son autorité, et ramène toute doctrine à sa propre source. C'est lui qui règle, qui inspire, qui remplit tout, philosophie, morale, science, poésie. Et, en effet, il est assez riche, dans la profonde pénurie de l'esprit du moyen âge, pour suffire à tous les besoins du temps, pour satisfaire à tous les instincts indestructibles de notre nature, instincts poétiques, instincts pratiques, instincts spéculatifs. Aussi, pendant plusieurs siècles, l'esprit

humain n'eut-il guère d'autre morale, d'autre philosophie, d'autre poésie que celle qu'il chercha dans le sein du christianisme. Cette religion, qu'on peut saluer, avec Jouffroy, comme la dernière de toutes, est le chef-d'œuvre des systèmes religieux qui ont régné sur le monde. Elle possède au plus haut degré tout ce qui manque aux religions antérieures. Elle a bien autrement de profondeur métaphysique que les religions de l'Inde, avec des formules bien plus précises et plus pures de tout mélange d'images et de représentations sensibles. Sans descendre aux naïves et superficielles figures de la mythologie grecque, elle a la transparente beauté des symboles qui offrent à la pensée spéculative un texte sublime de méditations, et au sentiment un aliment incomparable ; elle a cet éclat des fêtes et des pompes religieuses qui éblouit et subjugue l'imagination populaire ; elle réunit tout cela dans une admirable mesure, sans risquer de devenir, soif une philosophie pour les uns, soit une superstition pour les autres. Enfin, à la hauteur des idées, à la beauté des symboles, elle ajoute cette inflexible discipline de l'autorité qui ne permet ni à la pensée ni à l'imagination d'égarer le sens pratique, dans la conduite de la vie humaine. Qu'avec de telles forces et de tels attraits, le christianisme ait conquis et gardé le monde civilisé, il faut être un historien bien peu philosophe pour y voir un miracle, c'est-à-dire une dérogation aux lois de la nature.

Voilà le grand tableau pour l'historien. Voici maintenant le petit. Pendant que la foule prie, chante, se prosterne dans les temples où la réunit la voix de ses prêtres, la pensée solitaire et silencieuse d'un esprit méditatif se recueille, se concentre sur l'un de ces grands objets auxquels s'attache la foi religieuse, sur Dieu, sur l'homme, sur la Nature, le soumet à l'analyse, à la démonstration, à la méthode, et fait jaillir de cet effort d'observation ou de réflexion une idée, une vue simple, profonde, qui lui sert à lier, à coordonner ses premières intuitions. Tel est le germe des systèmes philosophiques. C'est Thalès dégageant de quelques observations physiques et physiologiques le principe humide, Sâp, de toute génération, soit particulière, soit générale, soit universelle. C'est Pythagore cherchant dans les nombres la raison des choses et la loi de l'harmonie universelle. C'est Leucippe et Démocrite s'appuyant à la fois sur l'expérience et le raisonnement pour démontrer la distinction du plein et du vide, et pour fonder sur cette distinction le principe de la théorie atomistique. C'est Xénophane qui, conduit par une contemplation supérieure de l'ordre universel, arrive à ne plus voir dans le Cosmos qu'une unité, où disparaît le

mouvement, la vie, l'être individuel. C'est Anaxagore, qui, distinguant le tout organisé de ses éléments, soit dans l'homme, soit dans le monde, reconnaît, pour l'un comme pour l'autre, une intelligence organisatrice des éléments. Tous ces savants et ces penseurs réunissent autour d'eux quelques disciples qui répandent la doctrine du maître sans bruit et dans un cercle toujours restreint. La plus nombreuse de ces écoles, la seule qui ait eu une véritable puissance politique dans l'antiquité, l'école pythagoricienne avait fait du silence une règle de son institut. Quelle fut l'influence générale de ces spéculations sur les mœurs, sur les lois, sur les arts, sur la littérature du temps ? L'historien ne la découvre pas.

Avec Socrate et son école si nombreuse et si variée, le cercle s'agrandit singulièrement. La philosophie se développe dans tous les sens, et ce grand travail auquel concourent Platon, Aristote, et leurs disciples, aboutit à des théories métaphysiques, morales, esthétiques, politiques, qui font encore aujourd'hui l'admiration des penseurs. Mais cet incomparable mouvement de la spéculation philosophique se produit dans un monde presque imperceptible pour l'œil de l'historien habitué au bruit des foutes, à l'enthousiasme des temples, à l'éclat des fêtes publiques. Anaxagore, Socrate, Platon, Aristote, ont parlé assez haut pour éveiller les ombrages, et provoquer les persécutions du sacerdoce. La philosophie est entrée dans la grande histoire par le martyre de Socrate. Mais où est l'action véritable de toutes ces belles et profondes spéculations sur la religion, sur la morale publique, sur la politique, sur la législation, sur la poésie, sur les arts ? Jusque-là tous ces mouvements de la pensée pure ne semblent pas dépasser l'enceinte de l'école, et la philosophie n'est qu'un atome perdu dans l'histoire de la civilisation universelle. Il est vrai que cette semence répandue dans le silence et l'ombre des écoles se retrouvera plus tard sur un tout autre terrain, au sein même du christianisme, où, mêlée à la doctrine religieuse, elle produira cette puissante végétation théologique qu'on appelle la philosophie des Pères de l'Église. Mais cette philosophie elle-même attire peu les regards de l'historien, tout entier au grand spectacle de l'avènement, de la propagation et de l'établissement de la religion du Christ. Il ne pourrait y prendre intérêt qu'autant qu'il serait amené à y voir le véritable foyer d'élaboration du dogme lui-même. Alors il comprendrait comment la philosophie grecque, en inspirant les Pères de l'Église, et surtout de l'Église grecque, a pu concourir au développement de la doctrine

chrétienne. Mais ce rapport indirect, plus vrai qu'apparent, est resté obscur et douteux pour la plupart des historiens qui ne sont pas philosophes.

La philosophie stoïcienne est peut-être la seule qui ait un intérêt historique puissant, par le nombre et la position sociale de ses adeptes, par l'enseignement pratique, général, sinon populaire de ses doctrines, par son action positive et visible sur les progrès de la législation impériale. Quand l'historien voit ce que cette mâle doctrine a communiqué de force et d'héroïsme aux nobles caractères qui ont combattu ou bravé le despotisme des empereurs, et qu'il lit les noms des Caton, des Brutus, des Cremuntius Cordus, des Perse, des Lucain, des Thraséas, des Helvidius ; quand il parcourt la liste des grands jurisconsultes, des Labéon, des Paulus, des Gaius, des Papinien, des Ulpien, etc., qui ont appliqué les principes et les formules mêmes du stoïcisme aux lois sur la condition des femmes, des enfants et des esclaves, quand enfin il suit le rôle actif de cette philosophie qui prend le caractère pratique d'une véritable direction, qui descend, sous celle forme, dans tous les détails, et se retrouve dans toutes les graves épreuves de la vie publique ou privée, il n'hésite plus à lui ouvrir ses annales, pour lui faire une place digne de sa haute vertu sociale.

La philosophie mystique des Alexandrins et des écoles contemporaines, avec un tout autre caractère et une influence toute différente, n'offre pas un intérêt moins grand à l'historien tant soit peu philosophe. Telles sont, en effet, les affinités de la foi religieuse et du sentiment mystique, que partout où ces deux phénomènes se rencontrent, soit dans la conscience individuelle, soit dans l'histoire, ils se pénètrent et se modifient par une action réciproque. C'est ce qui est arrivé à l'époque où le christianisme et le mysticisme oriental se sont partagé (fort inégalement sans doute) l'empire des âmes. Il est très-peu d'âmes mystiques, dans les écoles philosophiques du temps, qui n'aient cédé à la puissante attraction des dogmes chrétiens, de même qu'on ne citerait pas beaucoup de grands théologiens de l'Église grecque qui n'aient plus ou moins puisé aux sources de la philosophie néoplatonicienne. Saint Clément d'Alexandrie, Origène, Grégoire de Nysse, Athanase, saint Augustin lui-même, nous en fournissent la preuve dans leurs doctrines ou leurs formules. Mais c'est surtout au moyen âge que l'historien attentif peut suivre la trace de cette philosophie alexandrine dans toutes les écoles mystiques qui ont pour foyer le christianisme. Le mysticisme allemand de maître Eckart, de Tauler, de Suso, de Ruisbrock, etc., en est tout imprégné, aussi bien que le mysticisme de Hugues et de

Richard de Saint Victor, de Gerson, de l'auteur de l'Imitation, des quiétistes du XVII[e] siècle eux-mêmes [95]. L'histoire, si peu soucieuse des pures spéculations de la pensée, des mouvements de l'âme qui ne dépassent point l'enceinte de l'école ou du cloître, ne manque pas de recueillir tous les faits qui manifestent un rapport quelconque de la philosophie et de la religion, rapport d'harmonie ou rapport d'opposition. Quant à la philosophie d'Aristote, c'est encore à ce rapport qu'elle doit son importance historique au moyen âge. N'est-ce pas, en effet, la théologie chrétienne qui a fait de la logique péripatéticienne l'organe unique et universel de son enseignement dans toutes les universités et toutes les écoles du monde chrétien ? En lui confiant cette fonction, l'Église l'a élevée, en quelque sorte, à la hauteur d'une institution sociale qui devait frapper l'attention de l'historien.

La philosophie qui a eu la plus grande portée historique, dans l'histoire de la civilisation universelle, c'est à coup sûr celle du XVIII[e] siècle, puisqu'elle a produit dans les idées une révolution qui en a préparé une autre dans les faits. Et ici l'on peut voir combien parfois la portée historique d'une doctrine est en raison inverse de sa valeur spéculative. Pour l'historien, la philosophie du dernier siècle est le plus grand phénomène qui se soit produit dans la sphère de la pensée ; car il a engendré une révolution comparable aux plus puissants mouvements des sociétés humaines dans la sphère de l'action. Pour le philosophé, cette même philosophie, faible en métaphysique, superficielle en psychologie, souvent peu digne, en morale, de sa popularité, a laissé pour tradition plus d'aspirations généreuses et de déclamations éloquentes que de théories solides et profondes sur tous les grands problèmes philosophiques auxquels elle a touché. Kant fait exception à ce jugement. Mais n'est-ce pas le cas de répéter que l'exception confirme la règle ? Le plus profond esprit du XVIII[e] siècle fut peut-être l'organe le moins populaire de cette révolution intellectuelle qui a eu son foyer eh France, et son rayonnement dans toute l'Europe. C'est plus tard que l'influence de son école s'est fait sentir partout et dans presque toutes les directions de la pensée.

Quel enseignement tirer de ce dernier tableau, sinon que la philosophie ne devient un phénomène historique, pour l'historien proprement dit, que par le nombre de ses adeptes, par le bruit de ses luttes politiques ou religieuses, par l'importance de ses applications au droit, à là religion, aux mœurs, à la politique ? Tant il est vrai que l'historien et le philosophe ont chacun leur mesure pour juger de la valeur d'une doctrine religieuse ou

philosophique. Si l'un recherche ce qu'elle vaut comme idée spéculative, l'autre est surtout frappé de sa puissance sociale. Encore aujourd'hui, l'historien qui accorde une si grande place au temple et à l'église, n'en laisse guère à l'école proprement dite. Comment en serait-il autrement ? Le temple a ses fêtes et ses foules ; l'église a son dogme qui préside à tout, à là morale, à la science, à la justice, à l'art. L'école reste eh dehors de ce monde où l'historien s'établit ; ses révolutions se produisent dans le cerveau d'un penseur, et n'ont pour témoins que les murs silencieux d'un cabinet ; sa propagande se concentre dans un petit cercle d'intelligences également solitaires. En un mot, l'église est toujours une institution sociale, alors même qu'elle est libre de tout rapport avec l'État, tandis que l'école n'est jamais qu'un enseignement individuel. Institution sociale est bien le terme qui convient aux religions ; car, avec le caractère élevé qui leur est propre, les institutions religieuses en ont toute la puissance et toute la popularité, soit qu'elles deviennent des institutions de l'État, comme dans les sociétés antiques, soit qu'elles en restent indépendantes, comme dans certaines sociétés modernes.. Tout annonce le rôle puissant et éminemment social des religions : la grandeur de leurs temples où se presse la foule, l'éclat de leurs fêles, la solennelle publicité de leur enseignement, leur mission d'éducation générale et de surveillance des mœurs publiques et privées. Au contraire, le monde de l'activité philosophique est la région de la solitude et du silence. Là, les plus grands efforts de la pensée, les plus hautes aspirations de l'âme n'ont ni témoins, ni effets extérieurs. C'est une lumière que l'œil de la foule n'aperçoit jamais ; c'est une flamme qui ne se communique point à son cœur.

De là le grand prestige des religions, non-seulement pour la foi des croyants qui y voient la vérité immuable et absolue, mais pour l'imagination des historiens et des politiques. Ceux-ci ne sont guère frappés, sur ce théâtre si bruyant et si émouvant de l'histoire, que des choses qui éclatent aux yeux. De grandes constructions, ou de grandes destructions, voilà les spectacles qu'il leur faut aux uns et aux autres. La philosophie ne les intéresse qu'alors qu'elle prend, dans une lutte avec la religion, les proportions d'une puissante machine de guerre, comme cela est arrivé au XVIII^{e} siècle. Quant au travail individuel de la spéculation philosophique, qui se fait dans les écoles, et se conserve dans les bibliothèques, ils ne s'en inquiètent guère. Voilà pourquoi ni les politiques ni les historiens, si bien faits, les uns pour juger de l'importance sociale, les

autres pour décrire le développement des institutions religieuses, ne sont pas également aptes à en expliquer l'origine, et à en apprécier la valeur dogmatique. Les politiques, n'ayant pas à considérer les idées en elles-mêmes, mais clans leur vertu sociale, tendent généralement à y voir des auxiliaires ou des obstacles à leurs combinaisons ou à leurs vues pratiques. Les historiens se trouveraient dans de meilleures conditions d'impartialité à l'égard des religions, s'ils n'avaient d'autre intérêt à les décrire et à les raconter que celui de la vérité historique. Mais il est rare que leur nature d'esprit, leur éducation première, ou leur position sociale leur laisse la liberté d'observation et de jugement nécessaire pour une œuvre d'érudits et de savants. S'ils sont croyants, ils ne pourront pénétrer au delà des explications orthodoxes ; si ce sont des esprits que domine l'imagination ou le sentiment, ils ne sauront pas faire la distinction des symboles et des idées ; s'ils sont conservateurs, ils craindront de soumettre à l'examen de vénérables et bienfaisantes traditions.

Mais alors même qu'il réunirait toutes les conditions d'un jugement libre et impartial, l'historien ne pourrait suffire seul à la solution des problèmes qui concernent la nature propre, l'origine, l'avenir des institutions religieuses. La méthode historique, si habilement maniée qu'elle puisse être, ne peut que résoudre les problèmes qui sont de son ressort. Elle peut décrire les origines historiques d'une religion, son mode de formation, ses premiers développements, ses progrès, son établissement définitif, ses vertus et ses effets, comme institution sociale ; elle peut expliquer tous ces phénomènes par leurs causes sociales ou politiques. A cette lâche, non-seulement elle suffit ; mais elle seule convient. Est-ce tout ce que la critique veut savoir ? Évidemment non. Quelle est la valeur dogmatique de telle ou telle religion ; quel en est l'avenir ? Et si l'on généralise la question, quelle est la vérité des religions, en tant que religions ; quelle en est l'origine dans l'esprit humain ; quel en est l'avenir dans les destinées futures de l'Humanité : voilà des problèmes d'un autre ordre et d'un intérêt supérieur, qui dépassent la portée de la méthode historique. Les historiens de métier ne songent même pas à les poser. Et quand par hasard ils le font, c'est pour décliner leur compétence, s'ils sont sages, ou pour les trancher légèrement dans un sens ou dans l'autre, selon leur foi de croyants, ou leur incrédulité de sceptiques. En veut-on la preuve évidente ? On n'a qu'à voir combien les historiens les plus graves, les plus profonds des temps anciens et modernes, si précieux d'ailleurs par les témoignages que renferment leurs récits, et par

les réflexions dont ils les accompagnent, deviennent, faibles, obscurs, incertains, dès qu'il s'agit de l'origine psychologique, de la valeur spéculative, de l'avenir des religions. Ce n'est pas seulement le crédule Hérodote, c'est le grave Thucydide, c'est le judicieux Polybe, c'est Salluste, TiteLive, Tacite, qui acceptent, comme une vérité consacrée, la distinction des institutions divines et des institutions humaines ; aucun d'eux n'élève un doute sur l'origine surnaturelle des croyances religieuses.

Quant aux historiens modernes, les croyants adhèrent à cette distinction sans examen ; les incrédules, qui pourraient en parler librement, évitent généralement d'entrer dans ces difficiles et délicates questions, les regardant comme étrangères à leur œuvre propre. Ceux qui y touchent le font d'une manière trop superficielle ou trop dédaigneuse pour qu'il en jaillisse quelque lumière pour les esprits curieux de ces problèmes. Ni la critique légère de Voltaire, ni la réserve grave de Montesquieu n'ont de quoi satisfaire ceux qui veulent des explications sérieuses, ou des conclusions nettes, en pareille matière. L'histoire contemporaine elle même, qui se sent plus de goût pour les questions de cette nature, et qui aime assez à en parler, n'y apporte guère que les préoccupations de la morale pratique ou de la politique. Quel est l'historien de notre temps qui s'aviserait d'entreprendre un examen spéculatif de telle ou telle religion dont il raconte les effets sociaux et politiques ? Ce n'est ni Sismondi, ni Augustin Thierry, ni M. Mignet, ni M. Thiers, ni M. Guizot, ni même Henri Martin, l'historien de la démocratie. L'esprit libéral, qui les anime et parfois les enflamme contre l'intolérance religieuse, ne les pousse pas jusqu'à la critique des doctrines. Tous déplorent la persécution ; il n'en est pas un qui se soucie de toucher à la foi qui en est le principe.

Chose curieuse ! Il n'y a guère que les historiens catholiques ou protestants qui essayent de traiter ces questions de métaphysique religieuse, que leur foi leur fait aimer et leur enseigne à né pas redouter. M. Guizot a le goût de la théologie et de la métaphysique ; ses *Méditations* le prouvent. Il n'est pas de ces historiens qui craignent d'entrer dans le sanctuaire et d'y conduire des lecteurs : il a une opinion très-arrêtée sur l'origine surnaturelle et la vérité dogmatique du christianisme. Avec tout cela, il est facile de voir que l'historien domine le théologien et le métaphysicien, dans ses jugements sur les doctrines et les écoles. Dans les questions de critique religieuse ou philosophique, c'est toujours le côté social et traditionnel qui le préoccupe. Au fond, il n'attache guère plus d'importance aux subtilités

théologiques qu'aux subtilités métaphysiques, et juge tout, religion et philosophie, dogme et théorie, en historien, en moraliste, en homme d'État. C'est ce qui fait, par parenthèse, que les différences, les contradictions des sectes d'écoles et de partis, l'embarrassent peu et l'inquiètent moins encore, en religion, en philosophie, comme en politique. Incertain, indifférent même sur de tels détails, il retrouve toute sa fermeté d'esprit et de caractère sur les principes. Mais serait-ce méconnaître la portée de ce haut esprit que de faire ressortir le caractère essentiellement politique et social de ces principes, et comment il a pour méthode, pour mesure constante de jugement et d'action, l'Utilité pratique et la vertu populaire des doctrines qu'il juge. Assurément, notre siècle n'a pas connu d'historien plus philosophe que cet homme d'État, en ce sens que l'histoire intime religieuse et morale de l'humanité ne l'intéresse pas moins vivement que l'histoire extérieure, politique et économique. Pourtant, dans l'ordre des problèmes qui occupent le libre penseur, si l'on peut dire que le côté spéculatif des choses n'échappe point à une intelligence aussi élevée, il est trop historien et moraliste pour que la curiosité métaphysique soit le premier de ses instincts.

Pour M. Thiers, qui voit toutes choses avec une incomparable netteté d'esprit, la question est plus simple encore. Si son bon sens philosophique de libre penseur répugne à entrer dans la discussion des fictions de la légende ou des mystères de la théologie, son sens pratique saisit vivement le côté moral et social des religions.A ses yeux *le dogme* vaut surtout comme *institution*. Aussi la curiosité du métaphysicien pour la vérité théologique n'égale-t-elle pas l'admiration de l'historien pour la puissance morale des religions, et du christianisme en particulier. Tandis que M. Thiers a la foi du sens commun eu philosophie, il a surtout ! a foi du culte national en religion ; et comme il est aussi net dans ses actes que dans ses pensées, sa politique n'est pas moins réservée que sa philosophie sur toutes les questions qui touchent à l'institution religieuse, tout en laissant à la science et à la critique le plein et entier exercice de leurs droits. M. Thiers voit si clairement les choses auxquelles son esprit s'applique qu'il en devient, non pas intolérant, mais quelque peu impatient contre ceux qui en parlent avec légèreté, incompétence, ou vulgarité. Qu'y a-t-il d'étonnant à ce que l'historien, l'homme d'État, qui a un si vif et si juste sentiment des nécessités sociales, éprouve quelque contrariété à voir agiter certains problèmes de critique religieuse, malgré son goût pour toute espèce de vérité ?

Ajoutons, pour être justes, que la sagesse politique n'est ni la seule ni la plus forte considération qui agisse, en pareil cas, sur des esprits supérieurs comme MM. Thiers et Guizot. Le premier, pas plus que lé second, ne fait à l'institution religieuse en général, au christianisme en particulier, l'injure de n'y voir qu'un grand et merveilleux ressort de la police dès Etats, ainsi que l'entendait Napoléon I^{er}. Tous deux s'accordent à croire, avec tous les grands historiens et les grands moralistes de notre temps, que la religion n'est pas moins un besoin pour les âmes qu'un frein pour, les volontés, et que la vie morale dès sociétés en reçoit autant de vertus que l'ordre politique en reçoit de garanties. Tous deux croient et doivent croire, en vertu de leur méthode d'historiens, à la nécessité et à la perpétuité des institutions religieuses. Car c'est le propre de l'esprit historique, tel que lé développe l'habitude de ce genre d'études, de chercher exclusivement les lois et les principes de là nature humaine dans les faits plus ou moins constants et généraux qu'offre l'histoire du passé. Or, comment se refuser à croire au caractère essentiel et à l'éternelle durée d'une institution dont l'histoire ne nous montre ni lé commencement ni la fin ? Pour hésiter là-dessus, il faut être plus observateur des faits de conscience que des faits de l'histoire.

Ce n'est point à dire que, chez tous les historiens, le sens historique domine le sens philosophique au point de leur faire illusion sur la vraie origine des institutions religieuses. Il en est, comme M. Michelet par exemple, qui tirent de l'expérience historique une tout autre conclusion. L'histoire n'est pour eux qu'une introduction à la philosophie ; et s'ils en fouillent curieusement les annales, c'est plutôt pour y trouver des armes pour la révolution que des raisons pour la tradition. Ils n'étudient jamais le passé que les regards fixés sur l'avenir. C'est l'idéal de la vérité, de la justice, de la liberté, qu'ils ont sous les yeux, et qui leur fait voir dans le passé plutôt des contrastes et des obstacles que des institutions de salut et de conservation. Ces historiens forment une classe à part, dans la grande société des savants de notre siècle qui ont honoré notre littérature par de si beaux travaux. S'ils ont de ce siècle la science et l'intelligence historique, ils ont du siècle précédent l'amour des idées et la passion des principes. Ce n'est pas pour eux que la réalité est la vérité, que le fait devient la loi, que l'histoire est la logique elle-même, logique vivante et concrète, adéquate à la logique idéale et éternelle de la raison. Ceux-là ne risquent point de confondre l'accident avec le nécessaire, le provisoire avec le définitif, le fond de la nature humaine avec ses manifestations plus ou moins

permanentes. Avant d'étudier la religion dans l'histoire, ils en ont saisi d'abord le principe et la véritable origine dans l'analyse de la nature humaine, et nulle expérience extérieure ne peut prévaloir contre cette intime révélation. Il faut même ajouter, pour définir exactement cette classe d'historiens, que, disciples en cela des philosophes du dernier siècle, ils ne rendent peut-être pas toujours entière justice aux institutions du passé, en ce qu'elles ont eu non-seulement de nécessaire, mais même de relativement juste et bon ; tant leur sentiment de l'idéal les rend sévères pour le passé. Les religions, y compris le christianisme, leur semblent trop des défaillances de la raison humaine, de même que tant d'autres institutions sociales et politiques leur paraissent des simples dé viations de la justice ou des attentats contre la liberté. C'est que ces historiens sont encore moins historiens que philosophes, moralistes, ou politiques abstraits qui cherchent, dans l'histoire, des démonstrations par l'absurde plutôt que des expériences positives. Ce n'est là ni l'esprit ni l'école historique de notre temps.

Il est encore une autre raison de l'insuffisance de la méthode historique : c'est la nature complexe du problème religieux. La religion ne s'explique point sans la philosophie qui la contredit, mais la fait comprendre. Il y a deux parts à faire, dans toute religion vraiment digne de ce nom : l'une extérieure, sociale, dont s'empare l'historien ; l'autre intime et spéculative qui appartient à l'analyse du philosophe. Quand même la critique écarterait comme périlleuse s'ou insolubles les questions qui concernent l'origine première et l'avenir des croyances religieuses, il resterait toujours à connaître et à comprendre les religions non-seulement comme institutions sociales, mais comme doctrines. Or, la foi n'est pas l'intelligence. Il peut suffire au croyant d'affirmer ce que lui impose l'autorité, sans chercher l'explication du mystère ; mais la science des religions veut autre chose. Si sympathique que soit le sentiment dans lequel elle les étudie, il faut qu'elle pénètre la doctrine sous l'institution, l'idée sous le symbole, la vérité sous le mystère. Comment arrivera-t-elle à saisir ainsi la partie intime et profonde, le fond métaphysique des religions, sans les lumières de la philosophie ? Comment l'historien comprendra-t-il la haute théologie du brahmanisme ou du christianisme, s'il n'est métaphysicien ? Comment expliquera-t-il tant de choses moins hautes, mais si délicates et si intimes sur la grâce, sur l'amour pur, sur la prédestination, s'il n'est psychologue ? Sans être une philosophie, toute grande religion a ceci de propre qu'elle ne se borne point à parler à l'imagination ; elle s'adresse par l'imagination à

l'intelligence ; elle laisse entrevoir l'idée à travers le symbole. Seulement ce qui la distinguera toujours de la philosophie, c'est que le symbole et l'idée ne font qu'un pour la foi, même intelligente, tandis que pour la philosophie, le symbole n'est qu'une expression esthétique de l'idée, comme toute forme de l'art. Encore faut-il que l'historien, le savant, le critique, arrivent à saisir l'idée, la conception métaphysique, la vérité psychologique qui fait là valeur spéculative, la supériorité philosophique d'une religion. Or, pour une pareille recherche, l'historien, comme tel, est incompétent.

Mais, pourrait-on dire, si l'historien ordinaire est impuissant à résoudre de pareils problèmes, n'est-ce pas la tâche propre de l'historien philosophe et critique ? Depuis que les questions religieuse sont passé des mains de la philosophie pure dans celles de la critique historique, que de lumières nouvelles n'ont-elles pas été répandues sur ces questions ? A quoi tient la supériorité de la science religieuse de notre siècle sur celle du siècle précédent, sinon à la méthode historique ? — Cela n'est Pas douteux. Mais ce qui ne l'est pas davantage, c'est que toute cette science à laquelle l'histoire a fait faire de si grands progrès, laisse encore aujourd'hui certains mystères sur la nature et l'origine des religions qu'elle n'a pas même cherché à éclaircir. Pourquoi ? Ce n'est assurément ni le sens historique, ni le sens critique, ni la science positive qui manquent aux historiens religieux de notre temps. Cette impuissance ne peut avoir d'autre cause que la méthode, précisément cette méthode historique proclamée aujourd'hui par l'école positiviste et l'école critique comme la méthode scientifique par excellence, la seule qui se fonde sur l'expérience. Pour s'en convaincre, il suffit de voir cette méthode à l'œuvre.

Pour l'historien, qui ne voit que les faits et ne peut établir des lois sur une autre base, la religion, étant un fait constant et universel, devient une loi de l'Humanité, au même titre que les faits généraux et permanents constatés par le physicien ou le naturaliste deviennent des lois de la Nature. Comme il la trouve au berceau de toutes les sociétés, et la retrouve encore en pleine civilisation moderne, sans aucune solution de continuité, il ne lui vient pointa l'esprit de doute sur la nécessité psychologique d'une pareille institution. La méthode le veut ainsi : elle a toujours conduit à celle conclusion les esprits les plus divers et les écoles les plus opposées. La plupart des publicistes, des économistes, des positivistes eux-mêmes s'entendent sur ce point avec les historiens. Benjamin Constant, Saint-Simon, Auguste Comte, Leplay, ne pensent guère autrement sur ce point

que Guizot, Thiers ou Henri Martin. Tous, quelle que soit la diversité de leurs idées, acceptent sans examen la prétendue loi historique, en ce qui concerne les croyances religieuses. M. Renan lui-même, le libre penseur, plus historien en cela que philosophe, incline à croire à l'éternité des religions. Du moins, tel paraît être le sens de ses plus récentes déclarations. Comment en serait-il autrement ? Tous ces savants et ces philosophes, plus ou moins libres esprits, sont restés fidèles à la méthode historique qu'ils appliquent exclusivement à la solution du problème religieux. Tous ignorent, ou dédaignent, ou nient la psychologie, dont les révélations pourraient seules les éclairer sur l'impuissance de l'induction, en pareille matière. Benjamin Constant est un philosophe plus porté vers les études politiques ou historiques que vers l'analyse psychologique.Saint-Simon est tout entier à la recherche d'une religion nouvelle. Auguste Comte et beaucoup de ses disciples, parmi lesquels il ne faut pas compter le profond et sage Littré, ne connaissant d'autre psychologie que l'histoire, ne peuvaient puiser à une autre source la solution du problème. M. Leplay est un ingénieur éminent, et un économiste plein de confiance dans sa méthode de statistique ; esprit distingué, mais assez peu doué du sens philosophique, et surtout du sens psychologique, chrétien et catholique d'ailleurs, il n'a d'yeux et d'oreilles que pour la tradition, en religion comme en économie sociale, et entend la question religieuse de la même manière que la réforme du code civil, c'est-à-dire dans un sens tout autre que les amis de notre grande révolution. Enfin, M. Renan, si bien pourvu qu'il soit, du sens métaphysique, ne peut qu'aboutir à la solution historique, par cela même qu'il partage, sur la psychologie abstraite, les préventions de l'école positiviste.

Il est vrai que l'école historique a d'autres prétentions. Depuis le discrédit de la spéculation métaphysique, qui a enveloppé toute étude faite sur l'homme abstrait, et par suite de la psychologie elle-même, cette école nous impose sa méthode, comme la seule désormais à laquelle il soit possible de recourir, si l'on veut savoir sur l'homme quelque chose de positif et de certain. Profitant de la faveur aussi grande que légitime de la méthode des sciences naturelles, elle veut qu'on procède exactement de la même manière à la recherche des lois du monde moral. D'accord en cela avec l'école d'Auguste Comte, l'école historique essaye de remplacer la psychologie de l'homme par la psychologie de l'Humanité, recueillant les faits de l'ordre moral pour les décrire, les classer, et les ériger en lois,

lorsqu'ils présentent un certain caractère de constance et de généralité. Certains naturalistes, qui ne connaissent pas d'autre méthode, approuvent cette application de leurs procédés aux sciences morales, et ne manquent pas de la pratiquer, chaque fois qu'ils s'occupent de cet ordre de questions. C'est ainsi que M. Quatre fages, ayant à résoudre le problème du règne *hominal,* a cru découvrir, dans l'ordre psychologique, deux caractères distinctifs, exclusivement propres à la nature humaine, à savoir, la *moralité* et la *religiosité ;* ce qui lui permet d'affirmer que l'homme forme un genre à part, un quatrième règne, et non une simple espèce, dans la division générale des êtres créés. En supposant, ce que la plupart des naturalistes n'admettent guère, que des caractères purement psychologiques puissent suffire pour révéler un règne à part, si M. Quatre fages eût été plus psychologue, il eût trouvé de bien plus fortes raisons en faveur de sa thèse. Tandis que l'expérience historique ne lui permettait pas d'aller au delà des faits sociaux, l'expérience psychologique, en le faisant pénétrer dans le for intérieur de la nature humaine, lui eût montré que ces faits de *moralité* et de *religiosité* constatés par les historiens et les voyageurs ne sont eux-mêmes que des manifestations de principes plus essentiels et plus inhérents à notre humanité. Il eût vu que ce qu'on nomme improprement le sens moral, le sens religieux, le sens esthétique, n'est pas une faculté simple, mais le produit complexe de plusieurs facultés, telles que l'intelligence, la volonté, l'imagination, qui sont les principes vraiment distinctifs et constitutifs de la nature' humaine. En suivant la méthode des naturalistes, on trouverait bien d'autres faits *propres* à l'humanité. Si l'homme est un être moral et un être religieux, n'est-il pas aussi un être politique, comme l'a observé Aristote, un être esthétique, un être qui parle, qui construit des maisons, qui élève des animaux ? La psychologie nous instruit beaucoup mieux que l'histoire de nos véritables titres à une place à part, dans l'ordre universel ; elle nous apprend que l'homme seul réfléchit, abstrait, généralise, raisonne. Elle nous apprend mieux encore ; c'est que l'homme peut se livrer à toutes ces opérations interdites aux animaux, parce qu'il est essentiellement sui conscius et sui compos, parce qu'en un mot il a la pensée et la volonté. L'homme pense, tandis que l'animal ne peut que sentir et imaginer. Il veut, c'est-à-dire qu'il agit librement, tandis que l'animal n'agit que sous l'impulsion de l'instinct ou de l'appétit plus ou moins surexcité. Telle est la vraie différence qui creuse un abîme entre l'animal et l'homme, et explique comment l'homme ne peut être considéré comme un animal perfectionné.

Voilà ce qui fait comprendre également pourquoi toutes les révélations historiques, si curieuses et si instructives, en ce qui concerne les accidents et les particularités de la nature humaine, sont si pauvres et si superficielles, en ce qui louche au fond et à l'essence même de l'humanité. Quoi qu'en ait dit M. Renan, l'histoire d'une tribu de Papous ne nous instruit pas, sur celte riche et supérieure nature, comme un livre de Platon, d'Aristote, de Pascal, de Malebranche, de Kant et de Jouffroy. Au reste, la psychologie de l'école historique est encore à faire, à en juger par les essais des historiens, des naturalistes et des positivistes. Sa méthode d'induction n'a pas prévalu heureusement sur les enseignements directs de la conscience. Nous disons heureusement ; car, avec une pareille méthode, que deviennent les principes de liberté, de justice, de dignité, de pureté morale, devant les faits qui en sont la triste et perpétuelle contradiction ? La méthode qui érige les faits en lois, et en particulier le fait religieux en loi de l'Humanité, conduit vite à la philosophie qui nie l'idéal et ne voit dans les principes que des faits généralisés. Non, l'histoire ne remplacera pas la psychologie, dans aucune des grandes tâches qui ont toujours appartenu à celle-ci, soit qu'il s'agisse de fonder la science des mœurs, soit qu'il s'agisse de fonder la science des lois, soit qu'il s'agisse d'expliquer les faits historiques eux-mêmes de l'ordre moral, en les rapportant à leurs causes intimes et véritables. Morale, législation, politique même, philosophie des religions, si l'histoire contient la matière de toutes ces sciences, elle n'en possède pas les principes.

On le voit, les prétentions de l'école historique dépassent la portée de sa méthode inductive. L'historien peut démontrer la puissance, l'utilité, la nécessité même des institutions religieuses, même prévoir l'état religieux d'une société ou d'une époque pour un avenir plus ou moins prochain ; il ne peut aller jusqu'à proclamer l'éternelle durée des religions. Certainement l'histoire nous apprend que, de toutes les institutions, les religions sont celles qui ont la vie la plus longue. On en a vu bien peu mourir, même de celles que leur caractère naïf et primitif semblait devoir condamner à n'avoir pas plus de durée que les sociétés qui avaient été leur berceau. Ainsi, on peut dire que le mosaïsme a survécu au peuple de Moïse, puisque les Juifs des temps modernes n'ont guère gardé que leur religion de tout ce qui constituait leur nationalité primitive. L'histoire peut prédire au christianisme de longues destinées ; elle ne peut promettre un avenir éternel à cette grande religion. Elle ne pourrait le promettre davantage à une autre religion future, si le christianisme devait avoir un héritier. Elle ne pourrait

pas même le promettre au sentiment religieux lui-même, source première de toutes les religions. Il n'y a que la psychologie qui puisse trancher la question, en montrant si l'homme est un être essentiellement religieux, comme il est un être raisonnable, un être moral, un être politique.

Donc, au philosophe seul appartient la tâche d'expliquer les religions-, car lui seul peut en comprendre l'origine et la portée spéculative. Et encore, il est nécessaire que ce philosophe soit un libre esprit, libre en tous les sens et de tous tes côtés, c'est-à-dire aussi dégagé des passions de l'incrédule que des préjugés du croyant. La philosophie des religions n'est pas l'œuvre de tous les temps ; elle était aussi impossible à l'ironie des encyclopédistes qu'à la foi des philosophes religieux du XVII^{e} siècle. Elle ne pouvait venir et n'est venue qu'au siècle de la critique. Et même eu ce siècle, ils sont très-rares les esprits qui savent garder toute la liberté de leur jugement devant les passions qui poussent à la guerre, ou devant les convenances sociales et politiques qui font glisser dans la voie des concessions. Il faut vivre dans le moment actuel du XIX^{e} siècle pour se faire une idée de l'indécision des esprits et de la mollesse des caractères en toutes choses, particulièrement dans les questions religieuses et métaphysiques Ce n'est pas que les âmes soient beaucoup plus douces qu'en d'autres temps ; car on retrouve, en style différent, les mêmes déclamations en sens contraire. Mais la timidité des idées y égale la vivacité des passions. Un philosophe de cabinet qui a pris l'habitude de ne compter qu'avec la vérité et la logique, dans les matières de ce genre, est tout surpris de l'effroi qu'il inspire aux uns, des répugnances qu'il soulève chez les autres, de la défiance qu'il cause à tous, quand il lui arrive de dire tout haut ce qu'il a pensé dans sa solitude. C'est tel libre penseur qui l'accuse de sympathie pour l'ennemi commun, parce qu'il reconnaît les profondes racines des idées et des sentiments religieux, soit dans les âmes, soit dans les sociétés humaines. C'est tel adversaire ardent des églises intolérantes et du *parti clérical,* comme on dit maintenant, qui interdit à la critique de loucher aux dogmes eux mêmes. Si sa justice est suspecte aux uns, son initiative fait peur aux autres, sans compter les violents anathèmes que lanceront sur sa tête les croyants de toutes nuances. Aussi n'a-t-on jamais poussé plus loin l'art d'éluder ou d'obscurcir les questions que la prudence de ce temps a jugées délicates ou scabreuses. Et pourtant, quel est le véritable esprit du XIX^{e} siècle, si ce n'est cet esprit de haute et impartiale critique qui observe, explique et juge, sans passion, sans préjugé, sans faiblesse ni réticence. Quand sera-t-il temps

de dissiper les nuages et d'éclaircir les mystères qui couvrent encore cet ordre de problèmes, si on ne le fait alors que l'érudition et la science ont mis aux mains de l'historien philosophe tous les éléments de solution ? L'œuvre du siècle restera-t-elle inachevée pour complaire tout à la fois aux sentiments des croyants, aux passions des incrédules, aux convenances des politiques ? Faudra-t-il se borner à l'histoire exacte et savante des religions sans critique et sans conclusion philosophique, comme les sages de nos jours nous y convient ? Ne serait-ce point là une abdication de la philosophie ?

L'école des sages, c'est-à-dire des politiques, ne verrait à cela qu'un médiocre inconvénient. La dignité de la philosophie et la liberté de la science ne sont point ce qui la touche le plus, Tandis que le philosophe, enfermé entre les murs de son cabinet, contemple le vrai et l'idéal, le politique ne voit que les sentiments, les instincts, les intérêts des sociétés au sein desquelles il vit, s'inspirant surtout te ces sentiments et de ces intérêts. Il trouve la science et la philosophie bien imprudentes d'appliquer l'analyse et la critique à des institutions qui, à tel moment donné, ont fait la force, la grandeur, la moralité, le salut des peuples. Il demande s'il est à propos de discuter l'origine, l'autorité, la valeur métaphysique de traditions qui font la véritable conscience des masses populaires et la forte discipline de leur vie. *Qu'importe,* disait un saint, *que je gagne un empire, si je viens à perdre mon âme.* Qu'importent à la société les conquêtes de la critique dans le champ de l'histoire et de la philosophie, si elle vient à perdre ce qui la fait vivre, c'est-à-dire croire, aimer, espérer et attendre, dans cette vallée de larmes où il lui faut séjourner ?

Ce langage est grave ; et quand il part du cœur d'hommes d'État, de moralistes qui ont surtout souci des questions d'ordre, de paix, de bonheur social, il a de quoi émouvoir et même troubler l'intrépidité des libres penseurs voués à la recherche de la vérité et au culte de l'idéal. Toute politique qui ne s'inspire que des intérêts de l'Humanité a droit à leur respect, à leur sympathie, à leur réserve. Comment ne pas convenir que les religions, encore dans l'état actuel des sociétés humaines, pour suivent une œuvre où la philosophie ne saurait les remplacer ? Quel philosophe de bonne foi, à moins qu'il ne soit pas de ce monde, viendra nier que la religion ne soit encore aujourd'hui la gardienne des mœurs publiques ? On peut soutenir avec raison qu'elle n'est plus la seule école de morale populaire, comme autrefois ; qu'à côté d'elle, et en face, sinon en

opposition, s'élève, grandit avec le progrès des lumières la grande école de l'avenir, l'école de la science, de la conscience et du sens commun. Mais il faut le reconnaître, l'église des fidèles qui vont chercher là leur credo religieux et moral n'est encore qu'une imperceptible minorité. Le peuple n'a guère d'autre foi, d'autre conscience, d'autre règle morale, quand il en a une, que la foi, la conscience, la règle des églises chrétiennes, catholiques ou protestantes. Otez au peuple brusquement son symbole, son curé ou son ministre, sa chapelle ou son temple, et vous ne pourrez vous faire une idée du vide produit par celte disparition. L'éducation du peuple s'est faite jusqu'ici par des moyens qui ont bien des inconvénients aux yeux du philosophe et même du moraliste intelligent, mais qui ont la puissante vertu de la tradition et l'incomparable éclat de l'imagination. On ne la renouvelle pas tout à coup, en substituant une idée à un symbole, un enseignement à une direction, une science aune discipline. Les détails mêmes de l'institution religieuse sont loin d'être indifférents à la moralité populaire. Les sociétés protestante sont pu s'affranchir de la confession, sans que les mœurs y aient perdu, parce qu'elles ont trouvé dans leur propre nature aussi bien que dans la forte méditation de la Bible les principes d'une moralité supérieure. Est-il bien sûr que l'abandon de cette pratique par les sociétés catholiques du midi de l'Europe et même de la France ne serait pas le signal d'une profonde anarchie religieuse et d'une véritable démoralisation ?

Les philosophes pensent donc à ce sujet exactement comme les historiens et les hommes d'État. Seulement ils concluent autrement. Tandis que ceux-ci veulent qu'on s'abstienne de toucher aux questions religieuses, ceux-là maintiennent pour la science le droit de les traiter, avec le respect dû aux choses et aux croyances de cet ordre, mais avec une entière liberté. Il fut un temps où la guerre à l'institution était une nécessité, parce que l'institution était l'ennemie implacable de toute science et de toute liberté. Aujourd'hui la philosophie fait une œuvre de critique et non de guerre ; elle maintient les questions religieuses dans le domaine de la science pure, sans passionner le débat, et sans y chercher autre chose que la vérité et la lumière. La sagesse des hommes d'État aura beau dire, la science religieuse poursuivra son œuvre comme toutes les autres sciences. Que la théologie lui réponde, comme c'est son droit et son devoir, rien de mieux. Si, après un combat où la philosophie n'aura employé d'autres armes que l'érudition et la critique, la victoire reste à la science, il faudra que la sagesse des politiques s'y résigne. Aucun intérêt, pas même l'intérêt social, ne peut prévaloir sur la

vérité, pas plus que sur la justice. La religion n'a pas sans doute, comme la philosophie, pour tout principe de vie et de durée la vérité et l'évidence ; elle emprunte encore à d'autres conditions son autorité et sa vertu. Mais la vérité est son premier principe. Le jour où elle n'a plus à invoquer, contre la science et la critique, que le prestige de sa tradition, ou la beauté de son symbole, ou la grandeur et même la nécessité de sa mission populaire, ce n'est pas la sagesse des politiques qui la sauvera par ces considérations de haute philosophie sociale. C'est ce qu'a fort bien montré un éminent esprit, un écrivain d'une rare distinction, et que chacun reconnaîtra si l'on ajoute qu'il est le plus libéral des philosophes spiritualistes, et le plus sensé des libres penseurs. Tel vous dira, et ses pareils assurément ne sont pas rares, que, tout bien considéré, la foi lui paraît l'ancre du vaisseau de l'État. La discussion, illimitée en matière religieuse est à la fois le symptôme et la cause d'une anarchie intellectuelle, source de l'anarchie sociale. La stabilité de la croyance et du culte est le symbole et la garantie de la stabilité générale, et c'est par l'ébranlement des autels que les trônes sont ébranlés. La religion est le ciment de tout l'édifice, et plus elle est fortement constituée, plus on peut compter sur la solidité du reste. La plus organisée est donc la plus vraie, et comme telle, l'Église catholique est le meilleur frein à cette révolution perpétuelle qui menace sans elle d'être le partage du monde moderne. La Providence semble n'avoir permis les bouleversements contemporains que pour faire éclater, au milieu des vicissitudes universelles, ce qui seul rie change point, l'Église et sa tradition. J'entends ces raisons ; toutefois, celui qui se dit chrétien par ces causes peut être un citoyen très-sage, un propriétaire très-respectable ; mais sa prétention religieuse ne sera fondée, que le jour où le christianisme ne sera rien de plus qu'une politique [96] ».

CHAPITRE III. — MÉTHODE PSYCHOLOGIQUE.

Les religions sont des phénomènes de l'esprit humain qui ont leur manifestation et leur épanouissement dans l'histoire : mais leur racine est ailleurs ; elle est dans la conscience de l'homme. C'est donc là qu'il faut pénétrer pour l'y découvrir. La méthode historique excelle à décrire, à

raconter les faits religieux, comme tous les autres faits de l'Humanité ; elle ne peut les expliquer, c'est-à-dire en saisir la loi et le principe. De là la nécessité de *l'expérience* psychologique, après *l'observation* historique.

Expérience, observation : ce n'est pas sans dessein que ces deux mots, si connus dans la langue des sciences positives, sont employés ici. On sait que, dans ces sciences, l'observation proprement dite était ancienne, et qu'elle n'a pas suffi à les faire sortir de leur état d'enfance. C'est que l'observation ne peut saisir les faits que tels que la nature les lui offre, avec un cortège de circonstances qui sont plutôt de nature à en dissimuler qu'à en faire ressortir la loi. Il a fallu l'expérience, dans les temps modernes, pour que les sciences physiques pussent faire les rapides et décisifs progrès qui les ont portées à un si haut degré de perfection. L'expérimentateur, en effet, ne se borne pas, comme l'observateur, à saisir les phénomènes que la nature lui offre au hasard, et tels qu'elle les lui présente ; il les reproduit dans ses combinaisons ingénieuses, en les simplifiant, c'est-à-dire en les dégageant de tous les incidents accessoires ou insignifiants qui les enveloppaient, de manière à ne conserver que les faits élémentaires et décisifs où se révèle en quelque sorte d'elle-même la nature intime, c'est-à-dire la loi de la propriété observée.'C'est l'expérience qui permet au savant d'arriver plus directement et plus sûrement à cette loi, but de toute induction vraiment rationnelle, tandis que réduit aux seules données de l'observation, il eût été forcé d'attendre des hasards de la nature la combinaison de phénomènes qui lui eût fait entrevoir la véritable loi, en lui facilitant l'élimination nécessaire des incidents inutiles à la production du fait en question.

Or, sans assimiler absolument, pour la méthode, les sciences morales aux sciences physiques, il est impossible de ne pas être frappé de l'analogie qui existe entre la méthode historique et l'observation d'une part, et de l'autre, entre la méthode psychologique et l'expérience. L'esprit de l'individu a son histoire, comme l'esprit de l'Humanité a la sienne. Qu'il y ait entre les deux histoires des ressemblances essentielles, c'est ce qui paraît vrai *a priori*, puisqu'elles ont pour fond commun la nature humaine. Que peut être la psychologie, sinon l'histoire en petit, de même que l'histoire n'est que la psychologie en grand ? En sorte qu'il n'y aurait entre les deux sciences qu'une différence de proportions, qu'ayant toutes deux le même objet, l'une ne serait que l'image de l'autre en raccourci, et qu'en définitive tout se passerait, au moins quant aux faits essentiels, de la même manière dans le for intérieur de la conscience que sur l'immense théâtre de l'histoire.

Seulement, la conscience serait pour l'expérience morale comme le creuset du chimiste pour l'expérience physique : elle ne ferait voir les phénomènes que dans leur constitution la plus simple et la plus élémentaire, de façon à en révéler directement au moraliste et au philosophe la nature intime, le principe et la loi, pendant que l'observation historique serait surtout occupée à décrire, à raconter ces mêmes faits avec le cortége imposant et grandiose d'incidents et de circonstances aussi propres à saisir l'imagination qui les contemple qu'à égarer la pensée qui cherche à les expliquer. Si cette comparaison a quelque fondement, l'expérience du psychologue aurait sa valeur spéciale dans l'examen de ce grand problème religieux dont l'école historique s'arroge exclusivement la compétence. Elle fournirait sur l'origine, la nature et l'avenir des institutions religieuses, des lumières que l'érudition historique la plus ingénieuse ne saurait donner. Et ceci nous expliquerait peut-être comment la pensée de l'école historique est restée si timide et si vague sur tous ces points d'un intérêt supérieur.

Il y a donc une autre méthode à employer que l'observation historique ; il y a l'expérience psychologique. Mais comment la faire ? Cela serait simple et facile, si le psychologue ne rencontrait que la pensée humaine, livrée à son mouvement naturel, et n'obéissant pas, dans le cours de son développement, à d'autres lois, à d'autres inspirations que les siennes. Or il n'en est pas ainsi. L'éducation que reçoit chaque esprit individuel lui fait des idées, des croyances, des habitudes qui, se mêlant à ses propres instincts et à ses propres pensées, lui composent un état intellectuel singulièrement complexe et équivoque pour l'expérience que le philosophe veut faire. Ne peut-on pas dire qu'en opposant la conscience à l'histoire, le psychologue oublie que l'une est déjà dans l'autre. Quand il ferme le livre de l'histoire pour ouvrir celui de la conscience, ne voit-il pas que ce dernier est plein de caractères historiques ? Par exemple, quel est aujourd'hui l'esprit que l'éducation chrétienne n'ait pas marqué de son sceau ? Et le christianisme n'est pas le seul élément de la tradition qui passe, dès le début, dans la conscience individuelle pour s'y assimiler. Si l'on comptait tout ce que l'éducation classique y fait entrer, on serait confondu de la variété et de la richesse des éléments historiques qui peuvent s'introduire par ce canal dans la pensée de chaque individu. Voilà ce qui rend délicate et difficile l'expérience psychologique dont il s'agit. Le philosophe ne risque-t-il pas de recommencer l'histoire, en ayant l'air de faire de la pure psychologie ?

C’est en effet ce qui arriverait infailliblement, si l’on s’attachait à retracer l’histoire de nos idées, au lieu de s’en tenir à l’analyse de nos facultés. Quand on veut saisir la vraie nature de l’âme et de la pensée humaine, c’est dans ses instincts et ses facultés propres qu’il faut la chercher, non dans les produits où l’éducation, la tradition, l’influence du milieu ont toujours une grande part. Il y a deux principes bien distincts de développement dont la combinaison fait, en chacun de nous, la pensée actuelle : ces deux principes sont la nature et l’éducation, la conscience et là tradition. Ce que deviendrait l’une sans l’autre, c’est un mystère que nous ne pouvons éclaircir et dont l’explication importe peu heureusement pour notre expérience psychologique. Il nous suffit de voir l’esprit humain dans le développement libre et Spontané des tendances qui lui sont propres, pour pouvoir faire la part de la nature et de l’art dans le produit complexe de son activité. Il est bien clair que l’éducation, en lui infusant des idées d’origine étrangère à son génie naturel, lui fait porter dès fruits en partie artificiels, en ce qui concerne le développement des idées morales, et surtout métaphysiques. C’est ainsi qu’à un âge où la nature ne permet pas à la métaphysique de s’y faire jour, la tradition chrétienne s’empare de la pensée individuelle, et lui donné une direction contraire à ses instincts. Et ce n’est pas seulement l’éducation religieuse qui produit ce phénomène ; c’est toute espèce d’éducation. Combien d’esprits, en vertu de cette discipline plus ou moins sévère, semblent n’avoir point eu de jeunesse ? On s’étonne souvent de la maturité vraiment précoce des jeunes intelligences nourries de bonne heure de la moelle des sciences exactes et positives, de leur allure méthodique, de leur sûreté d’observation, de leur fermeté de raisonnement. C’est qu’en effet, chez les esprits d’une certaine trempe, la science, avec ses fortes méthodes, façonne la pensée, et par l’habitude lui fait bien vite une seconde nature. Mais, si l’on y regarde de près, on s’aperçoit que la métamorphose n’est pas aussi complète qu’il a paru d’abord. *Natura non facit saltum ;* la pensée de l’enfant, concentrée et dirigée sur certains points, peut faire illusion, sur son degré de force et de maturité, à un observateur superficiel, par la richesse et la solidité hâtive des résultats. Mais un sérieux examen nous fait bientôt voir qu’elle conserve sur tout le reste ses allures d’enfance ou de jeunesse, et qu’il y a défaut d’équilibre dans l’économie générale de ses facultés. Cela permet au psychologue de retrouver toujours la nature, même sous l’action de l’éducation scientifique, métaphysique où morale qui peut en changer la direction ou en hâter le développement.

L'esprit a ses périodes d'enfance, de jeunesse-, de virilité, comme la nature. Nous ne disons pas de vieillesse et de décrépitude, parce que l'esprit ne subit pas la loi du temps au même degré que la nature elle-même. Nous ne savons quel moraliste a dit que le cœur ne vieillit point, quel autre a fait observer que l'esprit résiste également aux vicissitudes de l'âge. Ce qui n'a paru qu'un piquant paradoxe aux observateurs superficiels est une profonde vérité pour le psychologue attentif. En partant de la distinction très-fondée des facultés *animales* et des facultés *humaines* proprement dites, on découvre que l'action de l'âge sur nos facultés est en raison directe de la *nature*, et en raison inverse de l'*humanité* ; c'est-à-dire que plus nos facultés s'élèvent au-dessus de la nature animale, moins elles se ressentent de cette influence ; qu'ainsi les facultés logiques et philosophiques, telles que la réflexion, l'abstraction, la généralisation, la déduction, l'induction sont celles qui, sauf accident, conservent le mieux leur activité jusqu'à la mort, tandis que la sensibilité, la mémoire, l'imagination sensible s'émoussent ou s'éclipsent dans les derniers temps d'une longue vie. De même, le cœur qui, par le refroidissement ou l'appauvrissement du sang, perd de la vivacité de ses impressions et de ses passions, conserve, en les purifiant et même en les fortifiant, les sentiments et les affections qui distinguent le plus l'homme de l'animal.

Sauf cette réserve importante, on peut dire que l'esprit a ses diverses périodes, comme la nature. Les caractères originaux de l'enfance intellectuelle sont faciles à reconnaître, malgré l'influence de l'éducation. L'enfant ne réfléchit pas, dans le sens sérieux et profond du mot, c'est-à-dire qu'il ne connaît point cet effort de recueillement et de concentration intellectuelle qu'on nomme la *méditation.* Il produit incessamment sa pensée au dehors, à tel point qu'il n'arrive pas à la distinguer de la parole qui en est l'expression ; il ne peut penser sans parler, alors même qu'il est seul. Mais, toute concrète et toute extérieure que soit cette pensée, il est déjà facile d'y reconnaître le signe propre de l'humanité. Quoi qu'on ail pu dire, l'homme n'est un animal à aucun moment de sa vie. L'animal sent, se souvient, imagine, associe ses impressions, ses images, ses souvenirs, de façon à tirer parti de l'expérience, et à devenir susceptible d'éducation et de discipline. L'enfant, au sortir du berceau, ne se borne pas à ces actes de pure animalité ; il veut déjà comprendre ; il provoqué des explications ; il demande de très-bonne heure le *comment* et le pourquoi des choses. Il se donne carrière tout d'abord, tandis que l'animal vit et meurt renfermé dans

la sphère étroite de ses sens, de ses besoins et de ses instincts. Mais si l'enfant entre dès le début de son activité intellectuelle dans le domaine de l'inconnu, il y entre avec l'impérieuse nécessité de tout y soumettre aux lois de son imagination. Il ne conçoit, il ne comprend rien que sous la figure d'une image ; il se représente tout ce qu'il pense. Il n'y a de clair pour lui, de compréhensible, de réel que ce qui s'offre à son esprit sous une forme sensible que son imagination puisse saisir. Tout le reste n'a pas de sens pour lui, et ne pénètre pas dans son entendement. On peut lui enseigner l'immatériel, l'invisible ; on le fait même de très-bonne heure, pour le besoin de son éducation. Ne cherche-t-on pas à l'initier, dès le berceau, aux plus profonds mystères de la théologie ? Peine perdue. On peut bien forcer sa mémoire à réciter des formules ; on ne fera jamais entrer les choses elles-mêmes dans les formes de son intelligence. Toute métaphysique est pour lui lettre close. L'esprit est un mot ; toute idée proprement dite est un mot. L'infini est un mot. Le Dieu de la raison est un objet absolument étranger à sa pensée. Ce grand nom ne peut réveiller en lui que l'image d'un homme d'un père plus puissant que celui que la nature lui a donné. El encore ne voulons-nous pas dire que cette image soit celle qui s'offre le plus naturellement à la pensée de l'enfant, dont le premier sentiment est la crainte, et dont le premier mouvement est de se prosterner devant ce qui a frappé et étonné son imagination. C'est son éducation religieuse qui lui impose cet ordre d'idées et de relations avec la Divinité, le seul vraiment accessible à son intelligence et à son cœur.

Si l'enfant voit toutes choses, en lui et hors de lui, par l'imagination, il en explique les mouvements et les effets par les propres phénomènes de sa conscience. Il met son moi partout ; il attribue à toutes les causes extérieures ses sentiments, ses intentions, ses volontés. Ce qui lui agrée est son ami ; ce qui lui nuit est son ennemi. Il frappe ou veut qu'on frappe la pierre qui l'a blessé ; il caresse le joujou qui l'amuse. Non-seulement tout ce qu'il voit et tout ce qu'il touche est vivant pour lui ; mais tout cela vit, sent, aime, agit comme lui. Chose curieuse ! L'esprit de l'enfant, qui explique l'homme par la Nature, explique la Nature par l'homme. Et ici il n'y a nulle contradiction ; car pour l'imagination de l'enfant, la distinction de l'esprit et de la matière, de l'âme et du corps, de l'invisible et du visible n'existe pas. S'il se met partout à la place de la Nature, s'il fait de cette Nature un miroir où il ne retrouve que sa propre image multipliée à l'infini, cette image n'est que celle d'un être sensible, comme ceux du monde

extérieur. En sorte que, si sa physique est une psychologie, sa psychologie est elle-même une physique.

La logique de l'enfant n'est pas moins naïve que sa métaphysique. Il n'a aucune idée des véritables conditions de la certitude ; pour lui, concevoir et voir, croire et savoir, c'est tout un. Il accorde indistinctement le même degré de confiance à tout ce qui s'offre à son esprit aussi avide qu'irréfléchi. Et même, à vrai dire, sa foi est plutôt en raison de l'effet produit sur son imagination que de l'évidence qui éclaire son intelligence. Il croit plus volontiers à ce qui est merveilleux qu'à ce qui est simple, à ce qui est au delà plutôt qu'en deçà des bornes de la Nature. Le *credo absurdum* est surtout son fait. Nos philosophes s'étonnent parfois du succès des *Contes de Perrault* sur l'esprit des enfants, et semblent regretter que cet auteur n'ait pas mis plus de vraisemblance dans ses récits. Perrault s'est montré bien meilleur observateur que nos sages. L'extraordinaire est non-seulement ce qui intéresse le plus vivement l'imagination des enfants, mais encore ce qui s'empare le plus fortement de leur crédulité : le miracle est ce qu'ils comprennent le. mieux. Pour leur faire croire à la réalité d'une scène romanesque ou fabuleuse, il faut bien se garder d'adoucir les tons ou de masquer les transitions ; il suffit de frapper de grands coups sur leur imagination. Plus les couleurs du tableau seront vives, et mieux celle-ci s'y laissera prendre. Les nourrices savent cela d'instinct, parce qu'elles-mêmes sont de grands enfants à beaucoup d'égards ; aussi leurs incroyables récits se gravent-ils dans la mémoire des enfants, quand les histoires raisonnables et vraisemblables des mères et des institutrices ne font le plus souvent que l'effleurer : tant il est vrai que l'imagination est, chez les enfants, comme chez les peuples enfants, la faculté qui croit aussi bien que la faculté qui voit.

On s'étonne souvent que les fantômes aient sur cet âge bien plus de prise que les réalités, et que si ordinairement insouciant et imprévoyant contre celles-ci, il s'entoure de tant de précautions contre ceux-là. C'est faire voir qu'on ne comprend rien à l'esprit de l'enfant. Les revenants lui font beaucoup plus peur que les vivants, quelle que soit l'action malfaisante des derniers, précisément en raison, du vague et de l'inconnu qui se prêtent bien mieux que la réalité claire et distincte au développement de l'imagination. L'imagination de l'enfant et du peuple enfant croyant naturellement à tout ce qu'on lui montre, il s'ensuit que l'effet produit par des tableaux fantastiques est bien plus grand que l'effet produit sur les sens extérieurs

par des réalités moins riches en formes charmantes ou terribles. Gela explique comment les ombres des morts, chez les peuples primitifs, sont une bien autre cause de terreur que la vue des vivants, même les plus extraordinaires ou les plus dangereux ; et combien les enfants, les femmes, les esprits imaginatifs ont de peine à pratiquer cette sagesse de l'âge mûr qui recommande de se garder des vivants plus que des revenants.

L'imagination est le plus puissant principe de croyance chez l'enfant ; elle n'est pas le seul. Ce que l'enfance apprend par sa propre expérience dépasse toute comparaison avec les autres âges de la vie ; mais tout cela est loin de lui suffire pour son éducation. Cette éducation n'est possible que par l'enseignement qui lui est donné depuis le berceau. Or, à l'âge où il la reçoit, il n'a encore aucune des facultés d'analyse et de critique nécessaires pour en vérifier l'exactitude, qu'il s'agisse de vérités naturelles ou morales. Si donc il lui fallait attendre l'éclosion de ces facultés pour faire les démonstrations et les vérifications qui rendent nos connaissances certaines, l'éducation de l'esprit deviendrait impossible, faute d'éléments. La nature y a pourvu par un instinct qui régit l'intelligence de l'enfant, et que les philosophes appellent tantôt crédulité, tantôt docilité. Le premier mouvement de l'enfant est de croire à ce qui lui est enseigné ou transmis. Nulle pensée de doute ne vient traverser son esprit attentif au récit qui lui est fait, ou à la leçon qui lui est donnée, à moins que la réalité ne s'offre à lui pour contredire l'autorité du narrateur ou du professeur. Il est à remarquer que cet instinct, comme beaucoup d'autres du reste, diminue graduellement avec le progrès de l'âge et de l'expérience. Croyant aveugle, au début de l'activité intellectuelle, l'enfant accepte sans réserve et sans contrôle tout ce qui lui vient d'une source étrangère. Puis, à mesure qu'il gagne en expérience et en intelligence, il reçoit moins avidement ce qu'on lui transmet ou ce qu'on lui enseigne. Et, comme si la nature avait voulu marquer par là la destination de l'instinct de crédulité, on le voit perdre de sa force en devenant moins nécessaire. Que l'on croie ou non aux intentions de la nature, il est un fait certain : c'est qui est bien heureux pour ses progrès que l'esprit humain soit docile, dans sa période d'enfance ; le doute méthodique, s'il en était capable à cet âge, serait la mort de l'intelligence.

Ce n'est pas seulement à toute idée métaphysique que l'esprit de l'enfant se montre rebelle ; c'est encore à toute idée abstraite. Si l'on pouvait faire le catalogue des connaissances de l'enfant, tel que le façonne l'éducation savante reçue dans nos écoles, on y trouverait bien des notions qui semblent

contredire cette loi, de même qu'on rencontrerait bien des conceptions qui dépassent la portée assignée par l'observation à cet âge de l'intelligence. Mais il est facile de voir, quand on y regarde de près, que ces notions ne lui sont pas naturelles. Comme il n'a pas fait encore lui même les opérations nécessaires pour dégager l'élément abstrait et général de ses perceptions individuelles et concrètes, il ne saisit pas la différence de la sensation et de l'idée, et celle-ci n'est pour lui qu'un mot. Tout en ayant la' mémoire chargée de termes abstraits, il n'a toujours que des perceptions, des images, et a besoin de se représenter les objets pour attacher un sens à ces mots. C'est ce qui fait que le maître, pour peu qu'il ait l'expérience de renseignement des enfants, ne manque jamais d'accompagner la leçon ou le précepte d'exemples qui s'adressent à l'imagination. Ils ne comprennent la science qu'en exemples, comme ils ne saisissent la morale qu'en action. C'est là qu'il peut leur trouver des règles de conduite pour leur intelligence ou leur volonté. Quant aux vérités abstraites qu'on nomme maximes, sentences, axiomes, définitions, ce sont des formules vides pour leur esprit. L'enfant suit des exemples et non des principes ; il procède par imitation et non par abstraction.

L'esprit de l'enfant ne se refuse pas moins à la généralisation qu'à l'abstraction ; il est aussi rebelle à la synthèse qu'à l'analyse ; L'éducation peut le faire entrer, avant l'heure, dans ces cadres de la science qui s'appellent des classifications et des systèmes. Mais ce n'est pas sur ces côtés de l'enseignement que s'arrête sa pensée. Les phénomènes la fixent, tandis que les lois lui échappent. Elle voit et retient les détails, sans pouvoir embrasser l'ensemble. Le tout, l'universel, l'unité est un point de vue qui lui est étranger, soit dans la science, soit dans la réalité. L'enfant ne saisit pas mieux l'ordre d'un paysage que l'ordre d'une leçon. Il n'enchaîne pas mieux qu'il ne les comprend les formules qu'on lui enseigne. Le seul ordre qu'il puisse saisir, c'est la synthèse de l'imagination ; l'unique lien par lequel il rattache ses idées les unes aux autres, c'est le rapport tout empirique de l'espace ou du temps. Semblable en cela à l'animal, il n'est pas capable de combinaisons logiques ; il n'a que des associations fortuites ou extérieures. Ce n'est pas à dire qu'il soit absolument incapable de toute espèce de jugement et de raisonnement. Comment le lui refuser, quand il n'est pas sûr que l'animal lui-même, bien autrement esclave de la sensation que l'enfant, soit entièrement privé de cette faculté. L'enfant juge et raisonne, en ce sens qu'il perçoit des rapports ; mais il ne parvient pas à

dégager ces rapports des circonstances de temps et de lieu qui les enveloppent. Il saisit un rapport d'égalité, de convenance, de causalité entre deux objets que l'expérience lui montre ou que l'imagination lui reproduit ; mais il n'en peut faire une vérité abstraite. De même, il associe plusieurs rapports entre des choses morales concrètes, mais sans en dégager le caractère de vérité absolue qu'ils contiennent. Aussi son esprit est-il naturellement rebelle à toute vérité qui a la forme d'une loi, d'un axiome, d'une sentence, d'une maxime. Il juge et il raisonne ; mais alors même ses jugements et ses raisonnements manquent de portée et de généralité. C'est déjà la pensée, si l'on veut, mais la pensée encore engagée dans les liens de l'imagination.

Quand on dit que l'enfant juge et raisonne, il faut se hâter d'ajouter, pour rester dans le vrai, que ce n'est point là sa manière d'être intellectuelle. Sentir, percevoir, se souvenir, imaginer, associer ses sensations et ses souvenirs ; tels sont les actes propres à cet âge de l'esprit humain. Il est certain que, chez l'enfant, le sentiment de la causalité bien ou mal entendue, éveillé de bonne heure dans l'esprit humain, intervient dans les associations d'impressions et de souvenirs auxquelles on donne ce nom. C'est même peut-être ce qui le distingue surtout de l'animal auquel il est difficile d'accorder autre chose qu'une simple association d'images et de sensations. Mais l'enfant applique ce principe à l'aveugle, et transforme perpétuellement en rapports de causalité les simples rapports de succession et de concomitance qui ont frappé son attention. En ce sens, il est vrai de dire que le jugement et le raisonnement ne sont, pas plus que l'abstraction, la réflexion, la généralisation, l'analyse, la synthèse logique, des facultés et des opérations propres au développement intellectuel de l'enfance.

Tel est le premier âge de l'esprit humain : règne de l'imagination et de l'autorité, règne de la *nature*, si l'on veut une formule plus complète, où les facultés *naturelles* sont encore à peu près seules en jeu. La durée de cette période n'a pas de limites précises ; elle varie suivant plusieurs causes, dont les deux principales sont la nature et l'éducation. La nature peut être ou précoce, ou tardive, ou tout à fait ingrate. Parfois l'activité native de l'intelligence en accélère le mouvement et en hâte le développement. Les facultés logiques entrent dès le début en exercice ; l'intelligence suit de très-près l'imagination. C'est l'histoire de Pascal. Ce génie extraordinaire n'eut pas d'enfance, en quelque sorte ; à l'âge où l'homme n'a guère encore que des sensations, des images, et des associations d'idées toutes fortuites,

il jouait, pour ainsi dire, avec les formules géométriques les plus abstraites, et les problèmes de mécanique les plus difficiles. Parfois, au contraire, l'enfance de l'esprit se prolonge, signe de robuste santé et de forte activité, si la nature est puissante, signe d'infirmité intellectuelle, si la nature est débile. On voit des intelligences dont la séve, aussi lente que forte, brise tard les enveloppes de la sensibilité et de l'imagination ; mais une fois libres, elles ne s'arrêtent, plus dans le développement de leurs plus hautes facultés. Elles vont souvent plus loin que certaines intelligences précoces, dans la voie de l'abstraction et de la pensée pure, que celles-ci délaissent pour rentrer, vers la fin de leur carrière, sous le joug de l'imagination.

L'âge de la jeunesse, pour l'esprit, offre des traits également distinctifs, bien que plus difficiles à saisir et à définir, à cause de leur caractère transitoire qui les rapproche tout à la fois de l'âge qui précède et de l'âge qui suit. C'est le moment par excellence de l'enseignement. Que deviendrait la nature sans l'éducation ? L'exemple des sauvages et des barbares est là pour répondre. L'homme grandirait en intelligence et en expérience par un progrès fatal de l'âge ; mais il est plus que douteux qu'il pût généralement dépasser la sphère étroite des perceptions relatives à ses besoins et à ses appétits animaux. Ce n'est point à dire qu'un pareil effort fût au-dessus des forces de l'esprit humain. Puisque sa pensée a pu s'élever de ce grossier empirisme primitif à un idéalisme de plus en plus épuré, il faut bien que la nature humaine soit capable de cet essor par les seules ailes de son intelligence, à moins qu'on ne recoure à l'hypothèse antiscientifique d'une révélation surnaturelle. Quoi qu'il en soit, dans la réalité, soit historique, soit psychologique que nous sommes en mesure de connaître ou d'observer, le développement de l'esprit humain se fait avec le concours incessant d'un principe étranger. L'éducation préside à la période de jeunesse, comme elle avait présidé à la période d'enfance. Beaucoup d'idées, de théories, de doctrines d'un ordre plus élevé, qu'elle n'aurait pas produites ou élaborées par elle-même, pénètrent dans l'intelligence par le canal de l'enseignement. Seulement ici, si l'on ne peut mesurer le progrès de la pensée au nombre et à la qualité des idées qui viennent l'enrichir, dans la transition d'une période à l'autre, il est facile de le constater par la capacité de compréhension qu'elle montre à cette occasion. Ces idées abstraites, physiques ou morales, ces conceptions métaphysiques que l'éducation verse dans son sein, elle commence à les saisir, à se lès assimiler sous la forme philosophique et scientifique qu'elles affectent, dans

l'enseignement de l'école ou des livres. Ce ne sont plus pour elle des formules vides, des mots, verba et voces, nihil amplius ; Ce sont des idées qu'elle comprend, qu'elle juge dans une certaine mesure ; en les recevant telles que la science les lui transmet, c'est à-dire avec le degré de généralité métaphysique ou d'abstraction scientifique qu'expriment les formules employées, Or, pour qu'il en soit ainsi, il faut que l'intelligence ait acquis, sinon des facultés, au moins des forces nouvelles ; il faut que ses facultés d'observation, de réflexion, d'abstraction, d'analyse, de synthèse se soient développées au point de devenir des instruments suffisants pour le travail de compréhension et d'assimilation auquel la provoque l'enseignement. Quand il n'y aurait que ce progrès, ce serait déjà une révolution considérable dans la vie intellectuelle de l'homme. Il a franchi le monde des s*ensations* et des *images* pour entrer dans celui des *notions* et des *idées*. Il parle de principes, d'axiomes, de vérités générales, en connaissance de cause : il voit et distingue les choses sous les mots. En un mot, il est devenu un véritable élève de la science, après n'avoir été longtemps que l'esclave de la nature.

Mais il n'est encore qu'un *élève*, si intelligent qu'il soit ; c'est par là qu'il se retrouve enfant. Il en conserve l'instinct de crédulité et d'imitation, tout en l'appliquant à un ordre de faits et d'idées supérieurs.Il ne pense pas encore par lui-même, et se complaît bien plus à apprendre qu'à réfléchir. L'intuition est vive ; mais le jugement est plus rare et n'est pas sûr. Il montre plus d'enthousiasme que de critique, plus d'imagination que de goût dans ses opinions et dans ses œuvres d'emprunt. Il croit, en un mot, plutôt qu'il ne sait et qu'il ne juge. Il croit à la parole de ses maîtres ; il imite leurs œuvres, soit dans la pensée, soit dans l'action. Il se fait l'organe de leurs idées, de leurs doctrines., organe d'autant plus brillant qu'il possède tout le feu et toutes les grâces de la jeunesse. Alors il obtient des succès à rendre les maîtres jaloux, s'ils n'étaient pas plutôt fiers de leur heureuse initiation.

Ce rôle passif est-il une loi sans exception pour la jeunesse de l'esprit ? Ne lui arrive-t-il pas d'en sortir parfois par des œuvres et des actions d'un incomparable éclat ? N'est-ce pas l'âge de l'enthousiasme, et l'enthousiasme n'est-il pas créateur ? — Oui, sans doute, la jeunesse est féconde et même créatrice, dans son ardeur passionnée, dans sa vivacité d'imagination. Mais que crée-t-elle alors ? l'image plutôt que l'idée, le geste et l'accent plutôt que la pensée. Comme il n'y a de profonde, de véritable originalité que par le puissant concours des fortes facultés de l'intelligence, observation, réflexion, analyse, synthèse, l'œuvre de la

jeunesse, où ces facultés n'ont encore qu'une faible part, rie peut guère avoir que cette originalité toute extérieure de ton, de forme, de. couleur, qu'une imagination plus fraîche, une sensibilité plus vive est capable de lui imprimer. Cela est évident pour les œuvres de science, de philosophie et de morale ; cela est vrai, même pour les œuvres d'art, où pourtant il semble que la faculté maîtresse soit l'imagination. C'est qu'il y a l'imagination de l'enfance et de la jeunesse, et l'imagination de l'âge mûr. Celle-ci, autrement forte et profonde, n'entre en jeu qu'avec les plus hautes facultés de l'esprit humain ; c'est ce concours qui fait les grands poètes et les grands artistes.

Le génie fait exception à celle loi de la nature qui veut que la jeunesse soit l'âge par excellence de l'enseignement et de l'imitation. Tel savant, comme Pascal, invente à l'âge où les autres hommes apprennent. Tel artiste crée ses plus belles œuvres au moment où les autres s'essayent plus ou moins heureusement. Sans aller jusqu'à dire que le génie est entièrement indépendant des conditions naturelles, il est certain qu'il a sa force, sa vertu propre de création originale et toute spontanée. Mais ici encore, le génie subit la loi de la jeunesse ; s'il n'est pas l'élève d'un homme, il se sent l'élève d'un Dieu. L'inspiration est le caractère propre des œuvres de cet âge. Si on la retrouve dans l'âge mûr, c'est que l'esprit est resté jeune, en dépit des années, et qu'il a conservé un reste de crédulité primitive. Dans les œuvres morales, religieuses, poétiques des peuples enfants, le génie du théologien, du moraliste, du poëte, semble n'avoir pas conscience de sa vertu personnelle, puisqu'il attribue son œuvre à l'inspiration d'un être étranger et surnaturel. Or, cette illusion, si commune dans la jeunesse des peuples, n'est pas très-rare dans la jeunesse des individus.L'histoire du démon de Socrate, qui peut être regardée comme extraordinaire pour un philosophe d'une telle sagesse et d'une telle maturité, est naturelle à l'âge de la jeunesse, non seulement chez les poètes, mais encore chez tous ceux qui tirent leur enseignement des révélations de la conscience. La jeunesse est enthousiaste. Or, il n'y a pas d'enthousiasme qui ne se sente plus ou moins inspiré ou illuminé d'en haut. Ce n'est pas le poëte seulement, c'est le jeune homme qui peut dire : *Est Deus in nobis ; agitante calescimus illo.* Sans parler des mystiques dont c'est l'état permanent, s'il est un âge où la raison se croie impersonnelle, pour employer le mot d'une théorie célèbre, c'est celui où la révélation de la vérité est due à une vive et prompte intuition plutôt qu'à une méditation laborieuse et persévérante de

l'intelligence. Tant il est vrai que l'esprit, à cet âge de la vie, est toujours élève, élève des maîtres qui l'enseignent dans les écoles, élève de la raison divine qui l'inspire dans les révélations intimes de la conscience.

Le goût de l'autorité n'est pas le seul instinct commun à l'enfance et à la jeunesse. Si l'imagination du jeune homme est plus haute et plus métaphysique que celle de l'enfant, si elle réfléchit autre chose que des objets sensibles dans son miroir divin, elle n'en reste pas moins la faculté maîtresse de la jeunesse. Or l'imagination a beau se purifier à la source des vérités intelligibles ; elle se ressent toujours de son origine sensible. En colorant les idées de la raison, elle en altère et en corrompt la pure lumière. Elle leur donne ce *faux éclat* que déplorait Malebranche, en songéant aux divines clartés de l'intelligence. Cet âge, abandonné à son essor naturel, rêve encore plus qu'il ne pense. Seulement, à la différence des rêves grossiers de l'enfance, les rêves de la jeunesse sont un mélange d'images et d'idées, de poésie et de métaphysique. Ce n'est plus la sensation, et ce n'est pas encore la science ; c'est l'âge des symboles, et non des formules. Toutes les facultés de l'esprit y entrent en jeu, les dernières, comme les premières en date, les facultés logiques, comme les facultés poétiques. L'œuvre totale est un tableau plus ou moins confus, où figure déjà le monde intelligible, mais sous des apparences sensibles, où les abstractions sont réalisées, où les idées sont des individus, où les principes sont des personnes, où la logique est transformée en symbolique, où enfin tout prend forme et couleur à la trompeuse lumière de l'imagination. En un mot, c'est l'âge de la métaphysique imaginative, pour les individus comme pour les peuples.

Et quand on parle ici de symboles, on n'entend pas le mol dans son sens précis et théologique. Le symbole religieux est de tous les âges de la vie ; il s'offre ou plutôt s'impose également à l'enfance qui n'en comprend rien, à la jeunesse qui en devine quelque chose, à l'âge mûr qui l'accepte par un sacrifice de sa raison. L'expérience faite à propos de ce symbole serait donc d'autant moins concluante qu'il est une révélation de tradition et non de nature. Mais, en laissant à l'éducation religieuse le symbolisme théologique, il est facile de constater l'instinct symbolique de la jeunesse dans sa manière de voir et de comprendre le monde moral. Quel est l'âge romanesque par excellence ? Quel est l'âge où l'homme idéalise surtout la réalité ? Quel est l'âge où il a le plus besoin de croire à la vertu, à la beauté, à la sainteté, à l'héroïsme en personne ? Quand Brutus, après le désastre de Philippes, s'est écrié : *Vertu, tu n'es qu'un nom*, quelle pouvait être sa

pensée, sinon que la vertu pèse bien peu, à côté de la fortune, dans les destinées de ce monde ? Ce n'est pas un sage de son âge et de sa secte qui pouvait renier l'idéal de sa conscience, en face de la triste réalité. Ce mot eût pu avoir un autre sens dans la bouche d'un jeune homme. La jeunesse seule est capable d'un pareil désespoir, après avoir perdu l'illusion qui lui faisait confondre la vertu avec tel ou tel de ses héros.

Le masque tombe, l'homme reste,
Et le héros s'évanouit.

a dit le poëte. Tandis que pour le sage et le philosophe, le principe persiste, quand le héros a disparu ; pour la plupart des jeunes gens, le principe disparaît avec le héros : tant est irrésistible l'instinct romanesque de cet âge !

Où finit la jeunesse ? Il est plus difficile encore de fixer des limites précises pour cette deuxième période de la pensée que pour la première. Ici la durée varie dans de plus grandes proportions, selon la nature d'esprit et le genre d'éducation, tantôt plus courte, tantôt plus longue, parfois illimitée. Ce dernier phénomène n'est pas rare dans l'histoire de l'esprit humain. Si l'on ne voit guère d'enfance indéfiniment prolongée que chez les imbéciles et les idiots, on rencontre fort souvent des individus chez lesquels le développement de la pensée ne dépasse guère les limites de l'âge de l'éducation et de la direction. Combien d'esprits ne connaissent jamais ce régime de la libre pensée, ce *self-government* que le génie anglais entend bien mieux dans la pratique politique et sociale que dans la spéculation intellectuelle ! Combien d'autres qui seraient mûrs pour le plein exercice de leur raison, et qui sont enchaînés par des traditions de secte ou des convenances de position !

Sans tenir compte des esprits dont la timidité plutôt que l'incapacité explique la fidélité aux croyances de leur enfance et de leur jeunesse, on pourrait dire que jusqu'ici, soit par l'insuffisance de l'éducation scientifique, soit par l'influence exclusive de l'éducation religieuse, c'est par exception que l'esprit humain arrive jusqu'aux limites extrêmes de l'âge mûr, c'est-à-dire à cette dernière période qui est le règne assuré de la. science et de la raison. L'immense troupeau des intelligences incultes ne dépasse point les périodes de la jeunesse et de l'enfance. Parmi les esprits cultivés, beaucoup, tout en la dépassant, s'arrêtent à moitié chemin dans la voie qui les mène au complet développement de la pensée. Les symptômes auxquels on reconnaît l'enfance et la jeunesse de l'esprit sont simples et

faciles à noter. Tant que l'intelligence n'est pas entièrement affranchie du joug de l'imagination et de la tutelle de l'autorité, elle n'a pas revêtu encore la robe virile. Or cette double servitude pèse toujours sur l'immense majorité des hommes faits. Dans le monde des esprits cultivés, il est un très-grand nombre d'hommes chez lesquels la faiblesse de la pensée, ou.la force de l'imagination est telle qu'ils sont, pendant toute leur vie, incapables d'un travail d'esprit tant soit peu scientifique. Ils rêvent toujours et surtout, ne sachant ce que c'est que penser. Ils peuvent devenir des artistes, des poëtes, des orateurs, des écrivains de premier ordre, si la nature les a richement doués ; ils ne seront jamais des savants ni des philosophes. Toute la famille si nombreuse des *imaginatifs* en est là. Ils ont beau porter dans l'ordre des choses métaphysiques toute la puissance d'une pensée méditative ; ils n'arrivent jamais à dégager l'objet de leur méditation des voiles symboliques dont l'enveloppe leur imagination.

Enfin arrive l'âge de l'entendement pur, de la méthode et de la science, avec le cortége des opérations qui l'accompagnent, observation, expérimentation, abstraction, généralisation, analyse, critique. Ce n'est pas à dire que ces opérations lui soient absolument propres. Déjà on a pu les voir en exercice dans la période précédente. Mais alors l'esprit procédait sans beaucoup de méthode ni de mesure, usant et abusant de l'abstraction, de l'induction, de l'analyse, de la synthèse, sans avoir bien conscience de la portée de ces opérations. Les traits caractéristiques de la maturité de l'esprit ne sont ni la distinction, ni la force, ni même le génie, lequel est personnel et se révèle bien avant l'âge mûr. C'est d'abord le sens critique des idées. A partir de ce moment, la fonction propre, et légitime de chacune de nos facultés est définie, et sa sphère d'action exactement circonscrite. L'imagination n'est point bannie du domaine de la pensée ; mais elle y occupe la place qui lui convient, et y est ramenée à.sa fonction essentiellement esthétique. Son objet n'est plus le vrai, mais le beau ; son empire n'est plus la science, mais : l'art ; son : produit est accepté, non comme conception métaphysique, mais comme l'expression, la représentation poétique d'une idée. Ce qui avait paru jusque-là la formule d'une vérité théologique commandant la foi, n'est plus qu'un symbole où la distinction nette de l'image et de l'idée ne permet plus de confondre l'art et la science, la poésie et la théologie. Toutes les autres facultés et opérations de l'esprit passent par.la même épreuve ; l'observation, l'expérimentation, l'induction, l'abstraction, le raisonnement, l'analyse, la synthèse sont

soumises à des règles qui transforment les simples procédés de l'esprit en véritable méthodes, et par là en assurent les résultats. Il n'est pas jusqu'à l'instinct de crédulité que le sens critique de l'âge mûr ne sache faire servir à l'avancement de la science, en le renfermant dans les limites où l'autorité est un principe utile et même nécessaire. Et en effet, pourvu que l'autorité n'usurpe pas le rôle de la raison dont Tunique *critérium* de certitude est l'évidence, et Tunique source de connaissance, l'expérience, elle conserve son rôle légitime, sinon dans l'élaboration, du moins dans la propagation des idées scientifiques. Si elle est inutile et même fatale à l'œuvre d'investigation et d'invention, elle est toujours nécessaire pour l'œuvre d'enseignement ; car le professeur ne peut apporter à l'appui de ses exposés synthétiques et de ses conclusions affirmatives toutes les preuves d'analyse et d'expérience qui ont décidé la raison du savant.

Un second signe non moins caractéristique de la maturité, c'est le sens positif des choses. Si la confusion perpétuelle du monde idéal et du monde réel est un des penchants de l'esprit humain, dans sa période de jeunesse, la distinction de ces deux ordres de vérités est une disposition intellectuelle de l'âge mûr. L'esprit n'y est plus exposé à réaliser des abstractions, ni à idéaliser des réalités. Il laisse les premières pour ce qu'elles sont, et les secondes pour ce qu'elles valent. Ce n'est pas qu'il lui faille descendre des hauteurs de l'idéal où se complaît la jeunesse pour s'enfermer définitivement dans la réalité, comme dans la seule sphère de la vérité positive. Celte sagesse étroite et basse d'une certaine classe d'hommes, et d'une certaine école de philosophie, n'est pas la sagesse humaine, dans la noble et digne acception du mot. Mais le propre de l'idéalisme de l'âge mûr est d'avoir conscience de lui-même, de son caractère essentiellement subjectif ; il sait que son objet est l'idée pure, et que son ciel est le monde de la pensée. Voilà comment cet âge est positif. Il l'est doublement, et dans le bon sens du mot : il l'est en ce qu'il n'est pas tenté de voir la réalité trop en beau et de faire de la vie un roman ; il l'est encore, en ce qu'il n'est pas porté à Convertir les abstractions de sa logique en entités métaphysiques. Aussi cet âge est-il celui de la science proprement dite, de cette science qui fait son tissu avec la solide matière fournie par l'expérience, et non avec celte vaine substance qu'engendre la spéculation abstraite. Ses instruments de travail sont très-simples ; ce sont des facultés bien connues, et dont l'esprit le plus vulgaire use à chaque instant pour les besoins et les fins de la vie pratique. Seulement, l'expérience du savant et l'analyse du philosophe

les corrigent, les perfectionnent au point d'en faire ces véritables instruments de précision qu'on appelle des méthodes. C'est avec cela qu'on a créé les mathématiques, l'astronomie, la physique, la chimie, l'histoire naturelle, toute cette philosophie de la Nature qui nous fait connaître les forces et les lois de l'Univers, tandis que les hardies spéculations des plus beaux génies de la métaphysique nous laissaient dans l'ignorance absolue de ces forces et de ces lois. Sans ces fécondes méthodes, et sans les sciences qu'elles ont engendrées, la chimie serait encore livrée à la recherche de la pierre philosophale el aux rêves des alchimistes ; l'astronomie serait encore un roman de l'imagination. Quand feront-elles, dans l'ordre des sciences morales, la révolution qu'elles ont accomplie dans Tordre des sciences physiques ? Quand l'âge mûr, qui est arrivé depuis trois siècles pour les sciences positives, viendra-t-il pour la philosophie et la métaphysique ? Le XVIII^{e} siècle a commencé l'œuvre avec Locke, avec Hume, avec Reid, et surtout avec Kant. Il y a lieu d'espérer que le XIX^{e} siècle, le siècle de la critique, la finira.

Mais reprenons l'histoire de la pensée humaine que nous avons laissée à sa période *scientifique.* Bien des intelligences s'arrêtent là, soit qu'elles n'entrevoient plus d'autre carrière à parcourir, soit qu'elles ne croient pas pouvoir s'y engager sans avoir pour guide la tradition. On voit nombre de gens que le commerce des sciences positives et la pratique des méthodes rigoureuses détachent entièrement des croyances de leur enfance et des spéculations de leur jeunesse, et cela sans regret ni sans retour. Tout ce que leur a révélé la religion, tout ce que leur a enseigné l'école, leur semble un rêve auprès de ce que leur découvre la science sur la nature et sur l'homme. Ils ferment leur esprit au côté religieux, moral, métaphysique des choses, pour l'ouvrir au côté purement physique et physiologique. Ils font d'autant plus volontiers table rase de tout cet ordre d'idées, qui ne nous viennent point par le canal des sens, que ces idées purement traditionnelles n'auraient jamais germé naturellement dans leur esprit antipathique à de telles visions. Aussi, dès que leur esprit est devenu libre, le premier usage qu'il fait de sa liberté est de s'en débarrasser pour toujours. C'est la classe très-nombreuse des hommes dits *positifs* qui ne croient qu'aux sciences de la matière.

Tous les savants, ou tous les hommes instruits dans les sciences positives, ne renferment pas ainsi leur esprit dans la sphère des choses physiques. Il en est beaucoup qui se souviennent de leur éducation première, religieuse et

morale, et veulent à tout prix en conserver les principes, qu'ils regardent comme nécessaires à leur vie spirituelle. Chez eux, et particulièrement chez les savants et les érudits, l'esprit a atteint une parfaite liberté, en toutes les questions purement scientifiques. La science positive, en refaisant son éducation, après les rêves de l'enfance et les préjugés de la jeunesse, lui a fait contracter des habitudes de méthode et de langage qui ne lui permettent plus de se contenter des hypothèses de pure imagination. Ceux-là font deux parts dans le domaine de la vérité : l'une comprenant les choses de la science, l'autre les choses de la *foi*. Sur ces dernières, ils ne permettent point au raisonnement, à l'expérience, à l'analyse, à la critique, à toutes leurs facultés logiques de vérifier les vérités traditionnelles ; ils les acceptent de confiance et les yeux-fermés, et les conservent au fond de leur âme comme des vérités sans lesquelles l'homme ne peut vivre, dans le sens moral et religieux du mol. Cette classe de croyants, qui soustrait ses idées religieuses au contrôle de la raison, et les met sous la garde de l'autorité, n'est pas rare dans le monde savant actuel.

Enfin, il est une classe d'hommes adonnés aux études scientifiques qui croient naïvement ; c'est-à-dire qui mettent dans leur foi leur intelligence aussi bien que leur volonté. Chose étrange ! Ce sont des esprits rigoureux, difficiles, très-exigeants d'ailleurs sur les conditions de la certitude, et sur les méthodes de la connaissance. La science, en effet, n'a que faire des brillantes facultés de la jeunesse ; elle n'a besoin que des fortes et solides facultés de l'âge mûr. On n'est pas mathématicien sans une certaine puissance d'abstraction, d'analyse, de raisonnement. On n'est pas physicien ou chimiste, si l'on n'excelle à diriger et à conduire à un résultat théorique une série d'observations difficiles et d'expériences délicates. On n'est pas naturaliste, si l'on n'est doué de la faculté de comparer, pour saisir les rapports des êtres, et de la faculté de généraliser, pour les classer. On n'est pas historien politique ou littéraire, si l'on ne possède à un degré suffisant la sagacité de recherche et la liberté de jugement, sans lesquelles la critique n'existe pas. Et avec tout cela, rien n'est moins rare que de voir l'esprit d'un savant ou d'un lettré rester sous l'influence de l'imagination, ou sous la tutelle de l'autorité, en tout ce qui tient aux vérités métaphysiques, morales ou religieuses. Sans doute, dans ce remarquable phénomène, il faut faire la part des instincts irrésistibles d'une âme qui a besoin de foi, ou des réserves calculées d'une politique prévoyante. Mais, en mettant de côté ces Causes et d'autres qui expliquent le contraste sans détruire l'unité de la

pensée humaine, combien encore il reste de savants chez lesquels la foi théologique s'allie à la critique scientifique le plus naturellement du monde. Curieuse anomalie, et bien digne de l'analyse du psychologue ! Le croyant et le savant se retrouvent en quelque sorte côte à côte, sans se gêner, non pas dans l'ensemble de la nature humaine qui peut tout prendre, mais dans cette partie du tout qu'on nomme l'esprit : singulier contraste, s'il n'était pas si commun, entre des méthodes si sévères "et des croyances si naïves. La grande et tragique figure de Pascal est le type le plus frappant de ces phénomènes intellectuels si fréquente dans une classe d'esprits aussi indépendants en matière de science que soumis en matière de théologie.

Comment expliquer ce phénomène ? Est-ce par hasard qu'il en serait de la raison comme de la mémoire, dont l'unité est purement collective, de telle façon que la mémoire des sons est tout à fait indépendante de la mémoire des images, et celle-ci de la mémoire des saveurs et des odeurs ? Cela est absurde à penser, quand il s'agit d'une faculté comme la raison qui révèle une constante et uniforme aptitude dans toutes ses applications. La raison est toujours la même faculté de jugement, d'analyse, de critique, quel que soit l'objet auquel elle s'applique. Elle agit ou elle n'agit pas, elle parle ou elle se tait. Mais quand elle agit, son œuvre est invariablement scientifique ou philosophique. Il n'y a pas défaut, mais simplement suspension de l'exercice de la raison sur tel ou tel point. Et cette suspension elle-même, comment l'expliquer ? Comment peut-il arriver que le même esprit soit savant et croyant tout à la fois, savant sur les matières où s'exerce sa raison, croyant sur les matières où sa raison cède la place à l'imagination ou à l'autorité. Et quand on dit qu'elle leur cède la place, il ne faut point croire que ce soit ici par calcul ou par prudence ; car alors il n'y aurait plus un véritable croyant dans cet esprit voué au culte de la science, et le phénomène n'aurait plus rien de merveilleux. Ce qui le rend difficile à expliquer, si ordinaire qu'il soit, c'est que la croyance n'est pas moins sincère que la science, chez la classe d'hommes dont il est question. Comment en rendre compte autrement que par l'habitude ? L'esprit, qui est devenu si suret si ferme par l'exercice, dans la voie des sciences positives, est resté faible et indécis, quand il lui faut entrer dans un monde d'idées qui lui sont peu familières. Qu'y a-t-il d'étonnant alors à ce qu'en cet état il subisse l'empire des traditions qui ont nourri son enfance et sa jeunesse ? Voilà ce qui fait que tant de savants d'un esprit fin, profond, rigoureux surtout, sont d'une simplicité parfois étrange, dans les questions religieuses.

Eux habitués par les méthodes scientifiques à ne croire qu'aux faits bien observés, aux lois, aux théories bien vérifiées, on les voit accepter le surnaturel avec une naïveté qui confond. Cène sont plus, dans les choses de cet ordre, les mêmes esprits. Et ce qu'il y a de plus curieux, c'est que c'est leur intelligence, leur raison qui adhère aux symboles et aux miracles, qui essayé, avec une entière confiance, de démontrer et d'expliquer tous les points de leur dogme.

Pour revenir à notre histoire de la pensée humaine, voilà le premier degré de l'âge mûr, l'état scientifique proprement dit. Gomment arrive-t-elle à l'état philosophique, à ce degré supérieur qui est le sommet de la vie spéculative ? Par l'application des mêmes procédés et des mêmes méthodes aux vérités du monde moral et métaphysique. L'état philosophique ne demande point de facultés nouvelles, supérieures à celles qui ont fait de la science positive une œuvre si profonde et si haute. La philosophie, chez un esprit bien fait, est plus facile et plus naturelle qu'on ne pense, pourvu qu'il n'ait point été faussé par une certaine éducation. Ce n'est pas l'école seule qui la fait, encore moins la tradition. Ces deux choses, au contraire, l'empêchent de naître le plus souvent, ou la font germer, dans la pensée humaine, comme une plante factice condamnée à une végétation débile. Il n'y a d'état philosophique sain et vigoureux que celui que produit la nature elle même, préparé par une bonne direction. Seulement l'esprit n'arrive guère à cet état sans passer par une crise grave, solennelle, presque toujours douloureuse chez les hommes qui prennent au sérieux leurs croyances. Il n'est pas un esprit réfléchi qui n'ait eu une conscience vive et claire de cette crisee, au moment où elle s'est produite, et qui n'en conserve un souvenir ineffaçable. Ce phénomène a un nom bien connu dans l'histoire de la pensée, soit individuelle, soit générale : il s'appelle le doute ; le doute qui varie selon la nature des intelligences et des âmes ; le doute aimable et insouciant chez Montaigne ; inquiet, amer, désespéré chez Pascal ; savant et méthodique chez Descartes ; profond et mélancolique chez Jouffroy. Montaigne aime, comme on sait, à se reposer dans le doute ; il trouve que c'est un bon oreiller, et commode pour l'esprit. Cet équilibre de la pensée suspendue sur toute chose entre les affirmations contraires lui paraît la véritable santé de l'esprit et de l'âme, en un temps surtout où le fanatisme était la maladie universelle. Le doute de Montaigne est tellement absolu qu'il va jusqu'à se détruire lui-même, en vertu de ce raisonnement subtil que douter, c'est encore faire acte d'affirmation. Montaigne, dit Pascal, met

toutes choses dans un doute si universel et si général, que ce doute s'emporte soi-même, c'est-à-dire s'il doute, et doutant même de cette dernière proposition, son incertitude roule sur elle-même dans un cercle perpétuel et sans repos ; s'opposant également à ceux qui assurent que tout est incertain et à ceux qui assurent que tout ne l'est pas, parce qu'il ne veut rien assurer » [97]. Faut-il prendre au sérieux la réserve faite en faveur des vérités de la foi par cet épicurien ami de la paix et des doux loisirs ? C'est un point de psychologie que nous laisserons trancher par ses biographes.

Le doute de Pascal est également absolu, en matière de philosophie ; mais il n'en fait pas un oreiller pour son inquiète et ardente pensée. Quel contraste entre ses paroles et celles de son maître en scepticisme ! « Nous sommes plaisants de nous reposer dans la société de nos semblables. Misérables comme nous, impuissants comme nous, ils ne nous aideront pas ; on mourra seul ; il faut donc faire comme si l'on était seul ; et alors, bâtirait-on des maisons superbes, etc. ? On chercherait la vérité sans hésiter ; et si on le refuse, on témoigne estimer plus l'estime des hommes que la recherche de la vérité Voilà ce que je vois et ce qui me trouble. Je regarde de toutes parts, et ne vois partout qu'obscurité. La nature ne m'offre rien qui ne soit matière de doute et, d'inquiétude. Si je n'y voyais rien qui marquât une Divinité, je me déterminerais à n'en rien croire, Si je voyais partout les marques d'un Créateur, je reposerais en paix dans la foi. Mais, voyant trop, pour nier, et trop peu pour m'assurer, je suis dans un état à plaindre, et où j'ai souhaité cent fois que, si un Dieu la soutient, elle le marquât sans équivoque ; et que, si les marques qu'elle en donne sont trompeuses, elle les supprimât tout à fait. 5 qu'elle dit tout ou rien, afin que je visse quel parti je dois suivre. Au lieu qu'en l'étal où je suis, ignorant ce que je suis et ce que je dois faire, je ne connais ni ma condition ni mon devoir. Mon cœur tend tout entier à connaître où est le vrai bien, pour le suivre. Rien ne me serait trop cher pour l'éternité [98] ». Ici ce n'est plus un jeu d'esprit ; c'est un combat à mort où toutes les puissances de l'âme sont engagées, et où la foi seule peut vaincre la raison.

Le doute de Descartes a un tout autre caractère, et une portée bien différente : c'est la grande voie de la science ouverte à tout esprit bien fait par la main d'un maître dont la libre et forte raison n'a rien à craindre des agitations du cœur et des illusions de l'imagination. J'avais, dès longtemps, remarqué que pour les mœurs il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, tout de même que si elles étaient

indubitables : mais pour ce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point après cela quelque chose en ma créance qui fût entièrement indubitable. Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer ; et, parce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie, et y font des paralogismes, jugeant que j'étais sujet à faillir autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations ; et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées que nous avons, étant éveillés, nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune pour lors qui soit vraie, Je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées dans l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes[99] ». On sait comment, après avoir détruit l'édifice de ses connaissances fondé sur l'autorité de l'école et sur les préjugés de l'imagination, Descartes le reconstruit sur le principe inébranlable du *Je pense, donc je suis*, poussé à toutes ses conséquences. Il faut lire le *Discours de la méthode* tout entier pour voir comment ce puissant et tranquille esprit poursuit son œuvre laborieuse. Nulle agitation, nulle inquiétude, nul regret pour les rêves du passé ; sa sérénité est d'autant plus profonde qu'il a commencé, d'accord avec son siècle, par mettre à part, Sous l'égide de l'autorité, tout le domaine des vérités religieuses, morales et politiques.

Le XVIII^{e} siècle, par l'organe de son plus grand philosophe, Kant, a fait aussi une révision des connaissances traditionnelles ; mais sa réforme est autrement radicale que celle de ses prédécesseurs. Ce n'est plus seulement une méthode qu'il institue, à l'exemple de Bacon et de Descartes ; c'est la constitution même de l'esprit humain qu'il démonte pièce à pièce, pour faire comprendre le jeu de chacune des parties, dans l'œuvre complexe de la connaissance. Dès le début, la méthode critique s'annonce dans toute sa grandeur et avec toutes ses conséquences. Pourquoi la métaphysique n'a-t-elle pas encore pu s'ouvrir un chemin sûr ? Serait-il impossible à trouver ? Pourquoi la nature a-t-elle affligé notre raison du soin infatigable de rechercher la certitude métaphysique, comme son intérêt le plus grand ?... Jusqu'ici l'on a cru que toute notre connaissance devait se régler sur les

choses elles mêmes ; mais tous nos efforts pour obtenir quelque lumière *à priori* sur les attributs de ces choses, par le moyen des concepts, afin d'accroître par là notre connaissance, sont restés sans succès, dans cette supposition. Essayons donc si l'on ne réussirait pas mieux dans les problèmes métaphysiques, en supposant que les choses doivent se régler sur nos connaissances. Il en est ici comme de la première pensée de Copernic, qui, voyant qu'il ne servait de rien, pour expliquer les mouvements des corps célestes, de supposer que les astres se meuvent autour du spectateur, essaya s'il ne vaudrait pas mieux supposer que c'est le spectateur qui tourne, et que les astres restent immobiles. Or, en métaphysique, on peut tenter la même explication pour ce qui concerne l'intuition des choses en soi. Si l'intuition devait se régler sur la nature même de ces choses et s'y rapporter, je ne vois pas comment on en pourrait connaître quoi que ce soit à priori. Mais si l'objet de l'intuition empirique se règle sur la nature de notre faculté percevante, je puis très-bien me faire une idée de cette possibilité[100]. » Ce qui veut dire qu'au lieu de s'occuper tout d'abord des objets plus ou moins accessibles de nos connaissances, la métaphysique doit commencer son étude par la recherche des conditions subjectives sous lesquelles se produisent nos intuitions empiriques, sauf à voir ensuite si ces formes de la pensée correspondent véritablement à des objets, ainsi que l'a cru naïvement l'ancienne métaphysique. C'est la plus grande réforme de la philosophie qui ait jamais été accomplie.

Notre siècle n'a pas vu sans tristesse et sans lutte le règne de l'analyse et de la critique inauguré par le siècle précédent succéder définitivement à l'empire de la théologie et de la spéculation métaphysique. Un grand esprit de notre temps a fait, non plus une profession de foi magistrale comme Descartes, ou une œuvre de savante analyse comme Kant, mais l'histoire vivante et presque tragique de ce moment fatal où la pensée passe de l'âge de là foi à celui de la science et de la philosophie. Pour Jouffroy (ce fut sa gloire et son tourment), la philosophie ne fut jamais une simple spéculation de l'esprit ; il y mit son âme tout entière. Ce duel de la raison et de la foi que Pascal avait senti naître et gronder dans son sein avec tant d'effroi, et qu'il a étouffé violemment par le silence imposé à sa raison, Jouffroy en a connu foules les agitations et toutes les angoisses. Seulement, comme il est de son siècle, il voit finir le combat par la victoire de la raison. Mais avec quels accents d'inquiétude, de regret, de mélancolie il raconte les diverses phases et le dénouaient de celte lutte mémorable ! nous ne connaissons

point de page, dans notre littérature du XIX^{e} siècle, qui rappelle mieux Pascal. Ce fut à l'âge de vingt ans que je commençai à m'occuper de philosophie. J'étais alors à l'École normale, et, bien que la philosophie fût au nombre des sciences à l'enseignement desquelles il nous était donné de nous destiner, ce ne furent ni les avantages que cet enseignement pouvait offrir, ni une inclination prononcée pour ces sortes d'études qui me décidèrent à m'y livrer. Je fus amené à la philosophie par une autre voie. Né de parents pieux et dans un pays où la foi catholique était encore pleine de vie au commencement de ce siècle, j'avais été accoutumé de bonne heure à considérer l'avenir de l'homme et le soin de son âme comme la grande affaire de ma-vie, et toute la suite de mon éducation avait contribué à fortifier en moi ces dispositions sérieuses. Pendant longtemps les croyances du christianisme avaient pleinement répondu à tous les besoins et à toutes les inquiétudes que de telles dispositions jettent dans l'âme. A ces questions qui étaient pour moi les seules qui méritassent d'occuper l'homme, la religion de mes pères donnait des réponses, et à ces réponses j'y croyais, et grâce à ces croyances la vie présente m'était claire, et par delà je voyais se dérouler sans nuage l'avenir qui doit la suivre. Tranquille sur le chemin que j'avais à suivre en ce monde, tranquille sur le but où il devait me conduire dans l'autre ; comprenant la vie dans ses deux phases, et la mort qui les unit, me comprenant moi-même, connaissant les desseins de Dieu sur moi, et l'aimant pour la bonté de ses desseins, j'étais heureux de ce bonheur que donne une foi vive et certaine en une doctrine qui résout toutes les grandes questions qui peuvent intéresser l'homme. Mais, dans le temps où j'étais né, il était impossible que ce bonheur fût durable, et le jour était venu où du sein de ce paisible édifice de la religion qui m'avait recueilli à ma naissance, et à l'ombre duquel ma première jeunesse s'était écoulée, j'avais entendu le vent du doute qui de toutes parts en battait les murs et l'ébranlait jusque dans ses fondements. Ma curiosité n'avait pu se dérober à ces objections puissantes semées comme la poussière dans l'atmosphère que je respirais par le génie de deux siècles de scepticisme. Malgré l'effroi qu'elles me causaient, et peut-être à cause de cet effroi, ces objections avaient fortement saisi mon intelligence.

En vain mon enfance et ses poétiques impressions, ma jeunesse et ses religieux souvenirs, la majesté, l'antiquité, l'autorité de cette foi qu'on m'avait enseignée, toute ma mémoire, toute mon imagination, toute mon

âme, s'étaient soulevées et révoltées contre cette invasion d'une incrédulité qui les blessait profondement ; mon cœur n'avait pu défendre ma raison.

L'autorité du christianisme une fois mise en doute à ses yeux, elle avait senti trembler dans leur fondement toutes ses convictions ; elle avait dû, pour les raffermir, examiner la valeur de ce droit, et avec quelque partialité qu'elle fût entrée dans cet examen, elle en était sortie sceplique. C'est sur cette pente que mon intelligence avait glissé, et que peu à peu elle s'était éloignée de la foi. Mais cette mélancolique révolution ne s'était point opérée au grand jour de ma conscience ; trop de scrupules, trop de vives et saintes affections, me l'avaient rendue redoutable pour que je m'en fusse avoué les progrès. Elle s'était accomplie sourdement par un travail involontaire dont je n'avais pas été complice, et depuis longtemps je n'étais plus chrétien, que dans l'innocence de mon intention j'aurais frémi de le soupçonner ou cru me calomnier de le dire. Mais j'étais trop sincère avec moi-même et j'attachais trop d'importance aux questions religieuses pour que, l'âge affermissant ma raison, et la vie studieuse et solitaire de l'École fortifiant les dispositions méditatives de mon esprit, cet aveuglement sur mes propres opinions pût longtemps subsister.

Je n'oublierai jamais la soirée de décembre où le voile qui me dérobait à moi-même ma propre incrédulité fut déchiré. J'entends encore mes pas dans cette chambre étroite et nue où longtemps après l'heure du sommeil j'avais coutume de me promener ; je vois encore cette lune à demi voilée par les nuages, qui en éclairait par intervalle les froids carreaux. Les heures de la nuit s'écoulaient, et je ne m'en apercevais pas ; je suivais avec anxiété ma pensée qui de couche en couche descendait vers le fond de ma conscience, et, dissipant l'une après l'autre toutes les illusions qui m'en avaient jusque-là dérobé la vue, m'en rendait de moment en moment les détours plus visibles.

En vain je m'attachais à ces croyances dernières comme un naufragé aux débris de son navire ; en vain, épouvanté du vide inconnu dans lequel j'allais flotter, je me rejetais pour la dernière fois avec elles vers mon enfance, ma famille, mon pays, tout ce qui m'était cher et sacré : l'inflexible courant de ma pensée était plus fort ; parents, famille, souvenirs, croyances, il m'obligeait à tout laisser ; l'examen se poursuivait plus obstiné et plus sévère à mesure qu'il approchait du terme, et il ne s'arrêta que quand il l'eut atteint. Je sus alors qu'au fond de moi-même il n'y avait plus rien qui fût debout.

Ce moment fut affreux, et quand vers le matin je me jetai épuisé sur mon lit, il me sembla sentir ma première vie, si riante et si pleine, s'éteindre, et derrière moi s'en ouvrir une autre sombre et dépeuplée, où désormais j'allais vivre seul, seul avec ma fatale pensée qui venait de m'y exiler et que j'étais tenté de maudire. Les jours qui suivirent cette découverte furent les plus tristes de ma vie. Dire de quels mouvements ils furent agités serait trop long. Bien que mon intelligence ne considérât pas sans quelque orgueil son ouvrage, mon âme ne pouvait s'accoutumer à un état si peu fait pour la faiblesse humaine ; par des retours violents elle cherchait à regagner les rivages qu'elle avait perdus ; elle retrouvait dans la cendre de ses croyances passées des étincelles qui semblaient par intervalles rallumer sa foi.

Mais les convictions renversées par la raison ne peuvent se relever que par elle, et ces lueurs s'éteignaient bientôt. Si, en perdant la foi, j'avais perdu le souci des questions qu'elle m'avait résolues, sans doute ce violent état n'aurait pas duré longtemps, la fatigue m'aurait assoupi, et ma vie se serait, comme tant d'autres, endormie dans le scepticisme. Heureusement, il n'en était pas ainsi ; jamais je n'avais mieux senti l'importance des problèmes que depuis que j'en avais perdu la solution. J'étais incrédule, mais je détestais l'incrédulité ; ce fut là ce qui décida de la direction de ma vie. Ne pouvant, supporter l'incertitude sur l'énigme de la destinée humaine, n'ayant plus la lumière de la foi pour la résoudre, il ne me restait que les lumières de la raison pour y pourvoir. Je résolus donc de consacrer tout le temps qui serait nécessaire, et ma vie s'il le fallait, à cette recherche ; c'est par ce chemin que je me trouvai amené à la philosophie, qui me sembla ne pouvoir être que cette recherche même [101] ».

Tel fut Jouffroy : imagination rêveuse, âme tendre et mélanco lique, esprit net et ferme qui veut la lumière à tout prix. Un Père de l'Église de notre temps, l'évêque Dupanloup, a ouvert cette page immortelle devant les yeux de ses croyants pour leur dire : « Voyez combien sont amers les fruits de la philosophie ». Il a eu raison à son point de vue. L'histoire de Jouffroy n'est faite que pour les forts ; l'épreuve est telle qu'il faut une raison du genre de la sienne pour la traverser victorieusement. Mais comment un philosophe comme Cousin a-t-il pu regretter que l'âme de Jouffroy se soit montrée tout entière dans cette admirable confession ? Est-ce que ce n'est pas l'histoire de toute conscience religieuse à son moment critique, tracée en caractères vivants par l'homme du siècle qui en a conservé peut-être le sentiment le plus profond et le plus douloureux ? Croyait-il par hasard qu'il

suffit aux âmes telles que Pascal et Jouffroy, pour se rassurer sur la transition, de penser que la philosophie n'est que là religion elle-même *élevée du demi-jour du symbole à la pure lumière de la pensée ?*

Après de telles pages, serais-je bienvenu à retracer moi-même l'histoire de ma pensée ? Si je le demande à la bienveillance du lecteur, ce n'est pas pour me faire le faible écho d'une voix aussi puissante ; c'est pour ajouter, entre tant d'autres plus intéressantes, encore une variété psychologique à l'histoire de la pensée humaine, par une version un peu différente sur cette transition de l'état religieux à l'état philosophique. Cette histoire, du reste, n'a rien de nouveau, rien qui ne concorde avec celle de beaucoup d'esprits qui ont passé par une telle crise. Si elle m'était propre, je me garderais bien d'occuper le public d'une digression toute personnelle. C'est parce que mon histoire est celle d'un très-grand nombre d'esprits de ce temps que je me permets de la rappeler ici. Mon enfance, ma jeunesse, mon âgé mûr n'ont point eu de ces révélations extraordinaires qui sont comme les secrets dû génie, quand elles né sont point l'effet de causes moins heureuses. Les temps de son enfance et de sa première jeunesse sont les pages de sa vie que l'homme aime le plus à relire. Pourquoi se plaît-il tant à revenir sur les impressions de cette enfance et sur les rêves de cette première jeunesse, pendant tout le cours de sa vie, et particulièrement à l'âge où la fatigue des abstractions et le dégoût des réalités le prennent, où commence la vieillesse proprement dite, la vieillesse de l'âme, comme Celle du corps ? C'est que cet âge est vraiment l'âge de la nature, âge charmant, s'il en fut, où vivre est chose si facile et si douce, où nul acte de la pensée n'est un effort, nul exercice de l'intelligence un labeur, où toute idée est une image qui nous représente son objet, de manière à n'avoir besoin, pour le saisir, d'aucune de ces opérations si laborieuses qui fatigueront l'esprit plus tard, où enfin tout sentiment, toute passion glisse à la surface de l'âme et passe avec les objets qui l'ont éveillée.

J'ai beau chercher dans mes plus vieux souvenirs, je n'y retrouve point ces élans d'imagination mystique dont l'enfance aurait, dit-on, le privilège. Bien que j'aie été élevé et nourri, comme tous les autres enfants, dans l'enseignement et la pratique de la religion catholique, ce n'est pourtant pas là vie religieuse qui a dominé chez moi dans le premier âge. Mon imagination a vécu surtout alors, tomme celle de mes compagnons de jeux ou d'étude, des *Contes de Perrault* et de tant d'autres qui, pour n'être écrits dans aucune langue, n'en remplissent pas moins l'imagination des enfants.

Ces contes et ces récits, j'en ai le souvenir bien présent, étaient d'autant plus avidement saisis, d'autant plus fortement retenus par mon imagination qu'ils étaient plus extraordinaires et plus extra naturels. C' est bien l'âge où la foi est en raison de l'invraisemblance. Plus ces Choses étaient absurdes et d'une réalité impossible, plus j'y croyais. Les contes populaires ne suffirent pas longtemps à mon imagination. Sans avoir été le moins du mondé de ces enfants précoces dont la raison et la faculté critique s'éveillent avant l'âge, je sentis de bonne heure le besoin des lectures d'un ordre plus élevé, tout en conservant toute la naïveté primitive de mon esprit. Si la raison était toujours à naître, l'imagination grandissait ; la passion des grands récits, des grandes aventures héroïques s'empara de moi ; je dévorai les poëmes d'Homère. L'*Iliade* surtout, avec ses perpétuels combats corps à corps, me transportait ; j'en rêvais sans cesse ; je vivais dans cette mêlée, au point de savoir par cœur à peu près les noms de tous les héros homériques, d'en parler dans mes entretiens, d'en imiter tes gestes dans mes jeux. L'*Odyssée* me laissait plus calme ; et je ne goûtai tout son charme que plus tard. Les aventures, les expédients, les ruses de son héros, les épisodes du Cyclope, de Circé, de Nausica a m'intéressaient vivement ; mais, ne comprenant pas la moralité supérieure de ce poëme, j'avais moins de sympathie pour la sagesse d'Ulysse que pour la valeur d'Achille. L'enthousiasme ne me reprenait qu'à la fin, au moment suprême où Ulysse redevient Achille, dans cet héroïque combat livré aux prétendants. Pour les mêmes raisons, l'*Enéide* me plaisait moins encore ; Énée, ce héros tout latin, plus fait pour intéresser l'entendement que l'imagination, me laissait tout à fait froid, en dépit des grands coups que lui fait porter le poëte, imitateur d'Homère. Chose curieuse ! quand ces récits du passé reviennent à mon esprit, je me souviens clairement que je m'y attachais surtout à cause du merveilleux qui les enveloppe. Ce que j'aime aujourd'hui, ce que nous aimons tous, devenus hommes, c'est le héros seul avec sa force et son courage ; alors c'était le héros assisté de la divinité en qui se personnifie l'un ou l'autre !

La lecture de la Bible n'eut pas le même effet sur mon imagination. Maintenant que je la comprends et la sens, je m'explique pourquoi une œuvre d'un ordre aussi sérieux et aussi élevé, un poëme religieux et non héroïque dut avoir aussi peu de prise sur l'imagination et sur l'âme d'un enfant plus enclin à l'action qu'à la rêverie. S'il y a des enfants dont la sensibilité s'ouvre de très-bonne heure aux sentiments et aux images bibliques, c'est par exception, et par l'effet singulier d'une éducation

exclusivement religieuse. Quel que soit l'empire de l'imagination et de la foi sur l'enfance, cet âge n'est point mystique ; âge Imaginatif, dans le sens extérieur et matériel, nullement dans le sens profond et symbolique que le christianisme attache à ce mot. L'enfant adresse au Dieu qu'on lui nomme les paroles de soumission, de prière et de dévouement qui sont d'usage ; mais son imagination et son cœur n'y ont encore que bien peu de part. Quand il semble tout à Dieu et au ciel, il est réellement ailleurs ; il vit dans les humbles régions de la sensation et de l'imagination sensible. L'enfant est encore sous la loi de nature ; il ne voit, il n'aime guère que lui. Ses affections de famille elles-mêmes, qui paraissent si tendres et si pures, ses caresses si touchantes par leur grâce naïve, sont loin d'être entièrement désintéressées. Cet âge *sans pitié,* a dit La Fontaine, est aussi sans dévouement et sans véritable piété ; il a des besoins plutôt.que des sentiments d'amour. Chacun peut en juger par sa propre expérience. Pour moi, qui ne me crois pas plus naturellement prédisposé à Tégoïsme qu'un autre, et qui me souviens d'avoir été du nombre des enfants qu'on dit aimants et sympathiques, je n'ai senti et compris la religion qu'à l'âge où j'ai compris le devoir et senti l'amour désintéressé. Jamais ma pensée d'enfant n'a dépassé la vertu des héros d'Homère et la grandeur de ses dieux. Et encore que peuvent saisir les enfants de cette poésie et de cette mythologie, sinon ce qui frappe leur imagination naïve et toute sensible ? La fureur guerrière de Mars, la force d'Hercule, l'industrie de Vulcain, n'ont rien qui la dépasse. Mais comprend-elle la sagesse de Pallas, l'inspiration d'Apollon, la providence de Jupiter ?

Élevé, comme tant d'autres, dans le culte catholique, je ne sentis ni cette étroite discipline ni ce puissant enseignement de l'exemple qui, chez tant de familles dévotes, enchaînent pour toujours la pensée de l'enfant à la tradition religieuse. Supérieur par l'éducation classique à ceux qui veillaient sur mon enfance et ma première jeunesse, j'eus presque toujours la liberté de mes instincts, comme de mes mouvements. Je ne connus donc, je ne goûtai la religion que par l'enseignement du prêtre et la pratique du temple. Que pouvait être, que fut le Christianisme pour mon enfance ? Un ciel avec ses chants éternels et ses anges resplendissants de lumière, ses chérubins et ses séraphins ; un enfer avec ses affreux supplices et ses noirs démons ; le doux enfant Jésus, *el bambino*, la bienheureuse mère du Sauveur, la tendre Madone, comme se les représente la dévotion italienne. Mais le Dieu des justices et des miséricordes, le Christ des sublimes enseignements et des

cruelles agonies, les enfants n'y songent guère, à moins d'une précoce et maladive sentimentalité. J'étais trop plein de vie alors, et trop tourmenté du besoin d'activité, pour me recueillir dans la méditation et la prière. Les plus grands mystères, les plus touchants symboles m'étaient représentés dans de graves et saintes cérémonies auxquelles je ne pouvais assister sans ennui et sans distraction.

Le jour où j'acquis, en gardant ma foi, l'intelligence de ces choses, fut un moment d'une douceur et d'une félicité ineffables. Comprendre et croire tout à la fois, croire à la réalité des dogmes et des symboles chrétiens, et en comprendre en même temps la beauté morale et la vérité métaphysique, c'est la pensée de la jeunesse, fleur exquise et délicate, éclose dans cet âge nommé par les poètes le printemps de la vie ; c'est le moment où la raison naissante pénètre déjà dans les symboles de l'imagination, sans les briser ; c'est l'âge où le Verbe divin de la théologie se confond avec le Christ humain de l'Évangile dans une synthèse aussi heureuse pour le sentiment que pour l'imagination. Cette jeunesse, éternelle pour le croyant resté fidèle à sa foi, ne fut pour moi qu'un jour sans lendemain. A peine mon âme s'était-elle éveillée au sens de ces profonds et saints mystères que ma raison vint m'en détourner au nom dé la science et de la philosophie. Mon détachement des "croyances primitives, j'en dois faire l'aveu, n'eut rien de douloureux ; mon initiation aux idées et aux méthodes philosophiques fut rapide. L'histoire de Jouffroy ne fut point la mienne. Je fus plus heureux de ma liberté conquise qu'attristé de ma foi perdue. Puis-je assurer que la liberté de mes passions ne fut absolument pour rien dans ce sentiment de délivrance ? Ce que je puis dire, c'est que, quand la religion se retira de mon âme, elle n'y laissa point un vide complet. Déjà les lumières de la raison et les inpirations de la conscience y avaient pénétré. J'eus le bonheur de n'avoir jamais été seul un instant avec une volonté sans règle contre des passions ardentes et de violents appétits. Je n'éprouvai donc point ce phénomène terrible d'une âme qui perd tout à coup tout ce qui l'avait fait vivre jusque-la, c'est-à-dire aimer, espérer et agir, et reste sans force à la merci des ennemis du dehors et du dedans qui l'assiègent continuellement. En un mot, ma conscience fut là pour suppléer, fort imparfaitement, j'en conviens, à ma croyance. Je dois sans doute cette transition facile à la médiocrité de ma nature. Je n'ai pas l'esprit assez imaginatif pour donner à tous les objets de mon entendement cette forme sensible, concrète, individuelle qui les rend plus vivants, sinon plus vrais. Je n'ai pas l'âme

assez mystique pour être naturellement enclin aux communications intimes et directes avec les" êtres supérieurs. Enfin, je me reconnais dépourvu de cette sensibilité poétique qui ne peut se résigner à toute évolution virile déterminée par les lois de l'intelligence.

Pour tout avouer, je n'étais pas seulement heureux de ma liberté ; j'étais peu disposé à regretter dés croyances contraires à ma raison. Toute religion, le Christianisme en particulier, m'apparut comme un défi au sens commun et à la science ; je ne vis dans tous ses dogmes et dans tous ses symboles que le miracle et le surnaturel. En un mot, je devins, à l'endroit des croyances de toute espèce, un esprit fort, un philosophe à la façon du dernier siècle, maudissant les sectes fanatiques et plaignant les peuples ignorants et crédules. Et comment eussé-je pu faire autrement ? Au point de vue de la vérité abstraite qui me paraissait devoir être le seul objet d'une théologie raisonnable, que pouvaient être les dogmes et les symboles de toutes les religions, dont le caractère propre, quel que soit leur degré de perfection, est d'invoquer le miracle et d'incarner la divinité dans l'humanité ? Comment le Christianisme lui-même aurait-il trouvé grâce devant ce rationalisme d'autant plus intolérant qu'il jugeait les croyances religieuses d'après les mêmes principes de critique que lés œuvres de science et de philosophie ? Je ne vis donc tout d'abord ni la beauté esthétique, ni la pureté morale, ni la portée métaphysique, ni la vertu sociale de cette grande religion. Je n'en vis que le côté par où, comme toute religion, il choquait ma raison et Contredisait la science ; je ne vis que les miracles de l'histoire judaïque et de la légende évangélique ; les mystères incompréhensibles, si on les prend à la lettre, de la Trinité, de l'Incarnation, de l'Eucharistie ; les iniquités morales des doctrines de la grâce, du péché originel, de la prédestination, entendues strictement.

Malgré mon peu de penchant pour la vie mystique, les hauts problèmes de la métaphysique occupèrent de bonne heure ma pensée. Longtemps avant de passer dans la classe de philosophie, j'avais des doutes sur les solutions données à ces problèmes par la religion ; j'avais même déjà des idées, sinon arrêtées, du moins assez nettes sur les principes du déisme, avant d'avoir lu la profession de foi du *Vicaire savoyard.* J'étais entré dans cette voie, en suivant la pente naturelle de mon esprit, toujours porté vers la région des idées pures. Un Dieu invisible à l'imagination, mais visible à la conscience, vivant et personnel, Être parfait, pur Esprit, Type suprême de l'intelligence, de la volonté, de la justice, du monde, Père de l'Univers et

Juge des humains : j'embrassai cette croyance comme la vérité définitive où ma pensée devait trouver enfin son repos. C'est la foi générale des esprits émancipés, de la tradition chrétienne ; c'est la doctrine de l'école spiritualiste où je fis mon éducation philosophique ; c'est la philosophie du sens commun pour cette nombreuse classe d'hommes qui commencent à passer du domaine de l'imagination à celui de la raison. Si ce Dieu n'est plus un objet susceptible d'être vu et représenté, comme les Dieux du symbolisme, c'est encore un objet distinct, déterminé, visible à un autre œil que celui de l'imagination.

Ce ne fut, ce ne pouvait être pour un esprit comme le mien qu'une station dans son mouvement incessant vers le principe des choses. Aspirant de toutes les forces de ma pensée à l'Infini et à l'Universel, je ne tardai point à m'apercevoir que la formule théologique de l'école spiritualiste renfermait une profonde et insoluble contradiction. Ma pensée a répugné de bonne heure à prêter à l'Être infini, universel, absolu, à l'Être des êtres, non-seulement les formes physiques dont l'a toujours enveloppé le symbolisme (religieux, mais encore les attributs psychologiques que, par une induction tout à fait arbitraire, l'école spiritualiste transporte à son Dieu. Cela me conduisit à la philosophie critique. Dès lors je ne m'arrêterai plus dans cette voie que je n'eusse fait justice des abstrayions réalisées, des entités scolastiques, des inductions psychologiques appliquées à la métaphysique, aussi bien que des représentations symboliques ; et tout cela au grand scandale de mes adversaires, les théologiens, et de mes amis, les éclectiques. C'est que je suis de cette race d'esprits qui ne peuvent comprendre une limite quelconque à l'Infini, une individualité à l'Universel, une relation à l'absolu. Les esprits imaginatifs qui, au contraire, ne voient de vérité, de réalité que là, nous accusent de supprimer ainsi tous les objets de la croyance humaine, avec nos abstractions et nos idées pures, tandis que nous-mêmes leur reprochons de ne rien comprendre aux choses de la métaphysique et de ne s'attacher qu'aux idoles de l'imagination ou aux personnifications de la conscience. On m'a raconté qu'un de ces théologiens d'imagination et de sentiment, dont la philosophie religieuse n'eût qu'à demi satisfait le père Malebranche, l'abbé Gratry, disait un jour de moi :Celui-là est sincère, et croit à tout ce qu'il dit.' Mais à quoi donc croit-il ? Où est l'objet de sa foi ? Je ne puis le découvrir. » Il avait raison, à son point de vue. Le propre de celte famille d'esprits est de refuser une foi quelconque à tous ceux qui n'ont pas celle de l'imagination ou celle du sens

intime, et qui cherchent l'objet de leur pensée dans une sphère plus haute et plus étendue.

Le déisme est le plus implacable adversaire du symbolisme, par une raison très-simple : c'est qu'il sépare entièrement Dieu de la Nature, tout en lui prêtant certains attributs propres à l'humanité. Il n'y a pas de doctrine plus sévère pour tout ce qui ressemble aux représentations et aux figures de l'imagination. Le panthéisme, au contraire, si l'on donne ce nom à la doctrine qui, tout en distinguant l'infini du fini, l'universel de l'individuel, ne l'en sépare jamais, est la doctrine métaphysique la plus sympathique au symbolisme, soit religieux, soit purement esthétique. Cela se comprend facilement, puisque, dans cette doctrine, le fini, l'individuel, le relatif, n'est point une création proprement dite, mais une simple réalisation, une pure manifestation de l'Infini, de l'Universel, de l'Absolu. Les représentations, les incarnations du symbolisme peuvent donc être considérées comme vraies, à ce point de vue ; elles n'ont de faux que.la prétention d'être les seules représentations, les seules incarnations du principe divin.' Je n'ai jamais été panthéiste, dans le sens vrai du mol, c'est-à-dire selon la doctrine qui fait du monde réel l'exacte et parfaite représentation du monde idéal et divin. Comme le mot Dieu est, dans toutes les langues, synonyme de perfection, je n'ai jamais songé à le confondre ni avec la Nature, ni avec l'humanité qui ne le représentent que fort imparfaitement. Dieu est pour moi l'Idéal suprême vers lequel gravitent la Nature et l'Humanité ; il n'a pas d'autre ciel que la pensée ; et la théologie qui a pour objet cet Être parfait est une spéculation abstraite et idéale comme la géométrie. Mais si l'Être parfait est l'Idéal, l'Être infini est la Réalité. Si l'unité substantielle de l'Infini et du Fini, de l'Universel et de l'Individuel, constitue le panthéisme, je suis panthéiste depuis longtemps, et je crains bien de vivre et mourir dans une pensée qui est une aspiration invincible de mon esprit. Je suis, à un degré fort humble, de cette famille d'intelligences qui voient toute la vérité métaphysique dans un tel rapport des deux termes que la raison ne peut pas plus les séparer que les confondre. Et, par parenthèse, si quelques-unes d'entre elles, comme Malebranche, Spinosa ou Schelling, ont paru perdre, dans cette forte intuition, le sentiment des réalités individuelles et des personnalités libres et responsables, j'avoue que ma vision des choses et des personnes dans l'universelle et infinie Unité, ne m'a jamais laissé un moment de doute et d'inquiétude sur l'autonomie de mes mouvements et la liberté de mes actes. C'est cette pensée qui m'a réconcilié avec le

symbolisme religieux, avant même que je me visse soutenu dans cette voie par l'autorité des Kreutzer, des Schelling, des Hegel, des Cousin, de tous les maîtres de la philosophie nouvelle- Pour la première fois, j'ai compris que ce symbolisme n'était point un vain jeu de l'imagination, et qu'il avait un fond de vérité caché sous les formes arbitraires qui prétendent le contenir exclusivement. C'est avec cet esprit que j'ai exposé, jugé, admiré la théologie chrétienne, dans mon histoire critique de l'école d'Alexandrie.

Grâce à la haute métaphysique vers laquelle je fus attiré de bonne heure, j'avais compris le symbolisme chrétien. Grâce à la psychologie, je compris bien vite, avec l'école critique de notre Temps, la nécessité du sentiment religieux, en même temps que la signification morale de l'histoire religieuse de l'Humanité. Je vis que l'homme a toujours ses Dieux à son image, et qu'il en a changé à mesure que le progrès de son sens moral lui en faisait sentir le besoin. Je vis que la théologie proprement dite (je ne parle pas de la métaphysique) n'est qu'une psychologie transfigurée par la lumière de l'idéal, que la religion n'a pas d'autre sanctuaire que la conscience, d'autre ciel que la pensée. Je ne me représentai plus alors l'objet de la religion comme un être imaginaire dont la raison ne peut ni établir ni accepter la réalité, mais comme un sentiment, une idée qui prend une forme, une expression symbolique nouvelle, à chaque progrès qui s'opère dans la conscience humaine. Dès lors, je ne m'inquiétai plus de la vérité objective des conceptions théologiques, mais seulement de leur vertu morale. A ce point de vue, je pus comprendre, admirer, accepter la mythologie des Védas, de Zooastre, d'Homère et d'Hésiode, comme la théologie de l'Ancien et du Nouveau Testament. La supériorité de celle-ci sur celle-là ne dépendait plus, à mes yeux, de sa vérité ontologique. Toutes ces religions eurent pour moi, non pas seulement leur nécessité, mais leur vérité, parce que je cherchais dans la conscience seule la mesure de cette vérité.

Ce n'est pas que je ne fisse mes réserves, à l'endroit des conclusions de l'école critique, pour laquelle toute recherche de la vérité objective doit être écartée partout, en métaphysique, en philosophie, dans la science, comme dans la théologie. Je n'ai jamais cru, et je ne crois pas encore maintenant, que le problème de la vérité objective des choses fût ou insoluble ou indifférent, en toute espèce de recherches. Je crois à la réalité objective des êtres finis et individuels, à la réalité objective des lois, des propriétés, des forces de la Nature ; je crois à la Réalité de l'Infini, de l'Universel, de l'Absolu, de l'Être des êtres. Ce qui veut dire que j'ai toujours été

convaincu de l'existence de toutes ces choses, indépendamment des idées de mon esprit. Je n'accepte donc les conclusions de l'école critique qu'en ce qui concerne la théologie pure. Quant à la métaphysique, à la philosophie générale, aux sciences positives, je crois fermement que c'est de réalités, et non simplement d'idées qu'il s'agit dans les vérités et les théories qui leur sont propres.

La psychologie me fit également comprendre une chose dont je m'étais à peine douté jusque-là ; c'est le caractère naturel et naïf des révélations religieuses. J'inclinais à penser, avec les philosophes du XVIII^{e} siècle, que les religions étaient des institutions artificielles dont les inventeurs avaient le secret. Il m'était difficile de croire à la complète bonne foi des révélateurs et des faiseurs de miracles. L'analyse psychologique, en m'initiant aux mystères de la nature humaine, me fit pénétrer plus avant que la critique historique dans celte synthèse obscure où l'homme est tenté de prendre toutes les grandes inspirations de sa conscience, toutes les hautes intuitions de son intelligence pour des communications du dehors. Elle me fit comprendre l'illusion si naturelle aux âmes mystiques, ou simplement enthousiastes, qui consiste à transporter dans une sphère extérieure et supérieure la cause des phénomènes qu'elles éprouvent, des mouvements extraordinaires qui les agitent. C'est ainsi que j'ai été conduit à croire à la sincérité des révélateurs, des prophètes, des apôtres de toutes les religions. Quand on voit tant de phénomènes analogues se reproduire dans le cours ordinaire de la vie, et se définir par les mots de la langue sacrée, *inspiration, révélation, enthousiasme,* comment ne pas s'expliquer la *mission divine* d'hommes tels que Zoroastre, Moïse, Jésus, Bouddha, Mahomet lui-même, dans les temps où la tradition, l'imagination, la foi populaire, une forte crise nationale ou sociale, concourent à l'exaltation de telles natures ? Quant à certains miracles, tels que la résurrection des morts, qu'il est difficile de concilier avec la bonne foi des hommes extraordinaires auxquels la légende les attribue, la critique m'a appris qu'ils sont bien plus souvent l'œuvre de l'imagination populaire que l'invention calculée des révélateurs eux-mêmes. Et encore ne serait-il pas impossible d'y voir une illusion de leur part, si l'on savait bien toutes les circonstances qui ont pu la favoriser.

Telle est, en quelques traits, l'histoire de ma pensée. On voit qu'elle n'est pas tout à fait celle de Jouffroy, comme celle-ci n'est pas l'histoire de toutes les âmes qui ont passé de l'âge de la foi à l'âge de la science. Néanmoins, il ne serait pas difficile, en négligeant les diversités individuelles sans

importance, et en se bornant aux traits essentiels, de l'amener cet ordre de phénomènes à un petit nombre de types simples dont nous avons cité les grands originaux. Montaigne, Pascal, Descartes, Kant, Jouffroy, ne sont pas seulement de grandes individualités ; ce sont les types immortels des diverses familles d'esprits entre lesquelles se partage l'élite de l'Humanité. Il y a la famille des esprits comme Montaigne, dont le bons sens un peu léger et superficiel se joue des problèmes et des systèmes ; ceux-là perdent la foi, sans arriver à posséder la science, dont ils se soucient médiocrement. Il y a la famille des esprits comme Pascal, aussi ardents à la recherche des vérités scientifiques que soucieux de conserver leurs croyances traditionnelles ; ceux-là, en passant de la jeunesse à la maturité, emportent dans leur nouvelle vie intellectuelle les préjugés, les idées, les dogmes de l'âge précédent. D'où il résulte l'une de ces choses : ou bien un état de lutte interminable entre les anciennes croyances et les idées nouvelles, ou le triomphe définitif des premières sur les secondes obtenu par le silence de la raison. Il y a une famille d'esprits comme Descaries, fermes et résolus, poussant tout droit vers la vérité simple, évidente, dont la possession leur fait oublier bien vite les rêves de leur jeune imagination ou les préjugés de leur éducation primitive. Ceux-là vont un peu vite dans la reconstruction de l'édifice, et risquent de substituer à la science des écoles une philosophie d'un ordre tout géométrique, faite plutôt avec des définitions et des déductions logiques qu'avec des inductions expérimentales. Il y a une famille d'esprits d'un tempérament plus philosophique encore et surtout plus patient, comme Locke, comme Reid, comme Hume, et surtout comme Kant, dont l'analyse est la méthode constante et dont la critique est la conclusion définitive, qui abandonnent les objets de nos croyances et de nos connaissances pour rechercher exclusivement les facultés, les conditions et les lois inhérentes au sujet qui connaît et qui croit. Il est une famille d'esprits comme Jouffroy, dont la raison est aussi ferme que l'imagination est vive et l'âme mélancolique, qui n'arrivent à l'âge de la science et de la philosophie qu'après une transition pleine de trouble et d'agitation, et en conservant toujours certain regret des croyances perdues, et le pénible souvenir de la lutte qui a fini par la victoire de la raison. Il est une famille d'esprits chez lesquels la religion a plutôt son foyer dans l'imagination que dans l'âme ou dans l'intelligence ; en sorte qu'elle peut se conserver sous la forme d'un symbole esthétique dans la première, alors même que la philosophie prend sa place dans le domaine de la pensée pure. C'est ce qui

explique comment la transition de l'âge religieux à l'âge philosophique est si douce chez des natures d'artistes telles que Victor Cousin ou M. Renan. Enfin, il semble que cette énumération ne serait pas complète, si, l'on n'y comprenait cette autre famille d'esprits positifs plutôt que critiques, scientifiques plutôt, que philosophiques, comme le sont la plupart de nos savants qui n'éprouvent le besoin ni d'une analyse ni d'une critique de l'esprit humain pour bien se servir de ses facultés et de ses méthodes, et qui conduisent leurs recherches touchant les objets de la science positive avec cette sécurité instinctive d'esprits bien faits dont la maturité a été le résultat naturel et pratique du temps et de l'expérience.

Ce progrès de l'intelligence chez les divers esprits qu'on vient d'énumérer n'est pas un accident dû à la nature singulière et vraiment supérieure de tels ou tels individus ; c'est une loi du développement de l'esprit humain ; c'est l'état normal de la pensée parvenue à son degré de maturité. Pour qu'il s'accomplisse, les dons du génie, ou les merveilles d'une éducation extraordinaire ne sont point nécessaires. Un esprit ordinaire y suffit, avec une éducation simple, pourvu que l'imagination et le sentiment n'y dominent point la raison. Il est un symptôme décisif qui annonce la maturité de l'esprit chez les natures médiocres, aussi bien que chez les natures d'un ordre supérieur, c'est l'aptitude à la connaissance scientifique. Les savants, les philosophes, les critiques réunis ne feront jamais qu'une imperceptible minorité dans l'immense multitude humaine, quelles que soient les conquêtes de la science sur l'imagination. Mais s'il n'y a qu'eux qui découvrent l'explication complète des liants problèmes religieux et philosophiques, le bon sens suffit pour comprendre celle explication, pourvu qu'elle soit présentée en termes intelligibles. Pour distinguer le domaine de la croyance et delà science, de l'imagination et de la raison, il n'est pas besoin du génie analytique et critique d'un Aristote ou d'un Kant.

Seulement, pour être sûre et durable, une pareille révolution doit être l'œuvre du temps et du libre essor de la pensée. Si elle se fait trop brusquement, elle est sujette à retour. Si elle est l'œuvre hâtive d'une direction ou d'un enseignement hostile à la tradition, elle peut être suivie d'une réaction, sous une influence contraire, réaction d'autant plus naturelle que l'esprit n'a pas été véritablement affranchi en passant d'une autorité à une autre. Si cette émancipation est l'effet d'une passion accidentelle ou d'une révolte de la nature emprisonnée dans les liens d'un dogme qui gêne

plus ses penchants que ses pensées, elle ne peut être considérée comme définitive, la liberté de la nature se conciliant fort bien avec la servitude de l'esprit. Toutes ces manières d'en finir avec la tradition et avec l'école sont peu sûres et parfois dangereuses. L'âge, le temps et la réflexion personnelle sont, sinon les seuls, du moins les meilleurs agents de cette révolution décisive. Il faut que l'esprit arrive à l'indépendance, à la critique, à la philosophie par un travail lent et naturel de sa pensée, dans lequel il peut être aidé, sans être trop dirigé ni surtout entraîné par une influence libérale. Bien n'est plus sûr, en pareil cas, qu'une évolution pacifique et progressive, où la lumière se fait de jour en jour au fond de l'intelligence par l'application de plus en plus sérieuse de ses facultés, et par le commerce de plus en plus intime avec les sciences positives. En fait d'éducation philosophique, il n'en est pas de plus solide ni d'un effet plus infaillible que la culture de ces sciences. Platon voulait qu'on fût géomètre pour devenir philosophe, et il avait raison au point de vue de sa dialectique. Aristote trouvait que la physique est la meilleure préparation à la philosophie. Nous sommes de son avis, en comprenant sous ce mot l'ensemble des sciences positives. Il n'est rien de plus propre, non-seulement à préparer l'esprit à la philosophie de la Nature, mais encore et surtout à lui inspirer la défiance des procédés chimériques de l'imagination et de la spéculation abstraite, en même temps que la confiance dans les méthodes vraiment rationnelles dont la science se sert avec tant de succès.

Quand la révolution qui émancipe l'esprit s'est faite dans ces conditions, il n'arrive jamais que la foi primitive reprenne l'empire qui a passé à la raison. L'esprit peut travailler à se faire une autre foi ; car, quoi qu'en dise Montaigne, pour les âmes et les intelligences sérieuses, le doute n'est pas le meilleur des oreillers. Il peut même travailler à retrouver certaines vérités perdues dans le naufrage de ses croyances : Mais il les cherchera par une autre voie, et avec de tout autres instruments. Le philosophe qui nous a fait un si émouvant récit de ses luttes et de ses angoisses, Jouffroy, a donné l'exemple, et à certains égards, le modèle de ce travail tout scientifique de reconstruction, lorsqu'il a appliqué à la grande question du spiritualisme toute la puissance d'observation et d'analyse dont il était capable. Mais il l'a dit lui-même avec une autorité que nul philosophe sincère ne contestera : « Les convictions renversées par la raison ne peuvent se relever que par elle. »

CHAPITRE IV. — MÉTHODE PSYCHOLOGIQUE (SUITE).

L'entière liberté d'esprit, telle est la grande conquête de l'âge viril. Mais si l'on songe combien peu y arrivent, dans l'immense troupeau humain qui couvre la surface du globe, on se prend à douter que l'état philosophique, pour l'espèce, soit jamais autre chose qu'un idéal rêvé par le philosophe pour la nature humaine, mais regardé comme impossible par l'historien pour l'Humanité. Tous les incrédules dont le nombre est déjà considérable et tend de jour en jour à s'accroître dans les grands foyers de la civilisation moderne, ne doivent pas être comptés pour de libres esprits. Il en est beaucoup qui, affranchis du joug religieux par leurs appétits plutôt que par leurs raisonnements, restent les esclaves de leurs sens et de leur imagination, tout prêts à rentrer sous le joug, quand l'âge a éteint ou amorti le feu des passions qui ont dévoré leur jeunesse ou leur maturité. Il en est beaucoup aussi que les intérêts ou les sentiments de parti, de coterie, de profession, rangent naturellement parmi les adversaires de la tradition, avant même qu'ils aient passé par l'épreuve critique qui opère la légitime et nécessaire transition de la foi à la science. Et si l'on retranche tous ces membres peu sûrs de la société des esprits arrivés à l'état philosophique proprement dit, quelle chose microscopique, imperceptible que la libre pensée, au sein de cet océan infini des croyances religieuses !

Le philosophe peut le regretter ; il peut trouver que le progrès des esprits a été bien lent, depuis que la philosophie a donné le signal de l'émancipation radicale des intelligences. Mais il faudrait bien peu connaître la nature humaine pour s'en étonner. Combien d'obstacles, d'influences de toute espèce se réunissent pour arrêter et contrarier l'essor naturel de l'esprit humain, c'est ce qu'il est facile de faire comprendre même par une énumération sommaire et une analyse superficielle. D'abord cette révolution toute intérieure et individuelle, rare et difficile aux époques de philosophie et de critique, est presque impossible aux époques de foi universelle. L'empire d'une foi commune et d'une autorité qui ne se laisse pas contester est tellement absolu que les intelligences les plus hardies et les plus indépendantes par nature ne peuvent s'y, dérober. Sans remonter au moyen âge, où nulle voix ne s'élève pour troubler l'immense concert des croyances communes, la libre pensée est un phénomène extraordinaire aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles. Les esprits les plus novateurs en philosophie, comme

Descartes, les plus hardis dans la critique, comme Bayle, ne songent point à rompre avec la tradition religieuse. Seul, Spinosa, prend cette initiative, et de sa profonde retraite, donne au monde étonné et scandalisé un exemple de libre pensée que personne ne suivra. Et pour expliquer cette unité de croyances religieuses et métaphysiques dans un siècle aussi éclairé que le XVII^{e}, et où les sciences positives avaient déjà fait tant de progrès, il n'est pas nécessaire de supposer un mot d'ordre imposé par la rigide discipline d'une ombrageuse autorité, et répété d'un bout de l'Europe à l'autre par un docile et aveugle troupeau. Les esprits les plus fermes et les plus sensés, plongés dans une telle atmosphère intellectuelle, respiraient la foi commune en quelque sorte, comme les corps respirent l'air vital. Cette influence du milieu sur les intelligences se fait sentir à tous les âges et à toutes les époques. Là même où aucune autorité ne s'impose, où aucune discipline n'enchaîne la pensée individuelle, la vie commune, la solidarité sociale, la sympathie générale exerce un empire considérable sur la direction personnelle des intelligences ; elle en modifie singulièrement l'initiative dans un sens ou dans l'autre, tantôt en modérant, tantôt en précipitant l'essor, selon le courant qui règne dans le milieu où elles se développent.

L'empire de l'habitude n'est pas moins puissant, même sur les intelligences les plus actives. On sait que rien n'échappe, dans notre nature, à l'action lente, sourde, mais irrésistible de ce principe ; les actes de notre nature intellectuelle et morale y sont soumis, de même que les actes de notre nature animale. Il est vrai que cette servitude diminue à mesure que l'on s'élève dans l'échelle des facultés et des opérations de l'être humain. L'habitude, qui règne en souveraine absolue dans la sphère de l'activité animale, n'a qu'un pouvoir restreint et plus bu moins contesté sur les actes de la vie spirituelle. Toujours est-il que sa loi s'étend à l'homme tout entier, âme et corps, esprit et matière. Or, cette seconde nature, ainsi que l'appelle Aristote, se forme toujours sous l'action de l'éducation et de l'enseignement traditionnel. Pour en rompre le cours, il faut une énergie et une initiative peu communes ; c'est un courant à remonter, d'autant plus difficile que le temps lui a creusé un lit plus profond. Croire avec ses pères, avec ses maîtres, avec l'immense majorité, c'est un acte qui a la douceur, la facilité de tous les mouvements de la nature. Penser par soi-même est tout autre chose ; c'est un travail, un effort qui semble contre nature, même à l'âge où les forces de l'esprit sont entières. Penser librement sur des choses où le cœur n'est pas moins engagé que l'esprit, quand la foi du genre humain

vous condamne, quand votre pensée s'agite dans le vide, que vôtre voix se perd dans le désert, c'est un acte presque héroïque, dont est capable un bien petit nombre d'intelligences.

Quel esprit, si ferme qu'il soit, si enclin à penser par lui-même qu'on le suppose, peut répondre de devenir un esprit libre, dans des circonstances pareilles ? A quoi tient la liberté chez les meilleurs esprits ? A un hasard de naissance, d'éducation, de position sociale, de doctrine générale ? Nul de nous, s'il est sincère, ne peut dire comment il penserait, même à l'âge de la maturité, dans tel milieu, sous telle discipline intellectuelle et avec tel courant d'opinion. Et pourtant c'est une loi de l'esprit humain qu'il tente naturellement à s'affranchir du joug de l'autorité. Il y parvient presque infailliblement, par le progrès de l'âge et de l'expérience, en tout ce qui n'intéresse pas les croyances religieuses ; mais, quand la foi est en cause, il y a tant de puissances de tout genre qui se soulèvent pour la maintenir dans l'esprit et surtout dans le cœur de l'homme, que l'esprit le plus résolu hésite à faire le saut périlleux.

Toutes ces causes, dont l'action est générale et profonde, n'ont rien de comparable à la puissance de l'imagination. L'influence du milieu, de l'éducation, de l'habitude, peut cesser avec les circonstances qui les rendent nécessaires ; l'influence de l'imagination persiste, quelle que soit l'éducation, et quelle que soit la nature. On dit, et nous avons vu, que l'enfance est l'âge de l'imagination naïve et purement *sensible.* On dit, et nous avons vu également, que la jeunesse est l'âge de l'imagination *métaphysique*. Mais il ne faudrait pas en conclure qu'après ces deux périodes de l'esprit humain, son règne est fini. Il continue, à des degrés différents et avec des alternatives diverses, toujours absolu sur la plupart des intelligences, toujours puissant, bien que combattu sur d'autres que la raison gouverne en partie. C'est une grande erreur de croire que l'imagination n'agit que sur le peuple, les enfants, les jeunes gens, les femmes, et toutes les natures d'esprit qui leur ressemblent. Les esprits les mieux équilibrés, les plus mûrs, les plus scientifiques, en ressentent les effets à tout âge et dans toute situation sociale. Si l'image ne conserve pas sa fausse clarté chez cette famille d'esprits, elle conserve sa puissance de sentiment et d'action ; et cette puissance, quoi que fasse la raison, est toujours supérieure à celle de l'idée. Quand vient l'âge où la vérité métaphysique ou morale se dégage de son enveloppe sensible pour entrer dans la pure lumière de l'idée, l'esprit le plus libre ne la salue pas sans un

sentiment de regret pour l'image qui a disparu. Il y revient toujours, sous une forme ou sous une autre ; tant est profond le besoin d'une réalité concrète et individuelle. S'il laisse à d'autres âges et à d'autres tempéraments intellectuels les illusions de l'imagination, il en garde, il en refait les symboles pour son sentiment, alors même que sa pensée ne peut plus en être dupe. Il lui faut toujours, comme aux âges d'enfance et de jeunesse, des individualités dans lesquelles il personnifie les types de vertu et de perfection morale que conçoit sa raison. La seule différence qui le distingue en ceci du vulgaire, c'est qu'il ne voit et n'admire que des héros ou des sages là où la foule voit et adore des dieux. En cela encore se révèle l'irrésistible penchant de notre humaine nature à réaliser les pures, mais froides abstractions de la pensée.

S'il en est ainsi chez les esprits les plus philosophiques, on comprend comment l'imagination est l'auxiliaire la plus puissante de la foi religieuse chez un si grand nombre d'intelligences. Quand le philosophe, dont l'abstraction et l'analyse sont les procédés habituels, a tant de peine à dépouiller ses idées de l'enveloppe sensible qui la recouvre, est-il étonnant que le vulgaire, dont l'imagination est la faculté maîtresse, ne puisse arriver à comprendre, à voir la vérité morale ou métaphysique sous ses formes abstraites ? Est-il étonnant que les rôles soient intervertis dans les discussions dont les questions religieuses font l'objet, que la lumière de l'intelligence ne soit qu'obscurité et mystère pour l'imagination, tandis que la clarté de l'imagination n'est qu'obscurité et mystère pour la pensée ? L'imagination païenne traitait les premiers chrétiens d'athées, parce qu'ils se refusaient à reconnaître ses Dieux à forme humaine. L'imagination moderne, bien que moins naïve, n'épargne pas celte désagréable épithète aux philosophes qui se refusent à voir le principe de la vie universelle dans la personnalité idéale conçue à l'image de la nature humaine, dont une certaine théologi e fait le créateur et l'ordonnateur du monde, le Père et le Juge de l'humanité. Combien y a-t-il d'esprits chez lesquels l'image reste la forme même de la pensée, depuis le premier jusqu'au dernier moment de leur développement intellectuel ; de telle sorte que rien ne puisse entrer ni persister sous une autre forme dans leur entendement ! Et alors même que la raison a prévalu et substitué l'idée à l'image, dans l'ordre des vérités morales et métaphysiques, qui ne sait par sa propre expérience combien ce sacrifice de l'imagination est pénible et difficile à accomplir définitivement ? L'imagination a des surprises et des retours auxquels succombe l'esprit, si

la raison ne veille continuellement. Enfin, quand la raison est satisfaite, le cœur ne l'est pas, et demande à la poésie et à l'art ce que la théologie et la métaphysique ne peuvent plus lui donner.

Mais ce n'est pas seulement dans là métaphysique que l'imagination usurpe le rôle de la raison ; on la voit se maintenir dans le domaine des sciences positives elles-mêmes. Quel est le physicien qui, encore aujourd'hui, ne regarde pas l'étendue comme l'une des propriétés fondamentales des corps ? Et pourtant l'analyse a démontré le caractère tout géométrique de cette propriété, en faisant voir qu'elle tient à une représentation des phénomènes sensibles dans l'espace. La notion d'étendue est une simple image qui n'a pas pour objet telle ou telle propriété des corps constatée par l'expérience, comme la pesanteur, l'affinité chimique, la lumière, la chaleur, l'électricité, etc. ; c'est la science elle-même qui a conduit la critique à cette conclusion. Il n'en est pas moins vrai que le préjugé de l'imagination domine encore l'esprit de nos savants, et qu'on semble contredire le sens commun quand on raye l'étendue de la liste des propriétés de la matière. L'analyse a également prouvé que la force d'inertie n'est point une propriété réelle des corps, mais la simple expression d'un état mécanique qui résulte de l'équilibre des forces en action, La physique, la chimie, l'astronomie, toutes les sciences de la Nature concourent à établir la force comme la propriété essentielle de tout ce qu'on est convenu d'appeler la matière. Et pourtant non-seulement la pensée vulgaire, mais la philosophie naturelle elle-même est restée fidèle à cet autre préjugé de l'imagination ; en sorte que l'idée de matière réveille, dans presque tous les esprits ; l'idée d'une substance qui emprunte son mouvement à l'impulsion d'un premier moteur. On sait que Descartes définit la matière par la propriété de l'étendue, tandis que Leibnitz la définit par la propriété de la force. La science a donné raison à Leibnitz, et il semble que la philosophie dynamique ne devrait plus rencontrer de contradiction, maintenant que l'expérience nous a révélé les véritables propriétés de la matière. Il n'en est rien. Dans l'opinion générale, c'est toujours Descartes qui a raison contre Leibnitz ; c'est le préjugé de l'imagination qui est considéré comme une vérité du sens commun, tandis que le dynamisme tout scientifique de Leibnitz est traité de paradoxe même par les savants. Voilà comment l'imagination maintient ses fausses représentations, en face des révélations décisives de l'expérience. Si la science positive est si lente à s'en

débarrasser, comment s'étonnerait-on que la métaphysique eût tant de peine à s'en affranchir ?

On voit quelles difficultés se réunissent pour réduire à une imperceptible minorité la société des libres esprits, même dans le monde lettré et savant des nations civilisées. Que sera-ce donc si l'on tient Compte des causes naturelles, sociales ou historiques, qui Ont assez de puissance pour produire ces différences essentielles et caractéristiques sur lesquelles la psychologie générale peut asseoir ses grandes, classifications ? Lorsque les libres esprits sont si rares dans les conditions qui favorisent leur essor, combien en trouvera-t-on dans les conditions qui y font obstacle ? Si, au lieu de prendre l'humanité dans ses races les plus civilisées, dans ses classes les plus éclairées, dans son sexe le plus capable de science et de pensée abstraite, on la considère dans ses races inférieures, dans ses classes les plus incultes, dans son sexe le plus rebelle aux spéculations scientifiques, on verra combien la conquête du genre humain par la philosophie est une œuvre difficile et laborieuse, pour ne pas dire impossible.

D'abord, ici comme partout, il faut convenir que la nature ne peut rien sans l'art. Quelque bien douée qu'elle soit, elle a besoin d'une éducation plus ou moins complète pour y parvenir. Autrement, elle arrivera à la maturité physique, sans entrer dans la période de virilité morale, au moins en ce qui concerne les hautes questions de la religion et de là philosophie ; elle traversera les divers âges de la vie, enfance, jeunesse, âge mûr, sans que l'esprit franchisse les mêmes degrés de l'échelle intellectuelle. Dans tel individu dont l'âge aura fait un homme, l'esprit restera jeune et naïf, toujours esclave des sens et de l'imagination. C'est ce qui a lieu généralement dans les classes populaires de nos sociétés les plus civilisées. Pour faire l'éducation d'un esprit même destiné par la nature à la libre pensée, l'école primaire ne suffit point. Et comme, en sortant des mains de l'instituteur, l'enfant du peuple ne reçoit ni enseignement scientifique, ni enseignement littéraire, faute de loisirs, de maîtres et de livres, le développement régulier et progressif de ses facultés se trouve brusquement arrêté, au moins en ce qui concerne les problèmes de l'ordre religieux et métaphysique. La servitude d'un labeur continu et l'esclavage des passions sensuelles le condamnent à une inertie intellectuelle absolue à cet égard. El alors, ou bien l'homme du peuple obéit passivement à la discipline des religions positives et des sectes religieuses au sein desquelles il est né, a grandi, doit vivre et mourir : c'est le cas de l'immense majorité ; ou bien il

s’arrache brutalement à la tradition de ses pères, non point par un effort de réflexion et un travail de critique, mais par le désir effréné de cette indépendance nécessaire à l’expansion de ses passions animales : c’est le cas d’une classe d’individus qui devient de plus en plus nombreuse, grâce au discrédit des idées religieuses qui pénètre de jour en jour plus avant dans les couches inférieures des sociétés modernes par l’effet continu de la propagande voltairienne. Voilà les deux grandes classes, la seconde fort inférieure en moralité à la première, qui se partagent le peuple des villes et des campagnes. En dehors de cette multitude, il n’existe dans les classes illettrées que deux catégories exceptionnelles par le nombre et la qualité de leurs individus : l’une composée d’âmes d’élite qui embrassent par la vertu native du sentiment ce que leur intelligence sans culture ne parvient pas à saisir et à comprendre ; l’autre d’esprits naturellement vigoureux, pleins d’originalité et d’initiative, qui font leur éducation au hasard, puisant à toutes les sources, bonnes ou mauvaises, qu’ils rencontrent sur leur chemin, et parvenant à se faire ainsi une sorte de philosophie populaire à leur usage. Sauf ces exceptions, on peut dire que la véritable foi religieuse est aussi étrangère au peuple des croyants que la raison philosophique au peuple des soi-disant incrédules. Ce qui domine chez l’un comme chez l’autre, c’est la vie animale avec ses besoins impérieux et ses grossiers appétits. En tout cas, ce n’est point, là qu’il faut chercher des types de libre pensée.

Et pourtant il s’agit ici de races et de sociétés privilégiées. Ces grandes nations qu’on appelle la France, l’Angleterre, l’Allemagne, l’Italie, les États-Unis, sont les foyers de la civilisation moderne. Ce sont, après les Grecs et les Romains, les plus illustres représentations de la noble et glorieuse race des Aryans, la plus riche de toutes en ces hautes facultés qui engendrent la poésie, l’éloquence, la science, la philosophie, la métaphysique. Si, chez presque tous les peuples de celte race, la libre pensée, en aucun moment de leur civilisation, n’est devenue la vie commune de l’esprit, au moins a-t-elle été l’attribut d’une élite sociale plus ou moins nombreuse, selon les temps et selon les peuples. La race aryane a connu la philosophie dans ses plus beaux jours de civilisation et chez ses plus grands peuples ; mais parmi les nations qui en font partie, combien n’ont jamais donné signe de vie philosophique, même par de rares organes ! Dans l’Orient tout entier, il y a bien peu de traces de philosophie pure. La Perse et la Chaldée n’ont pas dépassé, dans leur essor métaphysique, les limites d’une théologie plus ou moins astronomique. C’est à peine si l’Inde

compte quelques fragments proprement philosophiques, dans cette synthèse grandiose où se confondent l'imagination et la spéculation, la métaphysique et la poésie. Elle n'a pas de philosophes ni d'écoles philosophiques, dans le sens propre du mot ; c'est dans ses livres et ses écoles de théologie que se trouvent le peu d'éléments philosophiques et scientifiques purs dont on a exagéré l'importance. Quant à la grande famille slave, encore aujourd'hui à moitié barbare, elle n'a pas, à cette heure, produit une seule œuvre philosophique de quelque notoriété. Elle n'en est pas, même chez ses intelligences d'élite, à discuter les hauts problèmes de philosophie et de critique religieuse. Elle compte déjà des savants spéciaux, surtout en géographie, en histoire, en histoire naturelle, mais point de philosophes, c'est à-dire de savants à idées générales. Il est vrai de dire qu'elle est entrée la dernière dans les voies de la civilisation moderne. Enfin, parmi les peuples de race aryane qui ont produit quelques philosophes, il en est de tellement rebelles à la propagande philosophique, comme l'Espagne, qu'on peut douter si la philosophie pourra jamais y devenir une puissance sociale.

Si l'on passe aux races les mieux douées, après ou avec la race des Aryans, à la race sémitique par exemple, si remarquable à tant de titres, surtout dans son type hébraïque, où trouvera-t-on les méthodes et les formules de la spéculation philosophique chez ces peuples, juif et arabe, très-riches en sectes religieuses ? Les écoles arabes n'ont jamais eu qu'une philosophie et une science d'emprunt ; et leurs livres ne sont que des commentaires plus ou moins intelligents de la science et de la philosophie grecques, Les Juifs eux-mêmes, bien que très-supérieurs aux Arabes, ont toujours montré plus d'intelligence que d'originalité dans les développements des questions philosophiques ; leurs plus grandes œuvres métaphysiques, les livres de Philon et de la Cabbale, ne séparent point la philosophie de la théologie. Les philosophes juifs, comme Spinosa, Mendelssohn, et tant d'autres de nos jours que l'on pourrait citer, sont d'une époque et d'une société où il devient impossible de reconnaître le génie de la race, dans ce grand mouvement de la philosophie européenne et moderne qui emporte et enchaîne tout à sa suite, ne laissant plus nulle part la trace des originalités de race ou de nation.

En descendant plus bas, sans aller jusqu'au nègre, race essentiellement sensuelle et imaginative, ce n'est point dans la race jaune, chinoise ou tartare, incapable de conceptions métaphysiques, qu'on trouvera quelque chose qui ressemble à une philosophie. La nation chinoise a pu apparaître à

certains observateurs superficiels comme un peuple philosophique parce que toute idée théologique lui est étrangère et antipathique. Cela même a fait l'admiration de nos encyclopédistes qui, félicitaient très-sincèrement les Chinois de leur énergique répugnance pour le christianisme, A plusieurs d'entre eux, et même à quelques historiens de nos jours, la raison toute pratique, la science toute morale des sages de ce singulier pays, a semblé un signe de supériorité sur les peuples aux traditions théologiques et métaphysiques. Grave erreur ! L'esprit chinois repousse obstinément le christianisme parce qu'il n'en comprend rien ou à peu près rien. Le côté symbolique et métaphysique lui est fermé, entièrement ; le côté moral et pratique seul reste à sa portée, et encore en ce qu'il a de plus simple, et de plus vulgaire. Ceci nous fait comprendre, par parenthèse, combien le zèle héroïque de nos missionnaires se fait illusion, dans les rares conversions qu'ils opèrent avec tant de peine et de dévouement. Ce sont les pratiques seulement qui entrent dans la vie de leurs convertis avec certaines vertus morales qui font tout le prix d'une telle conversion. Quant aux idées, le cerveau du Chinois y résiste invinciblement, malgré tous les efforts tentés pour les y faire pénétrer. Cela tient à ce que cette race manque des plus hautes et des plus charmantes facultés de l'esprit humain. Elle n'a ni le sens poétique ni le sens métaphysique, dont la confusion est la source des idées religieuses. Très-bien douée pour les arts de la vie pratique, elle ne l'est pas du tout pour les exercices de la vie spéculative : elle est aussi pauvre en métaphysiciens qu'elle est riche en moralistes ; elle a des artisans très-habiles, sans avoir de vrais artistes ; elle a des praticiens subtils et industrieux, sans avoir de savants proprement dits, Car, il faut bien le remarquer, elle n'est pas moins incapable de théories scientifiques que de spéculations métaphysiques. En sorte que ce type d'une civilisation prosaïque et mécanique dont les œuvres merveilleuses ont pu faire illusion à tant de voyageurs, n'est pas au-dessus, mais au-dessous de la vie toute religieuse et toute héroïque des races de l'Inde, de la Perse, de la Grèce, de l'Italie ancienne, de l'Europe du moyen âge, considérées dans les moments. les plus simples et les plus grossiers de leur développement historique.

Enfin, dans la race la plus privilégiée, dans la société la plus civilisée, dans la classe la plus cultivée, combien est rare la faculté *philosophique* chez ce sexe féminin qui en réunit tant d'autres. Proudhon, qui aimait les formes encore plus que les pensées paradoxales, a singulièrement exagéré dans l'expression la thèse de l'infériorité intellectuelle et morale de la

femme. En lisant ses brutales saillies, on se croirait parfois revenu au temps des anathèmes de la théologie catholique contre l'incurable faiblesse et la diabolique malice de la femme. Proudhon ne s'est point aperçu qu'il est de cette race d'hommes qui, par ses qualités non moins' que par ses défauts, ne peut comprendre ce qu'il y a de plus excellent et de plus admirable dans la nature féminine. Que la femme soit trop souvent le *désespoir. du juste*, c'est un paradoxe qui peut n'être pas sans vérité, en ce sens que l'esprit féminin a bien plus de peine que l'esprit masculin à séparer les questions de principes des questions de personnes, de manière à reconnaître et aimer la justice pour elle-même, dans son idée, comme dirait Platon. Est-ce par nature ou par éducation que la femme est ainsi ? C'est un mystère que ses superbes détracteurs, les graves philosophes de l'autre sexe, n'ont peut-être pas suffisamment éclairci. La vérité est qu'il y a l'une et l'autre cause, bien qu'il soit difficile de dire dans quelle proportion la nature et l'éducation se combinent pour produire ce phénomène de l'incapacité féminine, à l'endroit de la justice. En tout cas, si la raison de la femme fait parfois le désespoir du sage, qui ne reconnaîtra que sa sensibilité fait la joie de tous ceux qui souffrent ? Qui ne sait que son cœur est le plus ardent foyer de l'amour et du dévouement ? Quelle passion, quelle force surhumaine ne porte-t-elle pas dans les sentiments qui ont pour objet les choses du monde moral, pour peu qu'elle ait été initiée à cet ordre de vérités par une forte éducation, par un commerce littéraire assidu, ou simplement par la subite lumière de certains conseils et de certains exemples ? En fait de sacrifices, la femme n'a jamais compté avec ses idoles. Quel est l'homme qui ne compte pas quelquefois avec ses principes ?

Le mot de Proudhon est bien autrement vrai de la philosophie que de la justice. C'est surtout le libre penseur qui peut dire que la femme est le désespoir du philosophe. Car si sa raison s'ouvre plus difficilement à *l'idée* de la justice que celle de l'homme, on ne peut nier que son cœur ne reste toujours ouvert à tout ce qui, dans ce monde, en est la *figure* apparente ou réelle. Mais la spéculation abstraite, mais la libre critique, mais la patiente et sévère analyse, mais l'idée et la définition mises partout à la place de l'image et de l'analogie, dans les questions de science et de philosophie, quel est celui de ces procédés qui ne semble pas antipathique au génie féminin ? La sensibilité, l'imagination, chez elles, n'y répugnent pas moins que l'intelligence et la pensée. Dieu nous garde de dire que la plus belle moitié du genre humain ail été moins bien partagée que l'autre, quant aux

dons de l'esprit. Diversité et non inégalité ; telle est la vraie formule d'appréciation applicable à la comparaison des deux sexes. Mais combien est profonde cette diversité ! C'est à tel point qu'il est permis d'affirmer que les facultés essentiellement viriles n'appartiennent aux femmes que par exception. On l'a dit, et on le répète sans cesse, parce que c'est l'éternelle vérité : même à son plus haut et plus complet développement, la femme vit plus par le sentiment que par la pensée, tandis que l'homme, qui vit d'abord surtout par la sensation et l'imagination, peut arriver, à sa dernière période d'activité intellectuelle, à vivre, au contraire, plus par la pensée que par le sentiment. La femme a surtout des impressions, et l'homme des notions sur les choses et les personnes ; ce qui fait que l'un juge et l'autre sent, à proprement parler. Que le sentiment de la femme soit souvent plus délicat, plus fin, plus pratique que le jugement de l'homme, c'est une thèse qu'on peut soutenir. Toujours est-il que la grande différence entre l'homme et la femme réside dans la distinction des facultés sensitives et des facultés logiques. Si la nature gracieuse de la femme se révèle dans le développement des premières, la nature forte de l'homme se montre dans l'exercice des secondes. Pendant que l'une excelle à sentir, à voir, à imaginer, à percevoir les nuances des choses, l'autre excelle à abstraire, à généraliser les termes de ses jugements, de manière à embrasser dans ses conclusions tout un ensemble de faits ou d'êtres divers.

N'est-ce pas là, pour la femme, une véritable incapacité philosophique ? On pourra dire qu'avec une autre éducation l'esprit féminin porterait d'autres fruits. Il est regrettable en effet que cette éducation ne soit pas plus solide. La vive intelligence, la prompte conception de là femme, sa remarquable aptitude à saisir et à comprendre les choses dans la mesure de ses forces et par le côté qui frappe sa sensibilité et son imagination, la rendent capable d'une instruction sérieuse, et aussi étendue que variée. Très-peu d'aspects de la vérité restent absolument étrangers à son horizon. Il faut dire pourtant que le côté philosophique et métaphysique des choses lui échappe généralement, et que si, pour le lui faire embrasser, on donne à son esprit une éducation trop forte et trop scientifique, on risque de forcer sa nature, et de l'altérer profondément en la dotant artificiellement de facultés qui ne lui sont pas propres, et qui lui font perdre presque toujours celles qui lui appartiennent.

En ce sens, ne pourrait-on pas dire que les exceptions confir ment la règle, quand on veut bien y regarder de près ? La belle Aspasie conseilla,

dit-on, Périclès sur la politique, et assista aux leçons de Socrate ; elle pensait, sur les Dieux de son pays, aussi librement que les plus hardis philosophes de son temps, puisque Périclès eut beaucoup de peine à la sauver de l'accusation d'impiété. Mais le rôle d'Aspasie, qui fut plutôt celui d'un homme que d'une femme, nous laisse deviner sa nature toute virile, dans cette maison ouverte également aux artistes, aux politiques et aux philosophes, et fermée aux sentiments, aux intérêts, aux distractions de son sexe. Là noble Hypathie, de si tragique mémoire, enseigna, dans une chaire publique, les mathématiques et la philosophie. Et quelle philosophie ! Le néoplatonisme, c'est-à-dire la plus abstraite, la plus subtile, la plus scholastique des doctrines de l'antiquité, une philosophie enfin qui fait encore aujourd'hui le tourment des esprits les plus familiers avec les abstractions de la dialectique de Platon et de la métaphysique d'Aristote. Mais que pouvait-il rester de féminin dans cet esprit transformé de si bonne heure par des études, d'une pareille force ? L'histoire des lettres et des sciences modernes nous offre des phénomènes aussi merveilleux de femmes qui ont excellé dans les mathématiques et dans les considérations philosophiques, une reine Christine de Suède qui comprenait Descartes ; une princesse d'Allemagne qui' correspondait avec Euler ; une marquise du Châtelet qui traitait les plus difficiles problèmes d'algèbre et de géométrie ; de nos jours, une Sophie Germain qui calculait comme un géomètre et pensait comme un métaphysicien. Et pour ne parler que de l'exercice de la pensée virile, où en trouver des types plus marqués que chez madame Roland dont la raison et là logique ne voulaient rien de plus, en fait de foi religieuse, que la *Profession de foi du vicaire savoyard ;* chez madame de Staël qui fut la première en France à parler la langue de la philosophie de Kant ; chez George Sand enfin dont les romans sont souvent des thèses de haute philosophie religieuse, politique, sociale, esthétique, et même métaphysique[102], au grand déplaisir de certains critiques qui ne veulent point que l'art ait un autre but qu'un certain genre de plaisirs et d'émotions ? Mais il suffit de lire la biographie de presque toutes ces femmes illustres pour voir que leur nature était en parfait accord avec leur manière de vivre et de penser. Toutes, en conservant certaines grâces, certaines délicatesses, et aussi certaines faiblesses du cœur de la femme, en avaient perdu l'esprit, si jamais elles l'avaient eu, et avaient acquis en échange l'esprit viril par le développement des fortes facultés dont les avait douées la nature, et que l'éducation scientifique avait exceptionnellement cultivées. Christine

n'avait pas seulement l'*esprit de géométrie,* comme dit Pascal ; si elle reste femme par le caprice et la passion, elle a de la nature virile la forte et froide résolution, dans l'exécution de ses volontés. La princesse d'Allemagne en correspondance avec Euler est un élève de la science qui ne semble pas connaître un autre genre de vie que le commerce des choses de l'esprit. La marquise du Châtelet est vraiment la muse Uranie, en dépit de ses faiblesses connues de Voltaire qui lui donna ce nom. Madame Roland et madame de Staël étaient les hommes de leur maison, tout en conservant leurs admirables qualités féminines. George Sand est peut-être la seule femme dans laquelle la grâce de l'esprit féminin se marie aux forces de l'esprit viril, de manière à ce que cette merveilleuse nature d'artiste conserve son harmonieuse unité. Partout et toujours femme dans ses romans, comme dans sa vie, elle ne laisse voir sa virilité que, dans le puissant développement philosophique des uns, et dans le persévérant labeur de l'autre.

On pourrait citer bien d'autres noms anciens, modernes et contemporains. Une telle liste, quelque longue qu'elle fût, n'infirmerait pas la loi d'histoire naturelle qui régit le monde des esprits eux-mêmes alors qu'on y joindrait cette famille, assez nombreuse de femmes politiques qui ont tenu d'une main virile les rênes de l'État et gouverné des empires, depuis la fabuleuse Sémiramis jusqu'à la prudente Elisabeth d'Angleterre et à la grande Catherine de Russie. D'ailleurs, il ne faut point exagérer les différences qui distinguent les deux sexes. Quand on faille compte exact des facultés propres à cette riche nature féminine qu'un grand physiologiste, Burdach, élevait au-dessus de l'homme, on trouve des qualités qui expliquent fort naturellement le rôle politique de tant. de femmes illustres, un sens pratique, un tact tout particulier, une, finesse d'observation dont la forte et logique intelligence de l'homme n'est pas susceptible au même degré. La science elle même, avec ses faits, même avec ses formules, n'est pas antipathique à la nature de la femme, quand elle se présente à elle sous une forme claire et facile. Ce qui est rare et semble au-dessus des forces de son esprit, c'est le génie de l'invention et de la grande création en toute choses, sciences, arts, poésie, éloquence, philosophie, politique ; c'est encore le génie de la spéculation métaphysique proprement dite ; c'est enfin le génie de la critique. Pour le premier, il faut une puissance de combinaison et de synthèse dont l'esprit féminin est rarement capable ; pour le deuxième, il faut une force d'abstraction qui sépare nettement le monde des idées du

monde des images ; pour le troisième, il faut une patience d'analyse et une dose d'impartialité, qui s'accordent mal avec la vive intelligence et l'âme passionnée de l'autre sexe. Aussi les. types d'esprit scientifique, métaphysique, critique se rencontrent-ils difficilement, même dans la longue liste des femmes célèbres par leurs travaux et leurs écrits. Nous connaissons une femme de notre temps dont on peut dire qu'elle comprend et juge toutes choses avec la sérénité du philosophe et la liberté du critique ; le sentiment de son sexe avec l'intelligence du nôtre : tel est Daniel Stern. George Sand, avec sa haute portée d'intelligence, sa grande imagination, ses remarquables facultés logiques d'analyse et de raisonnement, son aptitude marquée pour les œuvres de création plutôt que pour les œuvres de critique, offre peut-être un type plus riche, mais moins rare de l'esprit féminin que celte femme au goût si parfait et au jugement si sûr.

Il est un esprit plus rare encore chez les femmes que l'esprit critique appliqué aux choses de goût : c'est l'esprit critique appliqué aux idées métaphysiques. Chez ces natures toutes d'imagination, de sentiment, de passion, l'éloquence et la poésie sont peut être plus communes que chez les hommes. Non point la forte éloquence et la forte poésie, qui sont plutôt propres au sexe fort ; mais cette vive et douce éloquence, cette facile et charmante poésie dont les œuvres seraient infiniment plus nombreuses, si le défaut de culture classique et une répugnance bien naturelle pour la publicité ne faisaient obstacle à la vocation poétique ou littéraire des femines. La spéculation métaphysique elle-même n'est pas aussi antipathique au génie féminin que pourrait le faire croire l'extrême rareté des œuvres de ce genre. Beaucoup de femmes, surtout dans la société protestante, ont pour les discussions théologiqués un goût et une aptitude que l'éducation ne suffirait point à expliquer. Or la théologie et la métaphysique se touchent par trop de points pour qu'un esprit auquel l'une est familière puisse être absolument étranger à l'autre. Ce qui est extrêmement rare, ce n'est donc pas le sens métaphysique, chez les femmes, mais le sens critique appliqué aux idées de la métaphysique. Presque toutes les écoles de philosophie ancienne et moderne ont compté des femmes parmi leurs adeptes. Le platonisme, le néoplatonisme, le stoïcisme lui-même, ont eu des philosophes de ce sexe qui ont enseigné ou pratiqué la doctrine. Le cartésianisme en peut citer de nombreux exemples. On n'en trouverait guère dans les écoles d'Aristote, de Spinosa, de Kant, de Hegel et d'Auguste Comte. Faut-il en chercher la cause dans la profondeur, la

subtilité ou la sécheresse des doctrines ? Mais qu'y a-t-il de plus subtil que la théologie alexandrine, ou de plus sec que la morale stoïcienne ? Ne serait-ce pas plutôt par le caractère essentiellement analytique et critique de certaines écoles que s'explique la répugnance native du sexe féminin pour leurs procédés et leurs formules ? N'en serait-il pas du sexe comme de l'âge où l'homme porte le sentiment, l'enthousiasme et le rêve dans ses premières pensées métaphysiques ? Et ne serait-il pas facile alors de comprendre pourquoi la philosophie la plus virile, parla sévérité de ses procédés et la précision de ses formules, est par cela même la moins accessible au sexe féminin ? Combien de femines ont lu d'un bout à l'autre la métaphysique d'Aristote, l'éthique de Spinosa, la critique dé la Raison pure, ou la logique de Hegel, tandis que la lecture de Platon, de Descartes, de Malebranche, de Leibnitz, sans leur être facile, n'a pas été sans fruit ni même sans charmes pour quelques-unes ? Nous n'avons connu qu'une femme de notre temps qui ait montré, dans le commerce de ces esprits et de ces doctrines, de telles facultés d'analyse et de critique qu'il ne semble pas que sa pensée ait jamais vécu .dans une autre atmosphère intellectuelle. Le modeste écrivain qui, sous le nom de G. Coignet, publie tant d'articles solides et intéressants dans la *Morale indépendante,* semble avoir vécu, philosophé et écrit tout exprès pour montrer une fois de plus que la nature n'a refusé à la femme aucune des fortes facultés qui concourent à l'œuvre philosophique, et qu'elle aussi entrera dans la voie de la science et de la critique, le jour où une éducation plus sérieuse lui en ouvrira les issues.

Ces exemples, et beaucoup d'autres qu'on pourrait citer, montrent qu'il ne faut point exagérer l'incapacité philosophique de la femme, et que les différences morales entre les deux sexes ne sont pas tout à fait aussi absolues que les différences physiques. De même qu'il se rencontre des femmes à l'esprit *viril*, comme on dit, de même il se trouve, et en bien plus grand nombre, des hommes à l'esprit *féminin*. Toute la famille des intelligences chez lesquelles dominent l'imagination et le sentiment, offre les plus grandes analogies avec l'autre sexe. Or, cette famille est très-nombreuse chez nous ; et ce n'est pas parmi ses membres qu'on trouve les écrivains et les esprits les moins distingués. Et qu'on je remarque bien, ces qualités prétendues féminines qui se rencontrent chez certains hommes, de même que les qualités prétendues viriles qui se font voir chez certaines femmes, n'altèrent point essentiellement l'originalité native des uns et des autres. Dans les exemples cités, les femmes qu'on dit s'être montrées

hommes dans la pensée, ou dans l'action, n'en sont pas .moins restées *femmes* dans les sentiments^ les actes, les allures de la vie ordinaire, tout comme les hommes qui semblent avoir abdiqué leur nature virile dans certaines œuvres de littérature ou de philosophie, n'en conservent pas moins tous les traits originaux de leur sexe dans leur manière habituelle de sentir, de penser et d'agir. Ce qui semblerait prouver qu'il y a plutôt différence de degré que d'essence entre les deux sexes, en ce qui concerne ces facultés qui engendrent les œuvres d'analyse, de de spéculation abstraite, de critiqué et de libre pensée, et que l'éducation aurait une bien plus grande part que la nature dans la supériorité scientifique que l'homme s'arroge à juste titre. Quoi qu'il en soit, si l'incapacité du sexe féminin, dans les œuvres de ce genre, n'est que relative, elle n'en est pas moins réelle, et doit être comptée parmi les obstacles les plus sérieux à la propagande de l'esprit philosophique.

Cette simple esquisse psychologique suffit à faire voir quels obstacles de toute espèce rencontre le règne de la libre pensée sur le genre humain. Un pareil tableau est de nature à rabattre bien des espérances trop ambitieuses, à calmer bien des impatiences par trop révolutionnaires. Quand le philosophe s'enferme en lui même, et qu'il se borne à y étudier l'esprit humain, il acquiert la profonde et intime conviction de la capacité philosophique de notre espèce, en assistant au jeu libre de ses facultés intellectuelles et au mouvement purement logique de ses pensées. Là, tout lui semble simple, facile, fatal dans l'évolution qui lé fait passer de l'âge de l'imagination et de l'autorité à l'âge de la raison pure et de la critique. Mais, du moment qu'il regarde au dehors, au fond des misères et des infirmités de l'espèce humaine que tant de causes naturelles, sociales, historiques, retiennent encore dans les liens de l'autorité, au fond des ténèbres de la superstition et des illusions de l'imagination, il revient à des idées plus modestes et plus justes sur les progrès futurs de la raison populaire et universelle. Voilà ce qui explique la différence des conclusions du philosophe et de l'historien sur l'avenir religieux ou philosophique de l'Humanité.

L'histoire est tellement la science de notre temps qu'on lui demande aujourd'hui la solution des problèmes qui semblaient exclusivement réservés à la psychologie pure. C'est comme une vérité reconnue que l'étude de l'homme ne peut et ne doit se faire désormais que par l'histoire. En sorte que la méthode psychologique proprement dite serait encore, aussi

bien que la méthode metaphysique, une manière de spéculer sur la nature humaine, pour la plupart de nos savants et de nos moralistes habitués à prendre toujours pour sujet de leur observation et de leur analyse telle ou telle réalité concrète et individuelle. Pour eux, il n'y a plus d'observation positive et féconde que celle de l'homme réel pris dans tel temps, dans tel lieu, dans telle race, dans telle classe, dans telle profession. Il est entendu qu'on étudie avec intérêt, avec fruit l'homme de l'histoire, le juif, le grec, le romain, le barbare, le français, l'allemand, l'italien, le russe, l'américain, le chinois, le nègre, le papou, mais qu'on n'étudie plus l'homme proprement dit, c'est-à-dire la nature humaine prise en soi et dans son essence, et qu'il ne faut voir que des spéculations stériles dans ces analyses *in abslracto* de la nature humaine, telles que les comprenaient et les pratiquaient les moralistes et les philosophes de l'antiquité et des temps modernes, les Platon, les Aristote, les Descartes, les Pascal, les Maine de Biran, les Jouffroy. En un mot, l'histoire serait la vraie, l'unique psychologie que la science positive puisse reconnaître.

A notre sens, l'école historique ne voit qu'un côté de la vérité. La science de l'homme se tire de trois sources : de l'histoire, de la biographie, et de l'analyse psychologique. Tandis que la première nous montre l'homme réel, mais toujours plus ou moins extérieur puisqu'elle ne l'observe que dans ses actes ; tandis que la seconde nous fait pénétrer jusqu'à l'homme intime par les révélations et les confessions toutes personnelles qu'elle livre à la publicité : la troisième nous élève jusqu'à l'homme idéal, par cela même qu'elle considère la nature humaine dans ses facultés essentielles et constitutives. Celle-ci seule nous donne la vérité sur l'homme, alors que l'histoire et la biographie ne nous donnent que la réalité ; elle nous donne la vérité, en ce sens que c'est l'homme en soi, et non tel homme, tel individu qu'elle nous fait connaître par ses analyses abstraites et ses descriptions générales. Étude spéculative, si l'on veut, plutôt qu'expérimentale, la psychologie proprement dite est seule capable de retrouver dans les profondeurs de la nature humaine les racines du sentiment religieux et de la pensée philosophique ; seule par conséquent, elle peut, affirmer ou nier la nécessite, la perpétuité des religions positives, selon qu'elle en trouve l'origine dans un principe constitutif, ou dans un simple état transitoire de la nature humaine. C'est en dégageant le sujet de l'observation, l'homme, de ses modes d'existence accidentels et particuliers qu'on peut le saisir dans son essence même, et voir par conséquent tout ce dont il est capable, alors

même que le temps, le lieu, l'éducation, la société, la fonction emprisonnent sa pensée dans telle ou telle formule provisoire.

Si la libre pensée est le signe caractéristique de la parfaite maturité pour l'esprit humain, c'est une réalité assez rare dans l'espèce pour qu'elle reste bien longtemps, sinon à tout jamais, l'idéal de l'humanité. Mais enfin c'est déjà une grande lumière pour l'explication cherchée que la révélation de cet idéal par la psychologie pure. L'école historique a cherché et cherchera vainement la solution de ce problème dans l'érudition ; cette solution n'est pas dans l'histoire, mais dans la conscience. En veut-on la preuve manifeste ? C'est que depuis qu'on interroge exclusivement l'expérience historique sur l'origine première et la destinée définitive des religions, on conclut invariablement, et fatalement à la nécessité et à la perpétuité des institutions religieuses. C'est donc au dedans et non au dehors qu'est le mot de l'énigme poursuivie par la critique religieuse de notre temps. Si l'on nous permet définir par où nous avons débuté, nous dirons que, tandis que l'histoire joue ici le rôle de science d'observation proprement dite, la psychologie abstraite fait l'office d'une science d'expérimentation. Quand il s'agit, dans les sciences physiques, de faire bien comprendre une loi de la nature, que font le physicien et le chimiste ? Après l'observation le plus souvent fortuite et fugitive du fait qui les a conduits à l'idée de cette loi, ils font l'expérience dans leur atelier ou leur laboratoire. Là ils reproduisent le fait en question dans des conditions tellement élémentaires que la propriété cherchée se révèle dans toute sa simplicité. Ainsi- s'expliquent les phénomènes de l'électricité, du magnétisme, de la lumière, etc., restés si obscurs et si confus sur le grand théâtre de la Nature qu'ils remplissent de leur bruit, de leur éclat ou de leur puissance. Pourquoi la philosophie ne ferait-elle pas de même à l'égard des phénomènes historiques ? Pourquoi n'irait-elle pas chercher dans les expériences de ce laboratoire intérieur qu'on nomme la conscience, l'explication des phénomènes religieux qui éclatent ou se déploient sur la grande scène de l'histoire ? Il semble que là aussi la simplicité élémentaire dès phénomènes est bien propre à en faire découvrir le principe, la nature intime et la loi.

Le laboratoire du psychologue et du moraliste, il est vrai, ne ressemble pas tout à fait à celui du chimiste qui y reproduit, par des combinaisons artificielles, les phénomènes qu'il lui faut observer pour arriver à découvrir les véritables propriétés des substances à étudier. Mais si la conscience réfléchie ne recrée pas à volonté les phénomènes dont la conscience

spontanée lui a laissé un sentiment rapide et confus, elle peut, par un effort d'attention, les tirer de leur vague et obscure synthèse, les produire en quelque sorte sur la scène de l'observation, les fixer de manière à en faire l'objet distinct et permanent de ses analyses. C'est ainsi que tout esprit qui peut se recueillir et s'abstraire des impressions continuelles de la vie extérieure, finit par pouvoir regarder au-dedans de lui-même, et faire l'histoire intime de ses sentiments, de ses pensées, et des étals divers par lesquels le changement d'âge les fait successivement passer. Qui de nous (je parle des hommes qui réfléchissent), sans être un psychologue ou un moraliste de profession, n'est capable de retrouver et de retracer, sinon tous les détails, du moins tous les faits essentiels qui caractérisent chaque grande période de la vie humaine ? C'est ainsi qu'une psychologie personnelle n'en conserve pas moins son caractère de généralité qui la rend scientifique et concluante. A s'en tenir à ces faits, l'histoire de chacun est l'histoire de tous. Aussi n'avons-nous prétendu rien apprendre au lecteur qu'il ne sache déjà par sa propre expérience, quand nous avons mis sous ses yeux notre histoire individuelle sur cette grande question, à la suite des révélations des Montaigne, des Pascal, des Descaries, des Kant, des Jouffroy. Toutes les consciences humaines ne peuvent, sans doute, faute d'exercice et d'habitude, reproduire le tableau de leur passé ; mais tous sont aptes à se reconnaître dans ce tableau, s'il ne met en relief que les grands faits communs à la pensée humaine.

Est-il besoin d'avertir, en terminant ce chapitre, que ces grands esprits ne composent point à eux seuls toute la société, tout le *diocèse* des.libres penseurs, comme l'a dit un des plus éminents critiques de notre temps. D'abord il y a beaucoup de bons et fermes esprits qui ne seraient pas capables d'expliquer nettement aux autres tout ce qu'ils ont senti et pensé dans le cours de leur vie intellectuelle. Ensuite, il n'est pas nécessaire d'être un philosophe dans toute la valeur du mot pour compter parmi les libres esprits. Le philosophe seul a cette indépendance absolue de tout préjugé, de toute passion, de tout parti, de tout intérêt, qui est l'idéal même de la libre pensée ; c'est l'état du sage, et non simplement du libre penseur : une telle perfection sera toujours très-rare ; elle n'est accessible qu'à une élite qui sera toujours l'aristocratie de l'humanité. Ce qui suffit à la moyenne des intelligences, c'est un développement assez grand du sens critique pour que l'esprit ne soit plus dupe des illusions de son imagination, et ne soit plus esclave d'aucune autorité. Nous disons le sens critique et non le sens

commun, mot dont on abuse singulièrement à notre époque, et qui peut cacher toutes les faiblesses et tous les préjugés d'un esprit asservi au joug de l'habitude et de l'opinion vulgaire. Ce sens commun, à prendre le mot dans son sens littéral, ne suppose ni initiative de pensée, ni indépendance d'esprit, ni même cette solidité de jugement qu'on appelle le bon sens, lequel n'est point encore pourtant le sens critique ou philosophique. Penser juste est déjà beaucoup pour être capable d'entrer dans la société des libres esprits ; ce n'est pas tout : il faut encore penser par soi-même. *Penser*, dans l'acception exacte du mot, résume le caractère essentiel de la période virile de l'esprit humain. L'enfance sent, la jeunesse rêve, l'âge mûr pense ; il pense, c'est-à-dire qu'il se dégage du monde de l'imagination pour entrer dans celui de l'entendement et de la raison pure, comme disaient les philosophes du XVII^{e} siècle. Pour appartenir à cette société des libres esprits, il n'est pas nécessaire de s'élever à la hauteur de ces grands types de la raison humaine qui s'appellent Platon, Aristote, Descartes, Spinosa, Leibnitz, Kant. Ceux-ci sont les rois et les princes, en bien petit nombre, d'un peuplé qui a grandi et multiplié, qui a compté ses membres d'abord par unités, puis par milliers, et qui les compte aujourd'hui par millions dans le milliard d'individus composant l'humanité actuelle.

CHAPITRE V. — EXPLICATION.

On a vu précédemment où le dédain de la psychologie a conduit la critique contemporaine. Celle-ci a pu faire la science des religions ; elle n'a pu s'élever jusqu'à leur philosophie. Tandis que les formes, les institutions, les origines religieuses ont été décrites, discutées, analysées par les historiens avec une admirable exactitude, le principe lui-même des religions est resté obscur ou incertain, faute d'une lumière supérieure qui le fit apparaître. Quelle est la nature, la source première, la destinée future des religions ? Où l'histoire est muette, c'est à la psychologie de parler. Il ne suffit pas que l'histoire nous montre le fait religieux comme constant et universel pour qu'il y ait lieu d'en conclure une loi ; il est nécessaire d'établir que ce fait est l'expression d'une faculté, d'un sentiment, d'un besoin permanent de l'Humanité. Or il ne faut pas oublier que l'induction

n’a pas la même portée dans le monde de l’histoire que dans le monde de la nature, et qu’il serait souvent téméraire de conclure du passé à l’avenir, Lors donc qu’il s’agit de décider si la religion est un fait transitoire ou permanent, accidentel ou essentiel, ce n’est pas l’histoire, mais la psychologie qui peut trancher définitivement la question.

Des philosophes de notre temps qui professent une foi entière dans la psychologie, et qui en ont fait l’objet principal de leurs études, ont songé à lui demander la confirmation de l’induction historique touchant la nature, l’origine, l’avenir des institutions religieuses. Les uns, au nom d’une raison spontanée qui serait une sorte de *révélation* naturelle, les autres, au nom de l’imagination, la plupart au nom du sentiment, proclament la permanence et l’éternité de la Religion, à travers ses formes plus ou moins passagères ; tous cherchent et croient en trouver le principe indestructible dans l’a nature même de l’esprit humain. Toute la question est là, en effet. Au premier abord, il semble que la psychologie donne raison à l’histoire, en montrant combien l’explication des philosophes du dernier siècle est superficielle et peu scientifique. La moindre connaissance de la nature humaine suffit pour nous convaincre que la religion, même à son âge d’enfance, sous sa forme la plus grossière et la plus superstitieuse, n’est : rien moins qu’une invention de charlatans à l’usage d’une multitude ignorante et crédule. Il est certain que la nature humaine y est profondément intéressée par tel ou tel côté, soit par l’intelligence, soit par la sensibilité, soit par l’imagination, facultés auxquelles toutes les religions s’adressent dans une certaine mesure, Cela explique comment on voit, dans l’histoire des religions, l’élite des sociétés humaines partager la foi des masses plus crédules. Ce n’est point l’amour du merveilleux et du surnaturel qui fait tout le succès et toute la durée des religions. Qu’il en soit la condition essentielle, rien de plus certain. Car partout où ce sentiment diminue ou s’éteint, avec lui diminue et s’éteint la foi- ; et alors ce qui reste du dogme religieux passe à l’étal de philosophie, de science ou de poésie. Il n’en est pas moins vrai qu’une religion vraiment digne de cet auguste nom tient l’homme tout entier, et le tient surtout par lés parties les plus profondes et les plus intimes de son être : en sorte qu’il est impossible de l’expliquer soit par un accident historique, soit par une simple infirmité de l’esprit humain, esclave de son imagination. La religion est un fait historique et psychologique tout à la fois, et ce n’est pas trop des lumières de ces deux sciences pour en donner la complète

explication. Eh ce sens, lés philosophes n'ont pas de l'institution religieuse une opinion moins haute que les historiens.

Est-ce une raison suffisante pour pouvoir affirmer, au nom de la psychologie, l'existence nécessaire et indestructible de la religion ? Oui, si elle répond seule à telle faculté, tel sentiment, tel besoin de la nature humaine à laquelle elle s'adresse. Non, si elle partage cette fonction avec d'autres institutions plus viriles que les progrès de l'Humanité destinent à la remplacer dans un avenir plus ou moins éloigné. Le problème ne peut recevoir une solution exacte qu'autant qu'il est posé en ces termes. Or, en étudiant les religions connues jusqu'à présent, on voit qu'elles sont toutes des synthèses plus ou moins confuses où se mêlent toutes les facultés de l'esprit : intelligence, imagination, sensibilité, sans : qu'aucune se produise sous la forme qui lui est propre, et avec le rôle qui lui appartient. L'imagination y convertit en symboles qu'on prend à la lettre les principes métaphysiques entrevus par l'intelligence. Le sentiment y prête les passions, les idées, les volontés humaines à tout ce qui est soit au-dessous, soit au-dessus de l'humanité. Donc, loin que l'une ou l'autre de ces facultés ne reçoive son plein développement que dans la religion, comme semblent le croire certains philosophes, l'analyse psychologique démontre, au contraire, que leur rôle y est plus ou moins faussé Levrai domaine de l'imagination est la poésie et l'art, comme celui du sentiment ou sens intime est la psychologie. Là, chacune de ces facultés joue le rôle qui lui est propre, sans usurper le rôle d'une faculté voisine, ainsi qu'il arrive dans le domaine religieux. En sorte que, si l'on cherche ce qui est propre à la religion et ce qui constitue l'élément religieux, on ne peut le découvrir, du moins tant qu'on s'obstine à le chercher autre part que dans la synthèse elle-même des éléments de la nature humaine. Chose curieuse, le fait religieux, si clair, si éclatant dans l'histoire, devient obscur pour l'analyse psychologique qui ne parvient pas à trouver à la religion son objet à pari, sa fonction propre, dans le développement total de la nature humaine. Dans l'histoire, la religion embrasse et domine tout ; elle est tout, par cela même qu'elle donne à tout son caractère et son nom. Dans la conscience, elle semble insaisissable ; du moment qu'on y cherche la faculté de l'esprit ou de l'âme qui lui correspond, on ne trouve plus rien que des mots vagues dont la critique ne saurait se contenter.

Il ne faut pas dire que la religion a pour objet propre de fixer l'imagination par le symbole. Ce serait lui attribuer une fonction purement

esthétique qui est au-dessous d'elle, et qui est plus propre à la poésie et à l'art. Pour le croyant, la satisfaction esthétique n'est que le moindre de ses effets. La religion fait bien autre chose que de charmer l'imagination ; elle ravit l'âme ; elle illumine l'esprit. On lui fait injure en la rabaissant ainsi à une fonction que la poésie et l'art partagent avec elle. Dire qu'elle a pour objet propre de saisir l'âme par le sentiment est une manière d'en parler plus digne de sa grande vertu. C'est en effet surtout par le cœur que l'homme vaut ; et en s'adressant à ce côté de la nature humaine, la religion exerce sur elle un empire dont nulle autre puissance n'est capable. Mais accepterait-elle ce rôle, si élevé qu'il puisse être, en laissant à la science et à la philosophie la tâche d'enseigner et d'éclairer les intelligences ? Enfin, on a cru lui donner pleine satisfaction en lui assignant pour fonction propre la révélation naïve et spontanée de cette même vérité morale et métaphysique à laquelle la philosophie donne plus tard le caractère d'un enseignement rationnel et scientifique. C'était beaucoup lui accorder que d'en faire la source première de toutes les grandes vérités qui intéressent l'âme humaine, en réduisant la philosophie à un simple commentaire de ces vérités. Et pourtant, si la philosophie ne fut, pas satisfaite de sa part, la théologie ne le fut guère plus de la sienne. Elle n'a jamais admis que la vérité révélée pût gagner quelque chose en passant par le travail de la philosophie ; et elle ne souffre pas que le symbole qui la représente soit pris pour une simple figure de l'imagination. On ne peut donc lui faire sa part, quelque large qu'on la lui fasse ; il lui faut l'homme tout entier, sentiment, imagination, intelligence. C'est qu'en effet elle est tout pour lui et lui lient lieu de tout. Elle est art, poésie, morale, philosophie, science, et mieux que tout cela, la synthèse confuse, mais vivante, de toutes ces choses, dans un moment donné du développement de l'humanité.

Que la nature humaine trouve à la fois toutes ces satisfactions dans l'institution religieuse, cela est évident. Mais pourquoi ? Précisément parce que celle-ci n'a point d'objet ni de fonction qui lui soit propre, et qui n'appartienne soit à l'art, soit à la poésie, soit à la morale, soit à la philosophie, soit à la science elle-même. On ne saurait trop le répéter, le phénomène religieux est tout entier dans une synthèse qui correspond exactement à un certain état psychologique décrit dans le chapitre précédent. La philosophie succédant à la religion, c'est l'analyse qui remplace cette synthèse, et qui en conserve tous les objets et toutes les fonctions. Quand donc l'homme perd la foi religieuse, en passant de

l'enfance et de la jeunesse à la virilité, il n'est privé pour cela d'aucune de ces satisfactions, puisqu'il les retrouve, sous une forme plus nette, dans les grandes et fortes œuvres de sa maturité. Si l'imagination n'a plus le symbole religieux, elle a le symbole de l'art, plus intelligible et plus transparent. Si le cœur ne peut plus se prendre aux sublimes ligures de la légende divine, il lui reste les touchantes ou héroïques figures de la tradition historique. Si l'intelligence n'a plus le prestige redoutable des mystères pour y assurer sa foi, elle a la pure lumière de l'évidence qui lui fait voir la vérité face à face et dans toute la simplicité de son essence.

Qu'il en soit ainsi pour l'intelligence, l'histoire -entière des écoles philosophiques est là pour le démontrer. Les problèmes métaphysiques y sont posés, discutés, approfondis, formulés avec une netteté d'expression, une profondeur d'analyse, une puissance de démonstration, une rigueur d'enchaînement dont les sectes religieuses n'ont point le secret. Et si l'on prétend que la religion est née pour donner satisfaction au sens métaphysique de l'Humanité, il est bien plus vrai de dire que celle-ci trouve cette même satisfaction à un degré bien supérieur dans la philosophie pure. Qu'il en soit également ainsi pour l'imagination, l'histoire de la poésie et des arts esthétiques en est la preuve non moins manifeste. Quand on se rappelle les œuvres que nous ont laissées les grandes sociétés anciennes et modernes, on ne demande plus si l'imagination a de quoi s'y complaire et s'y exalter, si elle y trouve un aliment assez varié pour ses rêves, une source assez féconde pour ses inspirations.

Mais le sentiment, mais le cœur, dira le croyant, où retrouvera t-il les émotions que lui donne la foi religieuse ? Sera-ce dans cette froide et sévère région des idées et des principes qui est le ciel de la philosophie ? Faites des dieux de l'Olympe autant d'abstractions de la pensée ; que devient le sentiment qui s'attachait à la *vision* de leur réalité ? Ce grand Jupiter, cette noble Pallas, cet Apollon inspiré, cette voluptueuse Vénus, et tant d'autres figures charmantes, terribles, majestueuses, grotesques, que la mythologie grecque offrait à l'adoration des peuples, on les voyait, on les entendait, on les touchait presque ; toute la Nature était là pour témoigner de leur présence et de leur action. Quand l'école d'Alexandrie en eut fait des idées du monde intelligible, la raison des philosophes a pu être fort satisfaite de cette métamorphose comme d'un grand progrès de la pensée. Mais qu'est devenue la foi des croyants, et la joie délicieuse, et la terreur naïve, et tous les sentiments de l'âme païenne qui voyait, qui sentait devant elle son objet,

l'être divin, auguste ou charmant, aimable ou redoutable, dont elle appelait les bienfaits ou conjurait les menaces ? Et encore là poésie et l'art sont tellement propres au génie de la race grecque, qu'après le discrédit des croyances- mythologiques, ce peuple a conservé une sorte de culte plus esthétique que religieux, il est vrai, pour ces dieux que lui rendaient le ciseau de ses artistes et la lyre de ses poêles. Mais que restera-t-il des émotions, des élévations sublimes, des tendresses infinies, des ardeurs ineffables de l'âme chrétienne, quand le symbole aura été converti en idée, quand Jéhovah, le Dieu terrible et jaloux, ne sera plus que l'abstraction de la puissance créatrice, quand le Dieu d'amour et de douleur incarné dans l'homme ne sera plus que le Verbe abstrait, l'intelligence suprême, principe des *idées* de Platon et de Malebranche ? Et ici que peut la poésie, que peut l'ait, avec les mystères et les symboles d'une religion aussi sévère pour les sens, et qui se prêle aussi peu aux représentations naïves de l'imagination ? Quand la philosophie en aura fini avec le dogme, fera-t-on passer le christianisme à l'étal de religion poétique, comme le polythéisme ? Chateaubriand croyait à son Dieu comme Homère aux siens. Mais si le moment doit venir, pour la seconde comme pour la première religion, où son symbole ne soit plus qu'un objet d'art, ni le *Génie du christianisme,* ni toute autre composition littéraire, ni même la Bible réduite à un simple monument historique, n'aura jamais le prestige populaire des poëmes homériques. Et alors, pour les sociétés et les individus, que sera devenue cette vie religieuse de l'âme chrétienne, cette vie d'abnégation, d'amour et d'extase racontée par une sainte Thérèse ? Comment peut-on dire que l'humanité, en perdant sa foi religieuse, ne perd aucun des meilleurs sentiments de sa nature ? Qui osera soutenir que cette lyre admirable de l'âme humaine a conservé toutes ses cordes, et reste toujours capable de la même harmonie, après que le doute en aura supprimé la note religieuse ? Donc, pour que l'âme humaine reste complète, il est nécessaire ou qu'elle conserve sa foi, ou qu'elle en change. C'est ce qu'elle a fait jusqu'ici. En perdant la foi païenne, elle a acquis la foi chrétienne ; ce qui fut pour le sentiment religieux un immense progrès. Si celte dernière religion doit périr, ne faut-il pas que l'humanité en retrouve une autre, sous peine de déchéance et de mutilation ?

C'est encore la psychologie qui va répondre à une objection contre laquelle la science historique semble désarmée. Que se passe-t-il dans l'âme du croyant ? Sa foi a exactement le même caractère de synthèse que le

symbole qui en est l'objet. Dans la foi, la pensée et le sentiment se confondent, de même que, dans le symbole, l'idéal abstrait et la personnalité concrète. A l'idéal correspond la pensée, comme à la personnalité concrète correspond le sentiment. Seulement, c'est le propre du phénomène religieux de n'avoir point conscience de celle double distinction. Le croyant païen ne sépare point l'idéal moral de la figure vivante et humaine qui le personnifie : Jupiter, Pallas, Apollon, Vénus, Hercule ne sont ni des idées, ni des hommes ; ce sont des dieux à forme humaine. Le croyant chrétien ne sépare pas davantage l'idéal métaphysique de la personne réelle : son Christ n'est ni un dieu pur esprit, ni un homme ; c'est l'Homme-Dieu, le Verbe fait chair. Si nous affirmions que c'est là le vrai Dieu du christianisme, la théologie nous arrêterait d'un mol en nous citant le symbole de Nicée qui a consacré la doctrine du Dieu en trois personnes. Mais si nous nous bornons à dire que de ces trois personnes, c'est le Verbe incarné qui est l'objet le plus propre du sentiment religieux ; que c'est à lui surtout que vont les aspirations, les élans de pensée, les transports d'amour de l'âme chrétienne, nous ne serons pas plus contredits par le sentiment que par la spéculation. Tandis que les âmes tendres ont surtout vu dans cette grande religion le Christ souffrant et mourant pour le salut des hommes, les hautes intelligences y ont vu particulièrement le Verbe divin, le principe du monde intelligible : il suffit de lire les plus grands métaphysiciens du christianisme, Clément d'Alexandrie, Origène, saint Augustin, Malebranche, Fénelon, pour s'en assurer. Tant il est vrai que pour toute religion, l'objet propre et véritable du sentiment religieux, c'est le mystère de l'idéal réalisé, soit que la réalité s'élève jusqu'à l'idéal, comme chez Hercule et les héros divinisés du polythéisme, soit que l'idéal s'abaisse jusqu'à la réalité, comme en Jésus-Christ. Tout le mystère religieux, toute la religion est dans celle synthèse. Aussi longtemps que celle-ci subsiste dans la pensée humaine, l'homme reste croyant.

Que se passe-t-il dans l'âme du philosophe ? En perdant la foi, il n'est pas douteux qu'il ne gagne en lumière. Mais aussi ne perd-il pas un sentiment ? Il semble que ce soit là une conséquence nécessaire de son nouvel état. En y regardant de près, on voit qu'il n'en est rien. Quand la critique et la science ont déchiré le symbole, il se trouve que l'objet du sentiment reste aussi bien que l'objet de la pensée. S'il ne confond plus dans une naïve synthèse, comme le croyant, les deux éléments, les deux natures de l'objet religieux, l'intelligible et le sensible, l'idéal et le réel, le

dieu et l'homme, il les embrasse également dans l'analyse qui les lui montre à part. Seulement, l'objet de sa pensée n'est plus l'objet de son sentiment ; tandis que sa pensée se prend au dieu, son sentiment s'attache à l'homme. En passant de la foi à la philosphie, l'homme ne se transforme pas en intelligence pure : il reste un homme complet ; le progrès de sa pensée lui laisse entière sa nature Imaginative, sensible, aimante, enthousiaste. Son sentiment et son imagination changent d'objet, voilà tout. Il admire, il aime toujours le fort, le bon, le patient Hercule ; il *adore* (dans le sens humain du mot) le doux, le pur, le saint, le sublime Jésus.

Il se peut que, chez certaines natures froides de critiques et de savants, l'âge philosophique éteigne avec la foi la flamme du cœur qui brûlait pour l'objet du symbole. Il se peut également que, chez d'autres natures exaltées par la passion de la lutte, l'homme se confonde avec le Dieu, clans leur indifférence ou leur aversion" pour tout ce qui tient à l'institution religieuse. Cela s'est vu au XVIII^{e} siècle ; cela peut se voir encore, plus rarement, il est vrai, aujourd'hui, chez certains libres penseurs de nos jours. Mais de tout temps, le philosophe a aimé et admiré les héros de l'histoire et les sages de la science. Et s'il est une époque où la sympathie pour toute grande vertu égale l'intelligence de toute grande idée, c'est assurément la nôtre. Comprendre, admirer, aimer tout ce qui est vrai, grand et saint dans les œuvres de la pensée et dans les œuvres de l'action, n'est-ce pas le caractère propre de notre siècle ? Quel est le philosophe de nos jours qui ne relise avec une émotion toujours nouvelle ces évangiles qu'il a lus autrefois avec les yeux de la foi ? Sans doute, il y voit les choses bien autrement. Le Dieu qui en occupait la scène a disparu ; mais l'homme est resté, et quel homme ! Quel spectacle, quel exemple ! Combien le drame est différent et plus émouvant, plus douloureux pour le philosophe que pour le croyant ! Celui-ci admire, aime son Dieu, soupire et sanglote avec lui, quoique croyant, et sans trop réfléchir que le Dieu prête à l'homme une force infinie qui doit se jouer des obstacles et des épreuves. C'est que la théologie a beau dire : l'Évangile a fait de ce Dieu un homme, un homme si vivant, si familier avec toute nature humaine, qu'on voit très-bien qu'il a été connu, aimé, suivi comme homme avant d'être consacré et adoré comme Dieu. Mais enfin la foi est toujours là pour tempérer le pathétique du drame par la divine majesté du personnage qui le remplit. Pour le philosophe, l'homme est seul, seul avec sa tendre, et sublime nature, exaltée sans doute par sa foi, mais n'étant pas plus au-dessus et en dehors des conditions humaines que

les sages, les héros, les martyrs de toute l'histoire. Et alors les évangiles n'ont-ils pas quelque chose de plus touchant, de plus vivant encore pour l'âme libre qui assiste à une pareille épreuve de notre commune humanité ?

Pour nous, qui en avons fait et en faisons toujours l'expérience par une lecture assidue, nous n'avons jamais eu de larmes plus vraies pour la vie et la mort du Christ que depuis que nous avons cessé d'y voir un Dieu. Plus nous étudions cette histoire dans les récits des synoptiques, plus nous croyons retrouver, à travers ces récits déjà colorés des premières teintes de la légende, la trace de la vivante réalité. Quoi qu'en ait dit Rousseau, la vie et la mort de Jésus sont la vie et la mort d'un homme ; oui, d'un homme qui pense, qui parle, qui agit, qui souffre comme peut le faire un des nôtres dont la nature serait à la hauteur de la mission. Ce prophète, si doux et si fort tout à la fois, a eu pourtant ses colères contre l'hypocrisie des pharisiens, et ses défaillances au jardin des Olives. Ce Dieu fait homme, comme nous disent les théologiens, a souffert, est mort, non pas avec la parfaite impassibilité d'un Dieu, non pas avec la sublime sérénité d'un sage qui n'attend rien au delà des joies de la conscience, non pas même avec l'ivresse enthousiaste d'un Polyeucte qui voit les cieux entr'ouverts sur sa tête, mais avec la cruelle tristesse, sinon l'affreux désespoir, d'un Messie méconnu qui, seul et abandonné, trouve le supplice au lieu du triomphe.*Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné !* Et si cette parole n'est pas la dernière de la passion ; si, comme au jardin des Olives, la résignation a succédé au désespoir, ce que ne disent point saint Mathieu et saint Marc, le tableau n'est pas moins d'un accablant effet. *Ecce Homo !* C'est bien là l'homme buvant jusqu'à la lie le calice des misères humaines.

La théologie en a fait un mystère. « C'est un prodige inouï, s'écrie le grand Bossuet, qu'un Dieu persécute un Dieu, qu'un Dieu abandonne un Dieu, qu'un Dieu délaissé se plaigne, et qu'un Dieu délaissant soit impitoyable : c'est ce qui se voit sur la croix. La sainte âme de mon Sauveur est remplie de la sainte horreur d'un Dieu tonnant ; et comme elle veut se rejeter entre les bras de ce Dieu pour y chercher son soutien, elle le voit qui tourne la face, qui la délaisse, qui l'abandonne, qui la livre tout entière en proie aux fureurs de sa justice irritée [103]. » Oui, sans cloute, le mystère est encore d'un pathétique sublime, bien que la scène se passe entre des personnes divines, à une hauteur incommensurable pour l'humaine mesure. Mais si ce Père qui sacrifie son Fils est un Dieu, si ce Fils qui accepte ce sacrifice pour le salut des hommes est aussi un Dieu, la scène ne

perd-elle pas quelque chose de son intérêt dramatique, à a la seule pensée que rien ne coûte à la Divinité, en fait de sagesse et de vertu ? Nous en demandons pardon à Bossuet, toute son éloquence ne peut empêcher ici la théologie de gâter le draine de la Passion et la scène de la croix. Devant la réalité, telle que l'historien et le philosophe la devinent à travers l'auréole de la légende, on ne sent ni les extases du mystique, ni les enivrantes espérances du martyr : on sent l'humanité, en ce qu'elle a de plus doux, de plus tendre, de plus pur, de plus touchant. Quelle histoire et quel enseignement pour toute âme, pour toute conscience humaine ! On nous croira donc sans peine quand nous disons qu'en perdant noire foi, nous n'avons rien perdu de notre sentiment chrétien. Si nous n'adorons plus le Dieu, dans le sens théologique du mot, nous adorons toujours l'homme vraiment divin qui, clans sa vie et dans sa mort, a peut-être le mieux réalisé l'idéal compris par noire conscience. Nous le sentons plus près de nous sans doute ; nous le voyons, nous le touchons, nous l'aimons comme l'un des nôtres, mais avec ces pieux enthousiasme de l'homme faible, passionné, plein de misère, mis en face d'un maître incomparable. Nous n'avons pas cessé, quoi qu'en puissent dire certains croyants, de nous inspirer de sa sagesse, de sa bonté, de sa douceur, de sa force, de sa vie enfin, de sa propre vie, dans les meilleurs moments de la nôtre. Seulement, l'Évangile n'est pour nous que la plus belle des Bibles de l'humanité. : Il est encore une Bible supérieure à toutes celles que l'histoire nous présente ; il est encore une source d'inspiration plus profonde, plus large, plus pure : c'est l'idéal même de la pensée et de la conscience humaine. Voilà l'original dont tout livre, toute œuvre, toute vie réelle n'est qu'une traduction plus ou moins fidèle, plus ou moins complète.

C'est ainsi que l'humanité conserve les symboles de son amour. En perdant ses dieux, elle conserve ses héros, ses sages, ses saints et ses martyrs de toute cause, de toute époque et de toute nation. Sans aller jamais jusqu'à en faire des dieux, son enthousiasme n'a rien qui dépasse la mesure de la vérité philosophique, quand il s'élève jusqu'à y voir des hommes vraiment divins. Car ce sont, à la lettre, des incarnations de l'idéal abstrait conçu par la pensée ou senti par la conscience des peuples. Symboles vivante, ceux-là, qui provoquent l'amour et l'enthousiasme tout autrement que les froids symboles de là poésie, de l'art et du roman. L'histoire du monde est toute pleine de ces légendes touchantes ou sublimes dans lesquelles les peuples et les individus retrouvent l'idéal réalisé, le dieu fait

homme, pour parler le langage mystique. C'est un panthéon qui ne manquera jamais au culte de l'humanité, alors même qu'elle aurait perdu tous ses symboles religieux. Les objets d'admiration, d'amour, d'enthousiasme seront toujours là pour répondre à l'imagination, au cœur, aux facultés qui n'ont point prise sur les idées pures. Le *Dieu fait homme,* mystère incompréhensible pour le croyant, pure superstition pour l'incrédule du dernier siècle, profonde vérité pour le philosophe de notre temps ; ce Dieu, que la religion fait descendre du ciel éthéré pour prendre chair dans l'humanité, c'est l'idéal que chaque héros, chaque sage, chaque saint, chaque martyr d'une grande cause porte dans le ciel de sa pensée, et qu'il réalise dans ses œuvres, dans sa vie, dans sa mort. Miracle que l'histoire nous montre partout, toujours et sous toutes les formes ! Il est vrai que le Dieu perd de sa divinité en s'humanisant ; en d'autres termes, l'idéal de la pensée ne passe jamais dans la réalité sans y laisser quelque chose de sa pureté intelligible. Mais. quel philosophe aujourd'hui oserait dire que l'homme-Dieu ou le Dieu-homme n'est qu'une révoltante contradiction ? Si le monde sensible n'est que le reflet du monde intelligible, si la Nature est déjà le symbole de la Divinité, qui viendra refuser à l'humanité le privilège d'être le plus noble et le plus parfait des symboles divins ? Il y a encore, il est vrai, une famille d'esprits abstraits, de même qu'il y a eu une race d'hommes que ce mystère des incarnations a toujours révoltés ; c'est la famille, c'est la race qui ne comprend pas le rapport des deux mondes de l'imagination et de la pensée. Mais la grande race des Aryans, dans la théologie indienne, dans la mythologie grecque, dans le christianisme, dans la métaphysique allemande, n'a jamais hésité à en faire la suprême formule de ses croyances religieuses et de ses systèmes philosophiques. Toute philosophie qui ne saisit point la portée de pareils symboles ne vaut pas la religion qu'elle prétend remplacer.

Voilà la foi dans l'âme religieuse et dans l'âme philosophique. N'est-ce pas, au fond, le même phénomène psychologique, sauf les différences propres à la forme qu'il affecte dans les deux états ? N'est-ce pas l'intervention des mêmes facultés de l'esprit humain, avec un mode d'exercice différent ? Voyons, si, en poursuivant cette analyse, nous ne retrouverons pas le même résultat, quant aux autres phénomènes qui, avec la foi, constituent la vie religieuse. Ces phénomènes ont un nom tien connu dans la langue théologique ; c'est la charité, c'est l'espérance, c'est la grâce, c'est la prière, c'est l'ensemble des vertus et des exercices dont se compose

le culte. Tous ont pour source commune la foi. C'est elle qui inspire la charité, qui produit et soutient l'espérance, qui fait descendre la grâce d'en haut, qui suscite la prière, qui anime toutes les pratiques du culte. La charité religieuse est en proportion de la foi, vive, ardente, communicative, comme elle. Si celte foi est une force qui transporte les montagnes, cette charité est un feu qui fond les glaces d'un monde livré à l'égoïsme. De quelque façon qu'on l'entende, et à quelque objet qu'on l'applique, la charité religieuse est douce et secourable à toute faiblesse, à toute misère et à toute souffrance, qu'elle procède par la parole ou l'action, par le conseil du le concours, par la bienveillance des jugements, la douceur des consolations, l'abondance des aumônes ; vertu sympathique et sociale, s'il en fut, la première de toutes les vertus religieuses, sinon dans l'ordre théologique, du moins dans l'ordre moral, et dont l'effet est tel qu'il va jusqu'à tempérer, dans la pratique, l'ardeur d'une foi qui inclinerait naturellement à l'intolérance. Ce que la charité chrétienne, pour ne parler que de cette religion, a engendré et engendre chaque jour de merveilles, en fait d'actions privées, d'institutions de bienfaisance, de sentiments de fraternité universelle, nul ne l'ignore ; c'est à rendre jalouse la philosophie qui sent son impuissance, ou tout au moins son infériorité pratique devant un tel spectacle donné par le monde religieux.

Et pourtant l'âme religieuse n'a point le privilège de la charité, La conscience affirme que la théologie se trompe, quand elle fait de la foi le principe même de la charité. La vraie, source de ce sentiment et de cette vertu, c'est la nature elle-même, ou, comme on dit, dans le langage de tous, le *cœur.* La foi inspire et dirige la charité ; elle ne l'engendre point. Cela est si vrai que la foi et la charité ne vont pas toujours ensemble, et que, même dans le monde chrétien, on n'en voit l'accord que chez les âmes naturellement aimantes et sympathiques. Voilà donc -un sentiment, une vertu inhérents à l'essence même de l'humanité, et qu'elle ne peut perdre, en perdant telle ou telle foi. Et en effet, ce n'est pas seulement le sentiment qui se retrouve dans les œuvres du monde philosophique ; c'est encore le mot lui-même qui figure dans son langage, bien avant l'avènement du Christianisme. Sans parler des moralistes, des philosophes et des poêles de la Grèce, Gicéron n'a-t-il pas dit dans sa *République* : *Caritas generis humani* ?

On nous dira que les effets de la charité humaine ne sont point comparables aux miracles de la charité religieuse. D'accord ; bien qu'il ne

fût pas sans intérêt de compter les bienfaits de la pure philanthropie, si c'était possible. Mais qu'est-ce que cela prouve, sinon que la charité philosophique n'a pas eu encore ses grandes institutions de bienfaisance comme la charité religieuse ? Si l'on va au fond des choses, on verra que le sentiment lui-même de charité, à part les œuvres extérieures et publiques, est vraiment, soit dans l'âme religieuse, soit dans l'âme philosophique, en raison de la bonté naturelle de l'individu. C'est au foyer même de la flamme, c'est-à-dire au cœur qu'il faut pénétrer pour saisir la cause véritable du phénomène. La charité est, chez toutes les âmes ardentes et sympathiques, comme la foi se retrouve, à des conditions diverses,'chez tous les esprits sincères et qui ont la passion du vrai. En sorte que telle espèce, telle institution de charité peut disparaître avec telle religion ; la charité elle-même est immortelle, comme le principe de la nature humaine qui l'engendre. Quand la foi chrétienne se relire d'une âme humaine, elle n'emporte avec elle ni ce sentiment, ni celte vertu. L'âme acquise à la science pure et à la philosophie reste au fond ce qu'elle était d'abord, aimante et sympathique, froide et indifférente, selon que là nature l'a faite. Si elle manque de charité, ce n'est point qu'elle l'ait perdue ; c'est qu'elle n'en a jamais eu que les apparences. Quant au degré d'intensité d'un pareil sentiment, c'est encore affaire de nature bien plus que de doctrine. Il y a sous nos yeux telle charité naturelle, comme il y a telle foi philosophique bien connue, qui sérail de force à faire des héros et des martyrs, sans compter ceux dont l'histoire a conservé le glorieux souvenir.

Mais, dira-t-on, toute la vie religieuse n'est pas dans la foi et la charité. Que devient l'espérance ? Que devient la grâce ? Que devient la prière ? Que devient le culte tout entier, dans une âme que la foi religieuse abandonne ? El d'abord l'espérance, cette ardente aspiration vers les choses du ciel, que peut-elle devenir sans la foi qui en est le principe générateur ? Comment espérer sans croire ? Comment croire, quand la science positive et la philosophie font profession de n'admettre, de ne chercher d'autres vérités que celles qui sont l'objet du *savoir* proprement dit ? Croire à uni autre monde, croire à une destinée future, croire à la possession de biens dont rien ici-bas ne peut nous donner l'idée ! Quelle autre école que la théologie peut opérer un pareil phénomène psychologique dans l'âme humaine ? La science positive déclare de tels objets chimériques ou inaccessibles à l'esprit humain. La philosophie, il est vrai, les conserve parmi ses sujets de méditation. Mais combien il lui est difficile de résoudre

de pareils problèmes, de manière à en faire accepter la solution à des esprits qui veulent des démonstrations, et non des déclamations éloquentes ou de poétiques descriptions ! Et alors même que la philosophie parvient à établir solidement dans certains esprits le principe de la réparation pour les injustices et les inégalités de l'ordre terrestre, quelle idée peut-elle donner de celte réparation ? Quelle faiblesse dans la conception, quelle hésitation dans la croyance, du moment que la raison pure veut sortir des généralités de la doctrine pour entrer tant soit peu dans la vision de ce monde supérieur, de cette vie future dont la logique a pu démontrer la nécessité ! Ici le doute de Platon lui-même, ce grand initiateur des âmes philosophiques aux vérités célestes, n'est-il pas le mot de toute sagesse humaine ? « Soutenir que toutes ces choses sont précisément comme je les ai décrites, ne convient pas à un homme de sens ; mais que tout ce que je vous ai raconté des âmes et de leurs demeures soit comme je vous l'ai dit, ou d'une manière approchante, s'il est certain que l'âme est immortelle, il me paraît qu'on peut l'assurer convenablement, et que la chose vaut la peine qu'on hasarde d'y croire ; c'est un hasard qu'il est beau de courir, c'est une espérance dont il faut comme s'enchanter soi-même [104] »

Tel est le langage de la philosophie et de la philosophie la plus enthousiaste, sur des choses qui ne semblent pas de son domaine. Quelle force d'affirmation, au contraire, quelle netteté de conception, quelle précision d'images, dans la doctrine théologique, telle que la foi l'impose à l'âme religieuse sur toutes ces questions de l'autre monde et de la vie future ! Non-seulement la religion fait croire, par un acte d'impérieuse autorité, à ce paradis, à cet enfer ; mais elle les fait voir par les images radieuses ou horribles qu'elle met sous les yeux du croyant. Aussi la foi du chrétien, du musulman, de l'indien, n'hésite pas, comme celle de Platon ou de tout autre philosophe, soit sur l'ensemble, soit sur les détails du récit ou du tableau ; elle accepte tout, embrasse tout avec l'ardeur de la foi. C'est cette foi profonde et résolue, sorte de vision mystique des choses invisibles, qui engendre la vertu de l'espérance ; non cette espérance vague dont parle Platon, qui n'a guère d'autre effet que *d'enchanter* notre imagination, mais celte espérance fixe qui domine notre pensée et dirige notre volonté, dans les épreuves et les défaillances de la vie actuelle. Quand donc la théologie reproche à la philosophie et à la science d'enlever à l'âme humaine cette anticipation de la vie spirituelle qui s'appelle l'espérance des choses d'en haut, en ne lui laissant que la connaissance et la possession des choses d'en

bas, que peuvent lui répondre la science et la philosophie ? La science ne se soucie guère, il est vrai, du reproche, puisque ce monde n'existe pas pour elle. La philosophie spéculative s'en inquiète davantage, sans trouver entièrement le moyen de satisfaire aux exigences de l'âme humaine qui veut encore espérer, alors même qu'elle n'a plus la foi. La philosophie mystique, seule, prétend conserver à l'âme humaine la foi et l'espérance, par ses révélations intimes et ses visions surnaturelles. Et encore ces révélations, si intéressantes et si précieuses qu'elles soient, peuvent-elles bien apprendre à l'âme religieuse ce qui se passe en elle, mais non ce qui se passe dans le ciel. Quant aux visions du philosophe mystique, elles ne sont que l'œuvre de l'imagination individuelle, tandis que les visions du croyant ont, au moins, pour lui le prestige de l'autorité traditionnelle.

Il faut l'avouer : ni la science ni la philosophie ne conservent à l'âme humaine des espérances qui reposent sur de tels fondements. Elles laissent à la poésie la tâche de *l'enchanter* par ses récits, comme dit Platon, et à la religion celle de l'enchaîner à son dogme. Mais en perdant ces enchantements poétiques ou ces visions théologiques, perd-elle quelque chose que toute âme vraiment religieuse, dans le sens chrétien et mystique du mot, puisse regretter ? Pour les croyants aux religions plus ou moins sensualistes, telles que le polythéisme et surtout la religion de Mahomet, perdre la douce ou délicieuse perspective d'un élysée où les héros et les sages se reposent de leurs labeurs terrestres, d'un paradis où les fidèles et les guerriers trouvent dans une vie voluptueuse la récompense de leurs privations ou de leurs exploits, c'est tout perdre. Mais pour les croyants aux religions spiritualistes et mystiques, comme le christianisme, de pareilles espérances ne sont pas dignes d'une âme religieuse. Ce qu'il lui faut, ce ne sont pas les perspectives de l'imagination, si hautes et si pures qu'elles soient ; ce sont les plus intimes et les plus idéales satisfactions du sentiment. L'âme vraiment chrétienne n'est pas celle qui s'émeut des affreux tableaux de l'enfer ou des magnifiques peintures du paradis vulgaire ; c'est l'âme qui, avec Fénelon, avec sainte Thérèse surtout, voit son enfer et son paradis dans la privation ou la possession de l'objet idéal de son amour. Pour toute âme mystique (et toute âme chrétienne l'est -plus ou moins), le chapitre des espérances religieuses est contenu tout entier dans ce mot : voir et aimer Dieu. Il n'y a que les croyants à la façon populaire qui puissent craindre de perdre l'objet même de leur foi et de leur désir, en voyant s'évanouir les rêves de leur imagination religieuse.

Or, s'il en est ainsi, que peut perdre l'âme humaine de ses espérances de vie spirituelle, en passant de l'état religieux à l'état philosophique ? Rien au fond, puisqu'elle conserve les deux choses qui font la substance de cette vie, l'objet et le sentiment. L'objet, c'est toujours l'idéal de beauté et de perfection morale que les philosophies, aussi bien que les religions, saluent sous le grand nom de Dieu. Le sentiment, c'est l'amour, l'amour pur et désintéressé qui s'attache à cet idéal, sous quelque symbole que l'âme humaine le conçoive, le rêve ou le rencontre. Voilà le vrai fondement de la vie spirituelle ; voilà la source commune où puisent également l'âme religieuse et l'âme philosophique ; voilà le lien intime qui les nuit et en fait de véritables sœurs, filles d'un même père, qu'elles aient conscience ou non de cette fraternité et de cette paternité. Aimer Dieu, non pour ses promesses, mais pour ses perfections, et chercher à s'en rapprocher de plus eu plus, dans la voie de la sagesse et de la vertu : n'est-ce point la formule dans laquelle toute grande religion et toute-grande philosophie confondent leur foi et leur espérance ? L'idéal religieux n'est ni le maître jaloux, ni le souverain tout-puissant, ni même le juge infaillible, ni même le père tendre et miséricordieux ; c'est le suprême exemplaire de toute perfection. Symboles à part, n'est-ce pas là aussi l'idéal philosophique ? Et l'amour de l'un diffère-t-il essentiellement de l'amour de l'autre ?

La foi, l'espérance, la charité sont les vertus *intérieures* de l'âme religieuse. Il en est d'autres qu'on pourrait appeler, par opposition, les vertus *extérieures*, telles que la grâce, la prière, les exercices spirituels en général. La grâce, au sens théologique du mot, est un don de force et de vertu accordé par Dieu à rame qu'il en juge digne, ou qu'il juge simplement en avoir besoin. Notre nature est condamnée au mal et au vice, à tous tant que nous sommes. Quand nous faisons le bien, c'est au secours divin que nous le devons. Non-seulement c'est Dieu qui nous aide à le faire ; mais, à proprement parler, c'est Dieu seul qui opère en nous, la nature humaine étant radicalement incapable de vertu. Toutes les religions, et même dans la religion chrétienne, toutes les écoles de théologie ne poussent pas le principe de la grâce dans ses dernières conséquences ; mais, chez toutes, ce principe est un dogme fondamental. Or, cela étant, comment l'âme humaine, en perdant la foi, ne perdrait-elle par la grâce ? Et si elle la perd, où trouvera-t-elle le moyen de combler une pareille lacune ? Les lumières de la science et de la philosophie remplaceront-elles jamais les forces de la coopération divine ? On dira que la sagesse humaine a ses héros, ses saints

et ses martyrs : preuve manifeste de la puissance morale de noire nature. Mais d'abord la théologie ne voit pas de véritables vertus dans ces grands efforts de la nature humaine. Et y reconnût-on des vertus purement humaines, encore ne peut-on les attribuer qu'à des natures d'élite et tout à fait exceptionelles ? Que deviendrait la commune humanité, abandonnée à ses propres forces, aux lumières de sa faible raison et de sa science superficielle, si la foi religieuse venait à se retirer d'elle ?

Une philosophie vulgaire répondrait à cela que le dogme de la grâce est tout simplement une erreur, et que l'assistance divine est illusoire ; que l'homme tire de sa propre nature tout ce qui se révèle de bonté ou de perversité, de force ou de faiblesse, de raison ou de passion dans ses œuvres ; qu'enfin la- vertu est chose essentiellement humaine, quoi qu'en aient pu dire les théologiens de tous les temps et de toutes les écoles. Tout ceci est vrai, et la thèse d'un saint Paul, d'un saint Augustin, d'un Luther, d'un Jansénius ne prévaudra point contre la conscience universelle. On ne saurait trop le redire, toute vertu est l'œuvre de l'homme, non le don de la Divinité. Autrement, il ne faudrait voir qu'une illusion d'optique psychologique dans la liberté, la responsabilité, la justice, la morale tout entière. Est-ce à dire que le dogme de la grâce soit une simple aberration théologique ? Ne serait-ce point la formule inexacte d'une vérité que l'analyse psychologique a mise en lumière ? Si la vertu est, en somme, une œuvre humaine, dont la conscience nous attribue le mérite, n'y-a-t-il aucune part à faire, dans cette œuvre, à l'action de causes ou de forces qui n'ont rien de vraiment intime et personnel ? Sans parler des influences physiques, combien d'influences morales de toute nature et de tout degré pèsent sur la volonté de l'homme ! Si tel caractère naturellement faible s'exalte tout à coup, et se déploie en un acte de grande énergie ; si tel autre caractère naturellement fort, au contraire ; fléchit et s'affaisse tout à coup, n'est-ce pas le plus souvent dans des influences étrangères qu'il faut en chercher l'explication ? Un incident extérieur, un accident physiologique, une révélation brusque d'idées, une communication subite de sentiments, un livre qu'on ouvre à tel endroit, un homme qu'on rencontre et qui vous parle une langue nouvelle, et, pardessus tous ces hasards de la fortune, un commerce fréquent, assidu avec les maîtres de la science, de l'art, de la vertu, tout cela ne suffit-il pas pour nous donner l'idée de ces causes, de ces forces étrangères, physiques ou morales, auxquelles le théologien, selon sa constante méthode, attribue une origine surnaturelle ? Et pour ne parler que des influences morales, la théologie et

la psychologie pourraient bien exprimer le même ordre de phénomènes, sous des termes un peu différents. L'explication-théologique est tellement à la portée de l'imagination, qu'elle a dû être la première en date de beaucoup, et qu'elle règne encore sur cette classe d'esprits que l'imagination domine. La langue vulgaire, où celte faculté maîtresse a laissé partout son empreinte, malgré le travail d'analyse et d'abstraction de la science, a conservé tous les mois de la langue théologique, révélation, inspiration, *enthousiasme,* grâce même, en les faisant passer, il est vrai, de leur sens propre à leur sens figuré. Et celle langue a été le profond interprète de la pensée et de la vérité métaphysique, en exprimant, tantôt au sens propre, tantôt au sens figuré, ce qu'il y a de véritablement impersonnel dans les forces morales qui viennent soutenir, diriger, exalter notre énergie propre et naturelle.

Et alors, s'il en est ainsi, l'âme humaine, en perdant la'foi, ne perd donc pas réellement les forces que le théologien attribue à une assistance surnaturelle et divine, et que le moraliste et le psychologue rapportent à des causes naturelles de l'ordre physique ou de l'ordre moral. Chaque individualité, dans notre espèce, puise à des sources vives, permanentes ou passagères, qui renouvellent, stimulent, fortifient, exaltent l'énergie de ses facultés naturelles, au point de l'entretenir dans le sentiment de la faiblesse de ses forces personnelles et de la grandeur des forces qui la dominent ou la transportent. Toute âme qui s'analyse et s'étudie peut se rendre compte de ce phénomène propre non à tel état, religieux ou philosophique, mais à la nature humaine elle-même. Il en est de la vie de l'âme comme de la vie du corps, qui ne lire pas tout de sa propre substance, et qui reçoit des actions, des impressions, des influences extérieures de toute espèce les forces qui le raniment et le renouvellent perpétuellement. Si le vrai foyer de la vie morale est la personne humaine, il faut reconnaître que ce foyer a besoin d'être, lui aussi, sans cesse réchauffé par des rayons qui partent de foyers étrangers. Et pour emprunter encore une autre image au monde physique, n'y a-t-il pas une atmosphère pour les âmes, comme il en est une pour les corps, où elles vivent sous des influences bienfaisantes ou malfaisantes qui en épurent ou en altèrent plus ou moins la trempe naturelle ? Ces émanations atmosphériques, pour les âmes, c'est telle école, tel parti, telle société, telle coterie, telles amitiés, telle famille, telles relations plus ou moins intimes qui en forment le foyer.

Enfin, s'il fallait en croire une certaine théologie, ou même une certaine philosophie mystique, ce ne serait point encore par de simples communications, plus ou moins fréquentes, mais toujours accidentelles, que se révéleraient les rapports de l'âme humaine avec Dieu ; ce serait encore par une union intime, une véritable absorption, but suprême et possible des âmes vraiment religieuses. Un tel idéal est mieux que l'état de grâce ; c'est l'état de possession, d'extase proprement dit. Il semble difficile, au premier abord, de ne pas convenir avec les mystiques théologiens ou philosophes que la sagesse humaine ne peut élever l'humanité à une aussi transcendante perfection. Mais, en y regardant de près, le miracle s'évanouit, ou du moins prend des proportions plus humaines que le langage du mysticisme ne le ferait croire. Posséder Dieu lui-même, en jouir véritablement comme du bien le plus intime, quand la plus haute de nos facultés, la raison a tant de peine à comprendre l'Infini, quelle merveille de l'amour, quelle surprenante vertu du sentiment ! Et pourtant, le phénomène devient d'une simplicité toute psychologique si l'on remarque que celte prise de possession a pour objet, non le véritable Infini, le Principe de la vie universelle, mais l'Être parfait, dans le sens moral et spirituel du mot, Idéal de l'âme humaine qui peut toujours s'en considérer comme l'image imparfaite. Or, cet idéal, être personnel ou simple idée, est si peu hors de la portée de l'humanité que rien lui est plus intime, plus naturel ; car il appartient à la conscience, qu'il en soit une pure conception abstraite ou une représentation vraiment, objective. Mais, dans l'une et l'autre doctrine, le divin est toujours l'objet par excellence dé la conscience humaine ; en sorte que la théologie et la philosophie sont moins loin de s'entendre qu'on ne croit quand l'une parle de Dieu, et l'autre d'idéal. N'est-ce pas au fond la même union, la même possession, la même jouissance, avec des effets absolument analogues pour l'élévation et la *sanctification* de la nature humaine ? Plus d'émotion, de passion dans l'âme du myslique qui retrouve une personne humaine en son Dieu ; plus de lumière et de sérénité dans l'âme du sage qui maintient toujours son idéal à la hauteur de la pensée pure : telle est la plus grande différence qui distingue ces deux états.

Mais la prière, cet appel si fréquent, si naturel, si nécessaire de l'âme religieuse à son Dieu, que devient-elle pour l'âme philosophique ? Conçoit-on pour le philosophe ou pour l'homme instruit par la philosophie une manière quelconque de prier ? Pourquoi pas, dira-t-on, si la philosophie conserve Dieu ? Ici, il importe de s'expliquer nettement, afin de ne pas

laisser les mots nous faire illusion. Sous ce nom entend-on soit l'Être parfait, dont la suprême sagesse a conçu, dont la suprême puissance a créé le monde, soit l'Être infini, principe et substance de la réalité universelle ? La prière ne se comprend guère plus dans un cas que dans l'autre. Quel genre de prière adresser à un Dieu dont les décrets sont les lois immuables de la Nature ? Autant vaudrait s'adresser à cette Nature elle-même qui ne permet jamais de miracle dans son domaine, si l'on en croit les infaillibles révélations de la science. A l'âme qui prié, il faut un Dieu qui se laisse toucher et fléchir, un Dieu qui sente et qui aime, qui, dans son amour et sa pitié, change le cours naturel des choses en faveur de l'être qui le prie, lui envoie la fortune, la santé, la vie, la mort, selon le désir du croyant, et par une intervention directe dans le monde des forces fatales et des lois inflexibles. Un Dieu personnel, esprit pur, intelligence infinie, volonté parfaite, ne lui suffit point : car à quoi bon prier l'éternelle Sagesse qui a tout prévu et tout fait pour le mieux, dans le meilleur des mondes possibles, comme l'a dit Leibnitz ? Ce n'est point la sagesse, ce n'est point la justice de Dieu qui peut être accessible à la prière ; c'est la bonté, la bonté affectueuse, sinon passionnée dont est seulement capable l'être qui joint la sensibilité à la pensée, le cœur à l'intelligence. Un juge ne suffit pas à l'âme qui prie ; c'est un père qu'il lui faut. En un mot, c'est le Dieu de la religion qu'on peut prier, non le Dieu de la philosophie et de la science. Le Dieu que prie Jésus a toutes les' tendresses d'un père, comme le Dieu qu'invoque Moïse a toutes les passions d'un maître impérieux. Et si l'âme chrétienne adresse sa prière au Dieu en trois personnes, c'est que ce Dieu est amour en même temps que puissance et sagesse ; c'est surtout que ce Dieu s'est fait homme, dans le mystère touchant et sublime de l'incarnation du Verbe divin.

Il est vrai que des philosophes conservent la prière, en donnant à cet acte une portée tout autre que celle que la foi du croyant lui a toujours attribuée. Pour eux, la prière est un acte éternel, dans la vie morale de l'humanité, un acte dont l'essence est immuable à travers les formes variables qu'elle affecte. La prière, au fond, serait l'acte par excellence, de communion de l'âme humaine avec son Dieu. Que ce Dieu soit un père, un juge, une personne vivante, un principe abstrait, qu'il soit le Dieu du christianisme ou le Dieu de Spinosa, qu'il soit Jupiter, Jehovah, le Christ, l'Être suprême, du moment que la nature humaine l'atteint et entre en communication avec lui par l'imagination, ou par la pensée, ou par le sentiment, c'est la prière. On

prie en pensant à Dieu, en l'aimant, en l'adorant, comme on le prie en l'implorant. En ce sens, le philosophe prie, comme le croyant. On pourrait même dire que nul ne prie autant que lui ; car sa pensée étant constamment tournée vers le grand objet de ses recherches et de ses aspirations, sa vie est une perpétuelle prière. Nul saint, n'a le droit de dire qu'il a plus prié que Platon, Plotin, Spinosa, Malebranche ou Schelling.

C'est là assurément une haute définition de la prière : trop haute et trop abstraite pour qu'il soit possible au sens commun de s'y arrêter. Que des esprits métaphysiques l'entendent ainsi, et que leur âme n'éprouve pas le besoin d'une autre satisfaction, on le conçoit. Que cette manière de communiquer avec la divinité soit supérieure à toutes les autres, et qu'elle révèle des intelligences d'élite, cela est encore vrai. Enfin, que l'âme philosophique puise, dans ce genre de commerce avec Dieu, les inspirations dont elle a besoin, à défaut des faveurs et des secours que l'âme religieuse croit obtenir par ses demandes et ses invocations ; cela est également une vérité d'expérience intime. Oui, la seule pensée de Dieu, la seule pensée de l'Infini et du Parfait est une pensée salutaire entre toutes, qui relève l'homme de ses misères, de ses bassesses, de ses défaillances. L'idéal que le philosophe entrevoit dans sa contemplation n'est pas seulement une pure lumière pour sa pensée, mais aussi une force et une flamme pour son cœur. Il lui communique de grandes vertus : le sentiment de la grandeur et de la puissance, en le ramenant aux proportions de son humble humanité ; le sentiment de la justice, en réveillant les instincts de sa conscience ; le sentiment de la sagesse, en éclairant sa raison égarée dans les sentiers obscurs de la vie terrestre ; le sentiment de la sainteté, en le purifiant du contact des basses et grossières réalités. Rien de tout cela ne saurait être contesté. Mais n'est-ce point abuser d'un mot consacré par l'usage et par le culte que de donner le nom de prière à une aspiration de l'âme qui n'a rien de commun avec l'objet et le but véritable de cet acte religieux ?

On le voit, l'analyse des sentiments, des actes, des vertus de la vie religieuse montre que la nature humaine ne perd rien d'essentiel dans la transition de l'état religieux proprement dit à l'état philosophique. Foi, espérance, charité, grâce, prière, tous ces phénomènes, qui semblent propres à la vie religieuse, ont leur racine dans le fond même de la nature humaine ; de manière que la psychologie peut les considérer plutôt comme des formes accidentelles que comme des actes vraiment constitutifs de la vie morale.

Mais notre analyse n'est pas complète, si elle ne comprend que les phénomènes de la vie religieuse des individus. Les religions ont un caractère éminemment social et populaire ; elles ne s'adressent pas seulement aux intelligences par le dogme, aux âmes par le sentiment ; elles s'adressent surtout aux imaginations par le culte. Or, comme le culte n'est que la manifestation extérieure du symbole, il disparaît naturellement avec le symbole. N'est-ce point là une lacune immense dans la vie morale des sociétés humaines, une lacune telle que ni la science ni la philosophie ne puissent prétendre à la combler ? Que mettraient-elles à la place de ces cérémonies imposantes, de ces grandes fêtes, de ces pompes splendides que la religion catholique, par exemple, offre à l'imagination des peuples éblouis et charmés ? Sans parler des ridicules parodies de nos législateurs et de nos artistes de 93, ne suffit-il pas de songer au protestantisme pour se faire une idée d'une institution incomplète et impuissante à embrasser la nature humaine tout entière ?

Cela ne saurait être contesté. Le culte semble si bien l'essence de la religion que des philosophes eux-mêmes ont songé à le conserver, sans autres dogmes que ceux de la raison et de la science. Plusieurs écoles de philosophie ont cherché, dans notre temps, à le séparer de tout symbole théologique ou métaphysique, comme s'il était une chose indépendante de sa nature et qui pût se suffire à elle-même. Le père de l'école positiviste, Auguste Comte, qui ne veut entendre parler d'aucune espèce de théologie, réserve au monde moderne une religion où l'Humanité remplace Dieu, et dont il a organisé et réglé le culte clans les plus minutieux ; détails. Sans accorder à cette entreprise et à toutes celles qui ont pour objet une religion philosophique l'importance que leur attribuent leurs auteurs, il faut pourtant reconnaître que ce rêve repose sur autre chose qu'une équivoque. Si l'institution religieuse se définit, avant tout, par son origine qui est la *révélation,* et sa forme qui est le *symbole,* elle se distingue aussi de la philosophie pure et de la science par son caractère de manifestation extérieure et ~ sociale. Elle n'est pas seulement une idée, un dogme ; elle est un culte. Or, c'est par le culte que se montrent surtout cette puissance et cette grandeur des religions qui fait l'admiration de l'historien, et l'envie du philosophe ; et l'on comprend comment celui-ci peut chercher à conserver à l'Humanité un tel principe d'action et d'association. Mais il oublie que le culte n'est que la manifestation extérieure du dogme, et qu'il en est inséparable. Tel dogme, tel culte. Comment donc le philosophe peut-il

songer à conserver l'effet dont il a détruit la cause ? Que signifie ce mot appliqué à des actes publics, à des réunions populaires, à des fêles dont le nom même de Dieu est absent, comme dans la religion de l'*Humanité,* ou qui n'offrent à l'imagination des hommes que l'idée abstraite de Dieu, telle que l'école la conçoit et la formule, comme dans la religion de l'*Être suprême ?* Est-ce là vraiment le culte, cette chose mystique par excellence, que l'histoire nous montre si propre à saisir l'imagination et à exalter l'enthousiasme ?

Est-ce à dire qu'avec les religions et les cultes disparaîtront les fêtes, les réunions, les associations, toutes les manifestations de la vie publique ? Ce serait bien mal connaître la nature humaine. Il peut être ingénieux, en se fondant sur une étymologie fausse, d'attribuer à la religion la vertu de *relier*, d'associer les hommes entré eux. Mais la psychologie et l'histoire démontrent que cette vertu ne lui est pas propre, et qu'elle la partage avec toutes les puissances de l'âme humaine, avec la morale, avec la politique, avec la poésie, l'éloquence et l'art, avec la philosophie et la science elles-mêmes. Les hommes se réunissent et s'associent au nom de tout ce qui est vraiment bon, beau et grand. Et le seul fait de l'association et de la publicité porte jusqu'à l'exaltation le sentiment individuel d'admiration et d'amour. La nature humaine est ainsi faîte. Le vulgaire n'a pas besoin d'être mystique par nature ou par grâce pour entrer dans tous les transports de l'enthousiasme religieux ; il suffit que l'esprit des foules y forme son courant pour qu'il s'élève à la hauteur des sentiments de l'orateur sacré. Ici encore on se hâte trop d'attribuer à une institution ce qui appartient à la nature humaine elle-même ! Si donc l'institution religieuse venait à manquer à l'Humanité, celle-ci ne perdrait rien de ce qui lui est essentiel, pas plus en ce qui tient au culte ? qu'en ce qui concerne le symbole. L'homme étant un être essentiellement sociable, il est dans sa nature de ne rien faire de grave, même dans sa vie privée, sans prendre la société à témoin. Ainsi, que le prêtre soit là ou non pour consacrer la naissance, le mariage, la mort, l'homme éprouvera toujours le besoin de donner à ces choses un certain caractère de solennité. Mais faut-il appeler cela un culte, lorsque ce mot a reçu de l'histoire une signification' aussi particulière et aussi précise ?

Que le mot reste, quand la chose a disparu, il importe peu, quel que soit le prix que l'Humanité attache à ses vieux mots. L'essentiel, dans celte question, c'est de bien se rendre compte de ce que l'Humanité conserve, en

passant de l'état religieux à l'état philosophique. On ne saurait trop insister sur ce point. Il est manifeste qu'en perdant le culte, elle ne perd aucun de ses grands : moyens d'action sur les imaginations et les âmes. Les merveilleux effets des institutions religieuses sont restés un mystère pour la plupart des hommes, même pour beaucoup de philosophes, parce que l'admiration est plus facile que l'analyse. On aime à croire à la vertu mystique dés formules et des symboles ; on ne réfléchit pas que toute religion est riche de procédés très-humains qui expliquent naturellement la grandeur de ces effets. L'art est pour beaucoup dans *l'enchantement* des fêtes et des cérémonies religieuses ; la musique et le chant ne sont point des accessoires à dédaigner. L'Église catholique l'a compris dans tous les temps, et l'accusation de paganisme lancée contre les pompes théâtrales de son culte ne l'y a point fait renoncer. Il lui faut la foule à tout prix, dût-on recourir à une musique d'opéra pour la réunir. Quand l'Église la tient ainsi sous le charme d'un chant parfois plus profane que sacré, elle espère, non sans raison, que la parole sainte fera son effet, et que l'Esprit n'en opérera qu'avec plus de vertu.

Mais ce qui est bien autrement puissant, dans l'institution religieuse, que la musique, le chant ou la parole, c'est la réunion. C'est une loi de la nature humaine que cette merveilleuse vertu du nombre. *« Quand vous serez plusieurs ensemble, a dit le Christ, mon esprit sera au milieu de vous. »* Cette loi s'applique à toutes les réunions, à toutes les assemblées, à toutes les foules, quel que soit le sentiment qui les anime, religieux, politique, esthétique. L'enthousiasme est rare, difficile, et ne vient que par degrés chez les natures d'élite, à l'état d'isolement ; il s'allume soudainement dans les assemblées et les foules. Alors il saisit, il transporte l'homme ; il fait des natures les plus vulgaires des artistes, des héros, des martyrs. On a calomnié l'humanité, en attribuant ces effets extraordinaires au désir de renommée, ou à une ivresse subite sans conscience et sans idéal. Ces ressorts ont leur jeu sans doute dans le phénomène ; mais le grand, le puissant moteur, c'est la force de réunion, l'âme des multitudes, l'Esprit universel. Celui-ci n'a pas plutôt touché l'esprit individuel qu'il l'enlève à une distance infinie de la terre où aime à végéter la nature humaine abandonnée à elle-même. On le voit partout où il y a foule, dans les temples où les croyants prient, aux forums où les citoyens votent, aux luttes héroïques où ils meurent pour la liberté ou la justice, aux mêlées sanglantes où combattent les plus obscurs soldats. Supprimez les temples, les fêtes et les cérémonies publiques, le

sentiment religieux restera profond encore dans l'âme solitaire du croyant ; mais la religion aura perdu ce prestige qui fait le désespoir de ses futurs héritiers, la science et la philosophie. Et par contre, prêtez aux institutions politiques, aux doctrines morales les mêmes moyens d'action, la voix des grandes foules, la majesté des grandes assemblées ; vous verrez se produire tous les effets que l'on attribue communément aux vertus secrètes du sentiment religieux. Les croyances, les sentiments, les idées, quel qu'en soit l'objet, manifestent particulièrement leur puissance dans la communion des âmes, et en face d'un commun symbole. C'est là ce qui fait surtout la majesté des choses que la religion a consacrées, la naissance, le mariage, la messe, la prière, la méditation ? Les idées et les paroles se glaceraient dans le silence et la solitude ; la foule et le chant en développent la vertu d'une façon extraordinaire. D'où vient le grand effet de la prière en latin sur des auditeurs qui ne peuvent en comprendre les paroles ? Comment expliquer les transports d'enthousiasme excités par l'éloquence d'un saint Bernard au moyen âge ? Sans la merveilleuse vertu électrique des'foules, la foi ne pourrait produire ce miracle.

Voilà ce que nous apprend la psychologie des religions, et ce qui reste un mystère pour la science historique, et même pour la critique religieuse de la plupart de nos savants. Selon nous, on ne peut savoir le dernier mot du problème religieux, si l'on s'obstine à le chercher exclusivement dans la réalité historique. Il faut avoir ouvert le grand livre de la conscience humaine pour comprendre les phénomènes religieux, non dans leur manifestation extérieure ou populaire, mais dans leur principe et leur origine première. On voit alors combien la religion est chose humaine au fond, et combien ses merveilleuses vertus ont un caractère naturel, sous les apparences de surnaturalisme qui les enveloppe. Dogme, symbole, culte, idées, sentiments et actes, actes inté-rieurs et actes extérieurs, tout s'explique, tout se retrouve au fond de la conscience humaine, variable et passager dans ses formes, immuable, immortel dans son essence. En ce sens, on pourrait affirmer que, tandis que les religions passent, la religion est éternelle. Mais, pour parler sans équivoque, il vaut mieux dire que le fond de la vie spirituelle, pour les peuples comme pour les, individus, reste essentiellement le même, toujours aussi varié, aussi riche, aussi fécond en saintes pensées, en divins sentiments, en actes inspirés, dans l'âme du philosophe et du sage que dans l'âme du croyant.

Il ne faut point exagérer. Quand nous disons que l'âme humaine ne perd rien d'essentiel, dans sa transition de l'état religieux à l'état philosophique, nous n'entendons pas nier qu'il ne s'opère un grand changement dans l'âme du croyant qui passe à la science et à la philosophie. Les phénomènes de la vie religieuse, tels que la foi, l'espérance, la charité, la grâce, la prière, respirent une ardeur, une passion, une flamme qui leur semble propre. On sent, à la chaleur des rayons qui s'en échappent, que le foyer est brûlant. L'âme philosophique est aussi un foyer, mais un foyer de lumière plutôt encore que de flamme. Sa chaleur est réelle, puisqu'elle aussi est capable d'enthousiasme ; mais elle ne se produit ni de la même façon ni à propos des mêmes objets. C'est dans le monde des réalités humaines qu'elle concentre sa flamme, réservant sa douce et pure lumière pour le monde des idées divines. La foi du philosophe n'embrasse pas ses objets avec celte force, cette fixité d'intuition que la foi du croyant porte dans la contemplation des siens ; il y a, entre les deux manières de voir la vérité, toute la différence de l'imagination et de la pensée, l'une se représentant les choses divines sous des formes visibles et nettement dessinées, l'autre les définissant et les comprenant sous le type d'une notion abstraite et purement intelligible. L'espérance du croyant déploie ses ailes vers les espaces radieux du ciel éthéré, tandis que l'espérance du philosophe replie les siennes sur le monde intime et profond de la conscience : et cœlum et virtus, comme dit le poëte stoïcien. Pendant que la charité religieuse concentre tout d'abord sa flamme en Dieu, son objet suprême, sauf à laisser tomber de là quelques-uns de ses plus pâles rayons sur le monde des créatures terrestres et humaines, la charité philosophique enveloppe et confond dans un même embrassement le réel et l'idéal, l'humain et le divin que la foi du philosophe ne sépare point dans sa pensée. Est-il besoin de dire que la grâce, telle que l'entend, que la prière telle que la pratique, que le culte tel que le célèbre le croyant, n'ont guère de commun que le nom avec les sentiments, les pensées, les actes de la vie spirituelle à laquelle la philosophie prépare et élève les âmes viriles ? A quoi sert de le nier ? Entre la vie religieuse et la vie philosophique, il y a de telles différences que l'on conçoit comment tant d'âmes élevées ne se décident point à renoncer aux douces et mystiques vertus de la première pour conquérir les fortes et sévères vertus de la seconde. Il leur semble, non sans raison, que perdre sa religion, c'est tarir en son âme la source de toute foi, de toute espérance, de toute charité, de toute prière, de toute grâce, de toute vie vraiment

spirituelle. La lumière des des vérités de la science et de la philosophie leur paraît subtile, pâle et glaciale à côté des rayons éclatants, colorés, ardents dont la foi religieuse est le foyer. Ils ne voient que des spectres sans forme et sans vie dans ce monde de la pensée pure d'où toute image, toute vision est bannie, et où l'abstraction, l'analyse et la formule régnent en souveraines. Et pourtant n'est-ce pas là qu'est ; la vérité, la pensée virile et la vie moderne ? C'est que les clartés de la raison ne sont point les clartés de l'imagination : où celle-ci trouve l'ombre, celle-là découvre la lumière, et réciproquement. C'était le jugement de Malebranche et de tous les sévères esprits du XVII^{e} siècle qui ont appliqué celte distinction à tous les objets delà philosophie proprement dite, en réservant naturellement les objets indiscutables de la théologie. Là, entre la pensée religieuse et la pensée philosophique, la différence sera toujours grande, quoi qu'on fasse pour les concilier ; car c'est la différence de l'imagination et de l'entendement. Mais, dans cette transition de l'une à l'autre, qui osera dire que l'âme humaine perd quelque chose de sa nature et de ses vertus essentielles, en échangeant ses rêves et ses visions de jeunesse contre les idées et les conceptions de l'âge viril ?

Celte différence n'infirme donc en rien notre thèse. Nous pouvons le dire avec toute vérité, le signe sûr de la véritable initiation philosophique, œuvre propre de la maturité, c'est qu'elle ne coûte aucun sacrifice à la nature humaine ; c'est que l'imagination, le sentiment, la foi en l'idéal conservent leur objet, leur *culte*, sous des formes différentes. La philosophie qui tarirait la source du sentiment, qui couperait les ailes de la pensée dans son essor vers le monde idéal, qui ravirait à l'imagination les ; hautes et profondes vérités dont elle fait ses symboles, ne vaudrait point la religion qu'elle remplace. La maturité serait inférieure à la jeunesse ;. le progrès ne serait qu'une décadence : car alors l'humanité sortirait de cette transformation mutilée dans une partie essentielle de son être. Les philosophes qui abandonnent à la religion la part de l'imagination et la part du cœur, en réservant à la philosophie la part de l'esprit, font beau jeu aux adversaires de cette dernière. En perdant l'imagination, la vie ne perd que sa fleur ; en perdant le sentiment, elle perd bien autre chose, la flamme qui échauffe l'âme et lui communique tant d'ardeur pour l'action, sa vraie destinée.

Et avec ces énormes concessions, nos philosophes ne parviennent point à contenter les théologiens, qui réclament, avec grande raison, les droits de la religion sur la nature humaine tout entière. Et, en effet, ce n'est pas

seulement faire un calcul dangereux que de ne garder pour la science que les facultés logiques de l'esprit, en ce sens que, par le cœur et l'imagination, la religion a toutes chances de reprendre le reste, c'est-à-dire l'esprit lui même ; c'est méconnaître la nature et la fonction de l'institution religieuse, aussi bien que de la discipline philosophique. Dans les deux moments de sa vie intellectuelle, la nature humaine reste entière et ne peut être scindée, sans qu'il en résulte une mutilation réelle ; la religion et la philosophie embrassent également tout l'homme. Il en est de l'homme moral comme de l'homme physique qui, dans le passage de l'enfance à la jeunesse, de la jeunesse à la virilité, voit grandir et se développer tous ses organes, sans en perdre un seul. De même, l'esprit, en passant d'un âge à l'autre, sent grandir et se développer ses facultés viriles, tout en conservant pour un exercice plus légitime et plus spécial les plus charmantes facultés de la jeunesse. On ne saurait trop insister sur ce point capital. La religion n'a pas d'objet, pas de sentiment qui lui soit propre, et qu'elle emporte avec elle, en se retirant de l'âme humaine pour faire place à la philosophie. C'est un état, et non une faculté de l'esprit. Ce qui caractérise cet état, c'est le règne prédominant de l'imagination, qui communique sa forme et sa couleur à toutes les idées de l'entendement, aux plus abstraites comme aux plus concrètes, aux plus hautes comme aux plus vulgaires. Il y a seulement une chose qui est propre à l'état religieux et qui le distingue de l'état poétique : c'est que le poëte, dans l'emploi de ses images, a conscience de sa fiction, tandis que le croyant prend ses symboles à la lettre. C'est toujours le même jeu de l'imagination, dans la représentation des idées de l'intelligence ; mais ce jeu, naïf et sincère dans l'imagination religieuse, est une pure fiction reconnue pour telle dans l'imagination poétique. L'analyse psychologique a beau chercher, elle ne trouve rien de plus.

Il est encore des croyants qui résisteront à cette explication : ce sont ceux qui prétendent, de nos jours, conserver la religion en abandonnant le dogme et le symbole. On parle de religion, disent-ils, comme si le symbole était tout. Et le sentiment religieux, qu'en fait la psychologie ? Le symbole peut, à la rigueur, s'expliquer ainsi ; et de fait, les grandes écoles de réforme religieuse l'entendent comme les philosophes, puisqu'elles abandonnent à la critique à peu près le dogme tout entier, c'est-à-dire tout l'objet extérieur et métaphysique de la foi religieuse. Mais si le sentiment reste, comme l'essence et le, fond même de toute religion, du christianisme en particulier, n'est-ce pas dans le sentiment que résident la force et la vertu de

l'institution religieuse ? Qu'importe, disent certains docteurs protestants, la vérité dogmatique, la réalité objective, des religions ? On peut discuter et disputer sans s'entendre sur l'objet de la foi religieuse ; on peut en contester la réalité, sous telle ou telle forme dogmatique ; on peut même en contester la réalité, sous tous les symboles possibles. Mais le sentiment, phénomène de l'âme indestructible comme l'instinct dont il est la manifestation, est un fait de conscience au-dessus de toute critique et de toute démonstration. Or, c'est le sentiment qui est l'âme de la foi religieuse ; c'est lui qui est le principe des œuvres et la source des pensées ; c'est lui qui est le lien social par excellence, qui inspire aux hommes l'amour, la fraternité, le dévouement ; c'est, en un mot, par le sentiment que toute religion est vraiment digne de son nom. Tel est le langage de nos réformateurs les plus éloquents.

A cette thèse la réponse est facile. Qu'est-ce que le sentiment religieux ? Ce n'est pas tout de l'invoquer, à tout propos ; il faut le définir. Il semblerait, au langage de certains croyants, que ce sentiment soit un fait *sui generis*, un principe simple et irréductible de la nature humaine, sans idée, sans objet correspondant. Il n'en est rien. Le sentiment religieux n'échappe point à la loi qui gouverne toutes les autres manifestations de la sensibilité. Comme le sentiment moral, comme le sentiment esthétique, il suppose une idée, laquelle elle-même répond à un objet. Que cet objet change, que cette idée s'épure et se perfectionne indéfiniment sous l'interprétation de la raison et de la conscience individuelles, c'est ce que nous montre l'histoire religieuse du protestantisme. Toujours est-il que, sans une idée, sans un objet quelconque, il n'y a plus de sentiment religieux absolument, de même qu'il n'y a plus de sentiment moral sans une certaine idée du bien, et qu'il n'y a plus de sentiment esthétique sans un certain idéal dû beau. En un mot, ici comme partout, comme toujours, le cœur ne sent qu'autant que l'intelligence voit. Idée et sentiment, lumière et flamme : deux manifestations de la nature humaine qui se succèdent dans le rapport de la cause et de l'effet. Qu'en réalité la succession soit plutôt logique que chronologique, qu'en fait l'idée et le sentiment se confondent dans un seul et même acte de la nature humaine, on peut le soutenir pour la plupart des hommes auxquels l'analyse psychologique n'est point familière. Quand cela serait vrai pour tous, là loi qui préside au développement du sentiment religieux n'en serait pas moins incontestable.

Donc, non-seulement le sentiment religieux a un objet, mais il ne peut se produire qu'autant que l'intelligence a révélé cet objet à l'âme, c'est-à-dire à là partie de la nature humaine qui s'émeut. Quel est cet objet ? Il est ceci ou cela ; il est grossier ou subtil, sensible ou abstrait, psychologique ou métaphysique, suivant la nature ou le progrès de la pensée religieuse ; il est une réalité ou un simple idéal. Il y a toute une génération libérale de croyants qui s'attachent exclusivement à un idéal moral de la conscience moderne, auquel ils conservent le nom à jamais saint de Christ. Qu'importe ? Réel ou idéal, le sentiment n'en a pas moins un objet sans lequel on ne pourrait en concevoir l'existence. Or, cet objet, on l'a vu, n'est propre ni à telle religion, ni à la religion, en tant que religion. C'est toujours un idéal de la divinité qui appartient à la philosophie aussi bien qu'à la religion. On pourrait même dire qu'il appartient plus encore à la première qu'à la seconde, puisqu'il est bien plus un objet de la pensée que de l'imagination. Ce qui reste la propriété de la religion, c'est la forme plus ou moins symbolique, par conséquent imaginative, sous laquelle l'idéal divin est imposé à la foi des croyants. C'est celte forme qui fait l'essence et'le fond de toute religion, à la condition d'être prise par le croyant pour la réalité divine elle-même. C'est elle seule qui disparaît, dans l'initiation de l'esprit humain à la science et à la philosophie. Quant au sentiment, il peut changer de degré et même de nature, en changeant d'objet. Il peut perdre en chaleur et en énergie, en s'attachant à une idée abstraite, à un objet métaphysique. Et encore, qui pourrait dire que la foi du stoïcien est moins vive que celle du croyant ? Quel prêtre de l'antiquité a aimé le vrai, le beau, la justice plus que le sage Socrate qui sut mourir pour ces dieux de son âme ? Le sentiment, d'ailleurs, n'est pas seulement en-raison de son objet ; il est surtout en raison de la nature même du sujet qui l'éprouve. L'âme est le grand foyer de la vie religieuse, comme de la vie morale, comme de la vie esthétique : Quand on dit que la foi transporte les montagnes, cela n'est vrai qu'à moitié ; on oublie trop les forces cachées que telle nature d'homme tient en réserve pour le moment où sa raison ou son imagination lui montreront une grande œuvre à faire, un héroïque devoir à remplir. La foi alors ne crée pas ses forces-, elle les provoque à l'action, en les portant au plus haut degré d'exaltation. Ce qui le montre bien, c'est l'inégale action de la foi sur des natures diverses. Pourquoi est-elle si énergique et si puissante sur les unes, si faible et si molle sur les autres ? La théologie répond que c'est la grâce qui en est cause, et la philosophie soutient que c'est la nature ;

toutes deux sont d'accord sur ce point, qu'il faut chercher ailleurs que dans la vertu de la doctrine le vrai principe de la transformation qui s'opère dans l'âme du croyant.

Il est temps de renoncer à toutes ces phrases faites sur les douloureux sacrifices auxquels la philosophie et la science condamnent l'âme humaine, quand elles y établissent leur empire. Encore une fois, l'homme ne fait que gagner dans celte métamorphose ; il ne perd aucun des sentiments essentiels à son âme ; il ne perd aucun des objets qui répondent aux plus hautes aspirations de son esprit. La religion n'a pas pour fonction propre de saisir l'imagination, de nourrir le sentiment, pas plus que la philosophie n'a pour fonction propre de s'adresser à l'intelligence pure. Toutes deux répondent à la fois à tous les besoins et à toutes les facultés de la nature humaine ; seulement, chacune le fait à sa manière, et selon les convenances de l'âge qu'elle a mission d'instruire.

Ce n'est donc ni par un sentiment de l'âme ni par un objet de la pensée que se définit la religion ; c'est par un certain état, sinon un certain âge de l'esprit humain. Et, en effet, l'analogie n'est-elle pas frappante entre l'état religieux et cet état intellectuel de l'enfance et de la jeunesse dont le tableau a été sommairement tracé clans le chapitre précédent ? Celte encyclopédie confuse du dogme religieux ne rappelle-t-elle pas, trait pour trait, surtout dans les religions naïves, la synthèse de sentiments, d'images, d'idées qui est le caractère du développement primitif et spontané de l'esprit humain, avant l'âge de la réflexion et de la critique ? Au fond, pour le philosophe qui se rend compte des choses et n'est point dupe des mots, qu'est-ce qu'un symbole, sinon une idée qui n'a pu parvenir à se dégager de cette enveloppe sensible qu'on appelle une image ? Qu'est-ce qu'un mythe, sinon un récit où les phénomènes de la réalité se confondent encore avec les impressions de l'âme, où, en un mot, la psychologie se mêle à l'histoire ? Qu'est-ce qu'un mystère, sinon une vérité plutôt sentie que comprise qui n'arrive point tout d'abord à se produire sous une forme précise et tout à fait adéquate à son objet ? Il est vrai que pour la foulé des croyants, le mystère de la Trinité, le symbole de l'Incarnation, le mythe entier de la vie de Jésus, sont acceptés dans toute leur impossibilité logique, sans que l'intelligence fasse effort pour comprendre la pensée cachée dans le dogme de la foi. Mais pour les esprits d'élite, la foi n'enchaîne pas absolument l'intelligence ; l'idée est au moins entrevue sous le symbole. Le mystère de la Trinité ne se réduit point à une contradiction arithmétique pour les saint Clément, les

Origène, les Athanase, les saint Augustin. Le symbole de l'incarnation du Verbe, pour le haut esprit métaphysique d'un Malebranche, contient toute une philosophie. Bien avant l'exégèse d'Origène, le mythe de la vie de Jésus prend, dans l'évangile saint Jean, le caractère d'une doctrine mystique dont l'histoire est l'expression symbolique. Tous ces grands théologiens sont des croyants et non des philosophes ; ils prennent à la lettre le mythe, le symbole, le mystère, mais non sans apercevoir plus ou moins nettement l'idée : sous le dogme. Si ce n'est pas encore l'état philosophique pur, c'est le plus haut degré et le plus métaphysique de l'état religieux. - C'est là, par parenthèse, le point où tous les esprits élevés et profonds, théologiens et philosophes, ont pu s'entendre et même se réunir dans une sorte de foi métaphysique commune, abstraction faite des formes et des méthodes très-diverses propres aux études théologiques et aux éludes philosophiques.

Tous les dogmes et tous les actes religieux que l'on vient d'enumérer, trinité, incarnation, foi, espérance, charité, grâce, extase, prière, culte extérieur, constituent, par leur importance et leur généralité, comme le fond et l'essence même de la vie religieuse, dans les grandes religions de l'antiquité, et particulièrement dans le christianisme. Ce sont de ces dogmes et de ces actes auxquels adhèrent sans effort et sans réserve les plus hautes comme les plus humbles intelligences, dans la société des croyants. Il est d'autres dogmes propres à telle religion, comme la résurrection des morts, comme les supplices éternels de l'enfer, comme la communion eucharistique, comme l'immaculée conception, pour lesquels la grande théologie eût eu moins de goût que l'imagination populaire, s'ils n'étaient pas devenus des articles de foi aussi obligatoires que tous les autres. Il est plus que douteux que le spiritualisme platonicien de théologiens tels que saint Clément, Origène et même saint Augustin, eût enrichi la doctrine de pareils dogmes, si l'Église n'eût partagé le sentiment populaire que ne pouvait contenter un mysticisme abstrait et purement spirituel. C'est ainsi que, par le dogme de la résurrection des morts, elle ajouta à l'immortalité des âmes l'immortalité des corps, bien plus chère que l'autre au vulgaire des croyants. De même, s'il était un dogme propre à frapper l'imagination des peuples, et à fortifier la discipline catholique, c'était le dogme de l'éternité des peines, et quelles peines ! L'Église le fit entrer dans la doctrine, non sans doute par un simple calcul, mais bien plutôt parce qu'elle voyait et sentait à cet égard comme les multitudes qu'elle gouvernail. Enfin, c'est toujours sous l'inspiration des mêmes instincts populaires que l'Église

ajouta, dans le sacrement de l'eucharistie, la communion charnelle à la communion spirituelle, au moyen d'une interprétation un peu subtile d'un texte évangélique. On peut penser qu'en tout cela l'Église comprit mieux les besoins de la foi populaire que l'esprit de cette haute théologie dont les saint Clément, les Origène, les saint Augustin, les Malebranche, les Fénelon faisaient l'objet de leurs méditations. Mais ce serait mal comprendre le caractère essentiellement naïf et spontané des manifestations de la foi religieuse que d'attribuer seulement à une espèce de sagesse pratique l'introduction de tels dogmes dans la théologie chrétienne.

Quoi qu'il en soit, on peut affirmer que nul dogme, nul acte n'a eu autant de puissance et de vertu que ceux-là, dans la vie religieuse des peuples croyants. Pour s'en étonner, il ne faudrait pas connaître la nature humaine. Si le cœur de l'homme s'attache si fortement au dogme de la résurrection des morts, c'est qu'il rêve une immortalité complète, celle de l'être aimant et sensible, comme celle de l'être qui pense. A ce cœur que tant de liens rattachent étroitement à la vie terrestre, ne faut-il pas la mémoire de son passé, le doux et cher souvenir de tout ce qu'il a connu et aimé ici-bas mêlé aux pures et hautes félicités de la vie céleste ? Ne faut-il pas qu'il y retrouve son être tout entier, jusqu'à ce pauvre corps de boue qui a été le compagnon des épreuves de son âme, et qui doit participer à la glorieuse transfiguration des élus ? Où serait le prix de l'immortalité entendue à la manière de Platon pour tout ce peuple de croyants qu'aucune discipline ne peut arracher aux préoccupations de la vie sensible ? Et la terrible sanction des peines éternelles ! La perspective n'en est-elle pas nécessaire au salut de tant de croyants sollicités par les appétits de la vie sensuelle, ou par les passions de la vie mondaine, absolument de même que la perspective de la peine de mort semble encore actuellement indispensable à l'ordre social incessamment troublé par les attentats de la perversité individuelle ? Enfin, cette communion toute spirituelle avec Dieu qui ravit l'élite des âmes contemplatives et produit l'extase, ne pouvait suffire à la commune humanité. Confondre sa substance spirituelle avec Dieu, c'était le plus grand effort de la pensée humaine. Et il ne semblait pas que le mysticisme pût aller au delà. Mais on comptait sans l'imagination, laquelle, par un dernier effort dont aucune religion n'avait encore été capable, est parvenue, dans le dogme catholique, à confondre la substance corporelle elle-même de l'homme avec son' Dieu. Seul, le christianisme a fait entrer l'homme tout entier, âme et corps, en possession de la nature divine.

De tels mystères, il faut en convenir, sont impénétrables à la raison humaine, de quelque façon qu'elle s'y prenne pour les expliquer. L'horreur et la durée des supplices infernaux, la résurrection des morts, la communion eucharistique sont des dogmes à propos desquels il n'y a plus à distinguer l'idée et le symbole, le fond et la forme, comme on peut le faire pour les dogmes de la trinité, de l'incarnation, de la grâce, de la prière, etc. Il faut que la raison s'en dégage ou s'y abîme. En passant de l'état religieux à l'état philosophique, l'esprit n'en garde rien, rien que le souvenir d'une étrange superstition. Et comme la vie religieuse de ; l'immense majorité dés croyants emprunte à ces dogmes et aux actes qu'ils commandent ce qu'elle a de plus intense et de plus saisissant, il est impossible de ne pas reconnaître qu'aucune philosophie, même la mystique, n'a quelque chose d'analogue à offrir à la nature humaine. Posséder ainsi Dieu par toutes les puissances de son être ! Et quel Dieu ! Le Dieu en trois personnes, le Dieu créateur de l'univers, rédempteur de l'homme au prix de son propre sang, inspirateur de toute vie, de tout sentiment, de toute pensée. Après le mystère du Dieu fait homme, n'est-ce point là le mystère accompli de l'homme fait Dieu ? Quelle force pour la volonté, quelle ivresse pour l'amour l'âme ne puise-t-elle pas dans cette prodigieuse transformation ! Si nulle âme religieuse n'avait jamais connu une pareille exaltation avant le christianisme, est-il besoin d'ajouter que nulle âme philosophique n'en est capable ? Mais qui pourrait le regretter, en pensant que, dans toutes les religions, la doctrine ne frappe point de ces coups sur les imaginations sans défier de la façon la plus absolue la raison la moins rebelle au mystère ? Toutes les religions, surtout les plus anciennes, ont de ces dogmes ou de ces mythes sur lesquels la pensée humaine n'a aucune prise. La théologie indienne, la mythologie grecque n'ont pas que des symboles plus ou moins transparents-, elles ont aussi des mystères qui font le désespoir de l'exégèse la plus ingénieuse et la plus accommodante. Comment et pourquoi ces Choses entrent dans les religions de l'ordre le plus élevé et le plus métaphysique, c'est ce que l'histoire explique facilement. En tous cas, si la foi dû croyant, qui n'a pas la liberté de faire des distinctions, les maintient avec tout le reste au fond de sa conscience religieuse, on comprend, sans qu'il y ail lieu de le regretter, qu'il n'en reste plus trace dans la conscience philosophique.

La vie religieuse, pour les individus et pour les peuples, ramenée à l'âge de l'enfance et de la jeunesse ! Voilà bien l'orgueil des philosophes, diront les théologiens. Au dernier siècle, la religion n'était pour eux qu'une

superstition imaginée par des imposteurs à l'adresse des peuples ignorants et imbéciles. Aujourd'hui, c'est une œuvre d'imagination et de sentiment analogue à cette poésie *:* primitive qui a charmé les loisirs des premières sociétés. Il y a progrès, mais quel progrès ! La religion réduite à un enseignement de l'enfance et de la jeunesse ! Quelle définition, quelle explication pour une institution d'un ordre aussi élevé ! Voilà bien, diront les historiens, l'audace systématique de ces rêveurs abstraits qui ferment les yeux au spectacle de l'histoire universelle pour ne les ouvrir qu'à la lumière de leurs spéculations philosophiques. Quelle expérience fut jamais plus décisive que celle-là ? Quelle institution mérite mieux, par la constance et l'universalité de ses manifestations, d'être érigée en loi de la nature humaine ?

La thèse des historiens a été jugée ce qu'elle vaut. C'est avec nos théologiens qu'il importe maintenant de s'expliquer. S'il ne s'agissait que de ces religions des premiers âges de l'humanité, ils n'auraient aucune raison de réclamer en faveur d'institutions pour lesquelles ils ne se sentent aucun goût et aucune estime. Il n'y en a qu'une qui les intéresse, et dont ils font l'œuvre même de Dieu, abandonnant les autres aux plus mauvaises passions et aux plus grossières imaginations de la nature humaine agissant sous une inspiration diabolique. C'est celle-là seulement qu'ils défendent contre toutes les explications qui ne reposent point sur la base d'une *révélation positive.* La critique moderne, qui n'a pas les préjugés de l'école théologique, est beaucoup moins sévère pour ces religions dans lesquelles elle retrouve la nature humaine, à tel âge de barbarie ou de civilisation, sans confondre toutes les manifestations du sentiment religieux dans le même dédain ou dans la même estime ; selon le point de vue où elle se place, elle les embrasse toutes clans une sympathie commune, les considérant, à des titres divers et inégaux, comme les nourrices et les institutrices du genre humain. En tout cas, ce n'est point sur ces religions maudites par nos théologiens que porte le débat entre eux et la critique. Le mosaïsme et le christianisme, c'est-à-dire la tradition religieuse qui commence à la Genèse et finit au concile de Nicée, voilà ce que l'école théologique ne peut consentir à laisser expliquer par des raisons tirées de l'ordre naturel. Sur ce point, entre la critique et la théologie, il n'y a aucune discussion possible, parce que le terrain de la discussion n'est pas le même. Mais si la critique est en droit de nier le surnaturel au nom de la science positive, elle est tenue, lorsqu'elle donne une explication et une définition de l'institution

religieuse, de compter avec toutes les formes que cette institution a revêtues dans le passé.

Or, ici la protestation des théologiens doit être prise au sérieux. Peut-on véritablement expliquer la religion chrétienne comme l'œuvre de l'enfance, ou même l'œuvre de la jeunesse de l'esprit humain ? Que le mosaïsme y puisse rentrer à la rigueur, cela se conçoit, parce que c'est encore une religion de l'ordre primitif, et qui n'a ni la profondeur ni la portée que lui ont attribuées les admirateurs du monothéisme. Mais le christianisme a bien les caractères essentiels d'une œuvre de maturité. Quoi de plus réfléchi, de plus subtil, de plus savant, de plus systématique que sa théologie ? Et sans entrer, à la suite de la nouvelle philosophie allemande, dans l'interprétation par trop alexandrine de ses dogmes et de ses symboles, il est impossible de ne pas se sentir là sur le terrain d'une haute et profonde métaphysique. Ici la réalité parle trop clairement pour que la critique ne doive pas tenir compte de ses enseignements. Non, le christianisme n'est pas une œuvre qui puisse s expliquer par une inspiration spontanée, encore moins par une imagination naïve de l'enfance ou de la jeunesse. Cette définition ne convient pas mieux à cette laborieuse théologie que la distinction faite par Victor Cousin entre l'âge de la spontanéité et l'âge de la réflexion. Ce serait commettre les mêmes erreurs que la critique littéraire, si elle s'avisait de confondre dans une définition ou explication analogue les poëmes *homériques* avec l'*Enéide* ou la Divine comédie. De même qu'il y a deux genres de poésie très-différents, bien que réunissant tous deux les caractères poétiques essentiels, de même l'historien des religions rencontre deux ordres de manifestations qu'il peut réunir sous le même nom, malgré leur profonde différence. Entre l'Iliade et l'Enéide, et surtout entre l'*Iliade* et la *Divine comédie,* il y a toute la distance d'une poésie naïve à une poésie savante. Et pourtant, qui nierait que c'est toujours la poésie ? Entre le polythéisme (pour ne pas remonter plus haut) et le christianisme, il y à toute la distance d'une religion de poëtes et d'enfants à une religion de métaphysiciens. Et cependant, qui niera que c'est toujours la religion ? La critique ne fait aucune difficulté de le reconnaître. Elle va même plus loin que l'école théologique, en ce qu'elle ne regarde pas le christianisme comme la seule religion qui ait ce caractère évident d'une certaine maturité. Les religions de l'Orient, et particulièrement celles de l'Inde, bien que fort inférieures en portée métaphysique au christianisme, ont des monuments authentiques qui contiennent une théologie déjà savante et profonde, laquelle est sans aucun

doute l'œuvre d'une forte méditation. Il est facile de voir, même au premier coup d'œil, que, pas plus que le dogme chrétien, ces idées n'ont jailli spontanément soit de la conscience primitive, soit de l'imagination naïve de l'humanité.

Cette distinction infirme-t-elle l'explication que nous venons de donner ? Nullement. Elle montre seulement que l'histoire religieuse de l'humanité a son âge de maturité, comme toute autre histoire. Maturité relative ; car la plus savante, la plus métaphysique des religions est encore, à beaucoup d'égards, une œuvre de la jeunesse de l'esprit humain. Si hautes et si profondes que soient ses conceptions théologiques, les incarnations et les personnifications prises à la lettre des principes métaphysiques attestent l'empire de l'imagination. Si ce n'est plus l'imagination naïve et grossière de l'enfance, c'est l'imagination d'un âge capable de réflexion et même d'abstraction, mais qui n'est pas encore assez mûr pour faire toujours et partout la distinction nette des images et des idées. Ces œuvres religieuses, qu'on ne peut attribuer qu'à un degré assez élevé de culture intellectuelle, correspondent à ce moment douteux et transitoire de l'esprit humain où les facultés viriles commencent à joindre leur action à celle des facultés de la jeunesse, et d'où résulte une synthèse confuse et indécise, pleine de réminiscences imaginatives et de spéculations intellectuelles. Il y a bien des esprits qui ne peuvent ou ne veulent se dégager de cette synthèse ; et c'est, par parenthèse, ce qui explique la longue et parfois définitive domination des religions qui correspondent à une pareille période du développement de la pensée. Tel est le puissant attrait de la théologie chrétienne pour des esprits comme saint Augustin, Fénelon, Malebranche, Leibnitz, dont l'intelligence métaphysique aime à puiser aux sources de la foi. Il est certain que cette grande doctrine a le droit de renvoyer le dédain à telle ou telle science étroite et basse qui se vante d'une clarté sans horizon, et d'une certitude sans portée. Tant que le christianisme resta en Judée, il ne dépassa guère les proportions de la simple et sublime légende évangélique. Quand il porta ses conquêtes de la Judée dans le monde des Gentils, il rencontra toute une élite d'intelligences nourries des doctrines philosophiques de la Grèce qui ne l'eussent point accepté, s'il ne se fût lui-même assimilé, en les transformant, un certain nombre de ces t doctrines. Ce fut le moment des Athénagore, des saint Justin, des saint Clément, des Origène, des Grégoire de Nysse, des saint Augustin, moment métaphysique où s'élabora cette théologie savante qui devait triompher au concile de Nicée par l'autorité du

grand Athanase. Seulement cet incomparable mouvement de l'esprit chrétien, tout en portant le cachet d'une maturité d'autant plus incontestable que les emprunts aux écoles grecques y sont manifestes, n'en conserve pas moins un caractère essentiellement religieux. Les docteurs qu'on vient de nommer ne procèdent pas comme les Alexandrins à l'égard de la mythologie païenne, ou comme les théologiens allemands à l'égard de la théologie chrétienne. Ce sont des croyants qui prennent les mystères et les symboles à la lettre, confondant l'image et l'idée dans une unité vivante et concrète, comme dans l'incarnation du Verbe, par exemple ; ce ne sont pas des philosophes qui, partant de la distinction préalable de la lettre et de l'esprit, sont en continuelle recherche de l'idée cachée sous le symbole. C'est ce qui fait que leur œuvre, quelle qu'en soit la portée métaphysique, est une œuvre de foi, et non de philosophie.

Cette maturité de la pensée religieuse se révèle toujours par un signe certain : l'existence d'une théologie, c'est-à-dire d'un système plus ou moins savant de conceptions plus ou moins métaphysiques. L'enfance des religions ne connaît pas cette espèce de science. La théologie déjà profonde des Védas, bien qu'on en ignore la date, attesté un travail bien postérieur aux origines des religions de l'Inde. On peut voir jusqu'à quel point la théologie chrétienne diffère de la légende évangélique, puisqu'on possède des monuments de celle-ci. Il est des religions qui n'ont pas eu d'âge mûr : exemple, le polythéisme, dont la mythologie, œuvre de l'imagination poétique ou populaire, ne peut être considérée comme une théologie, dans la sérieuse acception du mot. Toute œuvre de ce genre est donc la preuve d'un grand progrès de la pensée religieuse, dans le sens de la maturité. Mais ce progrès ne peut jamais dépasser certaines limites fixées par la nature même des religions. S'il allait jusqu'à élever, comme le dit Cousin, la pensée religieuse du demi-jour du symbole à la pure lumière de l'idée, il la ferait passer à l'état de philosophie. Et alors ce n'est pas simplement la forme qui se serait évanouie, c'est le fond, l'essence même de la religion. Il n'en resterait que des symboles pour l'art, et des formules pour la science. Car on ne saurait trop le redire, tout le phénomène religieux réside dans la synthèse naïve, dans l'unité intime de l'idée et de l'image. Du moment que, par un travail de la réflexion et de l'analyse, la distinction s'est faite, et que l'image apparaît à l'esprit comme un symbole, la vision religieuse disparaît aussi vite que les dernières clartés de la lumière Stellaire aux premiers

rayons du soleil. Alors finit l'âge religieux et commence l'âge philosophique de l'esprit.

Pour en revenir au sujet qui nous occupe, le mot de la psychologie sur la question religieuse est le vrai : la religion répond à un *état* transitoire, non à un sentiment permanent de la nature humaine. Toute religion, quel qu'en soit le degré de maturité, appartient à cet âge ou plutôt à cet état de l'esprit humain où domine l'imagination. *Etat* est le mot le plus juste, parce qu'il ne, serait pas exact de considérer l'âge comme la mesure constante et précise de la maturité de l'esprit, soit chez les individus, soit chez les sociétés. Le développement de l'esprit n'est point une simple question d'histoire naturelle. Il y a des individus dont la jeunesse a déjà toutes les allures de la pensée virile, tandis qu'il en est d'autres dont l'âge mûr reste sous l'empire de l'imagination, ou sous la tutelle de l'autorité. De même, il est des sociétés jeunes encore, comme les peuples grecs, où fleurit l'esprit philosophique, pendant que d'autres sociétés déjà vieillies, comme le Bas-Empire, retombent dans toutes les misères de la superstition. C'est qu'en effet, pour les sociétés comme pour les individus, il arrive souvent que la nature exerce son empire sur la vie intellectuelle de même que sur la vie animale, et que la première a sa vieillesse aussi bien que la seconde. S'il est des esprits d'élite, dans la science, dans la philosophie, dans la littérature, dans l'art, qui échappent à cette loi, il en est beaucoup d'autres qui la subissent. Et, bien qu'en général les facultés supérieures résistent mieux à l'action du temps que les facultés inférieures, l'expérience n'en montre pas moins que tel état physique peut amener un affaiblissement et une dégradation des plus hautes et des plus viriles facultés de la nature humaine. Alors qu'y a-t-il d'étonnant à ce que l'esprit obscurci ou déchu ne revienne, de lui-même ou sous une influence étrangère, reprendre la servitude d'imagination ou d'éducation première dont l'effort d'une pensée virile l'avait affranchi ? C'est ainsi seulement, par parenthèse, que le même esprit peut revenir de l'état philosophique à l'état religieux, et que nulle intelligence ne peut affirmer d'avance qu'elle finira en pleine lumière et dans toute sa force. Mais qu'importe ? Jouffroy n'en dit pas moins vrai, quand il affirme que la religion et la philosophie ne peuvent coexister dans l'esprit humain. Il faut que l'une cède la place à l'autre. Dans tel état de l'intelligence, c'est la religion ; dans tel autre, ce peut être la philosophie. Mais, en ce dernier cas, la religion ne rentre en possession de l'homme qu'alors que l'imagination a repris sur lui son empire.

En résumé, la religion et la philosophie répondent à deux moments, deux étals distincts de la vie intellectuelle. On peut donner plusieurs noms au premier, selon le degré de maturité de la pensée religieuse, l'appeler l'enfance, l'adolescence, ou la puissante jeunesse de l'esprit humain. Un seul nom convient au second : c'est l'âge viril de l'intelligence. Le caractère dominant de l'état religieux, c'est le règne de l'imagination par le symbole, et de l'autorité par le dogme ; le caractère dominant de l'état philosophique, c'est le règne de la raison pure et de la liberté. La correspondance des termes, dans le. double développement individuel et social, est parfaitement exacte, et montre la concordance de l'expérience historique et de l'expérience psychologique. De même que, dans l'histoire de l'individu, l'imagination est le premier, et la raison le dernier degré de l'évolution de la pensée ; de même, dans l'histoire générale de l'humanité, le mouvement intellectuel commence par la religion, finit par la philosophie, et dans le développement philosophique lui-même, se termine par la philosophie critique et positive.

Telle est la loi de l'esprit humain. Il tend sans cesse et naturellement vers la lumière qui est son véritable élément. S'il n'y arrive, dans l'Orient, que par exception, s'il y parvient aussi lentement, dans le monde moderne, c'est que d'accablantes nécessités de toute espèce, naturelles ou sociales, pèsent sur lui, et enchaînent ou entravent son activité. Mais le ressort est tel qu'il finit par soulever tous les obstacles et vaincre toutes les résistances. Si l'on ne peut dire que toujours et partout la pensée humaine ait accompli la révolution qui devait la faire passer d'un pôle à l'autre, l'expérience historique permet d'affirmer qu'elle a toujours gravité plus ou moins vers la raison, comme vers son centre naturel et nécessaire, tantôt s'arrêtant en route dans le demi-jour d'une théologie plus ou moins métaphysique, tantôt poursuivant son cours laborieux jusqu'à la pure et pleine lumière de la science. Donc, les enseignements de l'histoire confirment les révélations de la psychologie. Age de l'imagination, âge religieux ; âge de la raison, âge philosophique : la correspondance est exacte, et l'équation est identique au fond, quelle que soit la diversité des formes sous lesquelles les termes correspondants se produisent, ici dans le petit monde de la conscience, là sûr le vaste théâtre de l'espace et - du temps. Et quant aux intermédiaires qui marquent la transition d'un terme à l'autre, soit dans l'évolution psychologique, soit dans l'évolution historique, la double expérience de la conscience et de l'histoire montre qu'ils se correspondent également

lorsque les fatalités individuelles ou sociales ne viennent point faire dévier le cours naturel de la pensée, dans l'homme et dans l'humanité.

Voilà l'identité : voici la différence. Tandis que l'évolution dé l'individu se mesure par des années, celle de l'humanité se mesure par des centaines de siècles. Aujourd'hui, en plein XIX^{e} siècle, l'âge mûr est loin d'avoir commencé pour les sociétés modernes. Qu'est-ce que la philosophie, même dans ces grands foyers de lumières qu'on appelle l'Allemagne, la France, l'Angleterre, l'Italie ? sinon un phénomène encore individuel qui tend sans cesse à se généraliser, il est vrai, mais qui à cette heure, n'a encore acquis nulle part l'autorité d'une puissance sociale, au moins (comme enseignement pratique des masses populaires. C'est toujours la religion qui gouverne l'humanité, même au centre de la civilisation moderne : signe irrécusable que l'humanité n'a pas encore revêtu la robe virile, malgré les progrès incessants qu'elle a pu faire en ce sens. La philosophie est encore et restera longtemps l'aristocratie de l'esprit humain. Il y a même des philosophes qui ne croient pas à son règne à venir sur le peuple, et condamnent la démocratie à une enfance ou aune adolescence perpétuelle, regardant ainsi le niveau de la nature humaine comme au-dessous de ces opérations qu'on appelle raison, jugement et science. C'est bien la peine alors de tant parler du sens commun comme de l'arbitre suprême des spéculations philosophiques. Nous avons plus de confiance dans l'intelligence moyenne de l'humanité ; nous ne pensons pas que la science soit une œuvre aristocratique à ce point que le génie seul, ou tout au moins une intelligence supérieure soit nécessaire pour comprendre la vérité sous sa forme exacte. Nous le croyons d'autant moins que nous ne voyons pas qu'une seule des facultés scientifiques manque absolument à un esprit médiocre, pourvu qu'il soit sain. Quand on observe de près tous les efforts qu'il faut faire pour s'affranchir des préjugés de l'éducation, on demeure convaincu que ce n'est point la nature qui fait obstacle à l'émancipation de l'esprit. Si créer, inventer doit toujours être l'œuvre du génie, par conséquent d'une élite privilégiée dans l'humanité, comprendre sera, nous l'espérons, le fait de tous, au moins de tous les bons esprits, n'eussent-ils, au service de cette tâche, pas d'autres facultés que celles qu'on désigne sous le nom de bon sens. Tout le problème pour nous se réduit à une question d'éducation. Les exemples ne sont pas rares autour de nous d'esprits ordinaires qu'une bonne et saine direction a rendu libres et capables de science et de philosophie, tandis que nous en connaissons tant d'autres,

riches de tous les dons de l'imagination, de la sensibilité, de l'éloquence, du génie même, qu'une fausse direction a égarés au point de n'avoir jamais pu retrouver la voie de la raison et de la logique. C'était le sentiment de notre grand Descartes, qui croyait avant tout à la puissance de la méthode. C'était la foi des philosophes du dernier siècle, qui poursuivaient avec tant d'ardeur le rêve d'une éducation toute philosophique du genre humain. Si notre siècle, moins confiant parce qu'il est mieux instruit des difficultés historiques et sociales de l'œuvre, ne compte plus sur le règne universel de la philosophie et de la science pour un prochain avenir, faut-il désespérer de l'intelligence humaine au point d'y renoncer définitivement ? Les conquêtes de plus en plus étendues de la science sur les sociétés aussi bien que sur la Nature ne nous permettent pas de douter que le peuple aura un jour son âge viril, comme l'élite aristocratique qui forme le monde savant et philosophique.

LIVRE TROISIÈME. — CONCLUSION.

CHAPITRE PREMIER. — ÉTAT RELIGIEUX. — LE PASSÉ.

Le problème de l'avenir religieux des sociétés modernes est un des plus intéressants, sinon des plus faciles, que le philosophe et l'historien puissent se poser. Il est naturel que chacun en donne la solution qui convient à ses goûts et. à ses idées. Le théologien ne peut élever aucun doute sur l'éternité de sa croyance, puisque ce point est un article de foi. L'historien, s'il n'est pas croyant, peut douter de la durée indéfinie de telle ou telle religion ; il peut admettre que toute religion ressemble aux institutions humaines qui ont eu un commencement et auront une fin. Mais il est enclin, ainsi qu'on l'a déjà vu, à regarder le sentiment religieux lui-même comme indestructible, et la religion comme une institution aussi nécessaire et aussi essentielle à l'humanité que la morale ou la législation. L'esprit *imaginatif,* qui n'a pas cessé de rêver, même après avoir secoué le joug d'une tradition, se reprend d'une belle passion pour l'institution religieuse, et se remet en quête d'une religion nouvelle. Le politique et le moraliste, qui ne se préoccupent que des besoins actuels des sociétés, ne comprennent pas qu'elles puissent vivre sans religion, et assignent à celle-ci la même durée qu'à celles-là. Le philosophe lui-même, s'il cherche la solution du problème plutôt dans le spectacle de l'histoire que dans l'analyse de la nature humaine, comme l'a fait Benjamin Constant, le philosophe, se fondant sur la distinction du sentiment religieux et de ses formes diverses et variables, arrive aisément à proclamer l'immortalité de la Religion, sur les ruines des religions qui se succèdent.

Pour le psychologue, habitué à chercher au dedans et non au dehors le secret de ces sortes de mystères historiques, la question n'a rien de mystérieux. S'il est vrai que la religion réponde à un état, et non à une faculté propre de l'esprit humain, il s'ensuit naturellement qu'elle est un phénomène transitoire, et non une loi immuable, dans la vie générale de

l'Humanité, aussi bien que dans la vie particulière de l'individu. Dès lors, sans être prophète, ou peut savoir à quoi s'en tenir sur l'avenir religieux du monde moderne. A moins qu'il ne soit condamné à finir avant d'avoir atteint l'âge viril, on peut prédire qu'un jour l'institution religieuse ne sera pas plus nécessaire aux sociétés qu'elle ne l'est aujourd'hui à certains individus dont elle s'est définitivement retirée pour faire place à la philosophie et à la science. Mais une pareille solution, évidente pour quiconque a quelque habitude de l'analyse psychologique, a l'air d'être une théorie *a priori*, dans une question où la science historique se croit exclusivement compétente. Elle n'est pas de nature à frapper les esprits, enclins à fonder l'ordre entier des vérités morales sur les enseignements de l'histoire. Or jamais le nombre de ces esprits n'a été aussi grand que dans le siècle où nous vivons, dans le siècle de la critique historique. L'autorité de la psychologie a donc besoin d'être confirmée par celle de l'histoire, sur ce problème comme sur ceux qui tiennent soit, à la nature, soit à l'origine des religions. Par un coup d'œil rapide jeté sur l'histoire religieuse de l'Humanité, il faut montrer que l'esprit humain tend sans cesse à se dégager des liens de l'imagination et de l'autorité, pour peu que les circonstances sociales favorisent ou permettent son essor. Cet incontestable progrès fera comprendre aux historiens eux mêmes toute la vérité de la loi psychologique que révèle une analyse sérieuse de la conscience humaine.

C'est une vérité aujourd'hui incontestée que l'état sauvage est l'état primitif de l'Humanité. L'Eden, que chaque race s'est représenté comme l'état de nature, d'innocence et de perfection, est un idéal qui n'a jamais existé que dans l'imagination des poëtes ou des théologiens ; la réalité est cet affreux état sauvage que Lucrèce, le grand poêle philosophe, a peint sous des couleurs aussi vives que vraies, et dont le roman moderne est parvenu à cacher les misères et les horreurs, en ne mettant en relief que les côtés touchants ou héroïques de cet âge de l'Humanité. Age d'enfance, qui en a tous les caractères, la simplicité, l'ignorance, l'inexpérience, l'imagination naïve, la crédulité, la violence soudaine et la mobilité. Alors même qu'il est devenu homme par la force du corps, par le développement des passions, par l'énergie de la volonté, par une certaine maturité d'esprit acquise par l'expérience et la réflexion, le sauvage reste enfant en tout ce qui concerne l'intelligence des choses morales et métaphysiques. Toujours occupé de chasse, de pêche ou de guerre, il vit dans une activité perpétuelle

que le sommeil seul interrompt, à la manière des animaux, et qui ne laisse aucune place à la vie contemplative.

Primus in orbe deos fecit timor,

a dit Lucrèce. L'explication peut n'être pas complètement vraie ; elle est plus scientifique que ne l'ont prétendu les théologiens, et dénote une profonde connaissance du cœur humain. Certes, la crainte n'est pas l'unique sentiment qui s'éveille dans l'homme enfant devant le spectacle de la Nature. S'il y trouve des êtres malfaisants, il y rencontre aussi des êtres bienfaisants ; si les formes étranges, monstrueuses, horribles y frappent surtout son imagination, il s'y sent également attiré par des objets, des tableaux, des perspectives d'un tout autre genre. Il éprouve donc vis-à-vis de cette Nature tour à tour belle ou laide, douce ou rude, charmante ou terrible, les sentiments les plus divers, le désir et la répulsion, la sympathie et la terreur, l'admiration et l'horreur. Mais il est dans la nature de l'homme, il est dans la nécessité de la situation que ce sentiment de la crainte devant, l'inconnu domine tous les autres. Comme l'enfant, bien plus que l'enfant qui naît et grandit au milieu d'une famille attentive à prévenir ses moindres désirs, au sein d'une Nature transformée par la civilisation, l'homme primitif, le sauvage connaît plus la Nature par ses rigueurs que par ses bienfaits. Il est probable, du moins si l'on en juge par l'enfant, que ses premiers dieux sont les êtres dont il a lieu de craindre la puissance, et dont il a besoin de conjurer la colère. Puis viennent les dieux que son admiration, son amour, sa reconnaissance lui fait adorer.

Quels sont ces dieux des diverses passions humaines, dans l'état sauvage ? Ce sont les êtres mêmes avec lesquels l'homme s'est trouvé en rapport, et dont il a ressenti l'action bienfaisante et malfaisante ; c'est toute chose qui nuit ou qui sert ; c'est la vache qui nourrit de son lait ou qui protège de sa toison ; c'est le serpent dont le venin tue, ou le lion dont les griffes déchirent ; c'est le feu qui réchauffe, la pluie qui rafraîchit, la lumière qui éclaire. Seulement, à toutes ces forces de la Nature, le sauvage, semblable à l'enfant, prête ses passions ; ses sentiments, ses intentions, avec une puissance pour le bien ou pour le mal infiniment supérieure à la sienne. Aussi le nombre, la forme, la nature de ses dieux varient-ils selon les êtres dont le contact ou la présence lui fait sentir les bons ou les mauvais effets. Ses dieux habitent partout avec lui ou à côté de lui ; il ne va pas les chercher

dans le ciel de la métaphysique, ni même dans le ciel de l'astronomie. Ce sont des dieux domestiques, et plus ou moins familiers, dont l'action ne dépasse guère la limite de ses besoins, de ses désirs et de ses sensations ; il ne les conçoit point avec des attributs abstraits et généraux ; il ne connaît d'eux que les effets qui l'atteignent.Si l'enfant s'irrite contre l'obstacle qui l'arrête comme devant un ennemi qui l'attaque, s'il se prend à aimer l'instrument aveugle dont il se sert, comme s'il s'agissait d'un ami qui veut l'aider, le sauvage ne voit dans les êtres ou forces de la Nature que des amis ou des ennemis dont la puissance surpasse la sienne, et dont il lui faut à tout prix implorer le secours ou prévenir l'hostilité.

Tel est le fétiche, divinité du sauvage et de l'enfant. Au fond, c'est le même objet d'amour ou de crainte, d'admiration ou d'horreur que tous deux transforment en être personnel ; toute la différence consiste en ce que le sauvage fait de cet être l'objet d'un culte, qu'il l'adore, le prie, le conjure, lui offre des présents et des victimes ; tandis que l'enfant, dont l'esprit est encore étranger à toute idée et à tout sentiment religieux, ne voit dans ces objets divers de la nature que des êtres bienfaisants ou malfaisants qu'il lui faut rechercher ou éviter. Mais que ce grand mot de religion ne nous trompe pas ici : entre le sauvage qui est déjà religieux et l'enfant qui ne l'est pas encore, il n'y a pas, comme on pourrait le croire, la distance d'un monde d'idées et de sentiments nouveaux. Si le sauvage ajoute l'adoration, la prière, la conjuration aux sentiments d'admiration, de crainte, d'amour, d'horreur qui lui sont communs avec l'enfant, c'est qu'il se fait de son objet l'idée d'une puissance très-supérieure à lui pour le bien ou pour le mal ; au lieu que l'enfant s'en tient à l'effet produit et à la cause toute personnelle, sans songer à la supériorité de celte cause. Voilà pourquoi l'un se contente de caresser ou de battre l'objet qui lui a fait du bien ou du mal, pendant que la première pensée de l'autre est de l'adorer et de le prier. L'idée est la même au fond, puisque tous deux prêtent à l'objet de leur crainte ou de leur amour les mêmes attributs ; mais le sentiment diffère : simple chez l'enfant, il se complique chez le sauvage d'un élément qui est le fond même de toute religion, à savoir le sentiment d'un être qui a conscience de sa faiblesse devant la puissance supérieure qui lui fait sentir ses bons ou ses mauvais effets. Toujours est-il que l'imagination du sauvage se représente cet être supérieur exactement sous les mêmes traits que l'imagination de l'enfant.

D'où vient celte différence ? Faut-il ici admettre l'intervention d'une faculté nouvelle, parce qu'il y a un mot nouveau ? Faut-il croire à une

révolution analogue à celle qui s'opère dans la conscience humaine, quand elle passe du sentiment de l'utile au sen timent du bien ? On l'a supposé ; on a vu une véritable révélation dans cette idée propre à l'homme et étrangère à l'enfant ; on a parlé d'un sens religieux, comme on dit le sens moral. N'est-ce pas exagérer l'Importance et la difficulté de la transition ? Et n'y a-t-il pas une explication plus naturelle de ce phénomène ? Pourquoi le Sauvage, au lieu de se livrer au premier mouvement de sympathie, de haine ou de crainte qui lui fait caresser, battre ou fuir l'être qui en est l'objet, se prend-il à l'adorer et à le prier ? Est-ce par hasard pour les vertus, les perfections, les facultés extraordinaires de son fétiche ? Nullement. Une sait qu'une chose de l'être qu'il adore, qu'il prie, ou qu'il conjure, c'est sa puissance supérieure en bien où en mal. S'il ne bat pas son idole, comme l'enfant la pierre qui le fait trébucher (et encore finit-il quelquefois par là), c'est par un calcul d'expérience et de réflexion virile auquel l'enfant est encore étranger. Il se comporte à l'égard de ses dieux absolument comme l'homme civilisé vis-à-vis des amis ou des ennemis puissants dont il a quelque chose à espérer ou à craindre ; nul sentiment pur et désintéressé ne se mêle à ce culte essentiellement égoïste, où la divinité n'est pas aimée, vénérée, désirée pour elle-même, pour ses perfections, mais seulement pour les effets de son action bienfaisante ou malfaisante, sur l'homme qui se prosterne à ses pieds. Voilà tout le mystère, de la religion du sauvage. Ce n'est pas qu'il soit incapable de ces sentiments désintéressés que contient tout cœur d'homme, même à l'état sauvage ; Une faut pas oublier que, site sauvage, à beaucoup d'égards, a l'esprit de l'enfant, il a le cœur d'un homme. Aussi le dévouement, l'amitié, là sympathie généreuse ne sont-ils pas des phénomènes beaucoup plus rares dans cette enfance de l'humanité qu'aux autres époques de son développement ; mais c'est la famille, la tribu, le compagnon de chasse ou de guerre qui en est l'objet. Pour ses fétiches, le sauvage est ce qu'est l'enfant pour les êtres qui l'enveloppent de leur affection et de leur dévouement ; il ne les aime et ne les recherché qu'en proportion du bien qu'ils lui font.

Le fétichisme est-il toute la religion du sauvage ? Peut-être pour certaines peuplades, les plus voisines de l'animalité. Mais, s'il faut en croire, à défaut d'histoire régulière et authentique, les témoignages de voyageurs qui ont bien connu et observé les mœurs et les idées des grandes nations sauvages, l'intelligence humaine aurait dépassé, dès cette période primitive, les grossières représentations dont on vient de parler. Ce *manitou* qui parle du

dedans à la concience du sauvage, ce *grand esprit* qu'invoquent les sages du conseil, dans les grandes assemblées de la nation, semblent des puissances d'un autre caractère et d'une autre portée que la multitude des fétiches qui remplit leur imagination, Il y a là un progrès considérable accompli dans la voie religieuse, si considérable que certains voyageurs ne peuvent l'expliquer que par la tradition d'une pensée et d'une civilisation supérieures. Pour en venir à cette hypothèse, peut-être faut-il oublier que le sauvage est un homme, bien qu'il rappelle l'enfant par tant de côtés. Il n'a pas seulement les sentiments et les passions de l'homme, il en a déjà les idées, dans la mesure la plus grossière et la plus étroite. Lui aussi, il a son âge de jeunesse et son âge de maturité-, comme il a son âge d'enfance ; pour lui aussi, la période de l'intelligence vient après celle de la sensation et de l'imagination. Alors il pense, c'est-à-dire qu'il observe, qu'il réfléchit, qu'il raisonne, qu'il abstrait, qu'il généralise à sa manière. S'il fait toutes ces opérations pour les besoins et tes intérêts de la vie pratique, pourquoi ne les ferait-il pas pour les idées morales et religieuses accessibles à son intelligence ? A mesure que la vie morale et intellectuelle se développe en lui et se dégage des sensations et des passions de la vie animale, n'est-il pas naturellement conduit à prêter à ses dieux les sentiments et les idées qu'il sent se produire en lui ? Et, en vertu d'une loi que l'histoire des religions démontre jusqu'à l'évidence, toute révolution dans sa conscience n'amène-t-elle pas nécessairement une révolution dans sa théologie ? En sorte que le progrès qui a frappé et embarrassé les historiens voyageurs, pourrait être considéré comme un résultat nécessaire du développement de l'esprit humain livré à son essor naturel.

D'ailleurs, en supposant que toute intelligence d'homme ne soit point capable d'un pareil effort, il n'y aurait pas encore lieu de recourir, soit à une tradition, soit à une révélation, pour expliquer le phénomène. S'il y a des individus, dans l'ordre physique, capables de se différencier au point de devenir des types de variétés ou d'espèces nouvelles, sous l'influence du climat, du régime, d'un concours de causes physiques quelconques, pourquoi n'admettrait-on pas, dans l'ordre moral, des individus qui, par une inspiration du génie, par une direction toute particulière de l'éducation, ou par un effort de méditation persévérante, initient l'esprit de leurs contemporains à un ordre de conceptions et de sentiments supérieurs, et font faire ainsi à la théologie, comme à la morale, un saut qui sera le point de départ d'un mouvement nouveau, dans l'une ou l'autre de ces deux voies

? Eux aussi créent des types de variétés et d'espèces nouvelles dans l'ordre des idées morales et théologiques, par une sorte de sélection d'autant plus facile à concevoir qu'il s'agit ici d'idées et non d'êtres véritables. C'est ainsi que, dans l'histoire religieuse ou philosophique de l'Humanité, nous serions tentés d'expliquer toutes ces grandes révélations naturelles de la conscience et de la raison qui ne peuvent être rapportées à une tradition connue ou probable. Quand la psychologie nous enseigne que l'homme porte en lui le germe de tous les progrès moraux, métaphysiques ou religieux qui se succèdent dans l'histoire, cela ne veut pas dire que ces progrès soient le produit naturel de toute intelligence humaine arrivée à sa maturité. L'histoire nous montre, au contraire, que les nations qui se civilisentont reçu leur principe de civilisation d'autres peuples qui les ont précédés dans la carrière :

.. . Linquunt cursores lampa da vitoe.

Elle nous apprend que le flambeau a passé des hauts plateaux de l'Asie dans la vallée de l'Indus et dans les montagnes de la Perse, puis aux nations de la Méditerranée, à l'Egypte, à la Syrie, à la Judée, à la Grèce des îles et du continent, à l'Italie et au monde gréco-romain, puis aux nations barbares de la Gaule, de l'Espagne, de la Germanie, de l'Angleterre, qui ont surtout fait ce monde moderne auquel l'ancien a légué, en mourant, sa religion, sa philosophie, ses lettres, ses arts, ses sciences, son droit, tous les éléments de sa civilisation. Mais qui a allumé le flambeau ? Le philosophe répond avec raison qu'il faut bien que ce soit l'esprit humain lui même, le seul, le grand initiateur de toute civilisation. Mais celte réponse ne ferme pas la bouche aux théologiens qui ne rêvent que révélations surnaturelles, et aux historiens qui ne comprennent le progrès que par la voie de la tradition. En partant de ce principe, que l'esprit humain est l'origine première de tout progrès, il reste encore à expliquer comment le progrès s'opère ou du moins se conçoit, dans la nuit des temps primitifs. Or, l'initiative individuelle du génie, celte espèce de *sélection* morale, nous paraît être la solution la plus simple et la plus scientifique du problème. L'état sauvage n'est point, comme l'ont pensé quelques historiens de l'école théologique, une sorte de monstruosité morale engendrée par une déviation de la ligne naturelle ; c'est l'état normal primitif de l'Humanité. Ce qu'on y rencontre de Supérieur, en fait de sentiments et d'idées, ne peut être que le fruit d'une

conscience ou d'une raison individuelle indigène ; ce n'est point le débris d'une tradition surnaturelle ou étrangère, étouffée sous les plus grossières superstitions d'une Humanité abrutie. Ainsi s'expliquerait ce mélange de fétichisme et de notions religieuses d'un ordre plus élevé qui compose la religion des grands peuples sauvages.

Quoiqu'il en soit, le fétichisme domine dans cette religion ; et le caractère propre de ce système religieux, si l'on peut donner ce nom à un pareil assemblage d'imaginations puériles, c'est l'analogie qu'il présente avec les naïves conceptions du premier âge de l'esprit humain. Après l'état sauvage, où l'activité tout extérieure de l'homme suffit à peine à satisfaire à ses premiers besoins et à prévenir les dangers qui menacent continuellement sa vie, vient un état moins violent, sinon plus sédentaire, où l'homme, surtout occupé à la garde et à l'élève des troupeaux, commence à goûter des loisirs qui lui permettent une certaine liberté de recueillement et de méditation. L'âge des peuples pasteurs est le moment des religions astronomiques ; on pourrait même ajouter des religions proprement dites. Car comment donner ce nom à un grossier fétichisme qui ne possède ni dogme, ni sacerdoce, où le ministre de la divinité est un jongleur, c'est-à-dire une espèce de charlatan plutôt qu'un prêtre, où la voix de la religion est constamment couverte par le cri de guerre et de chasse, dans ce conflit anarchique de passions animales qui caractérisent cet état de l'Humanité ? A ce nouveau moment, la pensée religieuse se dégage des grossières imaginations de la première enfance pour s'élever à un système théologique fondé sur la contemplation des phénomènes célestes. L'astrologie est la religion des peuples pasteurs qui ont franchi les dernières limites de l'étal sauvage, de même que le fétichisme est la religion des peuples chasseurs et guerriers qui appartiennent à cette période tout à fait primitive de l'humanité. La Chaldée, la Perse, l'Asie centrale, l'Inde elle-même, l'Ethiopie et l'Egypte, la Grèce, l'Italie et sans doute toute terre habitée par les hommes sortis de l'état sauvage ont mené la vie pastorale ; et c'est certainement à cette époque que remontent les premières religions astronomiques ou plutôt astrologiques dont quelques-uns de ces pays ont créé et conservé la tradition.

Ce serait une erreur de croire que l'astronomie ou l'astrologie a été l'origine de toutes les idées qui entrent dans ces religions. Les loisirs de la vie pastorale favorisent toute espèce d'activité intellectuelle, quel qu'en soit l'objet, aussi bien la méditation qui se replie sur l'homme intérieur que la

contemplation qui embrasse le monde céleste. Si le sauvage dort dans les rares instants que lui laisse une existence toujours active et inquiète, souvent mêlée d'incidents tragiques et d'aventures héroïques, le pasteur se recueille et songe, dans les longs loisirs que lui ménage une vie comparativement plus tranquille et plus douce. Il réfléchit, il abstrait, il généralise, il embrasse l'ensemble des choses, il s'élève, en un mot, à la sphère supérieure de l'intelligence ; tandis que le sauvage, tout entier à ses besoins, à ses appétits, a ses instincts, ne dépasse guère la sphère d'une expérience étroite, et d'une grossière imagination. De cette double source découlent deux ordres d'idées bien distinctes, au sein des religions primitives de l'Orient : les notions astronomiques amassées par l'observation patiente, et les quelques notions morales ou métaphysiques recueillies par la réflexion solitaire des peuples pasteurs. Mais ce qui fait le fond des idées religieuses des peuples pasteurs, c'est l'observation des phénomènes célestes transformés en divinités. L'adoration des astres devait naturellement les conduire au culte du feu, principe dont les astres ne sont que les diverses manifestations dans le ciel. Même avant la contemplation des phénomènes célestes, dans la religion toute primitive du sauvage, le feu dut compter parmi les principaux fétiches, en raison de ses effets si bienfaisants, et parfois si terribles. Seulement alors nulle notion de cause générale ne se mêlait à la représentation toute sensible du phénomène. Il en était du feu, comme de l'eau, comme du vent, comme de tous les êtres naturels dont les effets se faisaient sentir à l'homme primitif, C'est la contemplation des phénomènes célestes qui ouvrit un horizon métaphysique à l'instinct religieux des peuples pasteurs, en leur faisant voir dans le ciel, et particulièrement dans le soleil, non seulement le principe du feu, mais encore le foyer de la vie universelle dont le feu sembla de bonne heure la cause génératrice.

Le sabéisme, que l'histoire nous montre avoir été la religion des peuples Chaldéens, fùt-il la religion propre des peuples pasteurs, comme le fétichisme fut la religion propre des sauvages, c'est ce que la tradition historique ne peut établir- Si l'état sauvage primitif nous est inconnu, il en est resté sous nos yeux des types qui nous permettent d'en parler sur expérience : ce sont comme les fragments d'une société antéhistorique perdue, avec lesquels nous pouvons reconstruire le tout, à l'exemple des géologues pour les fossiles. Mais fie que dut être la vie pastorale primitive, au point de vue religieux, nous l'ignorons profondément, les types qui nous

en ont été conservés ne pouvait être considérés comme assez simples et assez purs pour nous permettre une induction à cet égard. Qu'y-a-t-il de vraiment primitif dans la vie des tribus arabes ou autres votées encore aujourd'hui à la vie pastorale ? Peut-être les mœurs, sauf les changements que le contact ou le mélange des autres peuplés d'une civilisation plus avancée ont pu y apporter. Quant aux idées religieuses, on. sait qu'elles sont l'œuvre, d'une ou de plusieurs tradition dont chacune a sa part dans d'espèce de synthèse qui constitue ces idées. Quoi qu'il en soit, comme le sabéisme fut la religion des anciens peuples orientaux dont la vie fut surtout pastorale, on peut conjecturer que ce genre de vie coïncide naturellement avec le point de vue astronomique qui est le principe du système religieux connu sous ce nom.

La vie agricole marque la troisième phase du développement historique de l'Humanité. Avec les mœurs et les habitudes nouvelles d'un genre, de vie qui permet à la tribu, à la peuplade de fixer sa demeure, de circonscrire la propriété de ses familles, de définir les droits et les devoirs par des lois précises, en un mot, d'organiser la justice et l'État, la religion se transforme, et de purement naturelle ou astronomique qu'elle était sous les âges précédents, elle devient plus ou moins morale, selon le génie des peuples, par la vertu même des institutions sociales et politiques. Ce progrès, déjà sensible dans les religions de l'Inde et de la Perse, est tellement marqué dans le polythéisme hellénique qu'il en forme le caractère essentiel. Pour rester dans le vrai, il ne faut pas exagérer cette influence de l'organisation sociale sur le développement de l'idée religieuse, ni surtout croire qu'elle soit la seule. L'influence de la race et des lieux est réelle aussi, et même encore plus considérable, si l'on en juge par les monuments que nous connaissons. Les religions de l'Orient, Inde, Perse, Chaldée, Egypte ou tout autre pays, sont avant tout des religions de la Nature, quelle que soit la proportion de l'élément moral et politique que l'institution de la cité ou de l'État y ait introduit. La religion des Védas, avec son panthéisme déjà savant, la religion de Zoroastre, avec son dualisme moins profond, la religion de Manou avec son symbolisme plus compliqué, sont encore des religions de l'imagination, surtout si l'on tient compte des traditions populaires plutôt que de la théologie sacerdotale peu comprise de la multitude. El la religion des Brahmes elle-même, malgré le grand effort spéculatif de ses docteurs, n'est point parvenue à se dégager des représentations sensibles. Ses dieux sont plutôt des puissances naturelles

que des puissances morales. Si elle a eu le véritable sentiment métaphysique de l'Être un, absolu et infini, elle n'a jamais pu l'exprimer autrement que par des images, parfois grandioses, parfois bizares, toujours insuffisantes. En sorte que l'on peut dire que la pensée indienne est encore le rêve de l'imagination, en religion, en métaphysique, aussi bien qu'en poésie, en morale et en psychologie. Fort inférieure à la religion des Védas par le sentiment métaphysique, la religion de Zoroastre est supérieure par le sentiment moral et pratique. On voit qu'elle est la religion d'un peuple plus propre à l'action qu'à la contemplation. C'est qu'en effet, tandis que le doux et nonchalant Indien dort, rêve ou médite, sous le charme d'une nature luxuriante qui le comble de ses dons, le fort, l'héroïque Persan travaille et combat pour vaincre la nature rebelle ou l'ennemi qui le menace. Mais, dans ce système de dieux et d'anges de toute espèce et de tout rang, on voit que ce sont encore les attributs physiques qui priment les attributs moraux, quelle que soit d'ailleurs la part à faire au langage figuré.

Dans cet immobile Orient, où il semble que tout se fixe et se cristallise à jamais, l'institution religieuse plus encore que toute autre, une grande révolution religieuse s'est accomplie. La religion des Brahmes, par le dogme de la métempsycose, avait de quoi troubler profondément les imaginations populaires sur les destinées futures de la pauvre humanité condamnée à toutes les misères d'un voyage sans fin à travers les formes les plus répugnantes de la Nature. Si la haute vertu et l'incomparable pureté des brahmes leur assurait une destinée supérieure dans le sein de Brahma, après les épreuves de cette vie mortelle, il n'en était pas de même de l'immense troupeau des croyants, qu'attendait cette espèce d'enfer des métamorphoses successives. C'est là ce qui explique le succès rapide et prodigieux du nouvel évangile prêché par Bouddha, ce libérateur des âmes, ce véritable Christ de l'Inde qui enseigna l'affranchissement par le Nirvana, c'est à-dire par l'anéantissement. Est-ce le néant absolu, comme quelques commentateurs et peut-être quelques sectes l'ont soutenu ? N'est-ce pas plutôt cet anéantissement de l'homme matériel et sensible, cette mort au monde terrestre qui est la transition nécessaire à une vie supérieure, selon la pensée de Platon, de Plotin et du christianisme lui-même ? C'est un point qui n'est peut-être pas encore à l'abri de toute discussion. Quoi qu'il en soit, et en quelque sens qu'on l'entende, la doctrine de Bouddha a été véritablement la bonne nouvelle pour les populations du haut Orient. Exterminée de l'Inde par la plus atroce persécution, elle s'est répandue et

enracinée dans la Chine, dans le Japon et en d'autres pays de l'Asie où elle compte maintenant près de deux cents millions de fidèles.

Le symbolisme oriental a un caractère essentiellement naturel ; cela apparaît chez tous les peuples non sémitiques de l'Orient, et sous toutes les formes de leur pensée, religion, morale, art et poésie. Ce n'est pas seulement l'idée métaphysique qui n'arrive jamais à se produire distinctement, à part des représentations sensibles, dans la théologie ; c'est la forme humaine elle-même qui se combine et se confond avec les formes de l'animalité, dans les images de la poésie et les symboles de l'art. L'homme ne s'y distingue pas mieux de la Nature que le dieu, soit qu'il s'agisse de sa forme extérieure ; soit qu'il s'agisse de sa nature intime et morale. L'Orient montre en toutes ses conceptions et en toutes ses œuvres, le sentiment de l'Infini ; mais d'un Infini où tout se mêle et se confond, Dieu, Humanité, Nature. La pensée orientale ignore la mesure et la limite, en toutes choses. Elle ne sait pas au juste ce qui distingue le divin du naturel, ce qui distingue l'homme de l'animal. L'Orient ne comprend ni le droit, ni la justice, ni la cité, ni la vertu, dans le sens exact du mot. C'est le pays de l'amour et de l'extase, de la sympathie et de la pitié pour tout ce qui vit et souffre, pour le pauvre, le faible et l'inférieur ; pour l'animal, la plante, la Nature entière qu'elle élève, par un touchant mais puéril effort, jusqu'à l'Humanité, jusqu'à Dieu. Si la morale de Brahma fait monter l'animal dévoué avec son maître dans le séjour des bienheureux, elle laisse à la porte delà cité l'homme déshérité, l'esclave, le paria, se bornant à implorer pour lui la douceur de ses maîtres. Il est vrai que le monde du droit, de la justice, de la vertu, de la cité, le monde grec et romain a ses esclaves. Mais c'est encore en vertu d'un droit, faux à la vérité, que l'homme y est l'esclave de l'homme.

C'est à l'Orient que la Grèce doit les premiers éléments de sa religion. Mais, en passant de l'Orient à la Grèce, les mythes religieux changèrent bien vite de nature ; ils perdirent leur sens physique et métaphysique pour prendre un caractère essentiellement anthropomorphique. La mythologie d'Homère, qui est restée la base de la religion populaire, n'est que le reflet idéal, de l'humanité et de la cité ; à tel point que son Olympe, avec ses conseils, ses banquets, ses jeux, rappelle trait pour trait la vie héroïque des rois et des princes homériques. Que la religion des mystères ait caché une pensée plus profonde et plus métaphysique, cela n'est pas douteux, soit qu'elle ait eu. une autre origine, soit qu'elle ait modifié, par une espèce de

travail philosophique, les idées de la tradition poétique. Toujours est-il que, mystérieuse ou populaire, théologique ou poétique, la religion hellénique a conservé jusqu'au bout son anthropomorphisme. Fidèleau génie grec, la philosophie, en épurant et en élevant cette mythologie, en a fortifié et développé le côté moral, dont la poésie des artistes et l'imagination des peuples n'avaient qu'un médiocre souci. En ce sens, le mot de Hegel est aussi juste que profond : au même titre que les religions de l'Orient sont toutes plus ou moins des religions de la Naturelle polythéisme grec est déjà une religion de l'Esprit. N'est-il pas, en effet, la première religion de l'*humanité* et, de la cité ? Le sentiment de la mesure, de la distinction, en toutes choses, le sentiment du fini, dans le sens exquis et antique du mot, tel est le caractère propre du symbolisme grec. Ajoutez à cela que la forme par excellence du fini, celle de l'humanité, domine partout dans cette mythologie qui y ramène sans cesse Dieu et la-Nature. Le fini ; le fini humain est le trait distinctif du génie grec, dans tous ses œuvres, de même que l'infini, l'infini-nature est le trait distinctif du génie oriental, dans toutes les siennes. Voilà pourquoi le symbolisme grec est le type de la proportion, de l'harmonie et de la beauté, tandis que le symbolisme oriental est le type de la grandeur vague ou bizarre, de la puissance sans règle ni mesure. Voilà encore pourquoi l'Orient est le pays du mystère, et la Grèce celui de la lumière.

Serait-il vrai, comme l'a tant répété l'école mystique de Munich, que le mystère du symbole oriental est supérieur en vérité théologique à la clarté du symbole grec ? Il y a tout au moins lieu d'en douter. Il semble qu'à mesure que l'Orient est devenu plus familier à l'érudition et à la critique moderne, le prestige de sa mystérieuse profondeur diminue, et que le rêve de l'imagination s'y montre plutôt que la pensée métaphysique. Rêve obscur où le naturalisme domine, tandis que le rêve de la mythologie grecque est tout resplendissant des nobles ou gracieuses figures de l'humanité. S'il est une religion de la lumière, c'est le polythéisme, ainsi que l'a si bien dit l'auteur de la *Bible de l'Humanité.* Il est vrai que cette lumière est celle d'un ciel moins vaste que charmant qui ne dépasse point les limites de l'horizon anthropomorphique. Et encore combien cet anthropomorphisme est superficiel ! Toutes ces figures divines qui ne représentent que l'homme, n'en représentent pas les côtés les plus intimes et les plus profonds. Il est tel dogme classé par M. Michelet parmi les

religions de la nuit qui, sans avoir cette brillante clarté des religions de l'imagination, offre au regard de l'intelligence une lumière bien supérieure.

Toutes ces théologies de l'antiquité appartiennent à la jeunesse de l'Humanité religieuse. On le reconnaît à ce signe commun des perpétuelles incarnations de la Divinité. Cela est manifeste pour les mythologies persane, égyptienne, grecque, et même indienne, où l'idéal divin n'est pas séparé des formes concrètes de la Nature ou de l'Humanité. La théologie des Védas paraît beaucoup plus métaphysique, surtout dans les savants commentaires des docteurs qui l'ont interprétée. Sous l'interminable hiérarchie des incarnations divines se laisse deviner le principe unique et universel de toutes ces manifestations, le Brahma suprême, l'Être pur et absolu se manifestant tout d'abord par la Trinité (Trimourti) de Brahma, de Vischnou et de Siva, Trinité ou Plotin et Proclus eussent aisément reconnu leur Triade de l'Un, de l'Intelligence et de l'âme universelle, et où Hegel eût peut être aussi retrouvé son procès dialectique de l'Idée. Mais la religion populaire a toujours confondu le principe avec ses incarnations.D'ailleurs, il n'est pas sûr que cette distinction, au moins dans toute sa netteté, ne soit pas l'œuvre des philosophes plutôt que des théologiens de l'Inde. La théologie des Védas est panthéiste, s'il suffit pour l'être, d'identifier le Monde avec Dieu ; mais ce panthéisme a ceci de particulier qu'il n'a pas conscience de son principe, comme le panthéisme de Platon ou de Spinosa. Enfin, même en prenant les religions de l'Inde dans leur expression la plus savante et la plus métaphysique, il demeure constant qu'elles conservent partout et toujours le caractère propre des religions de la jeunesse de l'Humanité, à savoir, la variété des in- ; carnations.

Une seule religion de l'Orient fait exception à la règle, au moins dans une certaine mesure ; c'est le mosaïsme. L'auteur, quel qu'il soit, des premiers livres bibliques, a le symbolisme égyptien et oriental en horreur ; il conçoit, sous les noms d'Elohim et de Jéhovah, son Dieu comme la Puissance invisible, indéfinissable, une ou multiple, qui a fait l'univers et peut le changer ou le détruire à son gré, et qui vit retiré dans son ciel solitaire. C'est bien là le Dieu abstrait du génie des races sémitiques ; et quoique, par ses fréquents retours aux idoles, le peuple Hébreu lui soit infidèle, on voit que les vrais organes de ce génie, l'élite des docteurs et des prophètes, maintiennent la tradition dans toute sa pureté primitive. La nature de Jéhovah est de ne pouvoir s'incarner, se représenter, se manifester, se dé- ; finir. Il n'a qu'un nom ; *il est celui qui est.* Et pourtant,

l'anthropomorphisme se montre encore singulièrement dans celte théologie si antipathique à toute espèce de symbolisme. Ce Dieu descend fort souvent des hauteurs de son empyrée pour inspirer, conseiller, gouverner, punir ou récompenser, perdre ou sauver le peuple qui paraît l'unique objet de ses pensées, depuis les grands jours de la création et du déluge. S'il ne prend pas forme ou figure, il prend, dans l'exercice de son gouvernement, et vis à-vis de son peuple et de l'étranger, toutes les passions d'un ami jaloux, d'un implacable ennemi. C'est au point qu'il pourrait tomber, comme Jupiter lui-même, sous la critique d'Eutyphron, dans le dialogue de ce nom, et qu'il ne supporterait pas la comparaison avec le sage ou le juste de la philosophie ancienne.

Donc, incarnations ou personnifications, naturalisme ou anthropomorphisme : tel est le caractère de toutes ces religions de l'antiquité. On y reconnaît la jeunesse de l'Humanité, comme on retrouve la jeunesse de l'individu dans la tendance irrésistible à réaliser son idéal sous des formes concrètes et vivantes. Car la jeunesse est l'âge de l'imagination, de la poésie et du roman, dans la pensée comme dans la vie.

Si le monothéisme était, la perfection de l'idée religieuse, le mosaïsme devrait être considéré comme le dernier mot des religions, sauf l'élément anthropomorphique qui en altère la pureté. C'est l'opinion des docteurs anciens et modernes de la théologie de Moïse. Jamais ils n'ont voulu convenir que la religion du Dieu en trois personnes, dont l'une s'était incarnée dans un homme, fût en progrès sur la religion du Dieu unique, invisible, sans figure et sans nom. Ces docteurs se trompent. Le monothéisme juif est une conception vraiment pauvre, dans sa simplicité abstraite, précisément parce que tout symbole en est absent. L'idéal religieux, c'est un monothéisme symbolique où l'unité de Dieu s'épanouisse dans la diversité de ses hypostases. Tel est le christianisme, qui, par le dogme de la Trinité, rétablit, entre l'infini et le fini, le lien qu'avait supprimé le monothéisme abstrait de la religion hébraïque. Et quand - les historiens ont retrouvé dans celte grande synthèse religieuse le génie symbolique de la race aryane prédominant sur le génie abstrait de la race sémitique, ils ont montré la justesse de leur sens historique ! Le christianisme apparaît à la raison moderne comme une religion pleine de symboles et de mystères. Si on le compare soit aux anciennes religions de l'Orient, soit au polythéisme grec, on lui trouve une simplicité presque philosophique. Le symbolisme est porté à un tel point dans ces religions,

que Bossuet a pu dire : tout était Dieu, excepté Dieu même. Ce n'est, en effet, qu'une série d'incarnations et de personnifications où le grand Être se dérobe sous la multitude, de ses manifestations. Et non-seulement l'Orient et la Grèce *divinisaient* tout, dans leur naïve mythologie, mais ils *consacraient* tout, dans leur vie pratique. Il n'y avait pas un acte physique ou moral qui n'eût un caractère religieux. La religion ne présidait pas seulement aux grands actes de la vie humaine, publique ou privée, comme fait le christianisme, elle l'enveloppait tout entière ; en sorte que la distinction de l'humain et du divin, du sacré et du profane, était très-difficile à faire dans le monde ancien.

Nul historien critique n'a mieux mis ce point en lumière que M. Havet. « L'idée du surnaturel, aujourd'hui si réduite, et pour ainsi dire honteuse d'elle-même, enveloppait le monde ancien et le pénétrait. On se heurtait sans cesse à une apparition, à un prodige, à un acte divin, à un être divin même ; car il y avait des divinités partout.

> Rappelez-vous le temps où le ciel sur la terre
> Marchait et respirait dans un peuple de dieux ?

Quand *tout était Dieu,* Dieu était tout, tandis qu'au temps où nous sommes, il est bien près de n'être plus rien et de n'avoir plus, : de place sur la terre. Qu'on ne considère si l'on veut que les grands Dieux, déjà leur nombre et la variété de leurs personnages satisfaisait mieux, ce semble, qu'un Dieu unique, à l'instinct qui cherchait des forces et des secours dans le ciel. Il y avait des divinités pour l'homme et pour la femme, pour l'âge mûr et pour la jeunesse, pour le corps et pour l'esprit, pour la guerre et pour la paix. Si la nature de ces dieux n'est que l'idéal de la nature humaine, ils n'en sont que plus près de nous. Pourquoi la Trinité chrétienne est-elle quelque chose de si effacé et de si pâle ? La personne du Fils est seule vivante, parce qu'il est un homme. Rien n'a pu sauver les deux autres de la complète indifférence de la foule ; et c'est une femme, la Vierge, qui comble le vide qu'ils ont laissé. Mais le Zeus d'Homère et de Phidias, la sainte et bienfaisante Déméter, Apollon inspiré, Arlémis chaste et sauvage, le sombre et sévère Hadès ou Pluton, et tous les autres remplissaient le cœur de l'homme en même temps que l'Olympe, et n'y laissaient rien d'inoccupé. Les dieux même de la volupté, comme la blonde Aphrodite,

pouvaient être honorés avec des pensées pieuses. On leur accordait la reconnaissance qui semblait due à la nature pour le bienfait du plaisir, mais on redoutait le désordre où ils pouvaient égarer ceux qu'ils possèdent, et on le conjurait en les priant. On leur faisait leur part pour qu'ils ne prissent pas l'âme tout entière[105]. »

Le symbolisme n'est pas moindre dans la pratique que dans la doctrine. Ecoutons encore M. Havet. « Plus les dieux tenaient de place dans l'es esprits, plus leur culte devait en tenir au dehors. Aujourd'hui les pratiques religieuses se mêlent à peine même chez les croyants au train ordinaire de la vie. Je mets à part les circonstances solennelles de la naissance, du mariage et de la mort, et il s'en faut bien que, dans ces occasions mêmes, la religion soit aujourd'hui ce qu'elle était dans l'antiquité. Par exemple, le culte de la famille et des morts était dans le monde ancien une si grande chose qu'on a pu concevoir et soutenir la cité antique par cette thèse, que la *cité* reposait tout entière sur celte religion du foyer et du tombeau [106]. A part donc la naissance, le mariage et la mort, et, si l'on veuille cérémonies de la première communion à l'entrée de l'adolescence, la religion a ses heures et le monde a les siennes. Un *Te Deum*, une messe d'inauguration, une bénédiction de locomotive, une prière marmottée au commencement et à la fin d'une classe ou d'un repas dans les collèges, voilà à peu près toute la part que nous donnons maintenant au ciel dans nos affaires. Mais, chez les anciens, les prières et les sacrifices étaient de tous les moments, et accompagnaient presque tous les actes de la vie publique ou privée. Un petit écrit de Xénophon, tout spécial par son objet (c'est un manuel du commandant de cavalerie), commence par ces paroles :*Avant toute chose*, *il faut sacrifier*, et demander aux Dieux de n'avoir ni pensée, ni propos, ni action, qui ne soit faite pour rendre ton commandement agréable aux Dieux, aussi bien qu'utile à toi, aux liens et à la République »... C'est la divination qui fait le mieux comprendre l'empire des religions dans l'antiquité. Maintenant les hommes parlent encore à Dieu par la prière, mais Dieu ne leur répond plus. Alors les dieux parlaient, non-seulement dans les oracles, mais tous les jours, avec moins de solennité, par les signes divers de leurs volontés, qu'on surprenait dans les entrailles des victimes, ou dans le vol des oiseaux, ou dans tout autre présage. Ainsi les sacrifices étaient autant de consultations. Il y avait un échange incessant d'offrandes de la part des hommes, de révélations et de conseils de la part des dieux [107]. »

C’est celte simplicité de l’idée et de la vie religieuse, dans la nouvelle religion, qui faisait dire aux païens très-sincèrement que la secte chrétienne était sans dieu et sans religion. Au point de vue de leur symbolisme tout imaginatif et de leur piété toute extérieure, ils avaient raison. En regard de cette mythologie qui parlait surtout aux sens, la nouvelle théologie, si simple, si abstraite, si profonde, devait leur sembler une sorte d’athéisme, au même titre que le Dieu encore plus abstrait et plus métaphysique de la raison pure paraît aujourd’hui une pure négation en présence du Dieu en trois personnes. L’antiquité religieuse, orientale ou grecque, ne pouvait comprendre l’esprit essentiellement nouveau de la doctrine et de la vie religieuse des chrétiens. Jugeant de l’objet religieux par le nombre et la clarté toute sensible de ses représentations, du sentiment religieux par la multiplicité des pratiques extérieures, elle ne vil qu’une éclipse de l’idée et de la vie religieuse dans cette radicale révolution qui changeait l’objet de l’une, et le sentiment de l’autre. Erreur profonde, et bien digne de celte espèce de croyants. Si, en effet, la religion nouvelle n’enveloppait plus l’homme extérieur, de manière à en atteindre tous les actes, et en quelque sorte tous les mouvements, elle pénétrait l’homme intérieur dans ses profondeurs les plus secrètes, de manière à en atteindre toutes les pensées et tous les sentiments. Tandis que le polythéisme occupait tous les organes de l’imagination, le christianisme s’emparait de toutes les puissances de l’âme et de toutes les facultés de l’intelligence. Le Dieu chrétien ne remplissait point la Nature de sa présence ; il ne la peuplait pas de ses apparitions belles, charmantes ; imposantes, terribles ou grotesques : ce qui faisait demander aux chrétiens où était leur Dieu. Mais il remplissait le monde des âmes et des intelligences, qu’il inspirait du soufflé de ; son esprit et illuminait des clartés, de son verbe. C’est là qu’il était présent partout et toujours : c’est là qu’il fallait le chercher pour voir, ou et comment il se manifestait. Absent de la Nature qu’il a créée pourtant, qu’il maintient et qu’il gouverné par Un mystère que le christianisme ne s’est jamais soucié d’expliquer, le Dieu de la doctrine nouvelle est en intime et incessante communication avec l’âme et la raison humaine. Aussi le chrétien, pour faire acte de religion ; n’a-t-il pas besoin d’agir au dehors, de sacrificier, dé se prosterner devant des images, de prier à haute voix, de faire des processions publiques, de se mêler aux chœurs sacrés.

Ce n’est pas que la religion nouvelle ne conserve toutes ces démonstrations de piété extérieure que lui. a léguées le polythéisme. Mais là

n’est point l’essence même de la vie religieuse ; telle que l’entend et la. pratique le chrétien. Il va sans dire, du reste ; que, lorsqu’on parle de religion moderne, il ne s’agit que de la religion du croyant. Pour beaucoup de prétendus chrétiens, la religion n’étant plus qu’une habitude, une formalité, une simple tradition, les quelques actes extérieurs ne peuvent être considérés. comme les manifestations de la vie religieuse, dans le sens sérieux du mot. C’est le croyant chrétien qu’il faut comparer au croyant païen, si l’on veut juger du progrès ou de l’affaiblissement du sentiment religieux. Quant au chrétien sceptique ou indifférent ; il ne peut être comparé qu’au païen de la même catégorie. Chez tous les deux, la vie religieuse se réduit à trop peu de chose pour être un objet de comparaison.

En ce qui concerne le symbolisme chrétien, la société païenne n’en comprenait pas mieux la grande supériorité sur le symbolisme mythologique, au point de vue même de l’idée divine. Le christianisme n’a, en effet, qu’une seule, incarnation à opposer à toutes celles du polythéisme. Mais quel. symbole que celui-là ? Comme il saisit toutes les puissances de notre être ; imagination, sentiment, intelligence, tout autrement que les symboles de la mythologie grec que ! Quelle autre poésie, quelle autre légende, quelle autre métaphysique dans le Verbe incarné que dans tous ces dieux de l’Olympe ! Dans ce symbole unique, quelle sublime concentration du divin éparpillé dans les charmantes ou imposantes figures du symbolisme hellénique ! Et qui pourrait voir une réduction véritable de l’idée religieuse dans le symbolisme ainsi simplifié ? Si la philosophie a pu dire : tout était Dieu, excepté Dieu même, la théologie ne peut-elle pas dire ici : tout était symbole, excepté le symbole par excellence ; le Verbe incarné. Quelle religion que celle où l’objet religieux tout entier est résumé dans une seule et incomparable incarnation !

Donc, si l’on peut dire que la pensée religieuse a eu son âge mûr, il faudra convenir que le christianisme est vraiment la religion de cet âgé. Lui aussi est une religion de l’humanité, comme le polythéisme grec ; mais il l’est dans le sens le plus profond du mot, Tandis que la mythologie païenne s’arrête à la représentation extérieure et superficielle de la nature humaine, la théologie chrétienne pénètre dans les profondeurs intimes de celte nature. L’une ne prêtait à ses dieux que les formes, les passions, les facultés, les vertus de la vie extérieure ; l’autre lui attribue les sentiments, les facultés, les affections, les perfections de là vie intime et vraiment spirituelle. Ici la distinction est si profonde qu’elle éclate tout d’abord en opposition ; La

lutte du polythéisme et du christianisme devient là lutte de la sensation et du sentiment, de l'imagination et de l'idée, de la *chair* et de l'*esprit*. C'est l'esprit qui a vaincu par l'avénément du christianisme ; c'est par conséquent la morale et la civilisation, que la philosophie n'eût pu sauver, ni en remplaçant ni en restaurant le polythéisme. Telle est du moins notre conviction, malgré l'étroit et violent régime auquel l'autorité religieuse a soumis l'esprit moderne pendant tant de siècles. Mais, n'était-ce alors contre la barbarie envahissante d'un côté, contre la corruption débordante de l'autre, la seule discipliné morale qui pût réfréner la sensualité raffinée des anciens hôtes de l'ancien monde, en même temps que la sensualité grossière et sanguinaire des nouveaux ?

Sans doute, ou trouvera que cette religion de l'âge mûr conserve encore bien des signes de la jeunesse de l'esprit humain, si on la compare à la philosophie pure. Elle a beau élever l'âme de ses croyants vers les plus hautes régions métaphysiques, il faut, sous peine de devenir insaisissable aux peuples, qu'elle reste en rapport avec le sentiment et l'imagination. L'incarnation du Verbe dans la personne du Christ ne pouvait leur suffire. Si pathétique, si saisissant que fût ce symbole, il était d'une nature trop délicate et d'une portée trop haute pour être bien compris des imaginations populaires. Le peuple pouvait bien dire, comme Clovis au récit de la passion : Que n'étais-je là pour défendre Jésus ! Mais le mystère du Verbe incarné échappait aussi bien à son intelligence que le mystère de la Trinité dont le premier fait partie. Ce qu'il faut aux imaginations populaires, c'est le surnaturel et le miracle à tout propos ; c'est un paradis de délices, et surtout un enfer d'effroyables tortures ; c'est la résurrection des corps bien mieux comprise par elles que l'immortalité des âmes ; c'est un peuple innombrable d'anges et de démons, de démons surtout aux formes étranges et horribles ; c'est enfin la merveilleuse légende des saints ; c'est par-dessus tout la communion eucharistique qui fait participer l'homme tout entier au sacrifice que Dieu fait de lui-même à sa créature. Tout cela est dans le christianisme, et y est, non pas comme simple tradition, populaire, mais comme une partie du dogme consacrée avec les autres par l'autorité de l'Église. Et pourtant, quel chrétien, s'il a l'esprit tant soit peu élevé, ne fera pas la distinction entre celte sorte de religion populaire et la grande et profonde théologie, la pure et sublime morale, où les Pères de l'Église voyaient l'essence même du christianisme ? Comment pourrait-il confondre dans une même foi religieuse ces emprunts faits aux religions de l'Orient et

de la Grèce pour la satisfaction des instincts populaires avec les enseignements de l'Évangile et les symboles des grands conciles. Donc, quoi qu'il ait été fait de concessions à l'imagination des masses, dans l'élaboration et la consécration du dogme chrétien, il est impossible de ne pas reconnaître dans le christianisme tous les caractères d'une religion de l'âge mûr, en face des mythologies de l'Orient et de la Grèce.

Et comment pourrait-il en être autrement ? Cette religion qui, une fois parvenue au gouvernement des âmes et des sociétés, a proscrit la philosophie de l'antiquité, a puisé d'abord largement à ses sources. Si la doctrine si simple de Jésus et de ses apôtres, y compris saint Paul, est un pur produit de la pensée hébraïque transformée par une inspiration supérieure, la haute et profonde théologie qui fut mystiquement élaborée dans l'évangile saint Jean, développée philosophiquement par les Pères de l'Église grecque, enfin officiellement consacrée par le concile de Nicée et les suivants, rappelle trop la théorie du Verbe platonicien ou alexandrin pour qu'il soit possible de douter de l'origine grecque du Verbe chrétien. Les théologiens qui la nient aiment à faire ressortir la différence essentielle qui distingué la Trinité chrétienne de la Trinité platonicienne ou alexandrine. Cette différence est, réelle et considérable ; mais elle se résume tout entière en ce trait que les principes de celle-ci sont des hypostases, c'est-à-dire des entités abstraites et métaphysiques, tandis que les principes de celle-là, sont de véritables *personnes* ayant tous les caractères de l'individualité. C'est un abîme, dira-t-on ; oui sans doute, mais c'est l'abîme qui sépare la religion de la philosophie, c'est le mystère de la représentation anthropologique. Supprimez-le un moment par la pensée, la théologie chrétienne se confond à peu près avec la théologie platonicienne ou alexandrine dans la théorie de l'Un, de l'Intelligence et de l'Ame universelle. Le fond métaphysique est le même ; seulement l'idée pure des platoniciens prend une forme psychologique, en passant de la théorie des philosophes dans le dogme des croyants.

Ce caractère d'une religion savante, et en quelque sorte philosophique, ne se révèle pas seulement dans la théologie du christianisme ; il se montre également dans sa psychologie et dans sa morale. Dans la tradition primitive et naïve dont les évangiles synoptiques sont l'expression plus ou moins fidèle, il n'est guère plus question de psychologie que de théologie, si l'on donne ce nom à une véritable doctrine, Celle-ci n'apparaît que plus tard, après saint Paul, et, même après l'évangile attribué à saint Jemi, dans

les commentaires plus ou moins philosophiques des Pères de l'Église et surtout de saint Augustin, où elle reçoit son plein-et entier développement. Là, il est impossible de ne pas reconnaître l'influence, disons mieux l'empreinte de la psychologie grecque, Saint Augustin, qui n'est guère moins platonicien que chrétien, entre hardiment dans la voie où les premiers Pères et docteurs de l'Église grecque, saint Justin, saint Clément d'Alexandrie, Origène, saint Grégoire de Nysse, avaient engagé la religion nouvelle ; il définit la nature, l'origine, la destinée de l'âme humaine avec les idées de Platon, insistant avec une force, une éloquence, toute platonicienne sur la dualité de l'être, humain, sur la lutte incessante des deux principes qui s'y disputent la direction de sa vie, sur la nécessité, sous peine de mort morale, de délivrer a tout prix l'âme de la servitude originelle que le corps et les instincts, les appétits qui s'y rattachent font peser sur elle. C'est à s'y méprendre et à se demander, comme certains Pères, si saint Augustin et Platon ne sont pas les deux disciples d'une même tradition antérieure an christianisme i Quant à la morale chrétienne, si les premiers évangiles en contiennent le sentiment, dont la pureté, sublime n'a été dépassée par aucun commentaire, pas même par celui de l'Imitation, faudrait une singulière préoccupation dogmatique pour y trouver quelque chose qui ressemble à une véritable doctrine, C'est plus tard, avec la psychologie proprement dite, que s'est développée et constituée cette doctrine- Platon avait résumé toute sa morale dans cette maxime : *La vie n'est qu'une préparation à la mari*[108] .. Le livre de l'*Imitation* dit-il autre chose, depuis la première page jusqu'à la dernière ? Or cette doctrine morale, élaborée et développée dans les œuvres de tous les Pères, n'a-t-elle pas reçu la sanction définitive et constante de l'Eglise, dans les grandes assises du dogme qu'on appelle les conciles ?

Un enthousiasme bien naturel, quoique excessif, a fait dire à un théologien de nos jours [109] que, si la théologie chrétienne n'étais pas une inspiration divine, les philosophes devraient encore la considérer comme le chef-d'œuvre de l'esprit humain. C'est aller bien loin., Au jugement de la critique, même la plus sympathique, cette théologie ne garderait pas sa supériorité métaphysique devant les grandes œuvres de la science ancienne ou moderne. Il n'en est pas moins vrai que le christianisme n'est pas seulement une grande institution sociale, comme les religions qui l'ont précédé ; il est encore une grande doctrine métaphysique, œuvre d'inspiration et de méditation, d'imagination et de raison, de tradition

hébraïque et de science grecque, que le génie spéculatif de ses docteurs élevait à la hauteur des plus belles conceptions philosophiques, pendant que l'esprit pratique de son Église la ramenait aux conditions d'un enseignement populaire. C'est du christianisme surtout qu'il faut dire qu'il est une synthèse pu toutes les facultés humaines, même les facultés viriles, trouvent satisfaction, dans une certaine mesure, une espèce d'encyclopédie où la jeune humanité du moyen âge a pu chercher un aliment pour sa pensée aussi bien que pour son sentiment et son imagination, en attendant les grandes révélations de la science, et de l'art. Si ce n'est pas le chef-d'œuvre de la pensée philosophique, c'est, à coup sûr, le chef-d'œuvre de la pensée religieuse. A part peut-être la théologie des Védas, dont il est difficile d'apprécier toute la portée métaphysique, sous la mystérieuse obscurité qui l'enveloppe, on peut dire que les religions antérieures ne sont que jeux d'enfants à côté des formules de la théologie chrétienne.

S'il fallait en croire un philosophe allemand de notre temps, le christianisme ne serait pas simplement la plus parfaite des religions qui ont paru sur la planète ; il serait la religion par excellence, la perfection de la pensée religieuse qui aurait enfin trouvé en lui le dernier terme de son mouvement dialectique. La logique de Hegel a opéré tant de merveilles, dans son explication des phénomènes physiques ou historiques, que cette conclusion ne pourrait être acceptée sur la foi de la dialectique hégélienne. C'est au nom de cette même dialectique que notre philosophe fait de son propre système le *nec plus ultra* de la philosophie, qu'il fait du ciel étoile un vain spectacle pour l'imagination, qu'il fait de la terre le chef-d'œuvre et le centre métaphysique de la création, vers lequel gravitent le système solaire et l'Univers tout entier. C'est au nom de celte dialectique que le christianisme est proclamé la Religion de l'Esprit absolu, troisième et dernier terme d'un procès dont les deux premiers sont la Nature et l'Esprit. Tout en professant pour le génie métaphysique de Hegel l'admiration qui lui est due, la critique n'est pas assez convaincue de l'infaillibilité de sa logique pour en accepter sans examen toutes les applications. Si la science positive trouve que notre grand philosophe est parfois obligé de faire violence aux faits naturels pour les ramener aux formules de cette logique, l'exégèse la plus libérale peut craindre qu'en faisant la même opération pour les symboles chrétiens, il ne les transforme en abstractions étranges auxquelles les Pères de l'Église n'avaient nullement songé, dans leurs plus grandes hardiesses d'explication. La philosophie de Schelling, moins

originale, moins systématique, moins scolastique dans ses formules, se prête évidemment mieux à l'exégèse religieuse que celle de Hegel. Schelling est de la famille des philosophes idéalistes à la manière de Platon, et c'est surtout à la tradition platonicienne qu'il se rattache. Or, entre l'idéalisme platonicien et la théologie chrétienne, l'affinité est telle, que toute explication philosophique tentée dans cet esprit est sûre de rencontrer, dans une certaine mesure, même l'assentiment des théologiens philosophes. Seulement, une critique rigoureuse ne peut accepter sans de très-grandes réserves les conclusions d'une exégèse qui force toujours plus ou moins le sens littéral des termes, et ressemble en cela beaucoup trop à la méthode appliquée à la mythologie païenne par les Alexandrins. On a pu en juger par la courte analyse qui a été donnée de la philosophie religieuse de Schelling, dans le premier livre de cet ouvrage, au chapitre de la critique allemande.

Pour bien juger de la véritable portée métaphysique de la théologie chrétienne, ce n'est ni Schelling, ni Hegel, ni aucun philosophe moderne qu'il faut consulter, c'est la grande tradition des Pères et des docteurs de l'Église, saint Justin, saint Clément d'Alexandrie, Origène, saint Grégoire de Nysse, saint Augustin. Là est le développement nature) et légitime de la haute pensée métaphysique déposée dans le christianisme par l'évangile dé saint Jean ; là est la philosophie chrétienne, dans toute sa pureté. Déjà l'école mystique de maître Eckart transforme et dénature là pensée du christianisme en y mêlant les spéculations néoplatoniciennes. S'il est un philosophe moderne où l'on puisse rencontrer l'expression supérieure, mais toujours vraie de cette pensée, c'est Malebranche, disciple de saint Augustin aussi bien que de Platon et de Descartes. Celui-là est un bien plus fidèle interprète de la théologie chrétienne que tous les philosophes, et même que tous les théologiens de l'Allemagne, y compris l'école mystique du moyen âge. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à relire ses belles *méditations* sur le Verbe et la Raison divine. Mais voulût-on s'en tenir à la théologie des Pères de l'Église, on y trouvera la pensée métaphysique du christianisme suffisamment mise en relief pour pouvoir être comprise dans toute sa grandeur et dans toute sa profondeur. C'est ce que nous croyons avoir montré dans un chapitre de notre histoire dé l'école d'Alexandrie, dont le lecteur nous permettra de rappeler la page suivante : « Grâce à la science grecque, les Pères Alexandrins convertirent en une véritable théorie la vague doctrine des Écritures sur le Père, le Fils et l'Esprit Saint. La notion de Dieu, déjà complète dans la doctrine primitive, puisqu'elle embrassait

tous les moments de la nature divine, fut approfondie, expliquée, définie avec une précision supérieure dans toutes ses parties. Dieu fut enfin conçu dans son être, clans sa création, dans son expansion universelle. La pensée orientale ne savait pas descendre du Dieu suprême autrement que par l'hypothèse d'une chute ; la philosophie grecque ne pouvait s'élever jusqu'au premier principe des choses. La théologie des Pères Alexandrins réunit les deux points de vue, le Dieu abstrait de l'Orient et le Dieu vivant de la Grèce ; elle confondit dans une même unité les trois moments nécessaires, inséparables de la nature divine, et prépara, sans le formuler encore, le dogme de la Trinité ; Jusqu'à saint Clément et Origène, ce dogme n'existait qu'en germe. Les éléments (le la Trinité étaient contenus dans la doctrine primitive ; le Père, le Verbe, l'Esprit-Saint sont des conceptions fort anciennes, et qui se retrouvent déjà dans la tradition hébraique ; mais nulle part l'Esprit ni même le Verbe n'y sont considérés comme faisant partie de la nature divine. Dieu est lotit entier dans le Père ; le Fils et l'Esprit sont en Dieu ou de Dieu, mais ne sont pas Dieu lui-même : ce nom suprême ne convient qu'au Père[110]. Les docteurs Alexandrins furent les premiers qui exprimèrent avec netteté la nécessité logique de chacune des Hypostases de la Trinité, Dans leur conception, bien que le Fils soit engendré du Père, et que l'Esprit en précède, le Père, le Fils et l'Esprit s'impliquent réciproquement. Dieu, pour être embrassé dans la totalité de sa nature, veut être conçu à la fois dans son essence, dans son intelligence créatrice, dans sa puissance vivifiante[111]. »

Cette rapide esquisse suffit pour nous donner une idée du progrès accompli par l'esprit humain dans son développement religieux. Parti des plus gressières et des plus étroites imaginations d'un fétichisme qui dissémine la puissance surnaturelle, pour ne pas dire divine, sur la multitude des êtres en rapport avec le sauvage, il se dégage peu à peu de cette servitude des sens, s'élève, dans le sabéisme, jusqu'à la contemplation des phénomènes célestes, et par un premier essai de généralisation, arrive à comprendre, sous un seul principe, le feu divin, tous les phénomènes et tous les êtres de la Nature. Puis, passant de l'astronomie et de la physique à la métaphysique, dans la théologie de l'Inde, l'esprit humain parvient à saisir le principe unique, intelligible et immatériel, fond immuable de toutes choses, caché sous la multitude des incarnations dont l'imagination populaire persiste à faire l'objet propre de son adoration. Puis, laissant à l'Orient le monde de la *Nature*, ses splendides spectacles, ses grandioses

perspectives et ses insondables mystères, la pensée religieuse, en Grèce, se recueille et se concentre dans le monde de l'*Humanité,* c'est-à-dire dans le monde de l'*Esprit,* Seulement la transparente mythologie des poètes et des artistes qui construit le ciel grec avec tant de grâce et de goût, niais sans profondeur et sans ordre, en le composant de tous les symboles épars de la nature humaine, s'arrête à la surface du monde moral, à la représentation extérieure de l'*Esprit.* C'est avec le christianisme, la religion *spiritualiste* par excellence, que la pensée religieuse pénètre dans les mystères intimes de ce monde dont le polythéisme n'avait montré que les brillants dehors. La science propre de l'esprit, la psychologie est restée le fond le plus pur, le plus orthodoxe du christianisme, le vrai principe de lumière pour sa théologie, le vrai principe de vie pour sa morale. Sans doute, le Dieu chrétien réunit les attributs métaphysiques et les attributs psychologiques dans sa complexe nature ; il est l'Infini en même temps que l'Idéal, l'Universel suprême en même temps que l'Individuel par excellence ; il est tout à la fois la Puissance, l'Intelligence et l'Amour, le Père qui engendre, le Fils qui crée, l'Esprit qui vivifie. Mais, dans cette mystérieuse synthèse de notions plus ou moins contradictoires, c'est le sentiment psychologique qui domine et finit par prévaloir sur l'idée métaphysique, non-seulement clans la théologie mystique de certains docteurs de l'Église, mais même dans la théologie spéculative des Pères Alexandrins, dont le symbole de Nicée est la formule orthodoxe et définitive. Ce Dieu, qui est par-dessus tout Amour pour les mystiques chrétiens, depuis saint Jean jusqu'à Fénelon, est pour tous les croyants l'idéal de la nature humaine, dont les trois *facultés* essentielles se retrouvent dans les trois *personnes* de la nature divine. C'est ce qui fait que les plus fidèles interprètes de la doctrine, tels que Grégoire de Nysse et saint Augustin, vont presque toujours chercher dans l'âme et la conscience humaine le principe de leurs comparaisons et le type de leurs explications, quand il s'agit d'éclaircir le mystère de la Trinité, et en général les mystères de la théologie chrétienne.

Si donc le polythéisme et le christianisme peuvent être dits des religions de l'homme, eu face des religions de la Nature dont le haut Orient fut le berceau et le théâtre, il est nécessaire d'ajouter que ces deux religions, comparées entre elles, manifestent une profonde opposition, l'une n'étant que la religion de l'homme nature, tandis que l'autre est la religion de l'homme-esprit. En ce sens, le mot dé Hegel est juste autant que profond :

le christianisme est la religion de l'*esprit absolu.* Voilà pourquoi il sera la dernière des religions.

CHAPITRE II. — ÉTAT RELIGIEUX. — LE PRÉSENT :

Où doit aboutir le progrès accompli dans l'évolution religieuse, depuis le fétichisme jusqu'au christianisme ? Celui-ci doit-il clore l'histoire des religions, ou n'en former qu'un grand chapitre suivi d'autres encore ? S'il doit être, ainsi que le pensait Jouffroy, la dernière des religions, aura-t-il lui-même un héritier dans la ; science et la philosophie ? Questions d'un grand intérêt, sinon pour l'historien et le politique qui ne s'inquiètent guère d'un avenir aussi lointain, du moins pour le philosophe qui se complaît dans les longues perspectives, et aux yeux duquel la vérité ne perd rien de son prix, quand même des siècles la sépareraient de la réalité.

Si l'on étend la vue sur l'immense empire géographique des religions, en plein XIX^{e} siècle, on comprend que ce spectacle soit aussi propre à décourager les libres penseurs qui voudraient espérer le règne prochain de la raison pure sur la planète, qu'à 1 rassurer les croyants que les progrès de l'incrédulité pendant ces trois derniers siècles ont pu effrayer. Qu'on ouvre les livres de géographie et de statistique religieuse, on y verra quel chemin reste à faire à l'humanité, après celui qu'elle a mis tant de siècles à faire :

Fétichisme, Sabéisme, Chamanisme, et autres cultes primitifs 107000000

Religions de Zoroastre, de Confucius, du Sinto. 40 000 000 Brahmanisme 60 000 000

Bouddhisme 170 000 000

Islamisme avec toutes ses branches 96 000 000

Judaïsme *4* 000 000

Église grecque avec toutes ses branches..... 62 000 000

Église catholique 139 000 000

Protestantisme avec toutes ses sectes 59 000 000

Assurément de pareils tableaux ne peuvent avoir qu'une valeur approximative ; les erreurs y sont inévitables, vu l'insuffisance des documents, et se comptent par.des millions. Gela suffit néanmoins pour

fixer la pensée sur l'état religieux du monde. On voit que, loin de se rapprocher du terme marqué par la philosophie, la très-grande majorité du genre humain n'est pas même entrée dans le système des sociétés chrétiennes. Le christianisme compte beaucoup moins de fidèles que le bouddhisme, et le nombre de ses sectateurs comparé au. nombre total des sectateurs des autres religions le laissé en faible minorité. Aucun des anciens cultes n'a disparu de la scène historique, ni le magisme des Chaldéens et des Perses, ni le brahmanisme des Indous, ni le chamanisme des peuples du nord de l'Asie, ni le pur fétichisme des peuplades de l'Afrique primitive. Aujourd'hui encore les plus vieilles superstitions résistent presque sur toute la surface du globe aux lumières de la civilisation moderne. Les peuplades isolées du centre de l'Afrique, certaines tribus de l'Arabie, nombre de tribus encore sauvages des deux Amériques et de l'Océanie adorent toujours leurs *grisgris*, leurs *burkhaus*, leurs manitous, leurs ockis, idoles puériles, grotesques ou horribles auxquelles leurs prêtres, sous les noms de *griots*, de *jongleurs*, de *chamanes*, continuent à immoler des victimes humaines. Le brahmanisme n'a perdu aucune de ses incarnations étranges, aucune de ses pratiques bizarres, aucune de ses institutions cruelles ou dégradantes chez les races indiennes sur lesquelles il règne encore. Supérieur au brahmanisme, en ce qu'il affranchit l'homme elle délivre de ses interminables métamorphoses, le bouddhisme n'en maintient pas moins le principe de ces innombrables incarnations de la Divinité qui ne permettent pas de distinguer la nature, l'homme et Dieu. Les religions plus sévères sur ce point, plus simples surtout, sinon tout à fait rationnelles, comme le judaïsme et le, mahométisme qui rejettent toute espèce d'incarnation, n'en reconnaissent pas moins le surnaturel, le miracle à tout propos, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus contraire à la science moderne. Le christianisme, malgré l'ardeur de ses missionnaires et l'activité de sa propagande, ne fait pas sur ce monde religieux de ces conquêtes qui puissent faire espérer que son empire sera Universel dans un temps plus ou moins éloigné. Il n'a sérieusement entamé aucun de ces grands cultes de l'Orient qui comptent leurs adhérents par centaines de millions. Et ce ne sont pas seulement les races nègre, jaune, mongole ou sémitique qui résistent à l'action d'une religion fille de la plus grande race de l'Humanité ; c'est la branche la plus considérable de celte même famille aryane, la race indoue qui reste obstinément attachée à la tradition brahmanique. Si donc c'était une loi nécessaire du développement de l'Humanité que le

christianisme absorbât toutes les religions inférieures qui ont paru avant lui ou à côté, pour conduire au règne de la raison pure tout le genre humain réuni sous son autorité, il faudrait que la philosophie et la science se résignassent indéfiniment à attendre leur tour. Car ce mouvement d'absorption, loin d'être avancé, est à peine sensible.

Au sein du christianisme lui-même, la religion par excellence, quelle part à faire à l'imagination pure, à la superstition, sinon dans le dogme lui-même, du moins dans l'idée que s'en font les multitudes ignorantes et inintelligentes. Dans le monde chrétien, ce sont les sociétés les moins éclairées qui font la grande majorité. Le catholicisme, en Espagne, en Italie, dans l'Amérique du Sud, chez tous les peuples méridionaux, ne laisse voir que son côté extérieur, matériel, celui-là même qui s'adresse à la sensation et à l'imagination. Il y a bien longtemps que Luther, qui n'était pourtant pas un chrétien idéaliste et platonisant, a dit n'avoir trouvé en Italie et à Rome même que l'idolâtrie païenne. La France est le pays où la religion catholique est le mieux comprise, dans sa haute portée morale et métaphysique. Et encore ne faut-il pas descendre bien bas dans les couches populaires de la nation pour perdre la trace du catholicisme vraiment chrétien. Le protestantisme a pour foyers principaux l'Allemagne du Nord, l'Angleterre et les États-Unis ; mais ce serait une grave erreur de croire que toutes les sectes religieuses qu'il comprend sont en progrès philosophique sur le catholicisme. La société anglaise est. inférieure, sous ce rapport, à la société française profondément modifiée par la grande révolution intellectuelle et sociale qui a clos le XVIII^{e} siècle. La société américaine, beaucoup moins libérale en religion qu'en politique, n'admet dans son sein que les étrangers qui déclarent appartenir à un culte chrétien quelconque. Le peuple allemand lui-même est encore bien loin de la liberté philosophique et de l'exégèse hardie de ses Universités.

Et en face de cette immense armée de croyants de toute sorte et de toute religion, en quel nombre sont les sincères adeptes de la philosophie ? C'est à peine si on les trouve dans les écoles auxquelles ils se font honneur d'appartenir. On voit, en ce temps surtout de compromis et de défaillance, des philosophes de profession qui se confondent en protestations de christianisme et même de catholicisme. On en voit d'autres qui gardent leur indépendance philosophique, mais Sans s'expliquer sur les questions religieuses et théologiques. Et parmi les plus intrépides, quels sont ceux qui conforment toutes leurs pratiques à leurs principes ? Combien d'incrédules

vont assister à des mystères qui révoltent leur raison ? Combien de libres penseurs appellent la bénédiction du prêtre sur les actes les plus solennels de leur vie ? Combien consentent à mourir au bruit de ses prières ? Combien enfin se laissent conduire par lui à leur dernière demeure ? Et quand, par hasard, ce rare phénomène se rencontre, quel vide, quelle solitude autour du philosophe héroïque qui a su braver toutes les convenances sociales et domestiques ! Quelle scission dans sa famille ! Quel déchirement, dans son être intérieur ! A vrai dire, si l'on comptait, dans les pays où souffle le plus fort le vent du doute, le nombre des libres penseurs qui vivent et meurent en vrais philosophes, on serait tenté de se demander si la philosophie est prise au sérieux, dans les choses de la vie pratique. A voir le monde à la surface qu'est-ce que l'agitation de cette imperceptible société philosophique, dans l'immensité du monde religieux ? N'est-ce pas le murmure d'un ruisseau qui se perd dans le bruit des vagues de l'Océan ? Comment donc le moraliste et l'historien de notre temps n'éprouveraient-ils pas un sentiment d'ironique dédain pour l'utopie philosophique des libres penseurs qui croient, avec Voltaire et les encyclopédistes, en avoir fini avec ce qu'il plaisait à ceux-ci d'appeler la *superstition ?* Comment ne prendraient-ils pas en pitié la sollicitude des philosophes pour l'avenir religieux de l'Humanité, comme si la philosophie et la révolution du dernier siècle avaient tari, pour tout le genre humain, la source de la foi religieuse ? Comment surtout le monde des libres penseurs ne sentirait-il pas un profond découragement au spectacle d'une telle puissance de la religion et d'une telle faiblesse sociale delà philosophie, en plein XIX^{e} siècle ?

Voilà bien les choses à la surface. Un examen plus attentif nous conduira-t-il à une autre conclusion ? Sans croire avec ses pères du dernier siècle que l'héritage des religions soit aussi facile et aussi prochain, le philosophe de notre temps, en y regardant de près, ne pourrait-il pas avoir de bonnes raisons d'espérer pour un avenir plus ou moins éloigné le règne populaire de la raison et de la science ?

D'abord, dans ce prodigieux démembrement des forces religieuses du monde moderne, il faut faire une distinction. Toutes les sociétés à demi barbares, comme les pays slaves, ou immobiles depuis des milliers d'années, comme les peuples de l'Orient, comptent à peine, dans les destinées de l'Humanité, malgré le chiffre écrasant de leurs populations. L'historien philosophe a toujours eu raison de voir surtout l'humanité dans

ses véritables foyers de civilisation, et de concentrer sa pensée dans la contemplation de ces peuples si petits par le nombre, si grands par le cœur et l'esprit qu'on nomme les Grecs et les Romains, en abandonnant à peu près tout le reste, c'est-à-dire la barbarie du Nord et la décrépitude de l'Orient à la curiosité de l'historien géographe. La même méthode est applicable à la question religieuse. Quand il s'agit de savoir où en est la foi religieuse du monde, ce qu'il y a dé mieux à faire est de laisser là l'Orient barbare ou l'Orient décrépit pour ne s'occuper que des peuples civilisés de l'Europe occidentale et de l'Amérique septentrionale. C'est la France, l'Allemagne, l'Angleterre, l'Italie, les États-Unis qu'il faut surtout regarder ; car le reste du monde gravite autour de ces grands astres de la civilisation universelle. Et soit que les autres peuples en suivent la direction, soit qu'ils s'ensevelissent dans l'immobilité de leur vie traditionnelle, ce n'est point chez eux que l'historien peut chercher le secret des destinées futures de l'humanité.

Même dans les sociétés les plus civilisées, tous les éléments qui les composent n'ont point une égale valeur, pour la solution du problème qui nous occupe. Ces sociétés ont aussi leur partie civilisée et leur partie barbare : la première, ep très-petite minorité, forme, par une culture intellectuelle supérieure, une sorte d'aristocratie qui, bien que ne correspondant plus à une classe, encore moins à une caste distincte, n'en est pas moins réelle ; la seconde, en immense majorité, est celle à qui le défaut d'éducation première, et la nécessité d'un labeur matériel incessant ferme toutes'les issues de la science et de la philosophie. En sorte que la vraie vie religieuse et philosophique se trouve concentrée dans une élite au sein de laquelle se préparent et commencent tous les mouvements de la pensée qui peuvent décider des destinées religieuses ou philosophiques du monde moderne. C'est dope là qu'il faut surtout regarder. Or il est un signe infaillible auquel on reconnaît qu'une religion est en décadence pu en progrès : ce n'est pas précisément le nombre plus pu moins grand d'adeptes qu'elle gagne ou qu'elle perd, mais bien la qualité intellectuelle et sociale de ceux qui s'y rallient ou s'en détachent. Quand elle cesse d'être la croyance du monde où régnent la pensée et la science, elle entre dans sa période de décadence, fût-elle toujours en possession de la multitude.

Le polythéisme en est un exemple décisif. Il était encore la religion de l'immense majorité, lorsqu'il avait déjà perdu tout son prestige sur les esprits d'élite. Les savants et les philosophes de profession étaient les seuls

qui, sans rêver une nouvelle doctrine religieuse, vissent clair dans les fables de la mythologie. Et combien alors le monde savant et philosophique était restreint ! Les prêtres étaient croyants par état ; les magistrats de la cité pratiquaient par convenance politique ; le peuple croyait de toute-la force de son imagination qui ne résiste, jamais à l'éclat des symboles. Les historiens, les poètes, les moralistes, les hommes d'état du temps, comme Aristophane, comme Cicéron, comme Tacite, comme Pline, n'élevaient aucun doute sur la perpétuité des vieilles institutions religieuses, malgré les progrès de la philosophie dans tous les esprits d'élite, au nombre desquels ils ne manquaient pas de se compter. Au moment donc où la petite société religieuse créée par la légende du Christ se répandit dans le monde des Gentils, et forma le noyau de la grande Église chrétienne, elle trouva un monde encore universellement et profondément païen, malgré l'incrédulité de ses écoles philosophiques et l'exaltation de ses sectes mystiques. C'est une grande erreur de croire que les masses se précipitèrent tout d'abord dans la nouvelle religion. Sans doute, ce ne fut ni dans le sacerdoce ancien, ni dans le monde officiel et politique, ni dans l'aristocratie savante et philosophique qu'il fit surtout ses premières conquêtes ; ce fut dans le peuple des grandes villes d'Orient, monde ouvert au courant des doctrines nouvelles plus ou moins étranges, et où les voies lui étaient préparées par les Juifs et autres Orientaux initiés à la civilisation hellénique. Mais le grand peuple des campagnes et des petites localités n'y entra point, et persista dans ses superstitions païennes encore longtemps après le triomphe officiel du christianisme. Ce qui décida le succès de la religion nouvelle, ce fut une certaine élite nombreuse et ardente d'esprits trop cultivés pour s'en tenir au polythéisme vulgaire, trop mystiques pour se contenter de la philosophie pure. C'est de celte élite que sortirent à la fois les docteurs de la nouvelle religion et les restaurateurs de l'ancienne. Là, en dehors du monde officiel, et par dessus la tête des multitudes, se firent, en sens divers, les efforts de prédication et de propagande qui préparèrent l'avenir religieux du monde. La société officielle n'intervint qu'après pour proscrire d'abord la religion nouvelle, puis pour l'installer dans le palais et les conseils de ses empereurs. L'Orient des bords de la Méditerranée fut le théâtre de cette lutte, obscure d'abord et comme souterraine, ensuite publique, éclatante, qui commence par une mêlée confuse des doctrines chrétiennes, gnostiques, néoplatoniciennes, puis se dégage et se concentre dans une dernière grande bataille entre le christianisme et l'hellénisme alexandrin, après la révolution

officielle un peu brusque dont Constantin donna le signal. Et néanmoins, même après sa défaite définitive, le polythéisme reste encore en majorité dans toute l'étendue de l'empire. Pour l'en extirper, il faut que la nouvelle religion fasse appel à la puissance impériale ou aux violences populaires. La scène de la destruction du temple de Sérapis se répète dans toutes les localités, grandes ou petites, où la superstition s'obstine à conserver les monuments de l'ancien culte. Si l'habile politique de Constantin se décida pour la nouvelle religion, c'est qu'elle avait déjà la puissance, avant d'avoir le nombre. Phénomène social qui semble étrange, et qui pourtant s'est renouvelé bien des fois, dans l'histoire des révolutions de l'humanité ! Ce n'est pas le nombre qui fait la force, c'est la vie. La société chrétienne était seule vivante et active, avec la nouvelle école platonicienne, au milieu de cette société inerte et découragée de philosophes enfoncés dans leurs controverses scolastiques, de prêtres ensevelis dans leurs sanctuaires, de politiques indifférents à toute foi religieuse, et qui ne soutenaient plus, dans le polythéisme, qu'une institution de l'État. Lorsque le christianisme eut vaincu son seul rival en doctrine, le néoplatonisme restaurateur de l'ancien culte, tout fut dit ; le monde était conquis, le monde vivant où s'étaient agitées les destinées de l'humanité. Qu'importe après cela que le polythéisme ait encore vécu ou plutôt végété plusieurs siècles, sous le nom de *paganisme,* au fond de populations immobiles, loin des centres connus de tout mouvement intellectuel ? Quand l'idée nouvelle lient l'esprit et le cœur de l'humanité, le reste de la conquête est l'œuvre sûre et fatale du temps.

Quel tableau que l'histoire de l'avènement du christianisme pour les rêveurs de religions futures ! C'est là qu'on voit ce que peut l'ardente initiative d'un petit nombre d'inspirés pour renouveler en moins de deux siècles la face du monde. Cette métamorphose ne fut pas l'œuvre d'une évolution lente et progressive, mais d'une révolution qui brisa tout à coup la chaîne de la tradition, et fit entrer brusquement l'humanité dans des voies nouvelles. Une simple légende, éclose dans le plus petit et le plus pauvre pays de la terre, engendre la plus grande religion qui ait présidé aux destinées de la civilisation. Et ce miracle se fait par la foi, par le désir, par l'amour, par les seules puissances de l'âme, malgré toutes les résistances de la tradition, de la loi, de la science elle-même. Quel exemple, quel encouragement aux ambitions religieuses !

Et si de ce spectacle merveilleux on détourne les regards pour les reporter sur l'état religieux des sociétés modernes,'que d'analogies propres à tenter les nouveaux apôtres ! N'est-ce pas le même discrédit des dogmes religieux dans le monde savant, autrement étendu et autrement riche en vérités de tout genre ? N'est-ce pas la même indifférence du monde officiel, mal déguisée sous la protection qu'il croit devoir à une religion qui, sans être une institution de l'État, y tient étroitement par le lien des concordats ? N'est-ce pas la même inquiétude, le même vide, le même désir, le même essor des esprits agités, des âmes ardentes vers un nouvel objet auquel puisse s'attacher le sentiment religieux ? Ce temps n'est-il pas, comme l'autre, une époque de transition, une sorte de pont jeté entre deux mondes, dont l'un montre déjà ses ruines lugubres, tandis que l'autre semble offrir aux imaginations exaltées ses grandes et riantes perspectives ?

Alors faut-il s'étonner que, dans cette société moderne, si profondément différente de l'antiquité, en plein XIX^{e} siècle, des tentatives, non pas seulement de restauration chrétienne, mais de religion nouvelle, aient été faites par des esprits jeunes, enthousiastes, mais tout pénétrés des sentiments, des idées, des sciences, des arts de notre temps ? Le saint-simonisme n'est pas né en Orient, la terre classique des légendes et'des religions ; il a paru un beau matin à Paris, au plus éclatant foyer de la civilisation européenne, ayant pour berceau la grande école des sciences exactes et de l'industrie. Les sages ont souri de celte aventure si nouvelle, au milieu des ambitions et des aspirations de nos sociétés si positives ; ils ne l'ont vue et jugée que par le titre et le dénoûment, sans s'intéresser à ce qu'il y eut de sincère, de généreux, d'héroïque dans la manière dont l'entreprise fut conçue et conduite. Pour une société comme la nôtre, la *retraite de Mènilmontant* ne sera jamais qu'une parodie de la retraite des apôtres, après la mort de Jésus. Et pourtant, dans cette petite Société d'hommes qui se croyaient la mission de renouveler, eux aussi, la face du monde, il y eut beaucoup des sentiments, des affections, des espérances naïves qui agitèrent la première Église chrétienne. Là aussi le cœur battit fortement pour le salut du genre humain ; là aussi, on s'aima, on se donna tout à tous, on se sentit en famille, on se prodigua les doux noms de frère, de père, de fils, avec le sérieux accent d'une tendresse véritable. Tous ceux qui ont vu les saint-simoniens à l'œuvre, et dans leur vie commune, en ont remporté une impression d'estime et de sympathie pour toutes ces bonnes et généreuses natures qui se sont oubliées un moment dans le sentiment d'une

immense lâche, au point d'abdiquer à la fois la personnalité dont le sacrifice est toujours beau, 1 et la liberté dont l'abandon n'est jamais permis.

Pourquoi le saint-simonisme a-t-il fini comme on sait, il faudrait n'être pas de ce temps pour s'en étonner. Aujourd'hui que l'ivresse de l'initiation est passée, et que les membres de cette société n'ont plus qu'à faire un mélancolique retour sur les espérances déçues d'une jeunesse enthousiaste, il n'en est guère qui ne reconnaissent et n'avouent leur méprise. Le saint-simonisme a eu le sort de toutes les utopies qui sont des anachronismes. Ce n'est point la faiblesse, pour ne pas dire la nullité de sa métaphysique, qui a fait obstacle à son succès ; ce n'est même pas, chose plus grave, l'équivoque pureté de sa morale ; c'est encore moins sa discipline théocratique si contraire à l'esprit libéral qui est l'esprit des sociétés modernes. Toute religion prend à l'homme plus ou moins de sa liberté, et ce n'est jamais ce qui l'empêche de conquérir les masses. Les fâcheuses réserves touchant les relations de sexes qui, avant même d'avoir abouti à une formule dangereuse, indignaient l'opinion publique et inquiétaient les plus ardents disciples, ont pu exercer une certaine influence sur l'issue du procès de la société. Mais, avant ce procès, le mouvement saint simonien avait déjà avorté. Enfin, un mouvement religieux, l'histoire le prouve, n'a pas besoin, du moins au début, d'un grand déploiement de spéculation métaphysique, pour s'étendre et gagner le cœur de l'humanité. Une Église, n'est pas une école de philosophie. Le christianisme n'a guère commencé que par un sentiment ; c'est ce sentiment qui, grâce à une sublime légende, à conquis tant d'âmes et créé tant d'églises. La savante théologie des Pères et des conciles n'est venue qu'après, pour compléter la doctrine, et en faire la religion des sages aussi bien que des simples.

Le saint-simonisme a fini par comprendre l'impuissance radicale de toute entreprise de ce genre, un Occident, au foyer même de la civilisation moderne ; il est mort en jetant sur l'Orient un regard de regret et d'espérance. C'est là, en effet, qu'est la véritable patrie des religions. Là, le surnaturel, source de toute foi religieuse, est ce que l'esprit tout imaginatif dés peuples comprend et accepte le plus aisément. Là naît, grandit et se propage la légende qui porte les religions dans son sein : Là, les actes les plus simples de la conscience humaine, les phénomènes les plus réguliers de la nature se transforment et Se transfigurent sous l'action d'une rêverie mystique. Là, toute intuition psychologique devient une inspiration, une *révélation* théologique. Transportez en Orient ces scènes dont les *mémoires*

du père Enfantin nous ont laissé une analyse détaillée ; tout change par la disposition des acteurs et des témoins ; tout prend un intérêt, un charme, un prestige, une autorité qui commande le respect et la foi. A .part l'idéale figure de Jésus, dont l'humanité n'est pas assez connue pour pouvoir être mesurée, il est probable (et l'histoire nous en dit quelque chose) que, vus de près, les ouvriers de cette grande œuvre qui s'appelle la fondation du christianisme avaient leurs faiblesses et leurs passions, leurs côtés mesquins ou ridicules. Qui le sait, qui peut s'en douter, à une telle distance, et dans l'auréole de gloire et de sainteté qui les enveloppe ? Un étrange et puissant génie, qui fut lui-même, à beaucoup d'égards, un anachronisme vivant après la révolution française, Napoléon comprenait à merveille la différence des lieux et des sociétés, lorsqu'il enviait devant l'un de ses ministres la fortune d'Alexandre dont la légende avait pu faire un dieu.

L'Orient est encore aujourd'hui ce qu'il a été de tout temps, le pays de l'imagination et de la légende, le pays où le cours ordinaire des choses est ce que l'on comprend le moins, où la science des lois de la nature est le plus profondément ignorée, où enfin l'extraordinaire, le merveilleux, le surnaturel est l'objet préféré de la croyance générale, et le principe, constant de ses explications. Il a été le berceau de toutes les religions de l'humanité ; il le serait encore, si l'histoire religieuse ne devait être close par le christianisme. Mais l'Orient peut-il reprendre maintenant le rôle religieux qu'il a joué dans ses beaux jours ? Il faudrait bien peu connaître le monde moderne pour se faire la moindre illusion à cet égard. Si l'Orient n'a guère changé ses habitudes de vivre et de penser, il est tombé dans un tel état de civilisation inférieure, voisin de la barbarie, par suite de la conquête musulmane, qu'il a perdu toute espèce d'initiative. C'est toujours le pays de l'imagination et de la rêverie : mais cette imagination n'a plus aucune des hautes et profondes sources auxquelles elle pouvait puiser autrefois ; celle rêverie n'a plus que des aliments vulgaires qui ne lui permettent pas les proportions de la légende religieuse. En un mot, l'Orient contient toujours la même race d'esprits ; mais il est mort, tandis qu'il était vivant dans ses grands jours d'enfantement religieux.

Que, sur cette terre classique des religions, il se forme encore aujourd'hui ou demain de nouvelles sectes, même de nouvelles Sociétés religieuses, comme il s'en est formé depuis l'avènement du christianisme, il n'y aurait à cela rien d'impossible, ni même'd'étonnant, puisque les conditions psychologiques et sociales de l'Orient n'ent pas sensiblement changé. Mais

de pareils mouvements religieux, se produisant au milieu de peuples restés si -bas dans l'échelle des peuples civilisés, n'auraient rien de ce qui est nécessaire pour gagner les grands foyers de la civilisation occidentale. Et qu'on ne vienne pas ici nous opposer l'exemple du christianisme parti de la Judée pour conquérir l'Orient éclairé, la Grèce, l'Italie, et le monde civilisé. Entre la civilisation grécolatine et le monde purement barbare, l'Orient à moitié civilisé de la Méditerranée, l'Orient juif, syrien, alexandrin fut un merveilleux médiateur ; son mysticisme naturel, fécondé, éclairé par la science grecque, était devenu tout particulièrement propre à faire éclore une véritable religion d'une légende. Ce qui le montre bien, c'est que toute science, toute théorie, aussi bien que toute légende, tourne à la religion dans cette fermentation universelle des esprits. Qu'y a-t-il d'analogue dans l'Orient actuel qui puisse permettre la moindre espérance aux rêveurs de religions futures ?

Toute religion qui serait dénature à renouveler la face du monde civilisé devrait naître au centré même de la civilisation occidentale, et rayonner d'abord dans ses principaux foyers, pour se répandre de là sur tous les points de la civilisation universelle. Or, là est précisément l'écueil. Ce centre et ces grands foyers ne semblent guère faits pour servir de berceau aux religions nouvelles, tant y règne l'esprit scientifique et critique, c'est-à-dire l'esprit le plus contraire à réclusion des légendes et des symboles. Là, on analyse trop la conscience humaine pour que ses intuitions puissent être prises pour des *inspirations* ou des *révélations ;* les lois de la nature sont trop connues pour que le miracle s'introduise dans la description des phénomènes physiques. S'il parvient à se glisser dans le récit légendaire des masses, il en est bien vite chassé par la science, qui rectifie les écarts de l'imagination populaire. Dans cette société de savants, de penseurs, de critiques, d'érudits, la science est une œuvre d'observation, d'expérience, de méthode, de labeur dont on sait parfaitement que l'esprit humain a fait tous les frais ; renseignement qu'on reçoit des maîtres de la science n'est point considéré comme une révélation d'en ; haut, parce qu'on sait qu'il ne tombe point d'une bouche inspirée. Lorsque, dans une sorte d'ivresse mystique que des adversaires peu bienveillants ont prise pour un calcul de charlatans, le saint-simonisme a parlé des révélations de Saint-Simon et des inspirations du père Enfantin, il n'a pu triompher du ridicule qui s'attache à ces mots d'une langue morte pour nous, du moment qu'on veut s'en servir autrement que par métaphore. Croyants et incrédules s'accordent à ne pas

prendre au sérieux l'application de pareils termes aux hommes et aux idées de ce temps-ci.

Le saint-simonisme est peut-être l'unique tentative de religion nouvelle faite jusqu'ici en plein XIX^e^ siècle. Il serait bien possible qu'il fût la dernière, tant il faut de courage et de naïf enthousiasme pour braver à ce point le tempérament tout scientifique et si positif de nos sociétés modernes. On a pu baptiser de ce nom solennel tel ou tel système de pratiques et de formules, comme par exemple le prétendu culte organisé dans ses plus minces détails par le fondateur du positivisme, Auguste Comte. Mais une doctrine qui n'a ni légende, ni révélation, ni dogmes, ni symboles, ni Dieu même, ni aucun des caractères historiques qui font une véritable religion, ne peut recevoir ce titre que par un insigne abus de mots. La religion de l'*Humanité,* n'est-ce pas là deux mots qui ne doivent pas plus se confondre que leurs objets, le *divin* et l'*humain ?* Une morale indépendante de là théologie, rien de mieux ; mais un culte sans Dieu est un non-sens. La secte des mormons se fonde sur une doctrine trop grossière et trop peu originale pour mériter ce nom. S'il est curieux de l'étudier au point de vue de son organisation, sociale et de son développement économique, elle n'offre aucun intérêt comme société religieuse. Car les superstitions dont elle nourrit l'esprit de ses adeptes, les servilités et les sensualités immorales dans lesquelles elle plonge leur âme, si l'on en croit des rapports sérieux, n'ont pas même le charme de la nouveauté. Tout cela paraît n'être qu'une édition posthume et fort triste d'un de ces romans de la vie sensuelle qu'au moyen âge on enveloppait, comme toute chose, - de mysticisme. Quant aux nombreux projets de religion qui ont pu fermenter dans certains cerveaux exaltés du XIX^e^ siècle, il n'y a point à s'en occuper, soit qu'ils n'aient pas reçu même un commencement d'exécution, soit que leurs auteurs n'aient réussi qu'à former un cercle intime de rares initiés qui n'a jamais atteint les proportions d'une véritable société religieuse. On peut les retrouver dans une galerie des curiosités plus ou moins mystiques du temps, telle que l'a composée, par exemple, un spirituel historien des nouveautés de ce genre[112].

Si notre siècle est stérile en véritables créations religieuses, il est, très-fécond en restaurations, en réformes, en transformations de ce genre. Le christianisme est une doctrine très-arrêtée et très large tout à la fois. Tandis que l'autorité qui veille à sa conservation ne permet pas de rien changer à tout ce qui est article de foi, le champ reste ouvert, sous son sévère regard, à

une certaine initiative, en tout ce qui concerne la spéculation philosophique proprement dite. En sorte que, sans cesser d'être chrétien ni même catholique, on peut comprendre et interpréter diversement la pensée chrétienne. Tout en respectant la lettre, on s'attache plus particulièrement à l'esprit de la doctrine. Le christianisme se prête d'autant mieux à cette méthode que sa synthèse, riche et variée, offre des aspects plus divers aux inclinations et aux aptitudes des races, des époques, des sociétés, des partis, des différentes familles d'esprits. Chez certaines races, c'est le côté imagiginatif et symbolique qui prédomine ; tel est le cas des races méridionales. Chez d'autres, c'est le côté sentimental et psychologique ; tel est le cas des races du Nord. En ce sens, il est juste de distinguer un christianisme grec, un christianisme latin, un christianisme allemand, un Christianisme italien ou espagnol, un christianisme anglo-américain. Cette influence des races, des temps ou des lieux sur les doctrines ne va pas jusqu'à transformer le christianisme en autant de religions nouvelles, puisque le Credo est toujours là pour maintenir l'unité religieuse ; mais elle engendre des différences sensibles, de véritables variétés dans la grande famille chrétienne. Si le dogme est resté le même par décret de l'autorité, l'esprit a varié selon les temps, les lieux et les hommes. Et, à vrai dire, le dogme lui-même, malgré les décrets de l'autorité officielle, n'a pas toujours résisté aux nécessités géographiques ou historiques. Le schisme grec et la Réforme en sont de mémorables exemples.

Les libres penseurs ne peuvent jamais se sentir la mission de créer, de restaurer, de réformer ou de transformer une religion, puisque une pareille œuvre serait en contradiction manifeste avec ; leur principe de la souveraineté de la raison. C'est donc toujours de chrétiens, de catholiques sincères que vient l'initiative de telles entreprises. De tout temps il s'est rencontré, dans les grandes sociétés chrétiennes, des individus ou des sectes qui ont essayé d'accommoder la pensée religieuse soit aux propres instincts de leur intelligence personnelle, soit aux instincts et aux besoins génèraux de la société où ils vivaient. Au moyen âge, l'évangile éternel et le *règne du Saint-Esprit* étaient, sauf les superstitions du temps, l'inspiration d'un spiritualisme exalté, en face des réalités matérialistes de l'Église officielle. La doctrine des nouveaux disciples de saint Jean a été conçue dans le même esprit et sous l'influence des mêmes circonstances. C'est le mysticisme chrétien, dans ce qu'il a de plus élevé comme spéculation de l'esprit, et de plus pur comme règle des consciences. Le siècle actuel nous offre des

exemples de ces entreprises, d'autant plus nombreux et intéressants qu'elles ont pour but de répondre aux exigences toujours croissantes de l'esprit moderne. Dans une époque où la philosophie et la science, la poésie et l'art, là révolution et la démocratie, la raison et là conscience pure se font une si large part, il est bien naturel de chercher à concilier la doctrine traditionnelle soit avec les idées scientifiques, soit avec les sentiments esthétiques, soit avec les théories et les institutions politiques ou sociales qui font le caractère propre des temps nouveaux. Tantôt c'est avec la philosophie qu'on propose une alliance, au nom du spiritualisme ; tantôt c'est avec l'art, au nom du romantisme ; tantôt c'est avec la démocratie et la révolution, au nom des principes d'égalité et de fraternité ; tantôt c'est avec la morale éternelle et universelle, au nom de la conscience. Aussi ne faut-il pas s'étonner de rencontrer autant de variétés de christianisme qu'il y a de besoins et de points de vue généraux dans la pensée moderne : un christianisme *esthétique* pour les chrétiens qui ont encore plus d'imagination poétique que de foi religieuse ; un christianisme *philosophique* pour les chrétiens à l'esprit métaphysique, chez lesquels, comme dit Malebranche, le besoin de comprendre prévaut sur le besoin de croire ; un christianisme *libéral* pour les chrétiens qui aiment à conserver une certaine liberté d'esprit, sous l'autorité des textes sacrés ou des décrets de l'Église ; un christianisme social pour les chrétiens dont l'esprit plus pratique que mystique incline vers les doctrines connues sous le nom équivoque de socialisme ; un christianisme démocratique, même révolutionnaire pour les chrétiens qui ont pris pour devise de leur foi politique les mois sacramentels de notre révolution qui voient surtout dans le Christ l'idéal incarné pour les chrétiens qui voient surtout dans le Christ l'idéal incarné de la conscience humaine.

Que le christianisme, par la riche variété de ses éléments, soit la religion des forts et des faibles, des intelligences et des âmes ; qu'il s'adresse à tous les besoins, à toutes les facultés de la nature humaine, parlant à ceux-ci le langage des idées, à ceux-là le langage des images, à d'autres le langage du sentiment, c'est ce que montre clairement la diversité des esprits qu'il compte dans son vaste empire. Mais, chose curieuse, il est un côté du christianisme qui semble avoir échappé à l'imagination des poètes et des artistes chrétiens, dans les époques de plus grande foi ; c'est le côté esthétique de cette grande religion. L'art classique, resté païen et plongé dans la mythologie grecque, avait toujours ignoré ou dédaigné les vertus

poétiques du christianisme que* l'imagination romantique de Chateaubriand et d'autres écrivains de la même école est venue révéler à notre littérature. Il a fallu le *Génie du christianisme* et les *Martyrs* pour apprendre aux croyants comme aux sceptiques qu'il y a là tout un monde de légendes, de symboles, d'idées et de sentiments où l'art moderne n'avait qu'à puiser pour se renouveler et se rajeunir. Il a fallu la critique des Schlegel et de leur école pour faire voir combien le fond de la littérature moderne était chrétien, même en France, quelle qu'ait été la passion de la Renaissance pour l'antique. Ce n'est là, dira-t-on, qu'une révolution esthétique avec laquelle la véritable foi religieuse n'a rien à faire. Ceci n'est vrai que dans une certaine mesure. Le fait est que celte révolution a été l'une des causes les plus actives de la renaissance catholique qui a suivi la Révolution et l'Empire. L'admiration des cathédrales, la *religion* du gothique, comme on a dit plaisamment, n'était qu'un détail, dans l'universelle rénovation de l'art, dont les anciennes croyances se sont si bien trouvées. Ce n'est pas seulement à l'imagination, c'est surtout à la sensibilité, au cœur que l'art romantique a parlé. Son génie n'a pas moins marqué de sa forte empreinte les œuvres intimes de la poésie et du roman que les œuvres plastiques de l'architecture, de la sculpture et de la peinture. C'est l'âme humaine tout entière qu'il a saisie, dans ses plus profondes entrailles. Grâce à cette inspiration tout esthétique, il se forma tout à coup un christianisme de sentiment plutôt que de dogme et de pratique, qui aida la véritable religion à ressaisir son empire sur les âmes et les intelligences. Combien d'esprits d'élite, en ce temps-là, suivant l'exemple de Chateaubriand, sont revenus au catholicisme par cette voie, sauf ensuite à en reprendre les graves enseignements et la sévère discipline ! Ce n'est donc point abuser des mois que de parler d'un christianisme esthétique, quand on a vu de près la foi religieuse de, tant de catholiques de cette époque. Aujourd'hui, celte foi est un peu passée de mode avec le romantisme qui l'a suscitée. Il s'en fait une autre qui, pour être moins poétique, n'en est pas plus solide ; c'est la foi des sages de notre temps, où la politique n'a guère laissé de place à l'imagination et au sentiment.

Il suffit d'ouvrir les annales de la théologie chrétienne pour y reconnaître une grande tradition métaphysique qui remonte à l'école de Platon, et dont le double caractère est d'être essentiellement idéaliste et spiritualiste. En s'inoculant cette tradition par le travail des Pères et des docteurs des premiers siècles de l'Église, le christianisme l'a couverte de son autorité

surnaturelle et enveloppée dans les mystères de son symbole, de façon pourtant à lui laisser ses hautes et profondes clartés. Aussi toute la grande famille des esprits métaphysiques qui se sont rencontrés parmi les théologiens, les écrivains, les croyants de la religion chrétienne, s'est-elle éprise de ce côté de la doctrine, au point d'y voirie fond et l'essence, même du christianisme. C'est ainsi qu'à la suite des docteurs platoniciens ou néoplatoniciens, - tels que saint Clément, Origène, Grégoire de Nysse, saint Augustin, certains grands théologiens du moyen âge, comme saint Anselme et Abélard, ou des temps modernes, comme Malebranche, le père André, Fénelon, Bossuet lui-même, ont fait prédominer, sans oublier le reste, la pensée idéaliste et spiritualiste qui a son principe dans la doctrine de Platon. C'est encore ainsi qu'une école de théologiens protestants, comme Schleiermacher, qui se disent et qui sont réellement chrétiens, et, qu'une autre école de docteurs catholiques disciples de Schelling, font surtout de celte pensée le texte de leurs commentaires et de leurs interprétations de la doctrine orthodoxe, C'est ainsi également que des écrivains français, chrétiens et même catholiques à l'origine, comme Bordas Dumoulin, Huet, et l'illustre auteur de l'*Essai sur l'indifférence,* ont compris, médité, défendu le christianisme, en se plaçant au foyer des idées platoniciennes[113]. Si tout ce travail métaphysique n'a point abouti à fonder une véritable secte dans le sein des Églises chrétiennes ou catholiques, il y a créé une grande écolo dont le caractère propre est de résumer le christianisme dans un idéalisme et un spiritualisme qui remontent à Platon. Et en ce moment même où le salut des croyances spiritualistes réunit certains philosophes et certains théologiens dans une alliance plus ou moins intime, le trait d'union est visiblement le platonisme commun aux deux doctrines. C'est par là que le théologien se sent attiré vers la philosophie, et que le philosophe devient sympathique à la théologie, en dépit de tant d'incompatibilités radicales. En réalité, théologiens et philosophes forment une même famille d'esprits qui se retrouvent dans l'unité de la tradition platonicienne, après une séparation dont l'histoire est l'origine. Tel est ce christianisme philosophique que l'Église catholique n'a jamais vu de très-bon œil, à Rome surtout, où l'on se défie singulièrement de tout ce qui a un air de philosophie.

La lecture des Évangiles et l'histoire de l'Église primitive nous montrent un autre aspect du christianisme, non moins réel et plus propre à captiver l'attention des esprits pratiques c'est le principe ou plutôt le sentiment d'égalité et de fraternité qui remplit la morale évangélique et inspire les

premières communions chrétiennes. A entendre le langage, à voir l'exemple du Christ, de ses apôtres, de son Église, non-seulement dans les premiers temps, mais au moyen âge qui fut l'âge triomphant des ordres mendiants, on ne peut s'empêcher de reconnaître la profonde affinité des doctrines chrétiennes et de certaines théories modernes. Il devait donc se rencontrer des écoles qui, particulièrement frappées de cette analogie, fussent conduites à faire de la tradition religieuse le point de départ et même la base de leur philosophie politique et sociale, et à conclure que le christianisme est la religion de la démocratie, du socialisme, et même de la révolution qui l'a proscrit sans le connaître, et avec laquelle il s'agit de le réconcilier. Des esprits spéculatifs comme La Mennais, Bordas Dumoulin, François Huet ; des esprits pratiques comme Bûchez et la plupart de ses disciples, ont soutenu cette alliance avec une grande éloquence et un admirable dévouement. Ecoutons le plus grand de tous, revenant de Rome désabusé et libre comme autrefois Luther : « Convaincus que la liberté à laquelle aspirent les peuples chrétiens, et qui certainement deviendra la base de la société-future, loin d'être opposée au christianisme, n'en est qu'une conséquence directe, un développement nécessaire, les fondateurs de l'*Avenir* crurent servir l'humanité souffrante de ses propres efforts et des résistances qu'ils rencontrent, en essayant de ramener à sa source primitive le sentiment partout si vif qui pousse les nations à s'affranchir. Car ce n'est pas tout, il s'en faut, de renverser les oppresseurs ; éternellement il en renaîtra d'autres, si l'on ne détruit, si l'on n'atténue au moins le principe même de l'oppression, et qu'à la place des causes de mal on ne mette une cause efficace de bien. Or, toutes les causes de mal sont renfermées dans l'égoïsme, dans l'amour exclusif de soi, comme toute cause de bien l'est dans l'amour d'autrui et dans le dévouement que cet amour inspire. Aucune forme de gouvernement, quoique les diverses formes qu'il peut recevoir soient fort éloignées d'être indifférentes, né saurait par elle-même satisfaire les peuples ni remédier à leurs maux. Le vrai, l'unique remède, Dieu l'a mis dans la loi évangélique destinée à unir les hommes par une fraternelle affection, qui fasse que tous vivent en chacun, et que chacun vive en tous. La liberté réelle et l'esprit chrétien sont inséparables. Qui n'aime pas son frère comme soi-même, celui-là, quelles que puissent être ses opinions spéculatives, a en soi un germe de tyrannie et conséquemment de servitude. Aussi le besoin de liberté, aujourd'hui si universel et si énergique, est-il à nos yeux une preuve certaine que le christianisme, loin d'être affaibli, a plus

de vraie puissance que jamais. Quittant la surface de la société où l'étouffaient mille gênes diverses, il est descendu au fond de ses entrailles, et là, en silence, il accomplit son œuvre qui commence à peine[114]. »

Comme nul écrivain de notre temps n'a fait ressortir avec autant de force le caractère démocratique de la doctrine évangélique, qu'il nous soit permis de le citer encore : « La fraternité universelle proclamée par Jésus, cette doctrine si belle, si consolante, si divine, recueillie dans les profondeurs désolées de l'âme humaine, y ranima soudain les germes flétris du vrai et du beau, que Dieu y avait déposés originairement. Ce qu'une société égoïste et corrompue avait abaissé, le Christ le releva. Rénovateur des lois immuables, de l'oubli desquelles étaient sortis tant de maux, tant de crimes, tant d'oppressions, il effaça devant le commun Père, qui ne fait point d'acception entre ses enfants, toutes les distinctions créées par l'orgueil et la cupidité. Il plaça le pauvre en face du riche, le faible en présence du fort, et il demanda : quel est le plus grand ? Et le "plus grand, ce ne fut ni le fort à cause de sa force, ni le faible à cause de sa faiblesse, ni le riche à cause de son opulence, ni le pauvre à cause de son dénûment, mais celui qui accomplirait plus parfaitement le souverain précepte d'aimer Dieu^ et les hommes [115]. » Et encore ceci : « Il dut paraître au moins étrange à la Rome temporelle qu'on vînt lui dire : votre puissance se perd et la foi avec elle. Voulez-vous sauver l'une et l'autre, unissez-les toutes deux à l'humanité telle que l'ont faite dix-huit siècles de christianisme. Rien n'est stationnaire en ce monde. Vous avez régné sur les rois, puis les rois vous ont asservie. Séparez-vous des rois, tendez la main aux peuples, ils vous soutiendront de leurs robustes bras, et, ce qui vaut mieux, de leur amour. Abandonnez les débris terrestres de votre ancienne grandeur ruinée ; repoussez-les du pied comme indignes de vous : aussi bien on ne tardera guère à vous en dépouiller. Qu'est-ce que ces lambeaux de pourpre, moquerie dé ce que vous fûtes, et à quoi servent-ils qu'à voiler les cicatrices glorieuses qui attestent les saints combats livrés par vous dans les temps antiques pour le genre humain contre la tyrannie ? Votre force n'est point dans l'éclat extérieur, elle est en vous, elle est dans le sentiment profond de vos devoirs paternels, de votre mission civilisatrice ; dans un dévouement qui ne connaisse ni lassitude ni bornes. Reprenez, avec l'esprit qui les animait, la houlette des premiers pasteurs, et, s'il le faut, les chaînes des martyrs. Le triomphe est certain, mais à ce prix seulement[116]. »

Ce que demandaient La Mennais et ses jeunes amis, Lacorclaire et Montalembert, à la cour de Rome, n'était point un changement radical de doctrine, un christianisme vraiment nouveau, mais un retour à la doctrine primitive du Christ, des apôtres et des pères, avec l'indépendance entière de l'Église et de la papauté. Rome trouva la chose grave et se fâcha contre les novateurs. C'était en effet une véritable révolution religieuse dont Rome pouvait s'effrayer à bon droit, et dont les novateurs eux-mêmes ne se dissimulaient point la portée. « Nul ne saurait prévoir comment s'opérera cette transformation, ou, comme on voudra l'appeler, ce mouvement nouveau du christianisme au sein de l'humanité ; mais il s'opérera sans aucun doute, et dé grandes masses d'hommes y seront entraînées : non par une impulsion soudaine, ce qui ne serait qu'une signe de perturbation passagère. Ce sera d'abord comme un point qu'à peine on apercevra, une faible agrégation dont on se rira peut-être. Peu à peu ce point s'étendra, celte agrégation se dilatera, on y a affluera de toutes parts, parce qu'elle sera un refuge à tout ce qui souffre et dans l'âme et dans le corps ; et l'humble plante deviendra un arbre dont les rameaux couvriront la terre, et sous le feuillage duquel viendront s'abriter les oiseaux du ciel [117]. »

Le christianisme de La Mennais tendait surtout à réconcilier l'Église avec la liberté et avec la démocratie. Celui de MM. Huet et Buchez, avec des nuances théologiques et métaphysiques distinctes, prétend à l'alliance intime de l'Église avec le socialisme et la révolution. « Deux grandes opinions, dit le premier, deux puissances, aujourd'hui divisées, et qu'on juge irréconciliables, ébranlent le monde de leurs combats, et menacent, dans une lutte suprême, de tout abîmer sous des ruines. L'une de ces puissances s'appelle l'*Église,* et sa doctrine, le christianisme ; l'autre s'appelle la *Révolution,* et sa doctrine, le socialisme. A entendre ce qui se répèle partout, entre le christianisme et le socialisme, entre l'Église et la Révolution, il n'y aurait aucun pacte possible. Les peuples ne pourraient conquérir le repos et la félicité qu'en arrachant de leur sein l'un des deux principes, pour livrer au principe rival une domination exclusive. Dé part et d'autre, la hâte est la même ; il y a tout d'abord un monstre à exterminer. Une conviction bien différente s'est depuis longtemps affermie dans mon âme. J'ai médité, à la lumière des temps nouveaux, sur la mission du Sauveur du monde ; j'ai puisé aux sources sacrées l'enseignement social du christianisme : et en écartant ce qui vient des hommes pour m'en tenir à ce qui vient de Dieu, je trouvai manifestement que la rédemption chrétienne

consiste, non-seulement à enfanter par l'Église des citoyens au ciel, mais encore à exiger ici-bas une libre et fraternelle société civile, celle même dont la Révolution, purifiée de ses excès, doit assurer la victoire. J'ai, avec une impartiale ardeur, interrogé aussi les doctrines qui, sous le nom de socialisme, ont si profondément remué noire âge ; j'ai recueilli tous les vœux, toutes les promesses de l'économie et de la politique ; et en écartant ce qui vient des passions ou de l'ignorance, pour m'en tenir à ce qui ressort du mouvement général des esprits-et qu'adopte l'instinct du peuple, il me fut non moins manifeste que ces idées d'affranchissement, qu'on prêche comme une révélation nouvelle, ou reproduisent fidèlement l'Évangile, ou sont les conséquences nécessaires de ses dogmes [118]. »

Tel est le début d'un beau livre consacré tout entier à l'a démonstration de cette affinité des sentiments évangéliques et des théories sociales. Nous ne refuserons pas au lecteur le plaisir d'entendre les dernières paroles de cet écrivain inspiré du christianisme et de la révolution : « L'âme du libérateur du monde respire dans la foi révolutionnaire de notre âge : aujourd'hui il ressuscite une seconde fois. Mais, en venant habiter la cité de la terre, il ne déserte point son Église ; il ne cesse pas de l'aimer et de la rendre sainte, par sa présence, féconde par son amour. Toujours, même aux époques où elle paraît le plus défigurée par l'ignorance, par les superstitions, par les crimes de ses ministres, il y enfante des âmes à la justice, il y conserve la vérité. Nations affranchies, que les scandales qui déshonorent aujourd'hui le sanctuaire ne vous détachent point de celle qui a le dépôt de la parole de vie. N'oubliez pas qu'elle vous a portées dans son sein, et qu'elle est toujours l'unique médiatrice des secours d'en haut, sans lesquels disparaîtrait la civilisation. Si le sacerdoce, fasciné par les souvenirs d'un temps qu'on ne reverra plus, s'attache aux débris d'une théocratie dégénérée en pharisaïsme, rompez les liens qui l'enchaînent au passé ; entraînez-le vers l'avenir par le spectacle de toutes les vertus démocratiques. Alors les prêtres de l'Évangile, au lieu de combattre la liberté dans l'État, s'uniront au peuple chrétien pour la rappeler aussi dans l'Église, son berceau, et donner à la religion une force, un ascendant qu'elle ne connut pas dans ses plus beaux âges[119]. »

Bûchez est avant tout un esprit pratique, l'apôtre dévoué et le courageux soldat de la démocratie, le promoteur et l'organisateur des premières associations ouvrières dont quelques-unes subsistent encore. Philosophe, historien, politique, savant, il a fait de la tradition religieuse la lumière de sa

science philosophique, historique, politique, physiologique. Dans la théologie chrétienne, il a cru retrouver les principes, les idées mères de toutes les grandes doctrines delà philosophie moderne. Cette théologie elle-même, il la fait remonter, par une chaîne de traditions, à une *révélation* primitive unique, laquelle est l'origine du langage, des idées, de la conscience et de la raison, c'est-à-dire de toute pensée, de toute doctrine, de toute science, de tout progrès, de toute civilisation humaine. Buchez, sur ce point, ne parle pas autrement que de Bonald et toute l'école théologique. Toute l'originalité de sa philosophie consiste dans les caractères plus neuf et plus scientifiques de ses démonstrations. Tandis que l'école théologique fait appel à l'ancienne science, en essayant de la rajeunir par l'éloquence et le talent d'écrire, Bûchez, qui n'est ni un orateur, ni un écrivain, cherche surtout ses raisons et ses arguments dans la science nouvelle ; il arrive à donner à l'idée traditionnelle la rigueur, au moins apparente, d'une théorie. Ainsi, à propos des différences qui distinguent l'enseignement humain et l'enseignement divin, et après avoir énuméré les signes qui font reconnaître le premier, il ajoute : « C'est aux signes contraires que l'on reconnaît l'enseignement divin. Il est absolument a *priori* ou tel que manifestement nul homme n'eût pu l'imaginer. Il est applicable à tous les temps comme à tous les lieux ; il est intégralement innovateur, et cependant il comprend le passé qu'il accomplit et explique, comme il contient tout l'avenir. Il donne simultanément la loi des rapports moraux entre les êtres, et comme conséquence, le dogme des existences. Il est d'une fécondité sans limites et telle que l'on n'en aperçoit point la fin, quelque nombreux que soient les fruits que l'on en a déjà tirés. Il peut engendrer simultanément plusieurs buts sociaux ; il est riche de mille secrets scientifiques et pratiques. Enfin, il est propre à conduire sûrement la société ; et seul il peut la conserver et la rendre indéfiniment progressive[120]. » Assurément, tous ces caractères pourraient être contestés, au nom d'une philosophie plus profonde et d'une science historique plus rigoureuse ; mais on ne peut nier que ce langage et cette méthode ne soient d'un savant. Quand on applique ainsi aux questions religieuses et théologiques les procédés de la science moderne, il est bien difficile qu'on ne soit pas conduit souvent à des conclusions qui dépassent ou corrigent la doctrine orthodoxe. C'est ce qui est arrivé à Buchez, dont la théologie serait sujette, en plusieurs points, aux rigueurs de l'*Index.*

Au fond, ce qui a attiré cet esprit essentiellement pratique aux doctrines du christianisme, c'est l'affinité de quelques-unes de ces doctrines avec les

idées et les tendances de la démocratie moderne. « Le christianisme ne vint pas seulement purifier et perfectionner la vie individuelle ; il vint de plus apporter une doctrine politique. On se convaincra de la vérité de cette proposition, si l'on veut bien réfléchir qu'une religion doit gouverner aussi bien les sociétés que les individus. On s'en convaincra encore davantage si l'on veut bien étudier l'origine et les développements des diverses nations dont nous possédons l'histoire Ainsi, lorsque le christianisme apparut au milieu du monde gréco-romain, il nia le droit possédé par les pères de dispenser à leurs enfants la vie, la mort ou l'esclavage, en instituant le sacrement du baptême, par lequel les enfants devenaient membres de l'Église ; il nia l'inégalité d'origine, les différences de castes, et toutes les catégories antiques fondées sur la doctrine de l'inégalité dans les déchéances, par ce même sacrement du baptême qui rendait tous les hommes participants des mérites de Jésus-Christ ; il confirma l'égalité entre les hommes, et leur donna à tous la liberté d'acquérir cette grâce dont les anciens avaient fait un privilège, en établissant le sacrement de l'Eucharistie par lequel tous pouvaient devenir participants du corps et du sang de Jésus-Christ ; il rendit à jamais impossible de faire de l'étal de péché une condition sociale, en créant le sacrement delà pénitence ; il mit la femme sur le pied de l'égalité avec l'homme en instituant-le sacrement du mariage. ; il changea la doctrine du pouvoir en substituant, au droit de la naissance et de la force, le droit qui émane de ce commandement, que celui qui voudra être le premier parmi vous se fasse votre serviteur ». Toutes les institutions civiles, toutes les institutions sociales, et jusqu'au but de l'association humaine elle-même, tout fut changé. Partout il plaça une institution, un précepte, un exemple ou une défense ; et de là est sortie une société entièrement différente de la société antique, un esprit actif et fécond qui chaque jour enfante des choses nouvelles [121]. »

Tout cela manque d'exactitude, sinon de vérité. Le christianisme est une doctrine morale qui a surtout en vue la vie spirituelle ; et le mot du Christ ; *Mon royaume n'est pas de ce monde*, demeure encore, quoi qu'en ait dit, l'expression de son intime pensée ; en sorte qu'une âme vraiment chrétienne peut rester étrangère aux sentiments et aux intérêts de la vie politique. D'autre part, l'égalité chrétienne, c'est l'égalité des aines dans la : cité de Dieu ; ce qui explique comment l'Église et la théologie ont, sinon sanctionné, du moins toléré l'esclavage, comme une institution humaine avec laquelle la loi de Dieu n'avait rien à voir. Mais, d'autre part, comme

tout se tient dans la nature humaine par les liens les plus étroits, morale et politique, justice et charité, égalité des croyants et égalité des citoyens, il s'ensuit que les sentiments de la cité de Dieu devaient tôt ou tard passer dans les institutions qui régissent la cité des hommes, et qu'une école de démocrates catholiques, telle que celle de Buchez, pouvait retrouver dans la tradition religieuse les principes de ses théories démocratiques et sociales.

L'Église et la théologie orthodoxe pouvaient suivre jusque-là l'école néo-catholique. Ce n'est pas, dans le dogme que Buchez et ses disciples ont montré une véritable hardiesse de novateurs ; c'est dans l'histoire. Faire accepter, au nom d'un principe commun, l'alliance du catholicisme et de la révolution, c'était une idée à laquelle devaient répugner invinciblement les vrais croyants, et les vrais révolutionnaires. Et la méthode historique de Buchez, il faut bien le dire, était encore moins faite que sa méthode philosophique pour opérer un pareil rapprochement. On peut à la rigueur réconcilier, dans une haute pensée philosophique et morale, le christianisme et la révolution. Dans le sein même de notre société et de nos assemblées révolutionnaires, on a vu se produire des esprits élevés, des âmes généreuses, comme Faucher et Grégoire, qui ont confondu dans une même foi le *Sermore sur la montagne* et la *Déclaration des droits de l'homme.* Mais allier la Ligue avec la Révolution, au nom du principe de la souveraineté populaire, voir dans la faction des Seize et le Comité du salut public cette même cause de l'unité nationale si chère à juste titre à l'auteur, c'était un paradoxe, que ne pouvaient accepter ni les amis de l'Église ni les amis de la révolution[122]. Pour comprendre la puissance d'une idée fixe sur un esprit de cette trempe, il faut le suivre dans cette laborieuse démonstration historique où le catholicisme est d'abord le créateur de la nationalité française, au temps de Glovis et de saint Remy ; puis l'instituteur de la démocratie naissante, aux temps d'Etienne Marcel et de la Ligue ; puis enfin, malgré toutes les apparences contraires, le véritable inspirateur d'une révolution dont la devise se résume dans la grande devise : *liberté, égalité, fraternité.* La Réforme n'est pas ménagée dans cette manière de comprendre l'histoire de France. Si l'âme excellente de noire philosophe ne peut se défendre d'un sentiment de profonde sympathie pour les victimes, quelles qu'elles soient, des guerres religieuses, sa pensée repousse énergiquement le protestantisme, dont la défaite lui apparaît comme le salut de la nationalité et de la démocratie françaises tout à la fois.

Pourquoi ? C'est ce qu'explique philosophiquement le plus savant de ses disciples, M. A. Ott, dans l'avant-propos de son livre sur la philosophie allemande : « La France est une nation catholique ; chez elle, prédominent les sentiments d'unité, les idées sociales ; dans les croyances françaises, l'individu est subordonné à la société, le moi n'est qu'un point de la circonférence, la raison de chacun doit se soumettre à la raison de tous. L'Allemagne, au contraire, est la patrie du protestantisme, de l'esprit de division et de séparation ; chez elle, le moi s'est fait centre, la raison individuelle ne reconnaît aucune autorité supérieure, le point de vue individuel domine le point de vue social [123]. » Ce sentiment est commun à toutes les écoles néo-catholiques. La Mennais le partage, bien que son catholicisme libéral ne conserve pour l'Église de l'avenir ni le patronage de l'État ni même le pontificat. « Ce ne sera rien non plus, dit-il en parlant de cette Église, qui ressemble au protestantisme, système bâtard, inconséquent, étroit, qui, sous une apparence trompeuse de liberté, se résout pour les nations dans le despotisme brutal de la force, et pour les individus dans l'égoïsme [124]. » Au fond, toutes les écoles sorties du sein du catholicisme, si libérales qu'elles soient devenues, sont restées essentiellement catholiques par leur constante fidélité au principe de la raison et de la volonté générale, représenté par la tradition et la discipline. Si Rome n'a accepté ni leurs idées ni leurs réformes, c'est que toute innovation., même de forme et de détail, n'est ni dans sa nature ni dans son rôle. La Mennais, Bûchez, Bordas-Dumoulin, Huet et tant d'autres en ont fait l'expérience ; ils ont bien vite compris qu'il fallait porter la question devant le grand tribunal de l'Église universelle. Mais là encore ! l'esprit de discipline prévalut, malgré tous les complices secrets des réformateurs. Alors, parmi les apôtres de la première heure, les uns rentrèrent prudemment dans le troupeau des fidèles ; les autres allèrent se confondre dans les rangs des libres penseurs ; le silence et le vide se firent autour des chefs d'école, qui eux mêmes se rapprochèrent de plus en plus de ces derniers. On sait que La Mennais a fini par l'*Esquisse d'une philosophie,* c'est à-dire par une œuvre de philosophie pure où la pensée de Spinosa se mêle parfois à la pensée de Platon[125]. Avec bien d'autres démocrates qu'une triste et trop longue épreuve a éclairés, .Buchez a perdu sa foi trop exclusive dans le principe catholique de l'autorité, si stérile en œuvres véritables de civilisation et de démocratie, en même temps que son extrême défiance du principe libéral de l'initiative individuelle, si fécond en œuvres de ce genre, si l'on en juge par l'exemple

de l'Allemagne, de l'Angleterre et de l'Amérique protestantes. Bordas-Dumoulin et Huet ont fini également par reprendre toute leur liberté philosophique devant les violences et les iniquités de la réaction cléricale. D'autres écoles réussiront-elles, dans des temps plus propices, soit à faire fléchir la tradition de l'Église catholique, soit à en détacher une notable partie des sociétés qu'elle gouverne, pour l'entraîner dans les voies d'une réforme religieuse analogue à celle dont le XVI^{e} siècle fut le témoin ? On n'est guère tenté de le croire, quand on veut bien réfléchir à la nature même du catholicisme qui soumet tout l'homme à la direction et à la discipline, sans en rien laisser à la liberté individuelle, pas plus dans l'organisation de l'Eglise que dans l'explication de la doctrine. Un dogme immuable, une Eglise inflexible, des peuples disciplinés, pour lesquels le symbole est une sorte de consigne ; voilà, il semble, des obstacles insurmontables aux succès des réformes conçues et prêchées par les écoles néo-catholiques. Par ce côté donc, le christianisme paraît fermé aux entreprises de transformation religieuse.

Le protestantisme ouvre une voie tout autrement large à l'esprit de réforme. Quelque étranges que puissent paraître à Rome les alliances proposées par les écoles néo-catholiques, ni Bordas Dumoulin, ni Bûchez, ni La Mennais lui-même ne touchaient au dogme, tandis que le protestantisme le plus conservateur en était déjà lui-même une réforme considérable. Mais le christianisme ainsi réformé ne pouvait suffire aux besoins de l'esprit nouveau qui travaille la société protestante bien plus encore que la société catholique. Déjà on a vu les écoles de théologie, en Allemagne, ramener le dogme chrétien soit à l'idéalisme de Kant, soit à celui de Schelling ou. de Hegel, selon leurs affinités avec les maîtres de la philosophie allemande. Mais ces interprétations hardies, qui aboutissaient à une transformation aussi-radicale, ne dépassaient pas l'étroite enceinte de l'école ; elles ne faisaient guère d'adeptes que dans le monde de la science et. de l'enseignement. Pour voir l'esprit de réforme descendre dans les diverses classes de la société elle-même, il faut passer de la spéculative Allemagne aux grands pays de l'action religieuse, comme de l'action politique, à l'Angleterre, à la France, et surtout aux Etats-Unis. Là, ce n'est plus une école dont les adeptes rêvent, en théorie, des transformations plus ou moins radicales de la doctrine chrétienne, sans cesser, en pratique, de rester fidèles à la communion à laquelle ils appartiennent ; ce n'est même plus une secte, plus ou moins étendue, qui prend sa place à côté des mille

sectes qui existent déjà : c'est une grande société chrétienne qui se crée, en s'appuyant sur l'unique hase du sentiment moral dont l'Evangile est la sublime expression. Cette société à peine née d'hier grandit rapidement et prend des proportions considérables. Bien différente de tant d'autres qui l'ont précédée, et qui s'étaient formées sous l'influence et l'action de causes locales ou spéciales, telles que le lieu, la race, la constitution politique ou sociale, elle est la dernière fille du protestantisme allié à la liberté moderne, et n'usurpe point un titre faux en se nommant le *christianisme libéral.* En Amérique, ce protestantisme tend à réunir sous un commun symbole toutes les sociétés religieuses qui comprennent que la véritable pensée chrétienne, est dans le Nouveau et non dans l'Ancien Testament. Channing en est l'apôtre, tandis que Parker en est surtout le docteur. En France, où le culte de la Bible hébraïque n'a jamais été bien fervent dans nos sociétés religieuses, le travail des adeptes du christianisme libéral consiste moins à détacher la pure doctrine du Christ des liens qui l'enchaînent à la tradition biblique qu'à la dégager des mystères théologiques dont le symbole de Nicée est la formule. Tel est le caractère du mouvement religieux dont MM. Michel Nicolas, Reuss, Colani, Athanase Coquerel, Fonlanès, sont les organes les plus savants ou les plus éloquents. Il faut dire, du reste, que la métaphysique religieuse des Pères alexandrins n'a jamais été du goût des sociétés- protestantes, depuis les premiers temps de la Réforme jusqu'à nos jours. En Allemagne même, où le génie spéculatif lui est resté fidèle, -elle commence à partager le discrédit général qui. s'attache à toute spéculation de ce genre ; et la théologie allemande elle-même, sur les traces de Kant et de Fichte, commence à entrer dans les voies du christianisme libéral, en laissant là le dogmatisme métaphysique, et en se fondant exclusivement sur le sentiment chrétien dont l'Evangile est l'idéale expression.

Trois raisons décisives ont concouru à cette radicale révolution qui s'opère au sein du christianisme protestant. « La première et la plus puissante est la nécessité de s'entendre et de se réunir, dans celle grande société religieuse disséminée en sectes, innombrables. Le protestantisme n'ayant point, comme le catholicisme, une autorité toujours présente et toujours active pour veiller à la conservation du dogme et pour maintenir par une sévère discipline l'unité du symbole, le texte sacré ne pouvait plus être un principe d'unité suffisant, vu les obscurités, les contradictions, les mystères où se perdait l'esprit des croyants, rendu par la Réforme au libre exercice de sa raison. On le vit bientôt par la prompte naissance et la rapide

propagation de sectes qui s'attachaient, les unes à l'Ancien Testament, les autres au Nouveau, celles-ci à la théologie, celles-là à la morale chrétienne, d'autres au mysticisme de l'Evangile saint Jean, d'autres à la grande métaphysique des Pères grecs résumée dans le symbole de Nicée. Comment arrêter les progrès toujours croissants de la division qui menace de réduire le protestantisme en poussière ? Comment surtout revenir à l'unité ? C'est ici que les directeurs de la société protestante se sont partagés partout en deux camps, le parti conservateur et le parti libéral. Le premier, plus fidèle à la tradition qu'à l'esprit de la Réforme, s'en remet, à l'autorité des consistoires, qu'il érige en véritables conciles chargés de maintenir l'intégrité du dogme traditionnel. Le second, au contraire, plus fidèle à l'esprit qu'à la tradition, veut qu'on livre à la raison et à la conscience individuelles l'interprétation et l'explication des textes sacrés. Mais alors quel moyen de rétablir l'entente parmi les membres de la grande société protestante ? A défaut de l'autorité et de la discipline d'une Eglise, il ne peut y en avoir d'autre que l'autorité de la vérité et la lumière de l'évidence. De là, la nécessité de ramener la doctrine chrétienne à un principe d'une simplicité incontestable, à un sentiment d'une puissance irrésistible, en écartant tout ce qui est métaphysique et théologie proprement dite. C'est ce que font les docteurs du Christianisme libéral avec plus ou moins de fermeté et de logique. Ils regardent cette œuvre de réduction et de simplification comme d'autant plus urgente que la science moderne n'a pas laissé pierre sur pierre de l'édifice théologique et historique sur lequel les Églises du passé font reposer tout le christianisme. Pendant que la philosophie réfutait ou transformait à son gré la partie dogmatique, la critique réduisait à néant la partie historique, sinon tout entière, du moins en tout ce qui touche au surnaturel. Négation du dogme, au nom de la conscience et de la raison ; négation de l'histoire, au nom de la critique et de la science positive : quel asile restait à la pensée et à la foi des croyants, sinon la morale évangélique, source toujours féconde du sentiment chrétien, sanctuaire inviolable de la foi religieuse ? On peut nier toute la théologie, toute la morale, toute l'histoire de l'Ancien Testament, la vieille loi, en un mot, si contraire en tant de points à la nouvelle. On peut nier la théologie moitié orientale, moitié grecque dont l'évangile saint Jean a produit la pensée, dont le concile de Nicée a formulé le symbole, assez longtemps après l'éclosion de la doctrine évangélique. On peut nier la doctrine de saint Paul et de saint Augustin sur le péché originel et la grâce ! On peut nier

toute l'histoire surnaturelle et la divinité du Christ, dont Jésus lui-même ne semble pas avoir la moindre conscience. On peut aller même jusqu'à nier, ou du moins à laisser aux disputes de l'école les attributs métaphysiques d'un Dieu quelconque, individuel ou universel, principe du monde physique ou du monde moral. Enfin, on pourrait nier jusqu'à la personne humaine elle-même de ce Christ qui a donné son nom à la doctrine évangélique. Mais la doctrine, mais l'esprit qui l'inspire, mais le sentiment qui la vivifie restent debout sur les ruines de l'échafaudage dogmatique et historique, défiant les attaques de la critique, les révélations de la science et les injures du temps, éternellement vrais et féconds comme la conscience humaine. Qui peut nier celle doctrine, cet esprit, ce sentiment, sans renier la conscience elle-même dont l'Evangile est l'éternel idéal ? La critique, la philosophie, la science du XIX^{e} siècle ont beau faire : le christianisme libéral croit avoir trouvé là le fondement inébranlable de la future Église chrétienne au sein de laquelle doivent finir toutes les disputes et se réconcilier toutes les sectes.

Le christianisme libéral a, d'ailleurs, une raison historique de procéder ainsi. La doctrine qu'il propose aux diverses sociétés religieuses comme point de ralliement n'est pas une œuvre de simplification logique ou d'épuration morale tentée par des philosophes sur la véritable et vivante pensée chrétienne ; c'est la doctrine primitive elle-même, la propre et pure doctrine du Christ. Rien d'essentiel ne lui a été ajouté, en ce qui concerne la vérité morale, par le progrès de sa théologie. A vrai dire, si elle a singulièrement gagné en portée et en profondeur métaphysique, elle a plutôt perdu en pureté morale, à partir du moment où l'inspiration de la conscience du Christ est devenue une déduction dé la raison théologique. C'est donc là, et non dans le dogme ultérieurement élaboré et formulé par un effort d'abstraction métaphysique, qu'il faut chercher l'essence du christianisme. C'est par là qu'on est chrétien, qu'on reste chrétien, quand on rejetterait le dogme tout entier. Tout homme qui s'abreuve à celle source a le droit de se dire chrétien, à bien meilleur titre que les croyants qui s'enferment dans les formules du dogme, ou s'attachent aux récits d'une légende plus ou moins historique. Ce point de vue explique la profonde indifférence des chrétiens libéraux pour les discussions soit théologiques, soit historiques, qui remplissent les annales de la critique moderne. Tout entière à la pensée et à la pratique du Christ, leur foi ne se croit guère plus intéressée à la critique des dogmes Théologiques ou des traditions

historiques du christianisme qu'à la critique des systèmes de métaphysique ou des faits d'histoire générale. Quand ils y prennent part, c'est comme philosophes ou érudits, non comme croyants ; c'est pour eux affaire dé science et non de foi. Aussi voit-on les organes les plus distingués du christianisme libéral donner la main à Baur, à Strauss, à Renan, comme à des savants qui travailleraient à la même œuvre qu'eux, en dégageant l'idéal chrétien des légendes superstitieuses, dés formules scholastiques ou mystiques dont il a été enveloppé et obscurci.

Tous les organes de celte nouvelle et radicale réforme ne vont pas aux dernières conséquences logiques du principe posé. Les uns ne suppriment que l'Ancien Testament ; les autres s'arrêtent à une simplification de la théologie, dans laquelle ils conservent le dogme de Dieu en une seule personne, abandonnant aux subtilités de la théologie alexandrine la divinité du Fils et celle du Saint Esprit ; d'autres retranchent du domaine de la foi religieuse tout dogme et toute conception théologique ; d'autres enfin en viennent jusqu'à supprimer la personnalité historique du Christ et tout ce qui s'y rattache. C'est, en effet, à cette dernière formule que le christianisme libéral est fatalement conduit ; car c'est la seule qui ne puisse être contestée ni par la philosophie ni par la critique moderne. Il faut que le christianisme en arrive là pour être une religion vraiment positive, si l'on peut associer ces deux mots. Et pourtant la propriété de l'expression ne semble pas douteuse ? du moment qu'on réfléchit à l'analogie des méthodes employées par les deux écoles, l'une envers la philosophie, l'autre envers la religion. Toutes deux ne procèdent-elles point par voie d'élimination, pour arriver à un résultat analogue, en se fondant sur des considérations de même nature ? Toutes deux ne veulent-elles pas sauver la philosophie et la religion, en les débarrassant de leur dogmatisme hypothétique ou purement spéculatif, et en les ramenant à des principes sûrs et pratiques ? En cela, toutes deux ne sont-elles pas les filles de ce XIX^{e} siècle dont l'esprit critique et positif inspire et domine tout, non-seulement dans le monde savant, mais même dans le monde religieux ?

Si l'on cherche l'origine première du christianisme libéral, il faut remonter jusqu'à la Réforme elle-même, laquelle contient tous les germes de cette radicale révolution : liberté d'examen, subordination de la théologie à la morale, tendance pratique et sociale du christianisme. Mais le principe immédiat du christianisme libéral, c'est *l'unitarisme*, c'est-à-dire celle doctrine qui, fidèle en cela à la grande pensée de la Réforme, rejette le

dogme de la Trinité comme contraire à l'unité de Dieu. Le Fénelon américain, Channing, que l'on peut considérer comme le premier et le plus noble apôtre du christianisme libéral, est unitaire. Partant de celte thèse constamment soutenue par lui, que le christianisme est la religion de la raison, il repousse comme inintelligible le dogme des(rois personnes en Dieu [126], tout en laissant percer un doute sur la difficulté de concilier la perfection du Christ avec son humanité." Plus j'avance en âge, écrit-il à madame Joanna Baillie, moins je m'inquiète d'assigner un rang précis à Jésus-Christ. La puissance du Christ est pour moi dans sa pureté sans tache, dans sa perfection morale. J'attache moins d'importance à ce rang, parce que j'ai appris que toutes les âmes sont de la même famille, et que la nature angélique et la nature humaine sont essentiellement une. Cette conviction fait que je ne suis point choqué par le système *humanitaire.* Il me semble cependant que ce système prête -à de sérieuses objections. La perfection morale me paraît la grande distinction du Christ, et le sépare de tous les hommes. Cette distinction reste la même dans tous les systèmes, et elle est plus inexplicable dans le système humanitaire que dans tous les autres. » Si Channing n'avait pas été plutôt un moraliste qu'un théologien, il aurait vu que par cette concession il infirmait l'unitarisme. Mais la grande sagesse de Channing n'est pas la théologie. C'est la conscience, le sentiment moral qui en a fait un réformateur du dogme chrétien. « Ce qui m'a fait chercher la vérité, c'est le coup porté à ma nature morale par le système de croyances religieuses qui régnait en mon enfance. Toutes mes idées de justice et de bonté se révoltaient contre les dogmes cruels qu'on enseignait alors[127]. J'allai droit à l'Écriture, et peu à peu la lumière bénie sortit de la parole de Dieu et rayonna sur moi. J'appris bientôt quelle était la grande fin pour laquelle le Christ est venu dans le monde ; j'appris que son premier objet, sa vue la plus haute n'était pas de nous délivrer du châtiment, mais de nous délivrer de ce qui mérite le châtiment, c'est-à-dire du mal moral, de toutes les impuretés du cœur et de la vie, de tout ce qui nous sépare de Dieu. J'appris qu'il était venu pour répandre une influence morale et spirituelle, grâce à laquelle l'homme devient un être pur, désintéressé, excellent. J'appris bientôt que le ciel et l'enfer sont dans l'âme, que c'est là qu'habitent le feu et le ver rongeur, et que nous ne pouvons atteindre au bonheur du ciel qu'en nous abreuvant de l'esprit céleste. En d'autres termes, j'ai appris que le royaume du ciel est au dedans de nous, que le christianisme est par excellence un système spirituel, qui, avant tout, a pour

objet de racheter du mal l'âme humaine, et nous ne pouvons comprendre l'Evangile qu'autant que nous l'interprétons d'après ce principe [128]. »

Si Channing était plus théologien, on pourrait voir dans ces paroles la négation de la vie future. Mais il n'y a pas de bonne raison de croire qu'il ait poussé jusque-là son interprétation toute morale de la doctrine chrétienne. Il a voulu dire simplement que, dans ce monde comme dans l'autre, c'est l'âme seule qui est punie ou récompensée par la paix ou le remords, ne voyant ainsi qu'une pure métaphore dans les flammes de l'enfer. De même, la divinité du Christ est comprise par Channing plutôt en philosophe qu'en croyant. « Entre ses diverses perfections, Jésus se distingua par une bienveillance si profonde, si invincible, que l'injure et l'outrage n'eurent aucune prise sur lui. Sa bonté pour les hommes ne fut point diminuée par le mal qu'ils lui faisaient. La seule prière qu'il fit entendre au milieu de ses souffrances, fut pour ceux qui, dans ce moment même, assouvissaient sur lui leur vengeance ; et ce qu'il y a de plus remarquable, il ne pria pas seulement pour eux ; mais, avec une générosité et une candeur sans exemple, il fit valoir en leur faveur la seule atténuation que leur conduite pût admettre. Or, connaître Jésus-Christ, c'est comprendre cet attribut de son âme ; c'est comprendre l'énergie avec laquelle il demeura fidèle à la vertu qu'il avait ordonnée ; c'est voir dans l'âme de Jésus à ce moment-là une grandeur morale qui l'élevait au-dessus de tous ceux qui l'entouraient. Voilà ce qui s'appelle connaître le Christ ! Maintenant, supposons un homme qui a étudié toutes les controverses sur la nature du Christ : il est arrivé aux idées les plus vraies sur la place que le Christ occupe dans l'univers ; mais cet incident de l'histoire du Christ, cette révélation de son caractère n'a jamais produit en lui aucune impression ; jamais n'a brillé devant lui la beauté d'un amour qui embrasse ses ennemis. Quelque justes que soient ses opinions sur l'Unité ou la Trinité, cet homme vit et agit à peu près comme si Jésus n'eût jamais vécu, ou ne fût jamais mort. Je prétends qu'un pareil homme ne connaît pas le Christ. Je prétends que la grande vérité lui est voilée ; que son talent dans la controverse religieuse ne lui est pas beaucoup plus utile que ne le serait un langage appris par cœur et qu'il ne comprendrait pas. Il connaît le nom du Christ ; mais la perfection dont ce nom est l'expression, et qui en fait le principal mérite, est pour lui une langue. inconnue... L'esprit de sacrifice, d'immolation volontaire et raisonnée, la patience calme et inébranlable avec laquelle il supporte la mort sur la croix, pour la cause de la vérité, de la

piété, de la vertu et du bonheur de l'humanité, cette touchante preuve d'amour nous est toujours présentée, dans le Nouveau Testament, comme la gloire suprême de Jésus-Christ. Comprendre cette face de son caractère, comprendre Jésus, lorsqu'il, se résigne à l'infamie et aux angoisses du crucifiement, comprendre cette sympathie pour la misère humaine, cet amour de la nature humaine, ce zèle pour la vertu humaine, cette énergie du principe moral, ce dévouement aux desseins de Dieu, qui lui firent choisir et supporter la plus cruelle souffrance, et dans laquelle nulle douleur, nul mépris, nul abandon, nulle ingratitude ne purent introduire le moindre mélange d'égoïsme, de froideur, de doute ou de faiblesse : comprendre cela, c'est comprendre Jésus. Quelles que soient ses théories, celui qui ne sent pas cela a tout à apprendre du Sauveur. » Ici le théologien ne s'efface-t-il pas devant le moraliste, au point que Channing peut être considéré comme le père de la réforme qui réduit le christianisme à la morale évangélique ?

Parker est un esprit plus dogmatique, et plus logique que Channing ; c'est encore un théologien américain, c'est-à-dire essentiellement pratique, pour qui toute la doctrine se résume dans la pensée et l'action morales. Parker n'a conservé nulle foi au surnaturel ; et l'affirmation d'un miracle lui semble aussi impossible que celle d'un triangle rond. Plein d'enthousiasme pour l'incomparable beauté morale du Christ, il trouve que c'est lui ôter toute valeur que d'assigner pour cause à une telle vertu une nature extra-humaine. Le principe qui sert de critérium à Parker pour apprécier toutes les doctrines religieuses, c'est la perfection absolue de Dieu. Pour lui, le fond résistant, permanent, sur lequel il faut jeter l'ancre, dans cette mer tumultueuse d'opinions et de dogmes qui se heurtent, c'est qu'il n'est rien de meilleur pour un être quelconque que d'obéir à la loi de son être. Or, être bon et faire le bien dans la foi au Père céleste, c'est le sentiment chrétien proprement dit ; il n'est rien de supérieur à cela au ciel ni sur la terre, et c'est le fondement sur lequel il faut toujours édifier.Jésus-Christ est le plus parfait des hommes ; on peut même dire qu'il est, par rapport à tous ceux qui sont connus, d'une perfection incomparable. Il ne possède point la perfection absolue, attribut propre de la Divinité. Il n'est même pas sûr qu'il ait été l'idéal de la perfection humaine. Et cependant qui a plus magnifiquement parlé du Christ que Parker dans les vers qui suivent :

Jésus, thèse is no dearer name than thine,
Which time has Blarened on his mighty scroll ;

No wreaths nor garlands evev did entwine
So fair a temple of so vast a soul.
Thèse every virtue sed his triumph-seal ;
Wisdom conjoined wirth strength and radiant grace
In a sweet copy Heaven to reveal
And stamp perfection on a mortal face.
Once the earth wert thou, before men's eyses,
That did not half thy beautous brightness see,
E'en as the emmet does not sead the skies
Nor our weak orbs look through immensity [129].

Parker n'avait pas seulement, comme Channing, médité sur les livres saints ; il avait étudié la théologie dans les.livres et dans les cours des docteurs allemands. Il se composa donc peu à peu une véritable doctrine théologique [130], dont M. Albert Réville, son éminent biographe, a donné un résumé clair et substantiel. En voici quelques fragments : « Avec le monothéisme apparaissent les grandes idées d'humanité, de droit égal pour tous, de liberté et d'idéal moral absolu. Car le Dieu unique doit être parfait en sagesse, en amour, en volonté. Mais là aussi, là surtout, il faut revenir à la distinction déjà faite entre l'identité de l'idée mono théiste à travers les âges et les nombreuses conceptions, si souvent inférieures, grossières même, que l'homme s'en est faites. Le monothéisme primitif des Hébreux est encore très-incomplet et n'exclut nullement l'existence d'autres dieux que Jéhovah. Lorsque Jéhovah seul est regardé comme vrai Dieu, il s'en faut encore bien que le caractère qui lui est attribué soit celui de la perfection. L'Ancien Testament le représente sous des traits fort peu spirituels et vénérables. Mais de Moïse à Jésus-Christ, la ligne du monothéisme toujours plus pur et plus élevé se prolonge jusqu'à ce qu'elle arrive à la conception du Père céleste. »

« Dieu infiniment parfait, voilà ce que le sentiment religieux requiert. Si, en disant que Dieu est personnel, on entend qu'il est supérieur aux limitations des êtres inconscients ; si, en disant qu'il est impersonnel, on veut dire qu'il est supérieur aux limitations de notre personnalité, on a raison. Mais si, en se servant de ces deux termes, on prétend reporter sur lui les limitations de la personnalité ou celles de l'inconscience, on a tort. En tant que perfection infinie, nous devons attribuer à Dieu la toute-puissance, la toute-présence *(immanence)*, la justice, l'amour, la sainteté. La Nature

entière est donc une révélation de l'Être qui pénètre et dirige toutes choses. Les forces de la Nature sont ses modes d'action. De là l'uniformité et la stabilité des lois de la Nature. Mais Dieu est en l'homme non moins que dans la Nature, et de même qu'à chaque besoin de l'être vivant, Dieu fait correspondre dans la Nature un objet qui le satisfasse, de même, à notre besoin religieux, il fournit une satisfaction naturelle. C'est la communion de l'âme avec Dieu par le moyen du sentiment religieux, de laquelle aussi dérive le phénomène de l'inspiration... La condition essentielle de l'inspiration, c'est que l'homme observe purement la loi de son être spirituel. Le meilleur, le plus sage, le plus religieux, est aussi le plus inspiré. C'est faute de religion ou de réflexion, que l'homme se croit si éloigné de Dieu qu'il a besoin de faire reposer sa foi et son espérance sur l'autorité d'une Église ou d'un livre.

Le christianisme est-il la religion absolue, c'est-à-dire l'amour parfait de Dieu et de l'homme, manifesté dans une vie où toutes les facultés humaines se développent harmonieusement ? Pour répondre à cette question, il faut recourir aux enseignements de Jésus lui-même. Pour cela, il faut consulter les évangiles, qui ne prétendent aucunement à cette inspiration miraculeuse que la tradition réclame en leur faveur, et qui auraient tort d'y prétendre, puisqu'en fait ils se contredisent fréquemment. Cependant, et malgré tout ce qu'il y a de légendaire et de mythique dans leurs récits, il faut bien admettre qu'un grand fait, une vie divine, un enseignement des plus élevés sont à la source du courant traditionnel qu'ils ont recueilli. Grâce aux synoptiques, malgré leurs divergences, nous pouvons reconstruire l'enseignement que Jésus rehaussa par sa noble vie, et qui consiste à montrer dans l'amour de Dieu et des hommes le commandement et le bien suprêmes ; Pourtant on regrette de devoir constater, à côté d'un incomparable sentiment de la perfection divine, des assertions qui stipulent un enfer éternel, l'existence personnelle du diable, la fin prochaine du monde jointe au retour du Messie triomphant sur les nuées du ciel. Peut-être aussi serait-on en droit de lui reprocher certaines fautes fortes excusables. Mais il n'en est pas moins réel que le principe de la religion éternelle a été proclamé par lui et magnifiquement réalisé dans sa vie. La religion de l'esprit, supérieure aux rites, aux prêtres et aux dogmes, a donc fait son apparition avec lui, pour lui et en lui... L'excellence de la doctrine de Jésus ressort, en particulier, de ce qu'elle autorise pleinement l'homme à s'avancer indéfiniment au delà du point où Jésus est resté lui même. Tout ce qui s'accorde avec la raison, la

conscience et le sentiment religieux, est essentiellement chrétien. La religion du Christ est donc une religion de liberté, celle du développement continu, de la poursuite incessante du meilleur et du plus parfait. Une autre de ses supériorités, c'est qu'elle nous propose, non pas un *système,* mais une *méthode* de religion et de vie, savoir l'obéissance à la loi intérieure écrite par Dieu sur les tables de nos cœurs. De plus, elle est éminemment pratique, et compte pour rien la confession du dogme, l'accomplissement du rite, en comparaison d'une vie sainte et aimante. C'est une religion de la vie quotidienne, du foyer domestique et de la place publique, de la solitude en pleine campagne, et aussi de la participation à la marche simultanée du genre humain [131]. ».

On reconnaît bien dans ces derniers mots le génie anglo-américain. Son christianisme essentiellement pratique et social est encore plus l'expression de sa nature propre que de la vérité historique. La doctrine de Parker peut se résumer dans un mot emprunté à l'un des plus fermes organes du christianisme libéral, en France, M. Pécaut [132] : c'est le *théisme chrétien*, c'est-à-dire un Dieu en une seule personne dont n'approche nulle personnalité humaine, pas même celle du Christ qui en est pourtant la plus pure image ici-bas, et qui a laissé une méthode de religion supérieure à tous les systèmes passés, présents et futurs, en ce qu'elle les engendre tous sans jamais s'épuiser. Une citation directe de Parker fera encore mieux connaître, sinon le docteur, du moins le prédicateur.« Quand on laisse là les discussions entre catholiques et protestants, trinitaires et unitaires, ancienne et nouvelle école, pour en venir aux paroles mêmes de Jésus de Nazareth, le christianisme est chose très-simple. Il est moralité pure, absolue ; religion pure, absolue ; l'amour de l'homme et l'amour de Dieu agissant indépendamment de tout obstacle ou empêchement. La seule doctrine qu'il pose est la grande vérité qui surgit spontanément du cœur religieux :Il est un Dieu ! » Sa devise est : « Soyez parfaits comme » votre Père céleste ! » La seule formule qu'il exige est celle d'une vie divine, et cette vie consiste, pour les plus saints motifs, à obéir parfaitement à la grande loi de Dieu. La sanction, c'est la voix de Dieu clans vos cœurs, la présence de Celui qui nous a faits, nous et les étoiles qui sont sur nos têtes, c'est le Christ et le Père habitant au dedans de nous. Tout cela est très-simple, un enfant le comprendrait ; et très-beau, l'esprit le plus élevé ne pourrait trouver rien d'aussi doux... L'Evangile autorise la liberté parfaite. Il ne demande pas à tous les hommes de penser de même, mais d'avoir de hautes et nobles

pensées et d'approcher, autant que possible, d'une vie parfaitement divine. Jésus ne pose pas de colonnes d'Hercule au delà desquelles il est interdit de faire voile en quête de la vérité. « J'ai bien des choses à vous dire, mais vous ne pouvez maintenant les comprendre... " Vous ferez de plus grandes œuvres que celles-ci : voilà son langage. Le christianisme n'abaisse pas une main brutale sur l'individualité sacrée du génie et du caractère. Au contraire, il n'est pas de secte chrétienne qui n'enchaîne plus ou moins l'homme. Elles voudraient toutes que tous les hommes pensassent de même, ou qu'ils étouffassent leurs convictions dans le silence. Mais le christianisme nous donne la liberté la plus large, la liberté des fils de Dieu ; et si tous les hommes étaient chrétiens à la manière de Jésus, la variété serait mille fois plus grande qu'elle ne l'est. Car le christianisme n'est pas un système de doctrines ; il est une méthode pour atteindre l'union avec Dieu[133]. »

Dans notre Europe, la réforme du protestantisme s'est développée sous la direction savante ou énergique d'hommes éminents par leur science ou leur éloquence que nous avons déjà nommés. Nul n'a expliqué avec plus de netteté et de force que l'un d'eux, comment il est possible de rester chrétien sans faire de tel dogme ou de tel fait historique l'objet d'un article de foi pour le croyant. Il prend successivement pour texte de discussion les dogmes du surnaturel, du *péché originel*, de l'*expiation*, la *divinité* de Jésus-Christ, et s'efforce de montrer que le dogme et l'histoire, quel qu'en soit l'objet, ne sont que des moyens plus ou moins propres à convaincre de la grande vérité métaphysique, morale et pratique qui est le but du christianisme [134]. Ainsi, pourquoi le surnaturel ? « Le miracle n'a d'autre intérêt, d'autre utilité ; que de maintenir la réalité du Dieu vivant, personnel ; il n'est pas la chose essentielle, le but suprême de la foi ; il n'est qu'un moyen pour conserver un bien plus précieux. On ne veut pas le sacrifier parce qu'on le regarde comme un boulevard nécessaire contre les envahissements du panthéisme. Si donc nous sommes tous d'accord pour affirmer un Dieu vivant, personnel, distinct du monde ; si nous l'adorons, si nous le prions, si nous entrons en communion avec lui par l'amour, par l'obéissance ; si nous l'invoquons dans nos deuils et nos joies, l'appelant avec Jésus « notre Père qui est aux cieux " ; si l'être absolu n'est pas tout entier dans les êtres particuliers, la religion n'est pas tarie dans sa source, l'élévation à Dieu se continue, et l'unité réelle, l'unité de l'Église n'est pas brisée. Vous pouvez accuser les adversaires du surnaturel d'imprudence ;

mais Vous n'êtes pas admis à leur contester leur litre d'hommes religieux, de chrétiens ; car ils sont comme vous, ils restent unis au même Dieu, au Père de Jésus Christ[135]. »

Pourquoi *le péché originel ?* « Le dogme du *péché originel* et *de la chute* prétend exprimer ce fait d'expérience intime, toujours plus confirmé par l'observation de la nature humaine, que nous sommes enclins au mal... Si donc nous nous accordons à maintenir ce fait, si nous cherchons dans cette conscience de nos misères et de nos péchés l'aiguillon salutaire pour nous faire hâter le pas dans la voie du progrès, du perfectionnement moral, est-on autorisé de s'écrier que les intérêts de la vie morale sont compromis, que la douleur du péché s'efface sous une théorie complaisante pour l'état actuel de l'individu, et qu'il ne peut y avoir de communion spirituelle entre ceux qui nient et ceux qui affirment la chute et le péché originel [136] ? » Pourquoi l'*expiation* : Quand j'entends ses amis avouer solennellement que la lettre du dogme est trop inspirée des habitudes juridiques du moyen âge, je ne puis m'empêcher de constater que l'intérêt religieux du dogme n'est pas dans le moyen inventé par les théologiens-légistes pour faciliter à Dieu l'exercice de son amour, mais qu'il est tout entier dans le sentiment joyeux de l'amour de Dieu pour l'homme, dans l'assurance que Dieu ne veut point la mort du pécheur, mais sa conversion et sa vie [137]. »

Enfin, pourquoi la *Divinité* du Christ ? « L'intérêt qui se rattache à ce dogme, c'est la foi à la vérité, à l'excellence du lien religieux, des relations filiales que Jésus a établies entre l'homme et Dieu. Voilà l'intérêt, le but du dogme... En vérité, ce qui sépare les hommes, ce n'est pas la manière dont ils comprennent bon expliquent la supériorité de Jésus et de Sa religion, mais les dispositions intérieures, les sentiments qui président au gouvernement de notre vie, à la formation de noire caractère. La question suprême n'est pas le dilemme *Dieu* ou *Homme,* non, mais celle-ci : Jésus est-il un rêveur, un utopiste qui égare l'humanité, dont il faut effacer le nom et bannir la mémoire ? ou bien est-il le chef, le maître, l'initiateur de l'humanité, celui qui la précède sur la voie royale du sacrifice et lui ouvre les immortelles destinées ? C'est entre ces deux pôles que l'humanité s'agite ; et la question devient alors moins irritante ; elle apaise les esprits parce qu'elle éveille les consciences. Chacun est moins disposé à excommunier son prochain, parce qu'il est repris au-dedans de lui-même, et qu'il est poursuivi par le remords de tous les reniements et de toutes les lâchetés dont il s'est rendu coupable dans la lutte de tous les jours. Ah ! ne

tentons point de séparer ceux qui aiment Jésus ! Quelle que soit l'Eglise qui les a vu naître, ils sont *frères ;* ils sont unis par le lien le plus doux et le plus fort ; et quand l'épais brouillard qui pèse sur la chrétienté de ce temps sera dissipé, tous seront étonnés d'avoir pu méconnaître dans leur prochain le disciple de Jésus [138]. »

Et l'éloquent ministre termine sa discussion par cette conclusion si libérale : « La science, comme la marée montante, contraint l'Eglise à prendre pied sur un terrain plus solide et qui soit moins à la discrétion des études critiques et historiques, si envahissantes de nos jours. Plus haut, au-dessus des formules brisées et des faits rejetés dans la légende, dans le monde idéal de la conscience et de la vie intime, plus près de Dieu, l'union se reforme et s'affermit entre tous les disciples de Jésus. C'est un ministère de réconciliation, de pacification qu'elle accomplit, celte science critique, poursuivie de tant'd'injures ! Sans se laisser désarmer par les anathèmes, sans se laisser ébranler par l'accusation d'impiété, toujours si fâcheuse à supporter, elle a su montrer à notre génération surprise, sous toutes ces différences de dogmes qui ont déchiré l'Eglise, ce même cœur chrétien dont les battements ont entretenu dans l'humanité une nouvelle vie. Elle nous rend ainsi, à travers les siècles et au-dessus des diversités de races, celte unité spirituelle de la chrétienté qu'un point de vue étroit et superficiel nous avait habitués à méconnaître en nous retenant sur des querelles scholastiques. C'est à elle que nous devons de pouvoir unir, dans l'indépendance de notre caractère, le respect du passé et l'amour du progrès... C'est elle qui nous permet, sans nous avilir par des sous-entendus et des compromis, de resserrer la chaîne de nos traditions chrétienne et protestante, et de revendiquer, comme notre patrimoine, l'héritage des martyrs de l'âge apostolique et des héros de la Réforme [139]. » Il n'était pas possible d'inaugurer par de plus belles paroles la *véritable alliance* évangélique à laquelle le protestantisme libéral de France vient d'élever le temple de Neuilly.

De Channing à Parker, de celui-ci à Athanase Coquerel et à E. Fontanès, il y a un progrès constant vers les hautes et pures régions de l'idéal évangélique. La doctrine qui vient d'être signalée n'est pas encore le dernier terme de celte grande réforme qui s'est appelée le christianisme libéral. En abandonnant à la science et à la critique le dogme et l'histoire, les docteurs de cette réforme conservent le principe de l'une ou de l'autre, le Dieu réel et personnel de la théologie et le Christ réel de la tradition. Si

réduite que soit la doctrine chrétienne ainsi simplifiée, il semble qu'elle contient encore un élément de trop pour pouvoir être un christianisme éternel et universel : cet élément, c'est la réalité objective, soit de l'idéal dogmatique, soit de l'idéal historique de cette grande religion. Croire à la réalité de l'Être métaphysique qu'elle appelle Dieu, croire à la réalité de l'être historique qu'elle nomme le Christ, c'est toujours croire à un dogme, que ce dogme ait pour objet l'Être Théologique ramené à sa plus simple expression ou le fait historique réduit à son minimum de réalité. Or, nos nouveaux adeptes du christianisme libéral n'en veulent d'aucune espèce, ni à aucun prix. Écoutez l'un d'eux, bien jeune encore, mais dont la maturité philosophique égale déjà l'ardeur évangélique : « Trois grands partis sont en présence dans toutes nos Églises : ce sont, — pour les nommer sans périphrase par les noms généralement employés, — les *orthodoxes,* les *hétérodoxes,* les *libéraux.*

Les orthodoxes font profession de croire un certain nombre de vérités fondamentales, qu'ils regardent comme révélées par un livre inspiré, la Bible, et comme inséparables de la religion chrétienne : ces vérités s'appellent des *dogmes.* »

« Les *hétérodoxes*, plus connus sous le nom de rationalistes, soumettent tous ces dogmes à l'examen, et rejettent tout ce qu'ils croient y trouver de contraire à la raison humaine. »

« Un troisième parti, qui se place, non pas entre les deux autres, comme on le dit quelquefois, mais tout à fait en dehors d'eux, revendique hautement aujourd'hui le double titre *d'évangélique* et de libéral ; c'est, jusqu'à présent, le moins bien compris, et pour celle raison même le moins nombreux des trois. »

« Et d'abord, il ne faut le prendre ni pour un autre nom du rationalisme, ni pour une sorte de parti mixte, conciliateur à l'amiable, qui voudrait rapprocher les deux autres en leur arrachant des concessions mutuelles. Ce n'est pas du plus au moins, c'est du tout au tout que le libéralisme diffère des deux premiers systèmes ; c'est par la base qu'il s'en sépare. Il se place sur un autre terrain, prend un autre point de départ et tend à un autre but... Tandis que les orthodoxes elles hétérodoxes ne donnent le titre de chrétien et de réformé qu'à ceux qui croient certains faits *sur* Jésus-Christ ou certains dogmes d'après Jésus-Christ, le libéralisme le donne à quiconque croit en *Jésus-Christ* ». Tandis que les deux autres demandent : « Croyez-vous ce livre ? » (Un cathéchisme de cent articles ou de deux, peu importe),

— celui-ci demande : — Croyez-vous cette personne, Jésus-Christ ? » Une personne vivante, un livre qui en est comme l'image, voilà toute sa base doctrinale et historique. La seule confession de foi qu'il exige, en laissant chacun libre d'y ajouter pour son compte des opinions orthodoxes ou hétérodoxes, c'est celle des premiers chrétiens : « Croisa notre maître, Jésus. »

Mais qu'est-ce *croire en Jésus ?* Nul, à notre sens, ne l'a jamais mieux expliqué que l'auteur du *Christianisme libéral*. Il faudrait citer toute sa brochure pour juger de la force de celte doctrine et de la chaleur de cette éloquence. Bornons-nous au fragment suivant : ((Comment ! pour croire Jésus-Christ, pour lui obéir et pour l'aimer de tout son cœur, il ne suffit pas de le voir et de l'entendre lui-même et lui tout seul : il faut qu'un catéchisme s'interpose et nous l'explique ! Comment ! le changement du cœur, la régénération morale de l'homme ne vient pas immédiatement et comme naturellement de la personne même du Christ, de sa parole, de son action sur les âmes : cette grande transformation de la conscience est le « *fruit* » -d'un dogme, et non l'œuvre de Jésus-Christ ! Alors, quand il s'assied sur la montagne, et que, de là, parlant en maître, il dit aux hommes : « Aimez-vous !faites à autrui ce que vous voudriez qu'on vous fît ; rendez le bien pour le mal ; ne jugez point ; faites miséricorde ; soyez patients, soyez humbles, soyez saints comme Dieu est saint ; » quand il vous parle ainsi, vous ne le croiriez pas, vous ne feriez pas ce qu'il vous commande, si vous ne saviez d'avance qu'il est né autrement que les autres hommes, et ressuscité autrement que nous ne ressusciterons tous ! Même après ce divin sermon, vous ne deviendriez pas ses disciples, si le dogme et le miracle n'intervenaient pour donner à lui l'autorité, à vous la confiance ! Ne parlez donc plus de votre *foi en Christ*, dites notre *foi au dogme* et au miracle. Ne datez plus votre religion du jour où il a dit : « Venez-à moi, vous tous qui souffrez ! » Elle remonte tout au plus à cette assemblée de prêtres et de docteurs qui, trois cents ans plus tard, décrétèrent sous peine d'anathème la première ébauche d'un Credo théologique [140]. »

Tel est le dernier mot. du christianisme libéral. On peut rester chrétien, sans croire ni au dogme, ni même à l'histoire évangélique. La parole et la vie du Christ suffisent par leur vérité et leur vertu propre, quelle qu'en soit l'authenticité. C'est là que la logique devait conduire le principe du protestantisme poussé à ses dernières conséquences.

Que sortira-t-il de toutes ces réformes religieuses ? Faut-il en espérer une nouvelle ère pour le christianisme ? Il est évident qu'aucune des entreprises de ce-genre tentées dans le sein du catholicisme ne peut se promettre un pareil avenir. Les essais de réforme de Bûchez, de La Mennais, de Bordas-Dumoulin et Huet, qu'ils aient été proposés au nom de la liberté, de la démocratie ou du socialisme, ont avorté dans le vide et la solitude, malgré l'éloquence, la science et le dévouement de leurs apôtres. Ce n'est pas seulement l'Église qui est restée sourde aux invitations, aux prières, aux sommations des réformateurs ; c'est la société catholique tout entière, immobile et passive, au moins en apparence, dans son obéissance à l'autorité traditionnelle. A en juger par l'aspect extérieur, le catholicisme est resté debout, fixe et immuable sur sa base, et pas une pierre du grand édifice ne s'en est détachée jusqu'à nos jours. Celte religion n'a perdu, n'a laissé tomber aucun de ses dogmes. Aujourd'hui, comme à son avénement, elle enseigne la morale de l'enfer éternel pour les réprouvés, la physique de la résurrection des corps, la cosmologie du monde créé en six jours, l'histoire naturelle de l'homme fait d'argile par le suprême potier, de la femme formée d'une côte de l'homme. Bien loin de se défaire de ceux de ces vieux dogmes qui choquent la raison et la science modernes, l'Église catholique enrichit sa théologie de dogmes nouveaux, par exemple de l'*Immaculée Conception,* que ni la foi du XVII^{e} siècle ni même la foi du moyen âge n'avaient pu accepter. Il semble que le catholicisme soit condamné à mourir debout d'une seule chute, s'il n'est pas destiné à vivre éternellement dans sa majestueuse et inaltérable unité, résistant avec la même fermeté aux réformes de ses fidèles et aux critiques de ses adversaires.

L'aspect du monde protestant est tout différent ; c'est la division et le mouvement en face de l'immobile unité. La liberté d'examen, d'initiative individuelle qui est l'esprit de la réforme, n'a jamais cessé de travailler, d'agiter les sociétés religieuses qu'elle a détachées du catholicisme. Là, les réformes sont en quelque sorte à l'ordre du jour ; les plus étranges missions ne manquent jamais ni d'apôtres ni de croyants ; les réformes sérieuses et sensées sont assurées d'un résultat social considérable. Si l'on comptait aujourd'hui, en face du protestantisme orthodoxe, toutes les sectes qui en ont plus ou moins modifié le symbole, l'hérésie se trouverait en majorité. Pourtant, il faut reconnaître que, sauf la grande réforme du christianisme libéral, l'hérésie des sectes protestantes n'a pas sérieusement entamé le

corps même de la doctrine chrétienne. Ni en Angleterre, ni en France, ni en Allemagne, ni même en Amérique, l'esprit religieux ne s'est généralement détaché soit de l'histoire, soit du dogme, en ce qu'ils ont d'important. Dans toutes ces sectes, on croit à l'histoire et à la théologie de la vieille Bible autant qu'à la morale de la nouvelle. Le seul point grave, très graveil est vrai, sur lequel on laisse toujours percer le doute ou l'indifférence, c'est le grand mystère de la Trinité, conception qui a toujours paru plus alexandrine que chrétienne aux réformateurs protestants, En définitive, on voit que la division infinie des sectes laisse encore subsister l'unité de doctrine, au moins dans une certaine mesure, et que leur avènement n'annonce pas encore une véritable révolution religieuse, au sein du christianisme protestant.

Il n'y a que le christianisme libéral qui pourrait engendrer celte révolution, par la portée radicale de sa réforme. Mais le christianisme ainsi transformé est-il bien encore une religion ?Et ses apôtres ne seraient-ils pas fort embarrassés d'y retrouver les caractères qui distinguent une religion d'une simple doctrine morale ? Quand on a retranché du christianisme toute sa théologie, pour le réduire à la tradition évangélique, et que de cette tradition on a supprimé l'histoire elle-même de la vie et de la personne de Jésus, que reste-t-il, sinon une pure doctrine morale, ou plutôt un esprit, un sentiment moral ; car le litre de doctrine peut à peine convenir à un petit nombre de sentences, de paraboles et d'exemples, qui n'ont de lien que l'esprit admirable qui les inspire ? L'enseignement évangélique des synoptiques n'est plus alors qu'un beau chapitre de psychologie ; c'est une des plus belles pages, la plus belle, si l'on veut, de celte grande Bible de l'Humanité qui a pour source d'inspiration la conscience humaine, et pour organes tous les saints des religions et tous les sages de la philosophie.

La religion ramenée à l'idéal moral de la conscience, par une série de formes dont la dernière aura été le christianisme, n'est-ce point la conclusion du grand mouvement religieux qui commence au fétichisme et finit à l'Évangile ? Les missionnaires du christianisme libéral n'en paraissent pas douter. Ils annoncent avec confiance l'ère chrétienne nouvelle où la religion sera en parfaite harmonie avec la morale, avec la science, avec la philosophie ; où elle s'identifiera tellement avec l'esprit moderne qu'il sera impossible de distinguer les inspirations de l'un des enseignements de l'autre ; où, en un mol, la conscience religieuse, n'étant plus enchaînée par aucun dogme, s'ouvrira, aussi bien que la conscience

philosophique, à toutes les vérités du présent et de l'avenir. Alors on pourra, être chrétien et philosophe, sans compromis, sans concession réciproque, et le nom que l'histoire a consacré et légué aux âges futurs continuera à couvrir de son incomparable prestige l'enseignement populaire de la justice, de l'égalité, de la charité fraternelle, pur désormais de toutes les choses qui blessaient la raison et la conscience moderne. L'homme nouveau sera doux et simple, libre et chaste, juste et dévoué au nom d'un Christ idéal ou réel, peu importe, qui a mis toutes ces vertus en pratique. La conscience humaine conservera ainsi sa plus haute, sa plus louchante personnification, sans perdre aucun de ses principes essentiels, et en s'enrichissant toujours des vérités ou du moins des applications nouvelles que le progrès des temps et des esprits fera entrer dans ce livre toujours ouvert de l'Évangile.

Noble espérance des meilleurs et des plus libres esprits du christianisme ! Nul plus que le philosophe ne regretterait qu'elle ne fût autre chose qu'une généreuse utopie ! El pourtant, il est difficile de se faire illusion au point de croire que le christianisme puisse conserver la foi des sociétés modernes dans des conditions aussi équivoques. Assurément, la logique n'est pas, du moins jusqu'ici, la reine du monde ; il est d'autres puissances et d'autres forces qui agissent d'une manière plus énergique et plus décisive sur les institutions religieuses, sociales ou politiques. Mais ici il devient trop clair que, si le christianisme ainsi entendu peut convenir à une élite d'esprits élevés et d'âmes généreuses qui ne consentent point à séparer le progrès de la tradition, il ne pourra satisfaire ni le monde philosophique qui ne connaît que les lois de la logique, ni le monde populaire qui reste soumis aux lois de l'imagination. Pour le premier, le christianisme libéral ne sera qu'une des meilleures pages de la Bible de l'Humanité ; il n'en sera jamais le livre tout entier ; il ne sera jamais la source'unique, éternellement jaillissante des idées, des sentiments qui viennent successivement éclairer et inspirer la civilisation progressive des sociétés humaines. Non, l'Évangile a beau être grand et profond, lu dans cet esprit qui vivifie la lettre ; il ne peut comprendre la conscience humaine tout entière. Et alors même que la raison du philosophe pourrait accepter toute la morale du Christ dégagée de la légende, elle ne pourrait y voir qu'une inspiration historique et locale de cette conscience éternelle et universelle qui avait déjà dicté ses oracles avant l'Évangile et qui les dictera encore après. Pour le peuple, le *christianisme libéral* n'est plus une religion ; car il n'en conserve aucun des signes qui puissent la faire reconnaître : ni l'autorité du dogme qui

maintient la discipline dans ses rangs, ni le prestige du surnaturel qui fait taire sa raison sous le coup des miracles, ni même l'intérêt de l'histoire si chère à son imagination par tant de détails émouvants. Ce n'est plus que l'enseignement d'une sagesse abstraite, bien que tout humaine, qu'on ne peut même pas lui donner pour la parole authentique d'un homme vivant, souffrant, mourant en tel lieu, à tel jour. Dans de telles conditions, le christianisme libéral pourra faire de nombreuses conquêtes dans le monde protestant ; grâce à l'éloquence, à la science et au dévouement de ses apôtres et de ses docteurs, grâce aussi à la faveur des temps, il pourra se propager et s'étendre de manière à former une Église considérable, peut-être la plus grande de toutes les sectes protestantes par la valeur intellectuelle et morale de ses membres. Il est fort douteux qu'il parvienne à rallier à son symbole les classes populaires elles-mêmes. Quant aux sociétés catholiques, elles y répugnent invinciblement. L'évolution religieuse, qui va si naturellement au tempérament des sociétés protestantes, ne convient point au leur. En France particulièrement, où la logique règne même sur les intelligences vulgaires, il serait peut-être plus facile de passer brusquement de la religion à la philosophie que de s'arrêter à un christianisme quelconque.

Ainsi, ni dans le monde catholique, ni dans le monde protestant, à part l'agitation qui se produit dans l'élite des croyants, le mouvement de réforme ne semble bien sensible au sein des masses. Le monde religieux, par son apparente immobilité, offre un contraste frappant avec le monde savant, philosophique, politique, où s'agitent, dans toutes les grandes sociétés modernes, tant de problèmes, où se préparent et se produisent tant de découvertes, de systèmes, de réformes et de révolutions. Cette apparence ne cache-t-elle pas un travail latent, profond, incessant, qui doive aboutir à une grande transformation religieuse du monde moderne ? C'est ce qu'il faudra rechercher dans le dernier chapitre de ce livre.

CHAPITRE III. — ÉTAT RELIGIEUX. — L'AVENIR.

Si l'humanité moderne semble incapable d'enfanter des religions nouvelles, si elle ne paraît plus guère devoir se prêter à ces brusques

révolutions dues à l'initiative de quelques esprits d'élite et dont la Réforme a donné l'exemple, cela veut-il dire qu'elle ne soit pas en voie de transformation religieuse ? Telle n'est point notre conclusion. Le mouvement des idées, le progrès.des sciences y est trop général, trop incessant pour que les religions n'en subissent pas. l'irrésistible action comme tout le reste. Il en est du monde religieux de même que du monde géologique dont les genèses grandioses et foudroyantes commencent à être reléguées parmi les romans de la géologie. La science est entrée, après les Cuvier et les Ëlie de Beaumont, dans une méthode nouvelle d'explication des phénomènes géologiques, dont le caractère propre est de substituer à l'action dramatique, lente et sublime de puissances extraordinaires, l'action régulière, sûre, de causes simples et générales qui font leur œuvre à l'aide du temps ; en un mot, de remplacer la révolution par l'évolution. L'historien de l'Humanité avait déjà devancé l'historien de la Nature dans celte voie. Sans se refuser à l'évidence, devant le spectacle des révolutions politiques, sociales, religieuses, où l'imprévu, l'extraordinaire, l'accident, le génie des individus, le concours des circonstances jouent leur rôle, l'historien philosophe ne se laisse pas prendre par les yeux ni séduire par l'imagination puissamment excitée par de tels événements ; il cherche les vraies causes de ces révolutions dans l'étal permanent, politique, social ou religieux qui en a préparé sûrement l'explosion, et il arrive ainsi le plus souvent aux explications vraiment scientifiques. Il y a plus : c'est que, à mesure qu'il avance dans les temps modernes, il découvre que le rôle de l'accident et de l'extraordinaire diminue, que la révolution se rapproche de plus en plus de l'évolution, qu'en tout cas, c'est celle-ci qui assure à la révolution sa puissance réelle et sa durée. Même dans l'ordre politique, où l'imprévu semble encore dominer, celte loi commence à recevoir son application. Mais où elle est surtout manifeste, c'est dans l'ordre religieux. Rien n'est moins capricieux, moins spontané, moins personnel, quoi qu'on ail pu dire, que l'avènement et l'établissement d'une religion. Le miracle n'existe que de loin, et dans la mystérieuse obscurité des origines. Il disparaît du moment qu'il est permis à la science et à la critique de voir la réalité de près. Les travaux de critique moderne l'ont montré pour le christianisme, malgré l'incomparable auréole de sa légende. Mais là encore pourtant que de choses imprévues, accidentelles, extraordinaires, individuelles ! Autant de mystères pour une science qui voudrait tout expliquer !

Le christianisme, qui a perdu une grande partie de l'Orient par les conquêtes de l'islamisme, a matériellement conservé tout l'Occident, aujourd'hui le grand foyer de la civilisation universelle. Mais nul n'ignore que, depuis trois cents ans, il se fait un travail scientifique et philosophique qui tend de plus en plus à lui enlever les couches supérieures des sociétés européennes. La Réforme au XVI^{e} siècle, la science au XVII^{e} la philosophie au *XVIII^{e}* la critique au XIX^{e} sont les phases successives du grand mouvement qui entraîne le monde moderne à de nouvelles destinées. Toute religion, en sa qualité de nourrice et d'institutrice des sociétés humaines, a pour fonction de fixer la pensée dans la forme du symbole, sous la tutelle de l'autorité. L'histoire nous apprend avec-quelle rigueur le catholicisme a rempli celte mission pendant tout le. cours du moyen âge. Si la Réforme a peu touché au dogme proprement dit, elle a détruit la discipline catholique dans tous les pays où elle a triomphé, sauf l'Angleterre qui a conservé son Église nationale. Il est vrai qu'elle a suscité, par contre coup, l'ordre des Jésuites, cette milice redoutable du Saint-Siège, dont l'organisation et l'action eurent, pour effet de ramener sous le joug de l'obéissance passive les sociétés catholiques travaillées par l'esprit de la Renaissance et l'esprit de la Réforme. Mais elle a suscitèrent même temps, par une autre réaction plus salutaire pour l'esprit humain, la belle littérature théologique de l'Eglise de France au XVII^{e} siècle. En somme, jusqu'à la seconde moitiè du XVI^{e} siècle, le dogme chrétien conserve, dans toutes ses parties, son emprire sur les intelligences et les âmes ; protestants et catholiques lui restent également fidèles. On peut même dire, sans aucune contradiction, que la Réforme, en supprimant la discipline, a fortifié la foi partout où elle a pris racine, et que le sentiment chrétien a retrouvé, par elle, quelque chose de l'inspiration : primitive qui avait fait les séparaient. apôtres et les martyrs. En un mot, s'il est vrai que la réforme ait émancipé la pensée religieuse de la tutelle écrasante qui pesait sur elle, il est certain que ce ne fut nullement au profit de la philosophie et de la science. La théologie de Luther et de Calvin, restés fidéles à la tradition de saint Paul et de saint Augustin, était bien plus dure, pour la raison humaine que celle des docteurs catholiques, jésuites ou gallicans. La réaction qui se fit, au début de la Réforme, faveur de l'Ancien Testament, ne prouve certainement pas que la pensée religieuse des réformateurs soit entrée dans une voie plus libérale que la tradition catholique dont ils se séparaient

Le XVII^{e}, siècle,, moins révolutionnaire en apparence que le précédent, parce qu'il est beaucoup moins agité par les passions et les partis religieux, n'en a pas moins contribué à l'émancipation de l'esprit humain, par la philosophie de Descartes et par les progrès des sciences astronomiques et physiques. Ceux-ci eurent pour effet d'enlever définitivement à la théologie la compétence des questions concernant la Nature, pendant que la méthode de Descaries restituait les questions métaphysiques à la raison humaine. Le dogme conservait toute son autorité sur les matières qui lui étaient propres ; mais il la perdait sur les questions naturelles, et métaphysiques, qui rentraient ainsi dans la science ; leur véritable domaine., C'était donc déjà une conquête considérable de la raison moderne sur l'autorité ; religieuse. Sans cesser d'être croyants, Galilée, Kepler, Bacon, Descartes et tant d'autres ont été de grands révolutionnaires, par cela même qu'ils ont fondé une autorité nouvelle pour l'esprit humain, l'autorité de la raison et de la science.

Le XVII^{e} siècle ne s'en tint pas là. Il soumit tout au jugement de la raison, l'ordre surnaturel aussi bien que l'ordre naturel, le sacré comme le profane, les questions de religion en même temps que les questions : de philosophie. Jugement rapide, superficiel, parfois brutal d'une raison irritée par tant de siècles d'oppression. L'effet de.cette propagande, anti-religieuse fut tel sur les classes éclairées dans les grands pays de l'Europe, en France surtout, en Allemagne, : en Italie, en Angleterre, qu'il sembla un moment,- après la terrible révolution de 89, que le vent de l'incrédulité avait déraciné l'arbre auxquels il avait imprimé de si violentes secousses.'Cette illusion des philosophes fut partagée par les politiques eux-mêmes. Napoléon, qui n'a jamais passé pour un rêveur, crut lui-même que la France, après le travail de la philosophie et l'orage, de la révolution, était devenue une terre vide et libre où l'initiative d'un gouvernement fort pourrait facilement remplacer l'arbre du catholicisme par une autre végétation religieuse. Ce qui'est certain, c'est que, dans le monde savant qui était resté à peu'près étranger aux passions révolutionnaires, nul n'aurait osé parler de sa foi religieuse, catholique ou protestante, sans s'exposer au ridicule. Il était convenu qu'un esprit bien fait et quelque peu 1 éclairé ne pouvait rien avoir de commun avec ce qui avait été qualifié de *superstition.* Rousseau fut fort mal ; reçu à parler du Christ dans les termes qu'on sait. Bernardin de Saint-Pierre, qui avait risqué, en plein Institut, le grand mot banni de la science parles savants, aussi bien que par les philosophes, souleva une véritable

tempête de réprobation parmi ses confrères de l'Académie. Quand Napoléon rouvrit Notre-Dame de Paris et toutes les églises de France, aux pompes du culte catholique, et crut devoir, en se mêlant aux fêtes, lui et toute sa cour, prêter à la restauration religieuse l'autorité de son pouvoir nouveau, mais déjà tout-puissant, la stupéfaction et l'ironie trouvèrent des organes jusque dans le cortège officiel, qui ne voyait dans cette grande démonstration qu'un retour aux capucinades de l'ancien régime[141]. La croisade philosophique conduite par Voltaire et son état-major encyclopédiste, depuis le début du XVIII^e^ siècle, avait fait de telles conquêtes, en Europe et particulièrement en France, qu'outre le monde savant tout entier, elle avait entraîné presque toute la partie pensante de la noblesse et delà bourgeoisie. Les gens de lettres ne furent pas moins sympathiques que les gens de sciences aux idées nouvelles ; et comme au XVIII^e^ siècle, ces deux autorités faisaient à peu près à elles seules l'opinion publique, on put croire que la philosophie avait décidément remplacé la tradition chrétienne dans toute la partie des sociétés modernes accessible aux discussions et aux démonstrations philosophiques. On dut le croire d'autant mieux que la propagande anti-religieuse ne rencontra guère que des adversaires faibles ou découragés, et que pas un grand nom ne vint donner à la défense celte autorité et cet éclat qu'elle devait avoir plus tard.

Avec le XIX^e^ siècle, en France du moins, la scène change brusquement : la philosophie s'éclipse avec la révolution. Tout ce que ces deux puissances, un moment victorieuses, avaient, non pas détruit, mais refoulé au fond des âmes, l'une par l'éclat de sa voix, l'autre par la terreur de ses décrets, sort de son obscurité et de son silence pour se produire de nouveau au grand jour de l'opinion publique. Avec l'Empire, le rétablissement de l'Église et du culte ; avec Chateaubriand, les Schlegel et la littérature romantique, une sorte de renaissance du catholicisme ; avec la Restauration, une recrudescence de domination cléricale qui va jusqu'à l'oppression des consciences ; avec la Révolution de Juillet, un timide retour à la philosophie épurée par la critique, agrandie par l'histoire ; puis, à l'avènement de la seconde République, nouvelle recrudescence de la foi religieuse et de l'influence cléricale coïncidant avec la peur du socialisme et de l'anarchie ; enfin, sous le second Empire, où l'esprit français, si net et si bruyant d'ordinaire, semble avoir perdu l'habitude d'expliquer franchement sa pensée sur toutes choses, propagande religieuse de plus en plus active et

efficace sur les classes d'où était parti le signal de la révolution philosophique, et conversion assez générale, au moins en apparence, pour atteindre jusqu'au monde savant lui-même : voilà les phases successives traversées par les diverses générations du XIX^{e} siècle qui se sont succédées jusqu'à nos jours.

Est-ce là un simple jeu de la fortune qui ramène ainsi tour à tour triomphants les partis et les doctrines contraires, sous l'action des révolutions politiques et sociales ? Ne serait-ce pas plutôt un mouvement sérieux et définitif qui rend au christianisme l'empire perdu au siècle précédent ? Ni l'un ni l'autre. C'est quelque chose de moins superficiel et de moins décisif tout à la fois. Quelles que soient les causes qui ont amené ce changement, il n'est pas douteux que le christianisme a repris son prestige, sinon son empire absolu, sur une partie des hautes classes de la société moderne, particulièrement en France. Une véritable révolution s'est faite en ce sens, dans la littérature, dans la philosophie, dans la science elle-même ; à partir du XIX^{e} siècle, un tout autre esprit que celui de la critique antérieure a soufflé sur les classes lettrées et savantes de la bourgeoisie. Soit interprétation plus large des doctrines, sous l'inspiration des études historiques et philosophiques, soit retour pur et simple aux croyances traditionnelles, sous l'impression de nos diverses révolutions, on ne rougit plus de ce nom de chrétien, jadis synonyme de superstitieux ; on s'en glorifie au contraire, dans le monde savant, les uns acceptant l'incompatibilité, les autres essayant l'accord avec la raison et la philosophie. Depuis l'expérience des vingt-cinq dernières années, les idées religieuses sont devenues particulièrement en faveur dans le monde politique, en raison de leur vertu sociale conservatrice. C'est donc un sérieux mouvement, dans un sens contraire à la philosophie du XVIIIe siècle, qui s'est opéré dans les classes aristocratiques de la société française, si l'on prend ce mot d'aristocratie dans son acception la plus large, et qu'on y comprenne aussi bien les illustrations littéraires ou scientifiques que les hautes positions sociales. Or, il faut reconnaître que cette élite étant le foyer des sciences, des lettres, des arts, de la philosophie, de la politique, de toute autorité sociale indépendante de la tradition ecclésiastique, est le vrai monde de l'intelligence et des idées, formant la tête d'un autre monde qui est celui de l'instinct, du sentiment et de la foi. C'est de là que, dans tous les temps et dans tous les pays, partie signal des grands mouvements sociaux, religieux, politiques qui agitent et ébranlent les masses populaires. Et il est

à croire que, si le mouvement en faveur des croyances traditionnelles gagnait entièrement les classes supérieures, il aurait infailliblement son contre-coup dans les classes inférieures, de manière à rendre universelle tôt ou tard la restauration de ces croyances.

Mais le catholicisme, même le christianisme, est bien loin d'avoir atteint un tel résultat. La réaction catholique a, dans les classes supérieures, un parti nombreux, actif et puissant ; elle y a des organes éloquents, qui parlent haut, avec une conscience de leur force, avec une autorité qui rappellent les beaux jours du XVII^{e} siècle. Il est évident que, dans leur croisade contre la philosophie de Voltaire, ils se sentent soutenus par de fortes, sinon d'universelles. sympathies. Malgré tout cela, la réaction est loin d'avoir fait la conquête des classes supérieures ; elle y rencontre toujours l'éternel ennemi, l'invincible obstacle, l'esprit critique et philosophique qui a aussi ses organes, les uns passionnés et railleurs, s'inspirant du bon sens de Voltaire, les autres savants et spéculatifs s'inspirant de la science nouvelle. A la critique sérieuse d'une part, au sens commun de l'autre, la réaction dispute laborieusement l'empire de la bourgeoisie française, sans parvenir à triompher réellement ni dans la partie lettrée et savante, où règne la science, ni dans la partie moins classique où domine le vulgaire bon sens.

On ne saurait le nier : le christianisme a ressaisi, au XIX^{e} siècle, les hautes classes, des sociétés européennes, que la propagande philosophique en avait détachées au siècle précédent. Mais ici une distinction est nécessaire. Si par les hautes classes on entend ^aristocratie de naissance et de fortune, cela ne fait pas de doute. L'esprit de tradition chez les nobles, ravivé par la terrible épreuve de la Révolution ; le sentiment de conservation chez les riches, surexcité par l'explosion de certaines doctrines sociales, aideraient beaucoup à expliquer cette recrudescence, d'ailleurs sincère, des croyances et des pratiques religieuses, Quoi qu'il en soit, le changement est réel et considérable. Mais est-ce bien là la véritable aristocratie du siècle, celle qui inspire et dirige les autres classes par ses exemples et ses œuvres ? Dans celle société nouvelle, où l'autorité et l'influence ne tiennent plus aux mêmes causes qu'autrefois, où il n'y a plus guère de supériorité reconnue que celle de l'esprit, peut-on soutenir que la réaction catholique tient la tête de la société française ? Où est celte tête maintenant, sinon dans le monde de l'esprit, c'est-à-dire de la science, de la littérature, de la philosophie et de l'art ? Or, si ce monde-là a changé de sentiment à l'égard du christianisme, depuis les premières années de ce

siècle ; s'il est revenu au respect ou à l'admiration des choses de la religion, il y aurait une singulière exagération à dire qu'il a été réellement conquis par les idées religieuses du passé. Ni l'éloquence retentissante des chaires et des écoles catholiques, ni la science timide ou trop habile des chaires et des écoles officielles ne donne une juste idée du mouvement littéraire et scientifique de notre temps, ainsi, que des œuvres qu'il engendre. En dépit des clameurs et des défaillances, la science poursuit son œuvre d'analyse exacte et de critique impartiale sur toutes les questions religieuses qui sont de son ressort. On a pu voir, par la revue rapide des principaux livres dont ces questions font l'objet, que, si l'esprit dans lequel sont traitées ces sortes de matières diffère singulièrement de l'esprit qui animait la polémique du dernier, siècle, l'indépendance des méthodes-et la fermeté des conclusions montrent bien que la vérité n'a rien perdu, qu'elle a beaucoup gagné au contraire à l'étude plus sympathique, mais aussi plus libre, plus forte, plus profonde des questions religieuses. Or, ces livres font autorité aujourd'hui dans le public que ces, questions attirent et préoccupent ; ils y ont laissé et y laissent chaque jour des principes de critique et des résultats acquis sur lesquels aucune contestation n'est plus possible parmi les esprits sérieux et libres qui ne recherchent que la vérité. C'est ainsi que l'explication historique et psychologique des phénomènes religieux, que la critique des légendes et des mythes, que l'interprétation des symboles, que l'histoire de la formation et du développement des dogmes, en ce qui concerne le christianisme aussi bien que les autres religions, constituent aujourd'hui une véritable science positive qui peut être complétée, mais non réformée dans ses méthodes et ses principes, et contre laquelle nulle éloquence et nulle déclaration ne prévaudront désormais dans le public savant.

Quant à la philosophie naturelle, si le inonde mystique a pris au sérieux certaines explications scientifiques plus ou moins conformes au texte de la Bible, le monde de la science n'y a point ajouté foi. Il laisse en souriant la théologie accommoder ses dogmes et ses textes aux faits et aux théories de la physique, de l'astronomie ou de l'histoire naturelle, parce que cette innocente opération conserve intactes les vérités de la science. C'est ainsi qu'il permet aux théologiens de considérer, dans le récit de la Genèse, les six jours de la création divine comme autant d'époques distinctes de la Nature créatrice, de voir une éclipse dans l'histoire' du soleil qui s'arrête pendant la victoire de Josué. Mais le monde savant est unanime à maintenir les vérités physiques, astronomiques, zoologiques de la science positive

contre les textes de la Bible ou les dogmes de la théologie. Quel est le savant, si favorable qu'il soit aux idées théologiques, qui croie que lé monde date de six mille ans ? Tout au plus consent-on à conserver cette date pour la dernière époque où l'homme et les animaux de la forme actuelle ont apparu sur la scène terrestre. Quel est l'astronome qui ait le moindre doute sur les immenses perspectives d'étendue et de durée du Cosmos, en dépit des mesquines proportions que l'astronomie biblique lui assigne ? Tous les savants, tous les esprits tant soit peu versés dans les sciences, croyants ou incrédules, ont sur ces points des idées parfaitement arrêtées sur lesquelles la foi la plus vive ne peut rien. Tel est, l'état actuel des classes qui composent ce qu'on est convenu d'appeler le monde lettré et savant : indépendance scientifique à peu près universelle, fermeté invincible à propos des résultats acquis de l'expérience et de la science positive, enfin, réserve plus ou moins sympathique pour les croyances religieuses.

Mais, si l'on descend de ces classes d'élite jusqu'aux classes de la bourgeoisie non classique, sans aller jusqu'aux masses populaires, on trouve un phénomène tout différent. Il est évident que la réaction catholique a passé par-dessus leur tête, et que le courant qui les pénètre vient d'un tout autre côté. Leur défaut de culture classique, et par suite leur ignorance des choses du passé les laissent de plus en plus sous l'inspiration de l'esprit de Voltaire, et sous l'empire d'une science d'autant plus hostile aux idées religieuses du passé qu'elle est plus superficielle. Dans ce monde-là, on ne réfléchit ni aux grandeurs historiques, ni aux profondeurs métaphysiques, ni aux beautés esthétiques, ni aux vertus conservatrices du christianisme ; on y est trop étranger pour cela aux problèmes de la politique, de l'art, de la philosophie et de la tradition. Ce qui y domine à peu près exclusivement, c'est le bon sens simple, et même quelque peu grossier qu'elles ont acquis par la pratique de leurs affaires ; c'est la conscience naturelle, telle que l'a faite l'expérience de la vie moderne, sans théorie ni doctrine proprement dite ; c'est la science positive, dont les principales vérités sont devenues assez familières à ces classes pour qu'elles ne veuillent plus entendre parler de miracles et de légendes ; c'est enfin l'esprit de Voltaire, le seul homme du passé dont les mots et les actes leur soient présents à la mémoire. Il faut voir avec quelle simplicité de logique, avec quelle tranquillité de conscience, les classes tranchent les questions que l'érudition, la critique, la philosophie de nos historiens et de nos savants ont tant de peine à dénouer. Si elles se révoltent contre le miracle, si elles protestent contre le dogme, si

elles récusent la légende, c'est uniquement parce que tout cela choque leur raison habituée à juger en ce sens dans les choses de la vie ordinaire. La science des mythes et des symboles, telle que les Kreutzer, les Schelling et les Strauss l'ont faite, n'est point leur affaire ; elles ne se soucient pas de comprendre et d'expliquer par l'histoire ou la psychologie toutes ces choses élevées, délicates, intimes et profondément humaines de l'institution religieuse ; il suffit qu'elles y voient une contradiction au sens commun, à la conscience, à la science. Nos scrupules de moralistes, nos regrets d'artistes, nos difficultés de critiques, nos engouements d'historiens, à nous autres lettrés et savants, les touchent et les préoccupent d'autant moins qu'elles en ignorent tout à fait la cause. En sorte qu'il y a, entre ces classes et les nôtres, cette différence essentielle que, si la foi nous manque, notre sympathie, est acquise aux traditions religieuses, tandis qu'on ne rencontre ni l'une ni l'autre dans les rangs de la bourgeoisie non classique. C'est ce qui a échappé à certains écrivains qui, à des points de vue très-divers, ont fait l'histoire religieuse de notre temps. Les uns, en poussant le cri d'alarme, les autres en entonnant le chant de triomphe, ont parlé des conquêtes de la réaction catholique sur la société du XIX^{e} siècle, sans prendre garde que cette réaction, qui n'a d'ailleurs jamais été si générale et si complète qu'on l'a dit dans les classes supérieures, a été plus que compensée pas les conquêtes bien autrement étendues de l'incrédulité religieuse sur les diverses classes de la bourgeoisie non'lettrée et non savante. Si les fils de la réaction catholique se comptent par milliers dans l'aristocratie de naissance, de fortune, même de science et de talent, ceux de la révolution philosophique, se, comptent par millions dans la bourgeoisie non classique, restée, jusqu'au XIX^{e} siècle fidèle à l'autorité et à la discipline de l'Église.'Ici, en effet, il s'agit d'un inonde dont les proportions ne peuvent être comparées à celles du cercle brillant mais restreint qui : a'servi de théâtre à la réaction religieuse. On ne sait au juste où commence ce monde, à partir ; des classes aristocratiques, ni où il finit, si l'on descend dans les couches inférieures de la démocratie. Aujourd'hui surtout que la limite qui sépare la bourgeoisie du peuple proprement dit, dans notre société française, devient si : difficile à tracer, on peut se faire une idée de la grandeur et de la ; profondeur du courant qui emporte la démocratie loin des vieilles : traditions.

On ne saurait trop insister sur ce point, si l'on veut se rendre'un compte exact de l'étal religieux de la société moderne, à l'époque où nous vivons.

Ce n'est pas le symbole des croisés, c'est le drapeau de Voltaire et de la science moderne qui guide les classes populaires les plus voisines de la bourgeoisie non classique par l'intelligence et l'aisance sociale. Ce drapeau, que le vent de la réaction religieuse n'a pu abattre et qu'arborent les organes les plus retentissants, sinon les plus éminents, de la littérature contemporaine, est la véritable étoile de la démocratie, si l'on comprend sous ce nom toutes les couches qui s'étendent depuis les premiers rangs de la bourgeoisie non classique jusqu'aux masses absolument ignorantes et inertes, vouées à un labeur incessant et grossier. Cette démocratie qui travaille et qui pense, qui du moins commence à vivre de la vie de l'esprit, au sein de ses affaires ou de ses occupations matérielles, tend à devenir la véritable classe moyenne des sociétés modernes, depuis que les progrès de toute sorte accomplis par les classes populaires les plus avancées pendant soixante ans ont fait tomber les barrières qui séparaient le peuple de la bourgeoisie. Or, cette classe si considérable par le nombre, espoir de la grande démocratie future, tête et cœur du peuple proprement dit, est restée étrangère au mouvement de restauration qui a gagné certaines parties des classes aristocratiques. Tout au contraire, l'esprit d'incrédulité s'est développé dans son sein sur une immense échelle depuis le siècle dernier. Alors c'étaient les classes supérieures, la noblesse et la haute bourgeoisie, qui se détachaient des antiques croyances. Le peuple, y compris même la bourgeoisie non lettrée, y restait fidèle, ne pouvant encore entendre la voix de l'esprit nouveau, dans les profondeurs où l'ignorance et les préjugés laissaient végéter sa pensée. Entre lui et la lumière philosophique, la communication n'était pas possible, faute d'organes de la publicité qui la fissent parvenir jusqu'à ses yeux. Les coups de foudre de la Révolution l'éveillèrent en sursaut sans l'éclairer. Il se leva, combattit, vainquit avec la bourgeoisie, sans comprendre encore autre chose dans cette grande lutte que certains droits conquis et certains abus détruits. La portée religieuse de cette révolution préparée par un siècle de propagande philosophique, devait lui échapper. La haine et le mépris des prêtres purent éclater à Paris, au sein d'une multitude exaltée par les événements et par les passions politiques du jour ; la France populaire ne fut pas complice de cet accès de fureur antireligieuse assez général dans la bourgeoisie lettrée ; et, s'il se manifesta dans un certain nombre de localités, c'est plutôt contre l'ennemi déclaré ou secret de la révolution que contre le prêtre de l'Évangile. Voltaire et le peuple n'avaient eu ni le temps ni le moyen de s'entendre.

C’est donc à partir du XIX^{e} siècle que commence le vrai mouvement populaire contre la tradition religieuse. L’incrédulité philosophique, en prenant le mot dans le sens le plus superficiel et le plus voltairien, gagne peu à peu des classes qu’elle n’avait jamais entamées jusques-là. Deux mouvements en sens contraire s’opèrent au sein des sociétés modernes les plus avancées en civilisation. Pendant que la foi remonte vers l’aristocratie sociale, le doute et l’indifférence descendent de plus en plus dans les couches supérieures de la démocratie. Depuis que Voltaire n’est plus l’oracle des salons, il est devenu celui des foules. Autrefois, c’était la noblesse libérale et la haute bourgeoisie qui juraient par Voltaire ; aujourd’hui, c’est surtout la petite bougeoisie et l’aristocratie ouvrière ; c’est déjà le peuple des ateliers, où l’on se communique plus facilement les impressions de toute nature, et où par là on se forme quelque chose qui ressemble à une opinion ; c’est le peuple des métiers où l’exercice manuel laisse à la pensée son libre jeu [142], le peuple enfin qui, quel que soit le travail corporel, garde assez de loisirs pour penser aux choses de l’esprit.

Il n’y a plus guère que le peuple des métiers grossiers et sur-Tout d’un labeur continu, chez lequel l’extrême fatigue de corps, en provoquant le sommeil et l’abus des plaisirs matériels, ne permet guère à ces pauvres êtres humains la moindre activité intellectuelle, en dehors des occupations habituelles de leur profession. Cela pourrait réjouir les moralistes de cette dure école qui regarde le travail comme un frein comprimant l’essor des passions et des pensées d’une nature originellement perverse. Mais, s’ils réfléchissaient à quel abrutissement le travail violent conduit l’homme du peuple, et combien cet abrutissement engendre de passions.et d’habitudes grossièrement immorales, ils comprendraient que le travail n’est un frein que dans une certaine mesure, et que le travail forcé, par exemple, est souvent la source des plus grands désordres, par cela même qu’il prive l’homme de l’exercice de ses meilleures facultés, et surtout parce que l’excès de travail corporel provoque des excès d’un autre genre. Si ce peuple-là échappe à la propagande philosophique, il n’y a guère lieu d’en féliciter ni la religion ni la morale. Car il n’en vit pas plus religieusement pour cela. Il n’a pas d’idées sceptiques, sans doute, puisqu’il n’a d’idées d’aucune sorte ; mais il a des sensations, des appétits, des passions qui n’ont rien de commun avec la véritable vie chrétienne. Heureux alors les simples d’esprit et de cœur qui reçoivent des mains de l’autorité ecclésiastique leur nourriture spirituelle ! Mais le nombre en diminue chaque jour, sans que la

philosophie soit pour rien dans cette indiscipline religieuse dont la sensualité est l'unique cause.

Il semble que le travail des champs, en pleine lumière du soleil, au sein de celte nature si bien sentie et tant célébrée par les poêles, soit plus favorable à l'épanouissement de la vie contemplative et de la méditation intérieure. Mais tel est l'isolement du paysan, telle est la fatigue d'un labeur forcé, tel est l'empire de la tradition et de la routine, qu'il est, de toutes les classes populaires, la moins accessible aux courants de toute nature, politiques ou religieux, qui traversent l'océan populaire. Jusqu'ici la moralité du peuple des campagnes a été sous la tutelle elle a direction des diverses Églises. L'esprit du paysan étant moins que l'esprit de l'ouvrier capable d'idées générales et de sentiments généreux, il n'a guère pour se garder des tentations de la vie animale que le commandement de sa religion et le conseil de son curé ou de son pasteur. Conscience, conscience, instinct sublime ! a dit Rousseau. Il est certain que le paysan en a une, puisqu'il est un homme, et même un homme du XIX^{e} siècle à quelques'égards. Mais quel vide effrayant dans celte conscience, si la religion s'en retirait tout à coup, y laissant libre carrière au déchaînement des brutales passions et des appétits grossiers ! Et pourtant il faudra bien que cette, espèce de Chine s'ouvre enfin aux lumières de la science, comme elle s'est ouverte aux machines de l'industrie. Déjà la tradition religieuse y est entamée en même temps que la routine agricole. Le paysan qui a été soldai, domestique, marchand ambulant, qui a senti de plus ou moins près les rayons d'un foyer de civilisation quelconque, ne fût-ce que le chef-lieu de canton, ce paysan-là emporte dans son hameau et dans sa-famille quelque chose des idées nouvelles. Et il est bien rare qu'il ne cherche et ne réussisse point à modifier en ce sens le milieu dans lequel il vit. Mais ce progrès s'accomplit avec une extrême lenteur, et non sans mélange d'idées malsaines et d'habitudes vicieuses ; les populations rustiques restent encore aujourd'hui, en très-grande partie, en dehors de la révolution religieuse qui s'opère si rapidement dans les autres classes de la démocratie. L'état du monde moderne, sous ce rapport, n'est pas sans analogie avec celui du monde ancien, où les pagani ont opposé si longtemps leur force d'inertie à l'action de la propagande chrétienne, déjà maîtresse de toutes les classes urbaines.

Voilà un tableau delà réalité qui prouve déjà que la démocratie n'est pas restée stationnaire, comme on l'a dit, dans la voie des idées religieuses. Si l'aristocratie de naissance et de fortune a reculé, ainsi que pourraient le faire

croire certaines apparences, du moins le peuple a marché dans la route ouverte par la philosophie, la science et la révolution. Mais ce n'est pas tout. En y regardant de près, on trouve que la conversion des classes supérieures aux anciennes croyances n'est ni aussi complète ni aussi profonde qu'elle le paraît. D'abord tout catholique, tout chrétien de profession n'est pas pour cela un croyant sérieux. C'est aux actes et non aux paroles que se reconnaît le vrai croyant. On peut admirer le catholicisme pour la beauté esthétique de ses symboles, pour la haute portée métaphysique de ses dogmes, pour la grande vertu sociale de ses institutions, sans avoir réellement la foi. N'est-ce pas le cas d'un très-grand nombre de catholiques de nos jours que la politique, la littérature d u grand siècle, ou le romantisme ont ramené aux idées, religieuses ? Et même parmi ceux qui disent avoir la foi, combien répugnent à la pratique, oubliant le précepte évangélique : *La foi sans*, *les œuvres est une foi morte* ? Et quand on parle ici des œuvres, il ne s'agit pas des vertus de la vie chrétienne. Tout homme qui se dit catholique ou chrétien, est un mauvais catholique ou un mauvais chrétien, s'il garde avec sa foi les vices de sa nature égoïste, avare, envieuse, brutale, sensuelle. Mais enfin il conserve le droit de se dire catholique et chrétien du moment qu'il a la foi et pratique les commandements de l'Église. Le moyen âge, dans sa barbarie, était plein de ces chrétiens-là, sensuelles et brutales natures, incapables de comprendre l'esprit de la doctrine dont on leur faisait réciter la lettre, et qui auraient volontiers dit comme Clovis à saint Rémy, au milieu des pompes du sacre de Reims : " N'est-ce pas là le Paradis ? » Ils n'étaient pas chrétiens, selon le Christ ; ils l'étaient, dans la mesure de leur grossière humanité, selon l'Église qui n'exige pas d'autres conditions que la foi et les œuvres, c'est-à-dire les pratiques. Au contraire, que de catholiques de nos jours, d'une moralité bien supérieure, s'en tiennent, les uns à un vague sentiment de religiosité, les autres à une foi purement contemplative !

Mais le phénomène le plus curieux de notre temps, dans l'état religieux des esprits les plus sincères et des âmes les plus ferventes du monde catholique croyant et pratiquant, c'est l'infiltration de la pensée moderne dans l'âme chrétienne, sans que celle-ci en quelque sorte en ait conscience. Partout ou presque partout aujourd'hui, dans le chrétien il y a l'homme moderne. La culture scientifique, philosophique et morale, indépendante de l'éducation chrétienne, y a développé bien des idées, des principes et des mœurs qui appartiennent en propre à la civilisation nouvelle. Au moyen

âge, et même dans les premiers siècles de l'âge moderne, l'empire de la religion n'était pas seulement universel ; il était absolu sur les intelligences comme sur les âmes, sur les consciences aussi bien que sur les imaginations.Toute idée, métaphysique, scientifique, morale, découlait de la même source que l'idée religieuse proprement dite. Aujourd'hui, l'homme qui fait sincèrement profession de christianisme a reçu une éducation scientifique qui ne lui permet pas de croire à tout ce qu'enseigne la tradition sur les questions naturelles ; il a reçu une éducation psychologique qui ne lui permet guère d'admettre davantage l'enseignement orthodoxe, en ce qui concerne certaines questions morales, sociales et politiques ; il a même reçu une éducation métaphysique qui ne lui permet d'adhérer que dans une certaine mesure à la théologie chrétienne. En un mot, sous le chrétien il y a presque toujours l'homme moderne qui, implicitement ou explicitement, fait ses réserves sur une foule de questions, telles que la prédestination et la loi de grâce, l'éternité des peines, l'état des réprouvés, la résurrection des corps, l'existence et la fonction du diable, la nature maudite de la matière, l'indifférence aux choses terrestres et aux affections humaines, etc. Combien ils deviennent rares, ces croyants absolus qui conservent dans sa parfaite intégrité le sacré dépôt de la tradition, et qui ne laissent aucune issue par laquelle l'esprit moderne puisse pénétrer dans le sanctuaire ! Sans parler d'une classe de chrétiens qui devient de plus en plus nombreuse, et dont le caractère propre est de s'entendre à merveille sur l'art de faire son salut en ne négligeant aucun de ses intérêts terrestres, nos chrétiens les plus sincères, les plus honnêtes de l'âge actuel, savent, sans trop s'en rendre compte, accommoder le vieux dogme aux exigences de l'esprit moderne. Et en cela leur bonne foi est entière ; leur illusion est naturelle.

On vient de parler du dogme. Si l'on étudiait bien toute la vie religieuse des chrétiens modernes, on trouverait que là pratique n'a pas moins que la foi subi l'action de l'esprit nouveau. Ainsi la religion ne consacrait pas simplement le mariage aux yeux de Dieu ; elle faisait toute la vertu morale et toute la force sociale du lien matrimonial. Aujourd'hui, pour tous les croyants dont l'éducation moderne a développé la conscience, non-seulement la loi religieuse ne constitue plus l'obligation sociale du mariage, mais elle n'en fait pas même toute l'autorité morale. Le croyant qui se marie *s'oblige* tout à la fois devant Dieu, devant sa conscience, et devant la loi. Pour le chrétien d'autrefois, le sacrement de la confession entourait le prêtre d'une telle auréole de sainteté et d'infaillibilité que l'homme

disparaissait complètement avec ses faiblesses et ses misères devant le ministre de Dieu, investi de son autorité, inspiré de sa grâce. Aussi le choix d'un confesseur était-il alors chose rare, et en quelque sorte indifférente. Qu'importait son âge, son expérience, sa raison, sa vertu personnelle, puisque Dieu l'avait surabondamment pourvu de toutes les vertus et de toutes les facultés de son sacerdoce, au moins pour le moment de l'exercice ? Maintenant, si le chrétien croit toujours à la grâce de Dieu et à l'autorité de son ministre, il ne néglige pourtant pas les précautions de la sagesse humaine dans le choix d'un confesseur, soit pour lui-même, soit surtout pour sa famille. Ce n'est plus seulement le prêtre qu'il cherche, c'est le sage, le conseiller, l'ami, l'homme enfin. Pourquoi cela ? N'est-ce point parce qu'il n'est plus tout à fait convaincu que la grâce divine suffit à tout, et que, la sagesse, la sainteté, l'expérience personnelle du directeur n'est pas inutile à la bonne direction de son pénitent ? Et ici il n'est pas question des chrétiens mondains qui ne s'attachent qu'aux prédicateurs ou aux directeurs à la mode, soumettant, en tout leur foi religieuse aux convenances sociales ; il s'agit de la classe des chrétiens les plus sérieux et les plus sévères. Enfin, la société chrétienne, jusqu'à la Révolution, n'avait jamais imaginé que l'État pût imposer à l'Église l'obligation de déposer en terre sainte les morts qui, pendant leur vie, avaient refusé ses sacrements. Aujourd'hui, l'Église ne pourrait leur fermer la demeure commune sans scandale, même pour nombre d'âmes pieuses. Tant la piété elle-même se prête aux idées de la conscience moderne !

Si l'on observait, attentivement les mœurs religieuses d'une très nombreuse catégorie de catholiques, fort respectables d'ailleurs, quelle différence ne trouverait-on pas entre la vie chrétienne d'autrefois et la vie chrétienne de notre temps ! Un des esprits les plus nets et les plus judicieux de l'école critique contemporaine [143] fait remarquer que la religion a eu une bien plus large part dans la vie du païen qu'elle n'en eut jamais dans celle du chrétien. Cela est vrai, sauf explication. Mais ce qui l'est d'une façon bien plus complète et plus absolue, c'est que le sentiment religieux remplissait bien autrement la vie du chrétien d'autrefois que celle du chrétien de nos jours. Jadis ce sentiment était l'âme de la vie humaine ; il l'enveloppait dans toutes ses manifestations, il la pénétrait dans ses plus intimes profondeurs. Maintenant, la religion ne fait plus guère que présider aux grands et solennels moments de notre destinée, à la naissance par le baptême, à l'adolescence par la première communion, au mariage, à. la

mort, L'assistance à la messe et aux autres offices est bien plus commune que la confession et la communion. La stricte pratique est rare ; et alors même elle n'est guère vivifiée par ce sentiment mystique qui fait l'essence même du christianisme. On compte autour de soi les chrétiens qui ne rêvent que des choses d'en haut, et que les intérêts, les passions, les idées de ce bas monde laissent plus ou moins indifférents.

Cette métamorphose des sociétés chrétiennes, au moins dans leur partie la plus éclairée et la plus libérale, est manifeste pour tout moraliste qui observe un peu le inonde où il vit. Et comment échapperait-elle à son observation, quand des faits éclatants viennent à tout moment en révéler la réalité ? Parmi les exemples qu'on pourrait citer, il en est quelques-uns qui sont particulièrement significatifs. L'histoire du jeune Morlara, qui a révolté le monde philosophique et étonné le monde chrétien, n'eût pas provoqué la moindre réclamation, non pas seulement au moyen âge, mais même au sein de cette société si polie et si classique du XVII^{e} siècle. Qu'y a-t-il, en effet, de plus simple, de plus légitime, de plus nécessaire, au point de vue de la foi, que d'arracher une âme humaine aux erreurs d'une religion fausse et aux flammes de l'enfer ? Ce n'était pas seulement un droit pour l'Église reconnu de tous ; c'était le plus strict de tous les devoirs. La foi du doux et saint Pie IX ne lui permettait pas plus de doute qu'aux plus ardents et aux plus impérieux pontifes dont l'histoire fasse mention. L'enlèvement de cet enfant à sa famille israélite ne pouvait être aux yeux du pontife qu'un acte de charité évangélique commandé par son dévouement au salut des âmes. Quelle tristesse et quelle tendresse dans l'allocution récente adressée au jeune Morlara chargé d'exprimer au Saint-Père les sentiments de vénération et d'amour des élèves de son séminaire. « Vous m'êtes bien cher, mon fils, parce que je vous ai acquis pour le Christ à un très-grand prix. Vous m'avez coûté une bonne rançon ; à cause de vous, un déchaînement universel a éclaté contre moi et contre ce siège apostolique. Des gouvernements et des peuples, des puissants de ce monde, et des journalistes qui sont aussi les forts de nos jours, m'ont déclaré la guerre, des rois même se sont mis à la tête de cette campagne et ont fait écrire par leurs ministres des notes diplomatiques, tout cela à cause de vous. — Je passe sous silence les rois. Je ne veux rappeler que les outrages, les calomnies et les malédictions prononcées par une foule innombrable de simples particuliers qui paraissaient indignés de ce que le bon Dieu vous a fait le don de sa vraie foi en vous tirant des ténèbres de la mort où votre famille est encore

plongée[144]. » Ce que ne dit pas le Saint-Père, ce qu'il sait et ce qui est bien fait pour redoubler sa tristesse, c'est que, parmi ces *simples particuliers,* il y a bien des gens qui se disent et se croient chrétiens. La chose, en effet, n'est point aussi claire pour la conscience des croyants de notre temps que pour celle du saint pontife et de ses cardinaux. Il y a eu, dans le *déchaînement universel* dont il parle, bien peu d'organes aussi courageux, aussi absolus dans leur foi que Y Univers. Il a fallu toute la force de la discipline catholique pour empêcher les plus nobles âmes chrétiennes de nos jours d'exprimer leur regret d'une pareille violence faite aux sentiments et aux droits de la famille.

Autre exemple encore plus décisif. Quand la dernière encyclique de Pie IX est tombée à l'improviste sur la société actuelle, quelle n'a pas été la surprise et la consternation du monde chrétien éclairé et intelligent ? Et pourtant c'était bien le langage de l'Église catholique. Au moyen âge, au XVI^{e} et même au XVII^{e} siècle, de pareils anathèmes contre la liberté de conscience et la liberté de la presse, contre la sécularisation du droit civil, et contre tant d'autres conquêtes de la Révolution, auraient paru tout simples. La Cour de Rome et l'Église dé France avaient fait une bien autre démonstration lorsqu'elles avaient approuvé la *Saint-Barthélémy* et la *révocation de l'édit de Nantes*. C'est qu'alors, en effet, la tolérance et le respect des droits de la conscience humaine n'étaient pas entrés dans les mœurs de la société chrétienne. Catholique et libéral, voilà de toutes les alliances celle que les hommes de ces temps, même les plus éclairés, comprenaient le moins. Aujourd'hui cette alliance est très-sincère, chez un fort grand nombre de chrétiens, et même de catholiques. En frappant son grand coup, la cour de Rome ne s'est pas doutée qu'elle commettait un véritable anachronisme. A Paris, et en France où l'état des intelligences et des âmes est autrement connu et jugé, l'effet de l'encyclique fut déplorable. Nulle protestation ne s'éleva, soit dans l'Église, soit même dans le monde catholique, où la discipline n'enchaînait pas autant les consciences. L'encyclique fut même défendue par les plumes ou les voix les plus habiles. Mais l'habileté même de la défense trahit l'embarras et la dissidence des avocats du Saint-Siège. Quand la rhétorique du plus éloquent de nos évêques vint à son secours, ce fut moins pour appuyer l'attaque que pour couvrir la retraite. La défense de l'abbé Dupanloup ne fut énergique et triomphante que contre les conquêtes de Victor-Emmanuel. Si la cour de Rome fait bien, elle ne renouvellera pas cette déclaration de guerre aux

idées et aux principes de la société moderne. Elle écoutera les conseils des plus sages et des plus habiles ministres de l'Église de France, la plus, éclairée et la plus libérale, après tout, des églises de la catholicité.

Autre exemple moins éclatant, mais tout aussi significatif des méprises de l'Église catholique sur le véritable étal religieux de la société soumise à sa discipline. L'illustre évêque d'Orléans vient de publier, à propos dès inondés pour lesquels il invoque les secours de la charité publique, une lettre pastorale où il fait remonter à la justice de Dieu l'origine de ce fléau et de tous ceux qui affligent notre pauvre humanité. C'était tout simple, étant donné le Dieu de la théologie chrétienne. Et, il y a seulement deux siècles, nul ne se fût étonné d'une pareille application du dogme de la Providence. Pourquoi ? Parce que ce dogme, tel que le comprend et l'explique la théologie chrétienne, est une conséquence directe et nécessaire de la doctrine du surnaturel, qui est le principe même de celle théologie, et l'on pourrait dire de toute théologie religieuse. Que l'intervention surnaturelle ne soit elle-même que la conséquence de l'idée d'un Dieu personnel à la manière des êtres individuels que l'expérience nous fait connaître, et que les partisans de cette doctrine manquent à la logique, en rejetant l'action personnelle et surnaturelle de la Providence divine sur le cours de la Nature, c'est une question à débattre entre les diverses écoles de métaphysique. Ce qui est certain, c'est que la Providence, dont notre illustre prélat, explique les desseins avec tant d'assurance, est bien la Providence du Dieu chrétien, comme elle était celle de Jéhovah, comme elle était celle des dieux du paganisme et de toute l'antiquité, avant que la science eût révélé l'immutabilité et l'universalité des lois de la Nature. Seulement, pour être exact, il faut ajouter que jamais la providence des Dieux grecs n'eut cette puissance absolue qui était l'attribut propre de la divinité hébraïque ou orientale. Cette puissance, dans le polythéisme, n'appartenait qu'au Destin. Quoi qu'il en soit, depuis que la révélation des lois de la Nature a acquis, dans le monde savant, et même dans le monde moderne tout entier, l'autorité d'une vérité qui ne rencontre plus de contradicteurs, même du côté des écoles théologiques, si le vieux dogme de l'action personnelle et surnaturelle de la Providence n'a pas disparu, comme la logique l'exigeait, de la théologie et de la métaphysique, il n'a plus conservé de prestige que dans son idée abstraite et générale. C'est un thème toujours riche pour l'éloquence de nos théologiens prédicateurs, et de nos philosophes écrivains ou professeurs. Tout au plus ose-t-on en maintenir l'application dans l'ordre

des choses morales. Et encore, la psychologie réclamant contre ce mode d'intervention divine aussi énergiquement que les sciences naturelles, le dogme de la Providence tend-il soit à devenir une idée vague et stérile, sans portée et sans application, soit à se convertir en une action naturelle et nécessaire qui n'a plus aucun des caractères du gouvernement personnel. C'est cette idée toute moderne qu'est venue heurter de front la lettre pastorale de l'évêque Dupanloup, non-seulement dans le monde des savants, mais encore dans celui des croyants de notre temps. Dans son ardeur de protestation contre le mouvement irrésistible des choses, il s'est mépris sur la nature de la foi actuelle ; il a compté sur la logique de ses fidèles, quand il fallait toujours avoir les yeux ouverts sur le bon sens et l'éducation scientifique qui les condamne à de perpétuelles inconséquences.

Telle est la réalité. Elle est trop universelle et trop irrésistible pour que le christianisme, s'il veut vivre d'accord avec la société moderne, puisse espérer maintenir son empire sur les âmes et les intelligences, en n'en tenant aucun compte. C'est au contraire en la respectant qu'il peut conserver bien longtemps encore la part qui lui est laissée par la science et la philosophie moderne, dans le gouvernement des générations actuelles. .Ainsi, sans empêcher la révolution religieuse de s'accomplir, elle pourra en ralentir le mouvement. *Non possumus, sint ut sunt :* voilà de beaux mots qui font honneur à la conscience et à la foi de ceux qui les prononcent ou de ceux qui les appliquent, mais qui ne devraient jamais être que l'expression des principes éternels de la morale universelle. Les religions ont certainement de ces principes ;c'est ce qui en fait la vertu morale et la longue durée. Le christianisme, la plus philosophique des religions, en contient beaucoup que la science humaine ne reniera jamais. Mais il faut que l'Église-catholique, sans faire amende honorable au siècle pour les intolérances et les duretés du dogme, en laisse dans l'ombre les parties vraiment incompatibles avec l'esprit moderne. On la trompe sur le véritable étal, religieux des sociétés chrétiennes et sur son propre avenir, quand on encourage ses prétentions absolues et ses violentes entreprises contre l'esprit du siècle ; on la mène plus rapidement à sa ruine que ne le comporte la force des choses et le cours des idées. Le triomphe absolu qui aboutirait à un retour complet au passé, est une de ces bonnes fortunes que le catholicisme le plus naïf ne peut plus rêver aujourd'hui. *Evolution* ou *révolution*, telle est l'alternative dans laquelle sont enfermées les destinées de la dernière des religions. Pour le christianisme, pour l'humanité, pour la

philosophie elle-même, le mieux n'est pas la révolution qui sème les ruines sur son passage, et prépare les réactions stériles. Cette conduite peut n'être pas la plus logique ; et le catholicisme ne manque pas de conseillers qui diraient volontiers, en lui appliquant le mot d'un orateur de la Révolution : *Périsse l'Église elle-même plutôt qu'un principe.*. Ces docteurs d'un autre âge montrent en cela une profonde ignorance de l'histoire. Celle-ci nous apprend que la logique a perdu beaucoup d'institutions, et qu'elle n'en a pas sauvé une seule. Ce qui sauve les institutions, particulièrement les religions, ce qui du moins en prolonge l'existence, c'est la facilité avec laquelle elles s'accommodent aux progrès des sociétés qu'elles ont inspirées et dirigées seules au début, et qui les inspirent et les éclairent à leur tour par les lumières nouvelles de la science et de. la philosophie. Une grande religion, comme le christianisme, contient, à côté de beaucoup d'idées qui ont vieilli, des idées éternelles que les principes de la civilisation moderne ne peuvent contredire. C'est en s'appuyant de plus en plus sur ces vérités, et de moins en moins sur les vieilles idées et les prétentions exclusives, qu'elle résistera à l'action du temps. Voilà ce qui explique pourquoi le sentiment chrétien est autrement puissant et vivace chez les sociétés florissantes de la race anglo-saxonne que chez les peuples ignorants et corrompus de race latine. Quel historien sensé ne trouve aujourd'hui que la Réforme a plus fait pour la durée du christianisme que le fanatisme de Philippe II ? N'est-ce pas surtout dans les pays où le catholicisme est tombé à l'état de superstition, que les révolutions violentes contre les institutions religieuses sont à craindre ?

C'est ce que pensent bien des chrétiens, surtout protestants, qui soutiennent que, sur le fond et l'essence du christianisme, la foi religieuse n'a subi et n'a pu subir aucune altération, vu l'identité de la conscience chrétienne et de la conscience moderne. Illusion bien naturelle et vraiment noble de toutes les âmes généreuses qui aiment à retrouver dans la doctrine traditionnelle tout ce que contient de meilleur et de plus pur leur conscience, telle que l'a faite une belle nature et une libérale éducation. Beaucoup de chrétiens disent et semblent croire que le christianisme est la source de toute vraie science et de toute vraie morale. En ce qui concerne la science, le paradoxe est trop violent pour être sérieusement soutenu, quand nous savons que, depuis trois siècles, la science et la théologie sont en complète opposition. On aura beau subtiliser sur les textes de l'Écriture sainte, on ne trouvera dans ses poétiques récits et ses naïves explications rien qui ressemble aux théories de l'astronomie, de la physique et de la

géologie moderne. Mais, en ce qui concerne l'ordre des vérités morales, il faut convenir que le paradoxe est plus spécieux. La conscience chrétienne a gardé assez dé points communs avec la conscience moderne pour qu'il ait été possible à certains moralistes prévenus ou superficiels de confondre la seconde dans la première. Néanmoins, si l'on y regarde de près, combien d'idées et de sentiments compris dans la morale moderne qu'il serait impossible de retrouver dans la morale chrétienne ! Des historiens et des philosophes contemporains ont opposé les deux morales, en disant que la grâce est le principe de l'une, tandis que la justice est le principe de l'autre ; que la morale chrétienne ne connaît que la justification par la grâce, et la morale moderne la justification par les œuvres. Ils ont raison à la lettre, puisque telle est la doctrine de l'Église. Seulement il est peu de croyants aujourd'hui, même des plus soumis, qui acceptent : cette doctrine dans toute sa rigueur. Le sentiment de la liberté et de la responsabilité personnelle est tellement enraciné dans la conscience moderne, qu'il faut être vraiment une âme mystique pour se perdre dans le sentiment absorbant de l'action divine. L'immense majorité des croyants, surtout chez les peuples de race anglo-saxonne, croit avant tout à la liberté, et à la justice par la liberté, sauf à concilier, par un éclectisme inconséquent, le principe moderne avec le principe chrétien. Le mysticisme a pu faire loi au moyen âge ; aujourd'hui il n'est plus qu'une exception, propre à une certaine familles d'âmes humaines.

Il est vrai que la doctrine de l'Église n'est pas tout, à fait la parole de l'Évangile, et que les croyants qui s'inspirent particulièrement de ce livre ont le droit de protester contre le jugement des moralistes contemporains. En effet, la doctrine du Christ, telle que nous l'ont conservée les synoptiques, est autrement libérale ; large et pratique que la doctrine de l'Église, formulée par saint Paul, expliquée par saint Augustin, consacrée par l'autorité des conciles. Le livre de *l'Imitation*, d'ailleurs si beau, n'en est pas un fidèle commentaire, en ce sens qu'il n'en développe que le côté mystique, lequel n'en est pas le meilleur. La doctrine de l'*Imitation* est une morale de moines, de solitaires, d'hommes qui veulent rester étrangers au monde et à la cité, tandis que la morale de l'Évangile est vraiment pratique et sociale. Mais, en la, prenant dans toute sa portée et dans toute sa vertu, quelle différence ne trouvera-t-on pas encore entre la justice de l'Évangile fondée sur un sentiment, et la justice moderne assise sur un principe ? *Aimez, Dieu, aimez-vous les uns les autres, aimez toutes les créatures de*

Dieu : telle est la grande formule qui résume toute la morale évangélique. Celle-ci ne parle que la langue du sentiment et de l'amour, tandis que la morale moderne parle la langue plus sévère des principes, du devoir et du droit. L'âme chrétienne, j'entends l'âme évangélique, connaît la charité, et pratique le dévouement, l'abnégation, l'humilité, la bonté, toutes les vertus douces et sublimes qui ont leur source dans l'amour. La conscience moderne connaît la justice, c'est-à-dire le respect de la personne humaine, principe de tout devoir et de tout droit. Toutes deux ont ceci de commun et d'admirable qu'elles protestent contre la force ; mais, tandis que l'une le fait au nom de l'amour, l'autre le fait au nom du droit. C'est ce qui explique pourquoi le chrétien tend la seconde joue à l'outrage, alors que l'homme moderne le punit, soit en invoquant la loi, soit en opposant le droit de la défense personnelle à l'injustice de l'attaque !

Voilà les deux morales en action. Si la scène de l'Évangile est sublime, elle n'est possible qu'en Orient, dans ce pays de la grâce, de l'amour, de la fraternité universelle, dans cette terre classique, du mysticisme et du vrai communisme. La morale moderne a moins de poésie, du moins de cette poésie qui frappe l'imagination. Mais toutes les âmes qui ne confondent point la justice avec le droit écrit savent qu'il n'est pas d'acte de charité, de dévouement, d'héroïsme, de martyre qu'elle ne contienne dans les profondeurs de son principe bien analysé et bien Compris. Laquelle de ces deux morales en aura le plutôt fini avec le règne de l'injustice el de la force ? L'avenir le dira. La loi d'amour n'a pas triomphé, même avec l'incomparable prestige de l'exemple du Christ. L'Orient, où s'est prêchée et pratiquée celte sublime doctrine, bien avant Jésus, nous le montre-par sa servitude et sa misère. Il est vrai que la loi de justice ne gouverne pas encore le monde moderne en maîtresse absolue ; mais qui pourrait nier que, chaque siècle, son empire ne s'y étende et ne s'y affermisse davantage ?

Quand on songe aux enseignements et aux pratiques de la morale de l'amour, aux vertus des thérapeutes, des esséniens, de certaines sectes gnostiques, des chrétiens de la primitive Église, on est lente, avec M. Renan[145] et bien d'autres historiens enthousiastes, de trouver notre justice moderne bien sèche et bien étroite. Nous avons nous-mêmes partagé cet enthousiasme pour ce qui'nous a semblé un moment l'idéal suprême de la justice. « Où est, disions-nous, la morale supérieure à l'amour ? Où est la doctrine sociale supérieure au dogme de la fraternité ? Bien des doctrines vieilliront et passeront dans l'Humanité et dans le Christianisme ; mais à

cette sublime morale on peut appliquer le mot du Christ lui-même : *Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point*[146]. » Oui, sans doute, la doctrine évangélique sera éternelle, comme l'amour, comme la sympathie, comme la fraternité, comme tous les sentiments que le Christ a trouvés dans son cœur d'homme vraiment divin. Mais nous nous (rompions, en faisant de celle doctrine l'idéal même de la loi morale. Nul sentiment, si beau, si pur, si fort qu'il soit, ne vaut un principe, quand il s'agit de guider la conscience humaine. En fait de loi morale, rien n'est supérieur, rien n'est égal à la justice. Voilà pourquoi nous plaçons la morale moderne encore au-dessus de celle de l'Évangile. S'il fallait prendre pour définitif le jugement de M. Renan, louchant la valeur comparative de la loi d'amour et de la loi de justice, nous lui dirions ce que Proudhon objectait sans cesse à Cabet, à Pierre Leroux, à Louis Blanc, à tous ceux qui fondaient leurs théories de réforme sociale sur un sentiment : Nulle société ne peut être assise que sur le principe de la justice. Or un sentiment n'est jamais un principe. *A chacun selon ses œuvres ;* voilà un principe. *A chacun selon ses besoins :* voilà un sentiment. La seconde formule peut être l'expression de la providence sociale ; la première seule est l'expression de la loi. On voit que même, dans sa meilleure partie, dans celle qui peut être considérée comme son essence même, la conscience chrétienne a encore besoin des principes de la conscience moderne pour comprendre les devoirs et les droits qui font l'homme de notre temps. Et de fait, pour ne point parler de tous les croyants qui ont perdu le sentiment de la grande tradition évangélique sans acquérir la vraie notion de la justice moderne, combien y a-t-il de chrétiens, même selon l'Évangile, qui prendraient à la lettre l'abnégation évangélique en ce qui concerne les sentiments de dignité personnelle, les affections de la famille, et tel intérêt de la cité ? Combien seraient assez scrupuleux observateurs de la loi d'amour pour tendre l'autre joue à l'outrage ?

Mais revenons à notre sujet. Le XIX^{e} siècle, qui conseille au christianisme ces tempéraments et ces accommodements nécessaires, ne lui demande pas le sacrifice d'un seul de ses dogmes, ni de ses pratiques ; il n'exige pas le retranchement d'une seule syllabe de son symbole. C'est qu'il n'y a jamais eu de siècle moins novateur, au moins en apparence. La preuve en est dans le peu de succès des réformes religieuses d'une part, et de l'autre des utopies philosophiques qui tendent à remplacer la religion. Notre siècle a trop l'esprit historique pour n'être pas conservateur. Seulement, comme il n'a pas moins l'esprit critique, et qu'il en sait trop

pour se faire illusion sur bien des choses, il est conservateur à sa manière, c'est-à-dire en infusant de plus en plus la science, la morale, la politique moderne dans les formules de la tradition. Il laisse l'initiative des réformes et des utopies aux esprits aventureux, très-rares d'ailleurs en ce temps, même parmi les libres penseurs, et il en reste, en matière de foi, à cet éclectisme incohérent et inconsistant qui est la pratique plutôt que la théorie d'une société qu'aucun principe arrêté ne guide. C'est le goût général des générations actuelles, dont l'esprit est peu philosophique, c'est-à-dire peu radical, "si on les compare à celles qui les ont précédées. Voilà ce qui explique pourquoi l'immense majorité des intelligences, même pénétrées de l'esprit moderne, au sein des communions chrétiennes, n'a pas suivi les novateurs, dans leurs essais plus ou moins hardis de transformation. Généralement, pour ne pas dire universellement, catholiques ou protestants conservent le vieux dogme dans son intégrité et sa pureté orthodoxe, sans trop se rendre compte des sentiments, des idées, des habitudes d'origine étrangère qui le modifient dans la pratique. Ils jugent de tout avec une raison, avec une conscience toute moderne, sans paraître se douter le plus souvent que leurs jugements et leurs sentiments ne sont pas en parfait accord avec les principes religieux de la tradition. En un mot, à qui regarde aux choses plus qu'aux mois, le monde chrétien lui-même apparaîtra plus moderne encore que chrétien : en sorte que la révolution religieuse, appelée par les rêveurs utopistes, réprouvée d'avance par les conservateurs du passé, se fait sans bruit, sans éclat, sous les yeux inattentifs des uns et des autres, par un travail lent et latent, mais sûr, qui n'est pas sans analogie avec les procédés employés par la Nature, dans ses grandes genèses géologiques. Si ce travail continue, et l'on ne voit pas quelles causes pourraient l'arrêter, il viendra un jour où le monde chrétien aura passé tout entier à la civilisation moderne, et n'aura plus conservé du christianisme historique que les symboles et les formules ; la science et la philosophie en auront complètement renouvelé l'esprit.

Il est une institution bien autrement puissante que la simple propagande scientifique et philosophique, et qui peut bâter ce moment ; c'est l'éducation. On l'a dit avec raison, c'est dans l'école que se décideront les destinées du inonde moderne ; c'est là que se préparera son avenir religieux, de même que son avenir politique. Or, l'enseignement des écoles, dans nos sociétés modernes, est encore loin de répondre par son organisation à la haute et capitale mission qui lui est assignée par la nature des choses.

L’enseignement, primaire surtout, le seul dont le peuple profite, le seul par conséquent sur lequel puisse compter la démocratie, est tellement incomplet et superficiel dans certains pays de l’Europe, comme la France, ou tellement mêlé aux croyances religieuses dans d’autres, comme l’Allemagne, qu’il ne peut que très-insuffisamment préparer les jeunes intelligences à une culture quelque peu scientifique pour un âge plus avancé. Le catéchisme du prêtre catholique, l’explication biblique du ministre protestant est encore aujourd’hui l’unique enseignement moral à l’usage de l’enfance et de l’adolescence. La morale de la conscience et de la raison, si simple, si élémentaire qu’on la conçoive, est encore jugée par nos hommes d’État, et même par beaucoup de nos philosophes comme une chose hors de la portée des intelligences qui fréquentent les écoles. Tout au plus laisse-t-on, dans nos lycées, une place à l’enseignement philosophique dont on l’ail le couronnement des éludes classiques. C’est une réforme radicale à entreprendre, le jour où les sociétés européennes entreront dans la voie de la vraie démocratie. Alors le premier soin des réformateurs de l’enseignement populaire sera d’organiser un enseignement moral fondé sur la science de l’homme, en même temps qu’un autre enseignement physique fondé sur les sciences de la Nature. Si ce double enseignement est rendu accessible, et même attrayant dans une certaine mesure aux jeunes intelligences qui doivent le recevoir, il les préparera à n’entendre plus tard que les leçons de l’expérience et de la raison, en tout ce qui touche aux intérêts moraux des individus et des sociétés.

La *démopédie* est le salut de la démocratie ; il n’est personne qui n’en convienne. Or, l’éducation du peuple, faite jusqu’ici par les religions, ne pouvait avoir pour effet d’affranchir son esprit des préjugés de l’imagination et de la tutelle de l’autorité. La science est la seule institutrice qui puisse conduire à un pareil résultat, par la nature même de ses procédés, et aussi par le caractère désintéressé de sa discipline. La religion, qui a été jusqu’ici la grande institutrice du genre humain, a rempli celle mission à sa manière, et selon ses principes. Elle a toujours élevé les âmes, épuré les sentiments, réglé les volontés. Elle a même souvent inspiré les intelligences, surtout quand elle était, comme le christianisme, une grande et profonde doctrine ; elle ne les a jamais émancipées. Son principe d’éducation est l’autorité, son moyen l’obéissance, son but la vertu et la sainteté, non la liberté. Quand par hasard le sentiment de celle-ci entre dans l’âme humaine à la suite de l’éducation religieuse, il n’en est pas un fruit naturel et couvé

par la religion elle-même. Ou bien, c'est la réaction d'un esprit auquel pèse enfin le joug d'une tutelle qui se prolonge outre mesure, ou bien c'est l'épanouissement nécessaire d'une intelligence qui n'attend que l'âge de la maturité pour se produire dans sa force et dans sa liberté. Alors nous échappons aux mains qui veulent nous retenir, et fuyant une autorité jalouse et défiante, nous nous réfugions, à nos risques et périls, dans l'asile de la science et de la philosophie. En tout cas, il n'arrive jamais que la séparation se fasse à l'amiable ; c'est une rupture, souvent violente de part et d'autre, toujours mêlée de regret, de tristesse et d'amertume. Comment en pourrait-il être autrement ? Dans l'éducation toute chrétienne, le plus souvent catholique, de nos sociétés modernes, rien ne prépare, ne ménage la transition de l'état religieux à l'état scientifique et rationnel. Tout, au contraire, concourt à la rendre brusque et douloureuse. La nature, qui aime à procéder par les semblables, opère ici forcément par les contraires. L'esprit passe tout à coup de la discipline absolue au régime du libre examen, du mystère à la lumière, des visions de l'imagination aux idées abstraites de la raison pure. Quelle agitation ! quelle crise ! quel déchirement, même dans le sein de l'âme forte et courageuse en qui s'opère une pareille révolution ! Combien reculent devant l'abîme, comme-Pascal ! Combien ne se confient à l'avenir qu'avec une-sorte de terreur, comme Jouffroy !

Voilà ce qui explique la lenteur de l'évolution intellectuelle qui doit faire, passer dans un avenir plus ou moins prochain les sociétés modernes de l'état religieux à l'état scientifique. Les individus y vont en nombre de plus en plus grand, grâce à la réflexion, personnelle et à l'autorité irrésistible des révélations scientifiques, grâce aussi, il faut le dire, à cet instinct d'imitation qui pousse certains esprits vers des pratiques et vers des allures philosophiques dont la raison leur échappe. Mais les foules se laissent encore retenir, pendant l'âge de virilité, dans les liens de la croyance où elles ont été nourries et élevées. Quel sera l'effet d'une éducation toute différente, le jour où la science pénétrera dans l'enseignement populaire, comme elle a pénétré dans l'opinion publique ? c'est ce que l'histoire ne peut dire, puisque l'expérience est encore à faire, au moins en ce qui concerne l'ordre des vérités morales. Déjà l'expérience à moitié faite sur l'ordre des vérités naturelles a montré, depuis deux siècles, combien il est. difficile de maintenir dans la croyance orthodoxe les intelligences populaires que la science de la Nature a éclairées de ses premiers rayons. Quel homme du peuple, quel enfant des écoles primaires croit encore au

miracle de Josué arrêtant le soleil, dépuis qu'il sait que c'est la terre qui tourne ? Et les récits du passage de la mer Rouge, de la marche de Jésus sur les eaux, de la multiplication des pains, de l'eau changée en vin aux noces de Cana, de la résurrection de Lazare, ne sont-ils pas la grande cause de l'incrédulité des classes inférieures et des jeunes intelligences des écoles, alors même que, sur tout le reste, leur conscience et leur raison ne fait aucune difficulté de suivre l'enseignement de la ; religion ? Lorsque cette conscience aura été provoquée à un retour sur, elle-même par un enseignement psychologique, embrassant dans ses divers degrés toute l'éducation scolaire et populaire, elle ne croira pas plus facilement aux miracles de l'ordre moral que l'imagination du peuple ne croit aux miracles de l'ordre physique. Et quand cette raison aura été quelque peu développée par une philosophie générale aussi simple et aussi élémentaire que possible, elle se laissera moins prendre aux illusions de l'anthropomorphisme religieux. Alors on reconnaîtra peut-être que l'esprit humain, pris dans sa moyenne, n'est pas aussi incapable qu'on l'a cru jusqu'ici de comprendre la vérité sous sa forme propre, surtout celte vérité qui lui est nécessaire pour se diriger dans la vie pratique.

Telle est, sur l'avenir religieux des sociétés modernes, la conclusion à laquelle nous semble devoir conduire l'observation des faits, en plein XIX^{e} siècle. Toute autre serait plus du goût des rêveurs ou des croyants. Ceux-ci ne peuvent accepter l'arrêt du destin, avant que le temps ne l'ait fait passer à l'état de fait accompli. Ceux-là ont trop d'imagination pour se résigner à une révolution aussi peu dramatique, et aussi peu conforme aux exemples de l'histoire. Mais le meilleur moyen de lire dans l'avenir n'est pas de regarder le passé ; c'est de voir clair dans le présent. Or, le présent montre précisément- à qui sait l'observer le grand phénomène que les uns appellent de leurs vœux, et que les autres poursuivent de leurs anathèmes. Il offre le spectacle d'une révolution religieuse d'autant plus radicale qu'elle s'opère sans bruit, sans éclat, avec la lenteur et la sûreté d'une évolution progressive et naturelle. Ce n'est pas seulement l'empire de l'ancienne foi qui se rétrécit de plus en plus ; c'est l'esprit nouveau, l'esprit scientifique et philosophique qui pénètre chaque jour davantage dans cet empire, et y transforme la foi des croyants. Dans cette évolution salutaire, l'Humanité ne perd rien de ses plus hautes facultés et de ses plus précieux sentiments, en passant de l'état religieux à l'état scientifique, puisque la psychologie lui conserve, en les épurant, les vérités dont sa conscience a besoin, tandis que

l'esthétique lui reproduit les symboles qui saisissent son imagination, et que la science de la Nature lui rend, dans de tout autres proportions, l'image de l'Infini dont la tradition théologique n'avait pu lui donner qu'une représentation fausse ou grossière.

Il faut tout dire pourtant : les choses ne se passent point absolument dans la réalité comme un optimisme excessif pourrait le supposer. La science, la philosophie, la morale ne remplacent pas toujours la tradition religieuse dans les esprits et dans les âmes d'où celle-ci s'est retirée. Trop souvent, c'est le vide qui s'y fait, un vide d'autant plus désastreux que les passions grossières ou perverses de la nature humaine s'y précipitent pour le combler. Trop souvent, l'héritière de la religion est simplement la Nature. Or la Nature, sans être radicalement mauvaise, ainsi que le dit la théologie chrétienne, n'est pas un guide sur et qui puisse suffire à la conscience vulgaire de l'Humanité. Ici les théologiens ont raison, et les plaintes des moralistes sont parfaitement justifiées par l'expérience. Ce n'est pas l'incrédulité savante et philosophique qui est à redouter, dans cette crise de transition et de transformation religieuse des sociétés modernes ; car c'est là un état essentiellement aristocratique, dont peu d'intelligences sont capables, et qui, d'ailleurs, a un caractère bien plus spéculatif que pratique, chez ceux mêmes qui en offrent l'exemple. La foi est naturelle chez l'homme ; quand il a perdu-celle de la religion, il retrouve bien vile celle de la science et de la raison.

A une condition toutefois : c'est qu'il puisse recevoir les en enseignements de la science et de la raison. Autrement, l'esprit est envahi sûrement par un matérialisme qui ne croit qu'au monde des sens, et l'âme est livrée à un sensualisme pratique dont certaines classes nous offrent aujourd'hui le désolant spectacle. Voilà ce qu'il y a surtout de grave et de douloureux dans l'époque de transition qui est la nôtre. Dans nos sociétés les plus avancées en civilisation, le peuple perd de plus en plus la foi religieuse, sans acquérir suffisamment la foi de la science. Aucun catéchisme ne remplace, chez lui, le catéchisme de l'Église : aucun symbole, pur, touchant ou sublime ne vient, dans son imagination, prendre la place du symbolisme chrétien ; aucune formule partique ne s'empare de la direction de sa volonté devenue rebelle aux prescriptions de la discipline catholique. Les théologiens et les moralistes ne peuvent être contredits par les philosophes, lorsque, leur mettant ce triste tableau sous les yeux, ils leur demandent, si c'est là un progrès ou une décadence. La décadence n'est que

trop visible pour les esprits sérieux qu'un sot optimisme n'aveugle pas. Et ce ne sont pas les progrès des sciences physiques de l'industrie et de la civilisation matérielle qui seraient de nature à jamais l'arrêter ; tout au contraire, ils ne pourraient que la précipiter, quand l'industrie et l'économie politique arriveraient à faire de cette planète un paradis terrestre où le genre humain n'aurait qu'à jouir sans travail, ou après un travail attrayant qui serait lui-même une première jouissance.

Quand la Bible a dit que *l'homme ne vit pas seulement de pain*, elle a exprimé une vérité éternelle, dont l'application dépend, non de la conservation de telle ou telle religion, mais de l'existence de l'ordre moral lui-même. Sous quelque forme qu'elle se produise, la vérité morale sera toujours pour les individus et les sociétés une vérité vitale, dont l'enseignement ne cessera jamais d'être nécessaire. C'est pourquoi la science de cette vérité a plus de prix encore aux époques où les traditions religieuses perdent leur empire sur les masses. Car il est impossible qu'une société se conserve autrement. Toutes les critiques dirigées contre le caractère superstitieux des dogmes d'une religion, et contre le caractère servile de sa discipline, quelle qu'en soit la justesse, n'empêchent pas le philosophe impartial de reconnaître la haute mission de moralité populaire que tout enseignement religieux a eu à remplir jusqu'ici. Qui a eu, qui a encore la garde des mœurs publiques ; qui a eu, qui a encore la direction des consciences, sinon la religion ? Qui a eu, qui a encore surtout l'initiative de la charité privée, sinon les sociétés chrétiennes ? L'enseignement de la philosophie peut être supérieur à cet enseignement en pureté, en élévation, en solidité ; il n'a jamais pu lui être comparé pour la puissance et la généralité des effets. La religion laisse un vide profond dans toute société d'où elle s'est retirée, vide qu'il est urgent de combler, sous péril de mort. Nôtre civilisation en est là. La foi religieuse s'en va ; toute l'éloquence de nos théologiens, si bien secondés par nos philosophes spiritualistes, n'arrêtera pas l'irrésistible mouvement de l'esprit moderne qui l'emporte sans retour. Les rêveurs de religion nouvelle ont beau tourner leurs regards vers l'Orient, vers l'Occident, vers tous les points de l'horizon pour interroger les signes des temps ; nulle foi religieuse nouvelle ne viendra prendre la place de l'ancienne, dans les grands foyers de la civilisation universelle. Le christianisme n'a qu'un héritier possible, la science et la philosophie. Toute la question est de savoir comment cet héritage se transmettra. La foi religieuse pourra-t-elle être remplacée au fur et à mesure

par la foi scientifique et psychologique, dans les-âmes et dans les sociétés qu'elle abandonne ? Ici est le doute et le danger.

Pour qui connaît l'état actuel des âmes, une pareille transition ne peut se faire d'elle-même et par le seul effort de la nature. Celle-ci a besoin du secours de l'art, de cet art. puissant qu'on nomme l'éducation, et qui seul peut faire à l'homme moderne une raison et une conscience telles qu'elles puissent suffire à tous les besoins, à tous les instincts légitimes de la vie morale et sociale. L'organisation de l'enseignement public et privé est la grande solution du problème religieux qui fait maintenant le souci des philosophes et des hommes d'État. Que l'école, à tous ses degrés, primaire, secondaire, supérieur, prépare des intelligences et des âmes, avec le concours de la famille ; qu'elle habitue de bonne heure l'enfance, l'adolescence au langage de la raison, de la conscience, de la science, en choisissant pour cela les formes les plus simples d'expression, et les procédés les plus élémentaires d'exposition : la grande éducation du monde, de l'expérience, de l'étude et de la presse fera le reste. L'homme des temps modernes peut et doit être traité autrement que l'homme de l'antiquité ou du moyen âge. Avec l'immense publicité dans laquelle il vit, grâce à l'art de Guttemberg, avec la propagation universelle de la lumière scientifique qui pénètre dans les plus obscures profondeurs des sociétés, l'homme moderne n'a plus besoin de la perpétuelle tutelle des religions. Et quand nous disons l'homme moderne, nous n'entendons pas seulement l'homme sorti des rangs de l'aristocratie intellectuelle ou sociale auquel la famille et la société prodiguent les richesses de l'éducation, la plus savante et la plus raffinée ; nous voulons dire aussi l'homme du peuple, pourvu qu'il ait été muni d'une instruction élémentaire suffisante. Mais cette condition est nécessaire pour que la transition de l'état religieux à l'état rationnel s'opère sans secousses et sans danger. Autrement, la démocratie et la société modernes nous semblent courir les plus grands périls. Si l'éducation de l'école ne remplace point l'éducation de l'Église qui devient de plus en plus impuissante, c'en est fait du sentiment moral, chez le peuple surtout, qui n'a pour guide de ses impérieux instincts ni les traditions de la famille, ni les convenances du monde ; c'en est fait de l'avenir des sociétés modernes qui retourneront à la barbarie, par le chemin d'une civilisation toute matérielle. N'oublions pas que, sans le. christianisme, le monde ancien aurait eu sans doute cette destinée, malgré ses sciences, ses arts, sa littérature, ses monuments, sa belle législation et sa savante administration impériale.

L'épreuve est décisive, et il faut l'avouer, d'autant plus difficile qu'elle est nouvelle. La science et la philosophie mises à la portée du peuple, voilà un problème vital pour la démocratie, mais qui n'a point encore été résolu. Jusqu'ici, dans les temps modernes, comme dans l'antiquité, la philosophie n'est guère sortie de ses écoles, et la science n'est point devenue populaire. Le stoïcisme est la seule grande doctrine philosophique qui ait passé de l'école dans la société. Mais celte société était une aristocratie élevée dans le culte des sciences et des arts de la Grèce et de Rome. Jamais le stoïcisme n'a pénéiré dans le peuple : et comment l'eût-il fait ? S'il y eut au monde une philosophie aristocratique, c'est celle qui parlait le moins à l'imagination et aux passions de l'homme. Le Sage des stoïciens ne pouvait être le Christ de l'Humanité, à une pareille époque, alors même que cet idéal de la raison et de la conscience philosophique n'eût pas été gâté par les paradoxes de l'école. Le serait-il encore aujourd'hui ? Cela est fort douteux, mais pour d'autres raisons. En comparant le peuple de nos sociétés modernes à celui des sociétés anciennes, l'historien ne peut méconnaître que le niveau de la raison populaire ne se soit élevé ; il n'en est plus au point de ne pas pouvoir se passer de l'enseignement symbolique. Grâce à la diffusion des notions scientifiques, l'intelligence des masses est ouverte aujourd'hui à bien des choses qu'elle ne pouvait comprendre autrefois. Mais la philosophie moderne a conçu un idéal humain plus riche et plus large que l'idéal stoïcien, plus conforme aux sentiments de la nature humaine et aux besoins légitimes de la vie actuelle. C'est cet idéal avec lequel il faut de bonne heure familiariser la conscience populaire par un enseignement qui le reproduise sous toutes les formes accessibles à son imagination aussi bien qu'à sa raison. Ce sera le Christ de l'avenir, Christ éternel, dont la pure et immatérielle essence se représente sans cesse, sans s'y confondre jamais, dans ces symboles vivants que l'histoire appelle ses héros, ses sages et ses martyrs.

Une pareille révolution n'a besoin que du temps pour s'accomplir. Non-seulement elle doit se faire sans les moyens violents employés jusqu'ici par toutes les religions pour s'établir ou pour se conserver ; mais elle s'accommode parfaitement du maintien provisoire de ces institutions. En travaillant de son côté avec toute l'ardeur d'une conviction profonde à l'émancipation définitive de l'esprit humain, la philosophie n'ignore pas que son œuvre sera lente et laborieuse. Que deviendrait l'Humanité, pendant ce long travail d'assimilation, si la religion n'était là pour entretenir

ce feu sacré du spiritualisme, dont elle s'est toujours montrée la jalouse gardienne, pour rappeler à sa haute destinée l'homme de labeur que la vie animale tend à ressaisir ? Voilà en quoi la philosophie de notre siècle doit différer de la philosophie du siècle dernier. Comprenant que la religion a eu, dans le passé, une tout autre fonction que celle d'abêtir le genre humain, les philosophes de notre temps la voient sans envie et sans impatience, poursuivre sa mission morale avec l'intolérante ardeur et l'impérieuse autorité qui lui sont propres. Mais si la science ne doit point connaître les entraînements de la foi, elle doit encore moins céder aux calculs de la politique. En un mot, ce qui convient à la dignité de ces deux nobles puissances de l'âme humaine, ce n'est point une alliance contre nature, mais l'entière liberté pour chacune d'elles de suivre sa voie et de faire son œuvre. : C'est le meilleur moyen pour toutes deux de servir l'Humanité, qui profite également de l'œuvre conservatrice de la religion et : de l'œuvre révolutionnaire de la philosophie.

Quelques mots encore avant de finir. L'analyse psychologique a beau prouver que l'humanité ne perd rien d'essentiel à sa nature, dans ce passage de l'état religieux à l'étal philosophique, telle est la puissance des mots qu'un sentiment de regret et d'inquiétude s'empare des esprits, quand le philosophe annonce pour un avenir plus ou moins éloigné la fin des religions. Le monde sans religion, n'est-ce pas le monde sans Dieu ? En vain la science et la philosophie s'efforcent-elles d'expliquer que c'est le Dieu de l'imagination seulement que perd l'Humanité, et qu'au-dessus des régions célestes où ce Dieu faisait sa décevante apparition, le vrai Dieu se laisse, apercevoir dans le pur éther de la pensée. Le monde est triste de celte révélation de la raison, même le monde des sages. A quoi sert de le nier ? ce sentiment est si puissant et si général qu'il ferme la bouche, en plein XIX^{e} siècle, aux plus libres et aux plus hardis penseurs, ou bien les force à rassurer les âmes par des mots à double sens. Le silence ou l'équivoque, voilà l'attitude de nos savants et de nos philosophes devant les scrupules et les préjugés qui régnent encore. Et pourtant il est temps que sur ce point tout mystère disparaisse, si le siècle de la critique veut mériter son nom.

Il y a d'ailleurs une distinction à faire parmi toutes ces voix qui se récrient contre les conclusions de la critique. Il en est qui ne sont que l'écho des sentiments conservateurs d'une classe d'hommes plus politiques que croyants : celles-là ont un faux accent d'éloquence qui n'est pas de nature à nous émouvoir. Parmi celles qui parlent de convictions sincères, il y a lieu

encore de distinguer. Il n'est pas nécessaire d'être un profond observateur pour remarquer que la foi religieuse varie selon la nature des intelligences. Telle espèce d'hommes religieux se fait un principe d'obéir à l'autorité orthodoxe, sans que son intelligence soit réellement en possession de la vérité formulée par le dogme : c'est à proprement parler la foi des *croyants.* Telle autre espèce a le sentiment direct, la vision réelle de la vérité religieuse : c'est la foi des voyants. Les premiers engagent plutôt leur volonté que leur entendement, dans le pacte qui les lie. Ils peuvent être, ils sont souvent des esprits froids, positifs, peu désireux de comprendre ce qu'ils croient, peu curieux de ces révélations intimes, si chères aux mystiques. Ceux-là s'en rapportent tout à fait à l'autorité du soin de fixer leur *Credo.* S'ils viennent à perdre leur foi, par suite des révélations de la science, ils ne peuvent inspirer qu'un médiocre intérêt ; car c'est leur volonté seulement qui perd une règle, une discipline que remplacent avantageusement les lumières nouvelles d'une conscience plus ou moins développée. Leur imagination, leur intelligence, leur âme ne perd pas l'objet d'intuitions, de rêves qu'elle n'a jamais eus. La transition, pour une pareille classe de croyants, n'a ordinairement rien de critique ni de douloureux. Il y a tout avantage pour elle à passer de la croyance pure à la *science,* puisque la vérité dont elle ne recevait qu'une communication indirecte, par une injonction de l'autorité, l'éclairé maintenant de ses propres rayons. En ce sens, il est exact de dire que la foi de la science est la seule vraie, puisque c'est la seule qui fasse sentir et posséder la vérité. Comme il ne faut à ces esprits indifférents ou paresseux, à l'endroit des questions morales et métaphysiques, qu'un effort de pensée ou une recherche d'érudition pour s'éclairer et se fixer à cet égard, il n'y a vraiment rien à regretter dans la révolution qui les fait passer de l'état religieux à l'état philosophique.

La foi des autres a un caractère bien différent. Ceux-ci ne croient pas sur parole, ils voient ; leur foi n'est point affaire d'autorité, mais de sentiment. Ils ont ce genre d'esprit qui conçoit et comprend toutes choses sous la forme de l'imagination. Quand la vérité morale ou métaphysique leur est présentée sous la forme abstraite de la pensée pure, ils ne s'y retrouvent plus ; et il leur semble qu'en perdant son enveloppe symbolique, cette vérité s'est évanouie. Pour celte classe d'hommes religieux, la transition de la religion à la philosophie est le plus souvent impossible ; et, quand elle s'opère par hasard, c'est avec le plus pénible effort et le plus douloureux

sentiment. Voilà les intelligences ou plutôt les imaginations qu'il faut plaindre, lorsque la science et la philosophie leur enlèvent ou leur ébranlent une croyance qu'elles ne peuvent remplacer. Voilà la foi à laquelle il est délicat de toucher, et à laquelle il vaut d'autant mieux ne pas arracher ses douces et chères images que celles-ci laisseraient le vide dans la pensée, en s'évanouissant. Ceux-là seuls chez qui elle se rencontre ont le droit de maudire la critique qui tarit la source de leur croyance ; car rien ne peut remplacer ce qu'ils perdent, ni l'art, ni la science, ni la philosophie la plus spiritualiste.

Qu'y faire ? Faut-il que la science et la critique se taisent, de peur d'éveiller le doute dans ces esprits imaginatifs et dans ces âmes mystiques ? Mais quoi ! Est-ce que l'homme, en passant de l'enfance et de la jeunesse à la virilité, ne perd pas des sensations, des sentiments, des images dont la douceur et la fraîcheur laissent un regret profond chez toutes les natures sensibles ? Et pourtant quel homme fait voudrait encore sentir et penser en enfant ? Quel homme, tout en jetant-parfois un regard mélancolique en arrière sur son âge d'imagination naïve et de charmante innocence, n'est pas fier du progrès qui s'est fait en lui, et du rang supérieur qu'il occupe dans l'ordre des êtres moraux ? La Conscience de cette force intellectuelle croissante, de ce mâle perfectionnement, n'est-elle pas aussi la source d'une joie virile où viennent se perdre les doux et tendres souvenirs du jeune âge ? C'est là tout le mystère. La foi du *voyant*, si vive, si forte, si impérieuse, n'est que la foi de l'imagination. Si elle en a les ardeurs et les extases, elle en a aussi les hallucinations-et les dangers. On a vu, dans l'histoire, les effets de celte foi sur les individus et les peuples ; et les plus grands emportements du fanatisme religieux y ont leur explication. Charmante et bienfaisante chez les âmes douces, sublime chez les âmes fortes, cette foi devient terrible chez les âmes violentes ; elle est la mère commune des héros, des martyrs et des bourreaux. Et quand cette foi n'aurait jamais eu et ne devrait avoir que d'heureux effets, encore ne serait-ce pas une raison pour que la science et la philosophie abandonnent leur œuvre de paisible et libérale propagande. Un critique de nos jours, M. Renan, l'a dit avec une sympathie sincère, si sincère qu'elle lui a fait dépasser la mesure de la vérité : la science ne vise pas à la conquête de ces âmes vraiment religieuses que rien ne saurait consoler de la perte de leurs croyances. Elle ne gagnerait rien à semer l'inquiétude et la ruine dans ce monde d'innocence et de sainteté. Les révolutions heureuses et fécondes, dans les âmes humaines

comme dans les sociétés, sont celles qui se font par une éducation lente et naturelle de la pensée, par un libre effort de la volonté personnelle. Le rayonnement dans le monde des intelligences de la vérité découverte et enseignée par la science est la meilleure propagande, la seule dont les effets soient sûrs et vraiment salutaires. Il y a une famille d'esprits et d'âmes que les sévères attraits de la science et de la philosophie ne pourront jamais conquérir. Pour ce côté de la nature humaine, le vrai philosophe ne saurait avoir trop de respect et de sympathie, sans aller toutefois jusqu'à renoncer aux droits de la science. L'imagination, le sentiment, qui sent mieux que le philosophe la puissance de ces facultés ? Qui sait mieux que lui l'avantage que l'image a sur l'idée, combien elle dessine plus fortement l'objet à l'esprit qui cherche à le contempler ? Mais c'est ici le cas de répéter ce que d'Alembert disait de la poésie : *Qu'est ce que cela prouve ?* L'éclat de l'image, c'est Malebranche qui nous l'apprend, ne tient pas devant la vraie et pure lumière de l'idée, lorsqu'à l'âge de l'imagination a succédé l'âge de l'intelligence.

Ce n'en est pas moins matière à réflexion, sinon à doute, pour le libre penseur qui a autant souci de l'avenir moral que de l'avenir philosophique des sociétés modernes. Si la religion était avant tout, comme la science et la philosophie, une spéculation de l'esprit, où la vérité fût la première chose à rechercher, il n'y aurait qu'à féliciter le *croyant* et le *voyant* de leur initiation à la connaissance scientifique, puisqu'ils n'auraient perdu qu'une fausse ou étroite représentation des choses vraiment divines. Mais la religion, en s'emparant de l'esprit de l'homme, a pour huile bien, encore plutôt que le vrai, quoiqu'elle ne parle qu'au nom de la vérité ; elle vaut par sa vertu pratique bien plus que par sa vertu spéculative. Les moralistes le savent bien ; et c'est pourquoi ils ne voient pas sans inquiétude la science et la philosophie priver les âmes d'un ressort aussi énergique que la foi religieuse pour la poursuite du bien. Assurément, le sentiment de la loi morale suffit* au philosophe, qui la saisit dans toute- sa netteté et la fixe dans une formule précise. Et il le faut bien, puisque sa raison se refuse invinciblement à réaliser l'idéal de la nature humaine dans un homme quelconque, si grand, si bon, si saint qu'il puisse être. Mais pour le croyant qui prend à la lettre la légende du Christ, en la personne duquel le divin s'est incarné, qui assiste d'imagination et de cœur au spectacle touchant et sublime de sa vie, de sa passion, de sa mort, comment l'image d'un idéal ainsi vivant ne ferait-elle point pâlir l'idéal pur et abstrait de la loi morale ?

Et de quelle éducation a besoin la meilleure nature pour s'élever, par ses propres forces, à cette hauteur de vertu et de sainteté où peut la porter tout d'un coup l'enthousiasme religieux, surexcité par une pareille légende ? *« Je sens, je vois, je crois »*, dit le Polyeucte de Corneille, devant l'appareil du supplice. Où la science et la philosophie trouveront-elles la lumière et la flamme qui peuvent provoquer de tels transports ? L'enthousiasme de Polyeucte voit le ciel ouvert sur sa tête ; la sombre imagination de Pascal voit l'enfer béant sous ses pieds. A ces visions qui font si facilement les héros et les martyrs, la philosophie ne peut opposer que la science qui fait les sages. Est-ce à dire que la philosophie n'ait pas eu également ses héros et ses martyrs ? Son histoire est là pour prouver le contraire. Mais la philosophie les va chercher dans l'élite de l'Humanité, tandis que la religion les prend au hasard dans la foule. Et quand le christianisme se glorifie à juste titre de pareilles vies et de pareilles morts, il ne faut pas qu'il se hâte d'en faire honneur à la beauté et à la grandeur de sa doctrine. Dans l'Inde, dans tout l'Orient, il se fait des miracles bien autrement extraordinaires de dévouement, d'abnégation personnelle, de courage, chez des âmes inspirées par de grossières superstitions. Il n'y a qu'à lire les récits des voyageurs européens dans cette terre classique de l'enthousiasme religieux pour s'assurer que la vie et la mort de Jésus n'est qu'une idylle auprès de la vie et la mort du bonze le plus obscur. Le martyrologe chrétien, si riche qu'il soit en réalité, ou même qu'on l'ait fait, n'a rien de comparable à cette effroyable exhibition de tortures que des foules entières supportent avec une sorte d'impassibilité que n'a jamais connue ni l'exaltation chrétienne, ni l'héroïsme stoïcien. Tant est merveilleuse la puissance de l'imagination ! Les moralistes de tous les temps ont si bien compris cette puissance qu'ils n'ont jamais manqué d'ajouter à l'idée de la loi et à l'idéal abstrait de la vertu, l'idéal vivant, c'est-à-dire l'exemple des héros, des martyrs, des sages qui ont fait passer l'idée dans leur vie et dans leurs œuvres. C'est ainsi que, dans la morale philosophique, l'histoire a quelque chose de la vertu de la légende dans la morale religieuse : ce qui montre que l'imagination ne perd jamais son empire sur la nature humaine, quel que soit le degré de culture et de perfection de celle-ci.

Cette catégorie d'esprits pour lesquels la transition de l'état religieux à l'état philosophique est particulièrement douloureuse et même périlleuse, ne forme qu'une variété, nombreuse il est vrai, dans l'espèce des intelligences masculines. Mais que dire de tout ce monde de natures sensitives et

imaginatives qui s'appelle le sexe féminin ? Aux instincts et aux visions mystiques des hommes religieux, on peut toujours opposer les lois de la nature virile qui ne permettent guère aux esprits bien faits de s'arrêter aux rêves de l'enfance et de la jeunesse. Mais comment espérer, comment provoquer une révolution qui semble contraire aux lois elles-mêmes de la nature féminine ? Comment ne pas craindre le vidé que laisserait dans ces esprits essentiellement imaginatifs, dans ces âmes tendres et passionnées, la disparition subite des idées et des sentiments religieux ? Quelles conséquences pour la moralité d'un sexe, où la fermeté d'esprit, où la force de caractère n'est jamais telle qu'elle n'ait besoin de l'ardeur des sentiments et de la vive impression des images ! Et alors même que la science et la philosophie arriveraient, par une forte éducation, à donner à la raison des femmes cette solidité de jugement, cette fermeté de méthode, celle vigueur de raisonnement, cette précision de formules dont on rencontre des exemples chez certaines femmes d'élite, n'y aurait-il point à se demander si, à ce commerce avec les idées abstraites, à cet exercice des opérations logiques, la nature féminine ne perdrait pas quelque chose de la douceur, de la grâce, de la délicatesse, de la vivacité passionnée qui font le charme de ses sentiments, de ses vertus et de ses œuvres ? La femme savante et lettrée, philosophe, esprit fort, échangeant péniblement ses attributs propres, ses facultés de sentiment, d'imagination, d'amour, contre les attributs réservés, il semble, à l'homme, les facultés de raisonnement, d'analyse et de critique : voilà ce que le goût du moraliste mondain ne paraît guère plus disposé à accepter que la foi sévère du moraliste théologien.

Grave problème de l'éducation des femmes qui se pose aujourd'hui partout, entre les deux grandes puissances morales de nos sociétés modernes, la religion et la science ! Quand un ministre de l'instruction publique, en France, a fait un appel aux mères de famille, en ouvrant, en pleine Sorbonne, des cours d'enseignement secondaire faits par des professeurs de l'Université, l'Église tout entière a compris qu'il s'agissait d'une œuvre capitale pour l'avenir religieux des femmes. Elle a pris feu et a protesté par l'organe de son plus illustre prélat, Monseigneur Dupanloup, dont l'ardente éloquence, sans être absolument du goût de quelques habiles, a pourtant exprimé, là comme ailleurs, la vraie pensée de l'Église catholique. Rendons-lui justice : le grand évoque a vu, dans celte affaire, autre chose qu'une rivalité de corps et une lutte d'attributions entre l'Église et l'Université, comme cela s'était produit tant de fois dans la France du

moyen âge. Il a vu le fond des choses, c'est-à-dire l'empire des intelligences et des âmes conservé ou perdu dans tout le monde féminin, selon l'échec ou le succès d'une telle entreprise. Il a sans doute vu plus loin encore, parce que rien ne rend la vue perçante comme la passion mise au service de l'intelligence ; il a compris que l'éducation de la femme passant aux mains de la science, c'est l'éducation de l'enfant changeant de caractère sous la direction de la mère, et préparant l'homme moderne, dans le sens viril du mot, par une discipline morale et intellectuelle plus libérale. Il est vrai qu'aucune des deux institutions, l'Église et l'Université, n'avoue toutes les craintes ou toutes les espérances des puissances qu'elles représentent plus ou moins fidèlement. Entre l'Église et l'Université, la lutte n'est pas aussi radicale qu'entre la religion et la philosophie. Tandis que la première semble mettre la philosophie hors de cause dans ce débat, la seconde, par l'organe de ses chefs, ne cesse de protester de son respect et même de son attachement à la religion. Sincères ou non, ces réserves ne peuvent faire que, dans l'état actuel des idées et des choses, les questions d'attributions respectives ne se transforment en questions de principes. C'est bien le problème de l'éducation cléricale ou laïque, catholique ou philosophique, qui s'agite en ce moment pour la partie la plus intelligente et la plus cultivée du sexe féminin.

Il faut entendre l'éloquent évêque parler de la femme chrétienne :Il y a une créature ici-bas que le mal a moins touchée, qui reste pure encore au milieu de nous, et qui a pour mission de préserver le foyer domestique, d'écarter les nuages de la vie, de contenir et de purifier l'homme lui-même : c'est la femme chrétienne ; la femme telle que le christianisme nous l'a faite, et c'est son œuvre la plus belle. Créature d'une exquise beauté morale, inconnue avant Jésus-Christ, son expression la plus haute et la plus pure fut une femme incomparable, tout à la fois vierge et mère, qui s'appela Marie ; et, depuis dix-huit siècles, la femme chrétienne est là, au milieu du monde-, contemplant ce type sublime, et demeurant elle-même sous nos yeux le type aimable et louchant de toute décence et de toute vertu : devant elle s'arrêtent les fougues du mal, et de son cœur s'épanchent sur la terre les saintes et profondes joies de la famille.

Le symbole chrétien est venu, et, tout à coup, d'un seul mot, mais souverain, jeté à travers toutes les indignités humaines : *Nalus ex Maria Virgine*, il a fait cette merveille. Une Vierge, un Enfant, la Crèche : Voilà ce que le christianisme a substitué à tous les types corrupteurs de ce paganisme

que vous regrettez. Et de là un renouvellement de l'âme humaine, qui devait renouveler la famille, et allumer enfin une flamme pure au foyer domestique... El de là l'autorité, la dignité de la femme, la sainteté du lien conjugal, les réserves de la pudeur, et le sentiment profond et conservateur de la famille. De là le noble et pur ascendant de l'épouse et de la mère, protégée par le respect universel des peuples chrétiens : figure délicate et généreuse, en qui la beauté s'allie avec la vertu, la douceur avec l'énergie, la tendresse avec le courage, et qui aide l'homme lui-même à combattre contre les instincts vifs et grossiers, contre les appétits brutalement désordonnés de la nature humaine. Qui n'a rencontré, au moins une fois dans sa vie, sous un toit béni de Dieu, une femme chrétienne ? Qui n'a vu, comme le dit admirablement l'Église dans sa liturgie, cette modestie prudente, cette sagesse aimable, cette beauté grave, cette liberté chaste, cette douceur, cette patience silencieuse, cette fidélité, ces longs et héroïques dévouements, tout ce qui caractérise, en un mol, ces femmes fortes, dont le christianisme seul a révélé le type à la terre ? Le paganisme, à cette apparition, fut ébloui ; Libanius, en voyant la jeune mère de saint Jean Chrysostome, restée veuve à vingt ans et si uniquement dévouée à son fils, s'écriait : O Dieu ! quelles femmes, quelles mères parmi ces chrétiens !

Une telle femme, formée par la religion, à cette pureté, à cette tendresse, à cette abnégation, à ces vertus, que ni la littérature, ni l'histoire, ni la physique, ni la chimie ne donneront jamais, et que l'irreligion tuerait dans son cœur, une telle femme, c'est le diamant de l'Évangile ; c'est, dit l'Esprit-Saint, une perle qu'il faudrait aller chercher jusqu'aux extrémités de la terre... Et vous n'en voulez plus ! Vous voulez que l'épouse, que la mère, que la femme chrétienne disparaisse du milieu de la société française ! Mais qui donc la remplacera au foyer domestique ? Et qui dans la société ? Ne voyez-vous pas tout ce qui disparaîtrait du milieu de vous tout à coup, si avec elle disparaissait tout ce que sa vertu maintient encore, tout ce que cette dignité, tempérée par la grâce, conserve pour votre honneur, dans les mœurs publiques si attaquées, de réserve, de bienséance, et de respect !... chaque jour vous en subissez le charme : elle n'apparaît pas au milieu de vous, cette créature admirable, elle ne se mêle pas à vos entretiens, sans y apporter avec elle je ne sais quoi de décent et de pur qui vous force vous-même au respect. Son regard, son sourire, ou son dédain même le plus doux, vous impose, et vous arrête soudain sur la pente de l'indélicatesse. l'Évangile a mis sur son front ce je ne sais quoi d'inexprimable, qui est plus

que la beauté, plus que la grâce, et qui vous parle au cœur, quand toute autre voix est devenue impuissante. Au milieu même de vos ruines morales les plus lamentables, vous n'êtes pas insensibles à cette douce rencontre de la vertu : devant elle, sans que ses lèvres vous aient adressé une parole, vous sentez votre misère, et la dignité du bien ; et celte confusion salutaire, ravivant quelquefois dans votre conscience l'étincelle éteinte, vous châtie à la fois et vous relève, et vous apprend que vous pouvez encore retrouver l'honneur dans le repentir.

Voilà ce qu'est au milieu de vous la femme de l'Évangile : le P. Lacordaire a dit cela avec son âme et son style dans une page admirable ; lisez, la voici : ″ Ce jeune homme usé dans le vice, qui ne croit plus à rien, pas même au plaisir, qui ne croit plus à rien, pas même à soi, il vient, il rencontre le regard de la femme chrétienne, il voit vivante la dignité qu'il a profanée, il sent sa misère et son abjection devant ce miroir de pureté. Un mouvement de paupière ou des lèvres suffit pour le châtier et l'anéantir, lui qui s'estimait sûr de ne pas trembler devant Dieu ! Il reconnaît une puissance devant laquelle il doit déguiser au moins sa honte ; et s'il devient incapable d'être louché de ce reproche lacite, s'il méprise la femme, après avoir méprisé tout le reste, c'est le dernier trait de sa condamnation : il n'appartient plus au monde civilisé, il est barbare [147]. »

Devant un tel portrait de la femme chrétienne, quelle analyse ne sera trouvée froide et sèche, quelle critique ne sera jugée inopportune ? Et pourtant cette éloquence est-elle l'exacte, la complète vérité ? Ce portrait est si beau, si touchant, que le moraliste philosophe lui-même est tenté de l'admirer et de l'accepter sans réserve. L'illusion lui est d'autant plus facile qu'en comparant ce type de la femme chrétienne à l'idéal le plus élevé et le plus parfait de la femme moderne, il ne discerne pas trop en quoi l'une diffère sensiblement de l'autre. N'est-ce pas là la femme elle même, la femme vue et représentée dans les caractères les plus essentiels et les plus propres, mais aussi les plus nobles et les plus délicats de sa nature ? La poésie et l'éloquence font et ont toujours fait des miracles en ce genre. Ce n'est pas depuis le christianisme seulement que la femme a été comprise et célébrée dans ce qu'elle a de plus pur et de plus excellent. Des poètes comme Homère et comme Virgile, des moralistes comme Xénophon, en avaient, déjà fait un idéal de noblesse et de grâce. Il est vrai que dans la réalité et dans l'opinion vulgaire, la femme était bien déchue de ce haut rang où l'avait élevée la chaste et tendre imagination des poètes, aussi bien

que-la sévère raison des moralistes de l'antiquité. L'idéal de la femme chrétienne est bien supérieur. Mais qui ne connaît les dures paroles de l'Église au moyen âge sur la faiblesse et la perversité native de la femme ? Chose curieuse ! Tandis que la théologie chrétienne, dans son langage mystique, fait monter la Vierge Marie jusqu'à la dignité divine, l'Église rabaisse la femme au rang d'un être inférieur, dans un langage dont rougirait aujourd'hui l'éloquent docteur qui en a fait ce magnifique portrait [148]. Elle en méconnaît si bien les grands côtés qu'elle ne comprend pas l'héroïque paysanne qui a sauvé des Anglais son *beau royaume de France.* Il est vrai qu'elle a fait une sainte de la douce bergère dont Dieu s'est servi pour arrêter Attila. Mais c'est que là le contraste de la grandeur de l'œuvre et de la faiblesse de l'agent rendait le miracle évident aux yeux de tous.

La femme de l'Évangile, que l'évêque d'Orléans confond avec ce qu'on est convenu d'appeler la femme chrétienne, n'est encore que la femme de l'Écriture, c'est-à-dire cette humble, douce et passive créature qui, pendant toute l'antiquité païenne ou chrétienne, en Orient comme en Grèce, garde le sentiment et le rôle d'un être inférieur devant la majesté de son maître et de son seigneur. La femme forte, le type des Débora et des Judith, n'est qu'un miracle vivant dans lequel éclate tout à coup la puissance de Jéhovah. Les saintes femmes du sépulcre ne nous apparaissent qu'avec l'enthousiasme des illuminés. Les mères, les épouses, les vierges du christianisme primitif dont parle noire évêque sont des figures exceptionnelles, comme les Lucrèce, les Cornélie et tes Aria de la Rome païenne. Pour trouver un type qui se rapproche de l'idéal de M. Dupanloup, il faut arriver jusqu'au XVII^{e} siècle, à la femme chrétienne des Bossuet et des Fénelon. Mais alors c'est un idéal. Si Fénelon, pour ne parler que de lui, y a mis son âme de chrétien, n'y a-t-il pas mis aussi son cœur d'homme ? C'est même peut-être encore quelque chose de plus qu'un idéal de la femme chrétienne. Ne serait-ce point déjà la femme moderne, dont les traits propres, fondus avec ceux de la femme chrétienne, forment un type plus complet, sinon supérieur, sans que ces grands esprits aient eu conscience de la métamorphose ? Et aujourd'hui la même pensée ne vient-elle pas à l'esprit du moraliste attentif qui lit les admirables pages de notre éloquent évêque ? N'est-ce pas là de plus en plus la femme moderne, ne retenant de l'esprit chrétien et de la discipline catholique que ce qui est compatible avec les sentiments d'honneur, de dignité, d'humanité, de tolérance, de sociabilité qui caractérisent l'esprit moderne ?

Et pourtant, si pur et si élevé que soit ce type, noire admiration ne va pas jusqu'à en faire notre idéal. Ce n'est pas que nous trouvions des ombres au tableau. La vertu de la femme chrétienne est une vertu sans tache. Mais est-ce bien l'idéal de la femme, considérée dans le développement complet de sa nature ? Le type chrétien, si supérieur au type oriental, grec et romain, n'a-t-il pas des lacunes pour l'observation et l'analyse du moraliste moderne ? L'idée religieuse, la discipline catholique en particulier a une telle vertu d'éducation qu'on ne peut s'empêcher d'admirer la puissance de l'instrument, alors même qu'on n'en trouve pas les résultats parfaitement conformes à l'idéal de la conscience moderne. Mais enfin la pureté et l'élévation mystique des sentiments ne peuvent cacher au moraliste philosophe ce qu'il y a de faible, de passif, d'impersonnel, d'étroit, de trop peu pratique dans le caractère de la femme chrétienne. Il est facile aujourd'hui de faire accepter ce type, après la transformation que lui ont fait subir les mœurs de nos sociétés modernes. Mais, si l'on veut bien le rapporter à la doctrine qui l'a créé, si l'on songe que cette doctrine est celle de là discipline et de la grâce, si l'on n'oublie ni l'intolérante ardeur de la foi qui anime le croyant, ni la mystique indifférence de l'esprit qui le dirige dans les affections et les intérêts de la vie actuelle, on comprendra les lacunes les difficultés, les ennuis, les tristesses de la vie commune, entre la femme chrétienne et l'homme moderne.

Mais pourquoi l'homme moderne n'est-il pas plus chrétien, nous dit l'évêque d'Orléans ? Faut-il que la femme chrétienne se rabaissé à lui au lieu de l'élever jusqu'à elle ? Loin de nous Cette misérable pensée. Ne parlons pas des vices, des faiblesses, des grossièretés de la nature humaine. C'est d'un idéal qu'il s'agit, d'un idéal à comparer au type chrétien. Or, nous avons l'orgueil de croire qu'il y a pour le moraliste moderne quelque chose au-dessus de la femme chrétienne, dont nous ne trouvons ni la conscience assez large, ni la volonté assez libre, ni la raison assez forte, ni l'amour assez vrai pour tout autre objet que le Dieu que le christianisme lui enseigne. Il nous semble que cette conscience est trop prompte à exclure et à condamner ce qui dépasse son horizon moral ; que cette volonté est trop asservie à une discipline extérieure ; que cette raison est trop enfermée dans un cercle de dogmes imposés par l'autorité ; que cet amour terrestre est bien froid s'il n'est que le pâle reflet du grand, du seul amour céleste, ou qu'il est honteux de lui-même, pour peu que le cœur de la femme s'y montre. Nous concevons un autre type de femme qui, sans être moins pur, moins noble,

moins sévère, a plus de douceur expansive dans le sentiment, plus d'initiative dans le jugement, plus de liberté dans l'action, plus de personnalité enfin dans le dévouement. C'est la femme qui, comprenant dans une certaine mesure, tous les généreux sentiments et tous les grands principes de la civilisation actuelle pour lesquels bat le cœur d'un père, d'un frère, d'un époux, d'un ami, s'associe sans réserve, sans scrupule, sans regret, à la destinée virile des êtres qui lui sont chers. C'est, la femme qui sent, qui pense, qui veut par elle-même, sans être toujours sous le coup delà grâce, ou sous la main de la direction, qui aime avec pureté, mais avec vérité, avec force, avec joie et sécurité l'être humain, c'est à-dire l'époux, le père, la mère, le frère, l'ami pour eux-mêmes et sans intermédiaire. C'est la femme qui a une conscience propre, qui est une vraie personne, comme l'homme, avec toutes les nuances, tous lés réserves et toutes les délicatesses qui tiennent à sa nature. C'est la femme dont on peut, dire que ses vertus sont à elle, tandis que la femme chrétienne, perverse et fragile par nature, ne devient bonne et forte que par la grâce : ce que la théologie définit si bien en parlant du *vase d'infirmité* transformé en *vase d'élection.* Et si l'on nous objecte que ne pas préférer la femme chrétienne qui sent, qui pense, qui aime, qui vit en Dieu, c'est retomber en plein paganisme nous répondons qu'on nous fait injure, et qu'on n'a jamais senti la présence de la femme moderne. Si celle-ci n'aime pas un être dans un autre, comme la femme chrétienne, son amour n'est ni moins pur ni moins élevé ; car elle aime son objet en raison de sa bonté, de sa pureté, de sa noblesse, de son héroïsme, de sa sagesse, de cette beauté morale, en un mot, dont la beauté physique n'est pour elle que le symbole.

Voilà notre idéal. Maintenant que nous veut l'ardent évêque quand, après nous avoir mis en face de la femme chrétienne, il s'écrie : « Et vous n'en voulez plus ? » Est-ce qu'il y a, par hasard, des libres penseurs qui songent à enlever à l'Église sa liberté d'action, de direction et d'éducation, pour les femmes comme pour les hommes ? Savez-vous, Monseigneur, la seule chose que réclament ceux qui s'honorent de ce titre ? C'est la liberté de comprendre à leur manière la femme, aussi bien que l'homme, et de leur appliquer une méthode d'éducation et d'enseignement différente de la vôtre, et plus conforme à l'idée qu'ils se font de l'un et de l'autre. Ne les croyez point assez étrangers aux conditions pratiques de l'ordre social pour être hostiles ou même indifférents aux vertus de l'éducation chrétienne, encore en plein XIX^{e} siècle. « C'est au pied du crucifix, dites-vous aussi, en

parlant des femmes chrétiennes, qu'elles trouvent pour vous cet inépuisable et généreux amour que rien ne lasse ; qu'elles vont chercher le courage de demeurer bonnes pour vous quand vous êtes mauvais et ingrats pour elles ; et, quand vous les avez abandonnées et trahies, la force pour tout oublier, vous plaindre et vous pardonner[149] » "Qui songe à les arracher à leur extase ? Ce n'est pas le philosophe, qui sait trop bien qu'on ne remplace pas brusquement une foi par une autre chez l'homme d'abord, et surtout chez la femme. ; Et, par parenthèse, tout en croyant la femme capable de science, de philosophie et surtout de sens commun, il n'aspire pointa faire un monde féminin de libres penseurs, dans la force du mot (libres penseuses est un barbarisme de votre invention). Il lui suffit que la femme sente, juge, raisonne juste, et cela par elle-même sur toutes les choses qui intéressent la destinée humaine. Il n'en veut pas plus faire des libres penseurs que vous, Monseigneur, ne songez à en faire des théologiennes. Et s'il trouve la sienne au pied du crucifix, il respecte profondément sa foi, ne s'enquiert point de la source de sa charité, et ne lui demande que de conserver sa raison et sa conscience d'homme devant la mystique exaltation de sa compagne. Est-ce trop d'exigences ?

Le grand évêque ne parle pas seulement des femmes en chrétien, il en parle aussi en vrai gentilhomme. La femme française ne l'intéresse guère moins que la femme chrétienne, et il redoute presque autant l'enseignement laïque pour les grâces de l'une que pour les vertus de l'autre. « Ces vertus qui ne se puisent que là, au cœur du Christ, vous croirez pouvoir les remplacer, comme si elles étaient, non pas du cœur, mais de la tête par un bagage scientifique, et par une libre et pédante incrédulité ! Ah, vous le pourriez moins encore en France que partout ailleurs. Et pourquoi ? Parce que, qui ne le sait ? la France est le pays du monde où la femme est à la fois la plus *adorée*, pour emprunter votre langage, et la plus *exposée*, pour reprendre le mien Quoi ! Français, cet être que vous, adorez, vous en voulez faire un être vulgaire et l'avilir ! Vous voulez en faire des esprits forts, des êtres sans foi, des moralistes indépendantes, des libres penseuses ; vous ne voulez plus qu'il y en ait parmi elles qui soient tout à la fois des âmes saintes et charmantes ; vous voulez multiplier chez nous les bas-bleus dans la plus triste acception du terme. Mais réfléchissez donc un moment, et vous verrez à quel point tout cela les enlaidira[150]. »

Ici nous sommes plus à l'aise pour la critique. La femme chrétienne a beau nous apparaître comme un type incomplet, notre sympathique

admiration égale notre respect pour cet idéal si noble, si pur, parfois si touchant dans sa sévérité, quand le mystique amour d'une sainte Thérèse, ou la douce charité d'une sœur de saint Vincent de Paul vient l'animer. Mais notre vive prédilection pour la femme *française* n'est pas sans quelques réserves sur le fond de son caractère et de sa moralité. Les moralistes étrangers la jugent bien durement quand ils lui accordent tout ce qui plaît et ce qui charme, en réservant pour d'autres ce qui mérite l'estime et inspire le dévouement. L'évêque d'Orléans lui-même n'est-il pas un peu de cet avis, quand il fait cette distinction si juste et si profonde entre le culte et le respect ? On l'adore, et on ne la respecte pas. Ou du moins il en était ainsi dans le passé, dans ces temps de, fine galanterie où la femme n'était pas moins *exposée qu'adorée*. Car les sentiments et les situations ne sont plus tout à fait les mêmes aujourd'hui. Grâce à quoi, Monseigneur ? D'abord à cette affreuse Révolution qui a tout changé, même l'éducation des femmes, en élevant leur condition, et qui, par ses épreuves comme par ses idées et ses réformes, a profondément modifié le caractère de la société française. Il est certain qu'en perdant de ses agréments, cette société, hommes et femmes, a acquis des qualités sérieuses dont elle avait grand besoin, puisque aujourd'hui encore, elle n'est point parvenue à établir l'équilibre entre ses qualités brillantes et ses qualités solides. Grâce aussi à cet enseignement quelque peu laïque que la Révolution a rendu accessible à toutes les classes et à toutes les conditions. Jadis, la femme française, Monseigneur, que vous craignez de perdre, était plutôt une charmante créature qu'une personne, dans le sens sévère du mot. Avec ses grâces naturelles, un peu légères, notre histoire le montre, elle avait, par éducation, plus de foi et de discipline que de raison et de conscience. La grande dame elle-même du XVII^{e} siècle en est là, malgré ce luxe d'instruction classique qui a fait de certaines femmes des écrivains célèbres de notre littérature. Sauf la tradition exceptionnelle des austères familles qui ont maintenu la pureté des sentiments par la sévérité des exemples, la foi religieuse est tout ce qui élève et soutient la femme française contre les séductions d'un monde galant ; c'est aussi ce qui la ressaisit au déclin de la vie, et la relève de ses chutes par un coup subit de la grâce plutôt que par un lent retour de la conscience. Vous avez bien raison de le dire : c'est là qu'est la force pour les âmes faibles, le remède pour les âmes malades, le salut pour les âmes en péril. C'est surtout à la femme chrétienne que la femme française doit ses qualités solides, ses saintes vertus, ses grands dévouements, Mais comment

ne voyez-vous pas que toute cette force lui vient du dehors, et qu'elle n'a en elle rien, ou du moins peu de chose qui lui soit propre, ni raison exercée, ni conscience développée, ni volonté autonome et libre. Véritable, vase, selon le mot de votre théologie, d'infirmités cachées sous les fleurs, dont votre discipline a su faire un vase d'élection ? heureuse et sainte destinée quand le sentiment mystique a rendu le vase assez solide pour résister aux orages des passions.

Il y a tout lieu de croire que la femme bourgeoise a généralement conservé sa modestie, sa pureté naturelle, sous la forte discipline catholique, dans cette vie obscure et calme du foyer où elle était si bien gardée contre la tentation. Seulement, vous nous permettrez de trouver un peu inférieur un type dont les idées et-les vertus, sauf l'essor mystique dû à une certaine éducation, ne dépassent guère les limites de la vie domestique, à la grande satisfaction des Chrysale de tous les temps. Mais l'histoire des classes aristocratiques nous montre combien la femme française, malgré son éducation chrétienne, a peu résisté aux épreuves de la vie mondaine. Pourquoi ? C'est un sujet de méditation que nous laissons à votre talent de moraliste désintéressé de toute thèse et de toute passion. Quant à nous, sans incliner à l'optimisme, Dieu sait si nous en avons le courage en ces tristes jours ! nous ne croirions pas être juste envers la femme française de notre temps si nous ne reconnaissions que, dans tous les rangs, elle a généralement gagné en dignité, en solidité, en moralité, sans avoir beaucoup perdu en grâce et en sociabilité. Ce n'est pas qu'elle soit devenue esprit fort, philosophe, libre penseur, bas-bleu, comme vous le craignez tant pour l'avenir. C'est simplement qu'elle devient de plus en plus une personne, ayant sa conscience et sa volonté comme l'homme, bien qu'autrement, et par conséquent capable de se défendre par elle même contre des séducteurs qui ne prennent pas la femme au sérieux. Le respect de la femme est de notre temps, Monseigneur. Et d'où vient ce respect, sinon que l'homme se sent en présence d'une véritable personne humaine ? Ce n'est pas un moraliste comme vous, j'espère, qui regrettera un progrès auquel l'éducation laïque n'est pas étrangère.

Mais il est temps de finir cette digression dont l'éloquence de M. Dupanloup est la cause, et de rentrer dans le développement de notre conclusion. Toutes ces variétés de la nature humaine ; la famille si nombreuse des esprits imaginatifs ; dans l'élite des sociétés, l'immense peuple des classes laborieuses, le monde féminin presque tout entier : voilà

de graves sujets de trouble et d'inquiétude pour le philosophe qui se rend compte de l'état des âmes, dans nos sociétés modernes, et qui sait qu'en enlevant ses idoles à l'entendement, il peut priver la volonté de ses plus puissants mobiles d'action. Sans doute, il est un état de l'âme humaine où les mœurs n'ont plus besoin de ces principes tout extérieurs que la foi fait agir sur nous ; c'est celui où la vérité morale lui devient chose intime et personnelle, où l'âme sent que cette loi qui la dirige est l'expression de sa propre nature, et non l'arrêt d'une autorité étrangère ; c'est celui où l'éducation et une constante pratique transforment la nature primitive par l'habitude, et créent, en quelque sorte, une seconde nature, dans laquelle l'empire de l'homme sur l'animal est assuré ; c'est celui enfin où commence la sagesse, fruit naturel de la réflexion philosophique, comme la sainteté est le fruit naturel de l'enthousiasme religieux. Mais il faut convenir que les sages sont encore plus rares que les saints. Voilà pourquoi le philosophe, tout en réclamant pour la conscience moderne toutes les lumières de la science et de la philosophie, se garde bien de repousser tous les secours qui peuvent lui venir d'ailleurs. Il sait par expérience qu'une pareille révolution ne peut être salutaire qu'autant qu'elle sera l'œuvre de la liberté et du temps. Si la passion s'en mêle, si la guerre du dernier siècle recommence, si le désir d'en finir vile avec la tradition fait sortir la philosophie de son rôle de puissance impartiale et sympathique, il n'est pas impossible, à un moment favorable, d'arracher une seconde victoire, comme celle des encyclopédistes. Mais il est probable que cette victoire, laissant après elle un vide effrayant, serait encore suivie, comme l'autre, d'une réaction. Et si par hasard elle devait être définitive, le problème serait encore loin d'être résolu, puisqu'elle laisserait la société moderne, le peuple surtout, dans un état d'incapacité morale qui n'offrirait plus de garantie à la vraie civilisation.

Si la Révolution française a cédé, dans ses mauvais jours, à des passions violentes et à des utopies ridicules, en ce qui concerne la question religieuse, au point de fermer les églises, de proscrire les prêtres, de décréter le règne de la Raison et le culte de l'Être suprême, elle avait compris, dans ses jours de sagesse et de philosophie, où il fallait chercher la véritable solution. Tous les projets de loi relatifs à l'organisation de l'enseignement public portent l'empreinte de cette profonde et salutaire pensée d'une instruction morale indépendante de tout dogme religieux enseignée au sein de l'école elle-même. « La Constitution, disait Condorcet

en 1792, en reconnaissant le droit qu'a chaque individu de choisir son culle, en établissant une entière égalité entre tous les habitants de la France, ne permet point d'admettre dans l'instruction publique un enseignement qui, en repoussant les enfants d'une partie des citoyens, détruirait l'égalité des avantages sociaux et donnerait à des dogmes particuliers une prééminence contraire à la liberté des opinions. Il était donc rigoureusement nécessaire de séparer de la morale les principes de toute religion particulière et de n'admettre dans l'enseignement public l'enseignement d'aucun culte religieux. Chacun d'eux doit s'enseigner dans ses temples par ses propres ministres. Les parents, quelle que soit leur opinion sur la nécessité de telle ou telle religion, pourront alors sans répugnance envoyer leurs enfants dans les établissements nationaux, et la puissance publique n'aura point usurpé sur les droits de la conscience sous prétexte de l'éclairer et de la conduire. » C'étaient là les vrais principes de la Révolution inspirée de la philosophie. L'Empire a pu les méconnaître en proclamant, dans son concordat, la religion catholique la religion de la majorité des Français. La Restauration a pu les violer ouvertement en rétablissant dans sa charte octroyée la formule de la religion de l'État. La monarchie libérale de Juillet a pu en ajourner la franche et définitive déclaration en retombant dans l'équivoque de l'Empire. La République de 1848, soit que la force, le courage ou le temps lui aient manqué, a pu ajourner la solution du problème. Le nouvel Empire n'avait pas une mission de ce genre à remplir ; et il n'a point surpris les philosophes, quand il est rentré autant que possible dans les voies du premier Empire et de la Restauration, et qu'il a rétabli dans son Sénat, le banc des évoques que la révolution de Juillet avait supprimé. Mais il n'a pu supprimer un problème que l'avenir résoudra, avec beaucoup d'autres.

L'expérience a déjà montré et montrera de plus en plus qu'ici la philosophie voit plus haut et plus juste que la politique. La Révolution française, fille de la philosophie, et qui, à tant d'égards, est restée fidèle à sa mère, en a oublié ou négligé les principes sur ce point capital. Dans l'un des plus beaux livres de philosophie politique qui aient été écrits en ce siècle [151], on lui a reproché de n'avoir pas compris toute l'importance sociale du problème religieux ; on eût presque voulu qu'elle pourvût aux besoins religieux comme aux besoins politiques de la société nouvelle, soit par un enseignement religieux nouveau, soit par la substitution révolutionnaire de la bible protestante à la discipline catholique. Là n'est pas l'erreur de la Révolution. Elle a vu le danger de trop près pour n'avoir pas compris tout

de suite la nécessité d'une solution. La Constituante crut la trouver dans la constitution civile du clergé. Et quand cette espèce de solution administrative eut soulevé les intérêts religieux qu'elle avait pour objet de régler, la Convention ne trouva d'autre remède au mal que la proscription du culte catholique. C'était un crime après une faute ; mais la faute fut aussi bien que le crime une infidélité aux principes de la philosophie. Ce n'était ni une religion, ni une constitution qu'avait demandée celle-ci, par l'organe de ses premiers penseurs ; c'était la liberté, mais la liberté pleine et entière, la liberté avec toutes ses conséquences. Point de constitution civile du clergé, point de concordat, point de budget ni de ministère des cultes, séparation absolue de l'Église et de l'État : voilà ce qui était dans les principes, sinon dans les paroles mêmes de la philosophie du XVIII^{e} siècle ; ce que la Révolution française n'a pas nettement compris, et ce que la philosophie du XIX^{e} siècle, plus éclairée et plus pratique, réclame au nom de l'histoire, comme au nom de la conscience.

C'est qu'en effet, ce n'est plus seulement pour l'honneur des principes que les philosophes demandent la séparation de l'Église et de l'État ; c'est pour que le problème religieux reçoive la solution que comporte la nature des choses. Ici les croyants doivent être d'accord avec les philosophes. La protection de l'État n'est qu'une force factice qui n'est propre qu'à faire illusion sur la force vitale d'une religion. L'histoire le montre bien à propos de la révolution religieuse qui a remplacé le polythéisme par le christianisme. La liberté seule est l'épreuve décisive d'une institution de ce genre. Quand la religion catholique n'aura plus d'autre autorité que celle de sa parole, d'autre prestige que celui de son origine et de sa tradition, alors seulement on pourra juger du degré de vertu intrinsèque qu'elle possède, et de la durée probable de son empire sur les sociétés modernes. Il y a telles apparences religieuses qui aujourd'hui plus que jamais peut-être contribuent à égarer le jugement de l'historien et de l'homme d'État sur la véritable force du catholicisme, en France particulièrement. En faisant de la religion une sorte d'institution d'État, le ministère des cultes crée une religion officielle dont le prestige est toujours grand sur la foule, surtout dans un pays comme le nôtre, où l'autorité de l'État est souveraine. Pour combien de gens, le ministère du prêtre n'est-il pas une espèce de fonction publique ? Et, sans parler de tant de fonctionnaires qui croient devoir à leur position sociale d'aller à la messe, la raison d'État n'y conduit-elle pas une

multitude d'indifférents qu'on n'y verrait plus, si l'État retirait son entourage à la religion ?

Sans doute, on se tromperait fort, si l'on assimilait en cela le christianisme au polythéisme qui a toujours emprunté sa plus grande autorité à l'État. La religion, dans nos sociétés modernes, a une autorité qui lui est propre ; et alors même que le patronage de l'État ne lui donnerait plus le prestige d'une institution publique, cette autorité conserverait son empire sur un immense peuple de sincères croyants. Toujours est-il qu'avec le ministère des cultes disparaîtra toute religion officielle, et avec elle tout un peuple de faux croyants. Restera la vraie religion, celle qui a sa racine dans la foi et le sentiment, qui a son empire au fond des âmes et des intelligences. Cette religion-là n'aura qu'à gagner en indépendance et en dignité à la séparation de l'Église et de l'Etat ; et ses croyants devront se féliciter d'une situation qui ne permettra plus à tant d'intérêts profanes de se couvrir d'un auguste nom. C'est entre elle et la philosophie que sera désormais la lutte, lutte noble et sainte pour les deux puissances, parce qu'elles ne se serviront, -pour vaincre et conquérir, que des armes de l'esprit ; chacune fera le genre de propagande qui lui est propre, la philosophie s'adressant aux intelligences par le langage de la science et de la raison pure, tandis que la religion saisira les âmes par les puissants symboles de l'imagination et du sentiment. Cette lutte sera-t-elle éternelle, et le divorce entre les diverses puissances de l'esprit est-il l'étal normal des sociétés modernes ? Le philosophe ne peut le croire, du moment qu'il regarde au fond de la nature humaine, et qu'il y voit tout disposé, tout organisé pour l'harmonie et l'unité. Mais, à voir comment vont les choses, il est fort à craindre que, de longtemps, l'histoire ne donne raison à la psychologie, et que celte unité, qui est dans l'essence même de notre être, larde indéfiniment à se manifester dans la vie si complexe des sociétés humaines.

Toutefois, il est permis d'espérer que les conquêtes de la science et de la philosophie sur le domaine de la foi iront toujours croissant avec la diffusion des connaissances positives, suivant une loi de progrès accéléré analogue à la loi physique de la gravitation. Quand on voit ce que la science et la philosophie ont fait, dans nos sociétés modernes, depuis moins de trois siècles, avec le seul enseignement de la presse soumise souvent aux plus dures conditions, on s'assure que, quoi qu'il arrive, ce progrès continuera, et que le monde civilisé, sinon l'Humanité tout entière, finira par accomplir

la révolution que tant d'individus opèrent journellement ; en eux-mêmes. El si l'on réfléchit que jusqu'ici l'éducation des individus et des sociétés s'est faite exclusivement par la religion,'et que les esprits n'ont pu arriver à la philosophie qu'en faisant un pénible effort pour remonter le courant de la tradition, on pourra se faire une idée de la puissance des idées philosophiques sur des intelligences qui auront, dès le début, reçu l'éducation de la science et de la conscience. Avec la liberté complète que peut seule assurer l'absolue abstention de l'État, en matière religieuse, avec un enseignement primaire fondé sur les éléments des sciences et de la morale, il est impossible de pouvoir prédire à quel point et en quel temps s'opérera la transformation dont les progrès ont été jusqu'ici si lents, bien que continuels et même toujours croissants. Que cet enseignement soit donné dans les écoles publiques, comme en France, ou dans les écoles privées, comme aux États-Unis, peu importe, pourvu qu'il soit indépendant de toute Église et de toute doctrine religieuse.

Tôt ou tard le principe de la liberté absolue prévaudra ; et même le moment n'est peut-être pas très-éloigné où l'Église catholique, comprenant sa dignité et sa véritable force, demandera elle-même la suppression des concordais', et voudra rentrer dans le droit commun. Alors, grâce à sa puissante et vaste organisation, grâce à son ardeur de prosélytisme et de propagande, grâce aux immenses ressources qu'elle possède déjà et qui ne pourront manquer de s'accroître, sous un régime de liberté favorable à l'esprit d'association, l'Église catholique sera en mesure de soutenir encore longtemps la lutte avec la raison et la philosophie modernes. Mais il ne faut pas que cette perspective effraye les amis dés la liberté, et leur fasse chercher des moyens de défense dans des mesures restrictives, qui, pour réprimer l'ambition de l'Église, portent atteinte à la liberté générale. Il ne faut pas qu'on refuse lé droit commun à des adversaires religieux ou politiques sous prétexte qu'ils en ont été les ennemis, et qu'ils n'embrassent la liberté que pour l'étouffer. Les vrais libéraux se reconnaissent à ce signe qu'ils veulent la liberté pour tous, pour leurs adversaires aussi bien que pour leurs amis. Ils savent d'instinct et comprennent par expérience que la faveur de l'État n'est pas moins mortelle pour la philosophie que pour la religion, et qu'il n'y a pour l'une, comme pour l'autre, de victoires décisives que celles qui ont été remportées avec les seules armes de. l'esprit, et au grand jour de la liberté. Si cette liberté semble devoir tout d'abord tourner au succès de ceux qui en ont été si longtemps les ennemis, c'est une raison,

non pas de changer les conditions de la lutte, mais de redoubler d'efforts, et de s'armer de confiance dans le résultat définitif de cette longue guerre. Dans ce grand combat entre la foi et la science, la philosophie ne doit compter que sur la liberté, et sur le temps ; elle ne doit rien attendre des révolutions et des décrets de la politique. Bien naïfs d'ailleurs et bien aveugles seraient les philosophes qui croiraient à la possibilité d'un dénouement rapide au long drame qui se joue depuis le commencement de la civilisation. La philosophie gagnera bien des batailles et fera bien des conquêtes avant d'en avoir fini avec son grand adversaire. Pour soutenir son courage dans les vicissitudes de la lutte, qu'il lui suffise de savoir que l'esprit moderne est pour elle, el que, dût-elle n'en jamais finir d'une manière absolue, elle avance sans cesse vers le dénouement.

Ces conclusions aussi libérales que radicales rencontreront sans doute bien des contradicteurs, dans un temps où la violence des passions égale l'inconsistance des idées, où l'on ne sait être ni juste pour le passé ni logique pour l'avenir. D'abord, il va sans dire qu'elles ne peuvent être du goût des croyants qui ne peuvent reconnaître que l'imagination est la vraie révélatrice des religions. Ce n'est point à eux que s'adresse ce livre. Nous avons assez l'expérience du cœur humain pour savoir qu'un changement de foi n'est pas une pure affaire de discussion et d'analyse. S'ils trouvent seulement que la manière dont nous avons touché à ces hautes et délicates questions n'a rien de blessant pour leur dignité de chrétiens, cela nous suffira. Nous n'espérons pas non plus convertir à nos conclusions nombre d'historiens et de politiques, trop esclaves des faits pour s'élever aux principes qui les dominent, et pour croire, avant le fait accompli, à la victoire définitive de la science sur la foi. Il est possible, d'une autre part, que les symboles religieux trouvent toujours des adorateurs chez les esprits imaginatifs et les âmes sentimentales. Il est possible que la plus belle moitié du genre humain se garde à tout jamais de la contagion des *esprits forts,* comme disent nos croyants. La nature humaine compte tant de types, tant de degrés divers de développement qu'il serait téméraire de lui fixer d'avance un type unique de vie spirituelle auquel devraient finalement aboutir toutes les formes de la pensée. Qu'importe ? Ce qui est sûr et consolant, c'est que l'esprit humain tend toujours à s'affranchir et à s'élever, et que ce progrès est une loi de son activité, dans la sphère de la religion comme dans celle de la science. *De la lumière, encore et toujours*

de la lumière : le mot du grand poëte mourant[152] n'exprime pas seulement le désir, mais la destinée de l'Humanité.

En tout cas, que les sociétés modernes atteignent un jour le terme entrevu par le philosophe, ou qu'elles ne fassent que s'en rapprocher indéfiniment, la morale, la poésie, le culte de l'idéal n'ont rien à craindre du règne de la science. L'homme restera tout entier, avec ses facultés, ses instincts, ses besoins légitimes ; il ne perdra, dans cette incessante et heureuse transformation, que les parties grossières, enfantines, misérables de son être, ainsi que le prouve le progrès des idées religieuses elles-mêmes, depuis le fétichisme jusqu'au christianisme. Devenant de jour en jour plus libre, plus intelligent, plus moral, il entrera de plus en plus dans le royaume de l'*Esprit*. En ce sens, on pourra dire qu'il aura gagné en véritable religion ce qu'il aura perdu en superstition.

En ce temps de diplomatie philosophique, bien des sages ne nous sauront pas gré d'avoir soulevé le voile qui dérobe ces choses même à la critique de nos jours. Mais noire philosophie est trop simple pour mettre en pratique la maxime de Fontenelle, qui ne voulait pas tenir la main constamment ouverte pour en laisser échapper la vérité. Elle est aussi trop modeste pour croire à un privilège de la raison et du bon : sens, a l'endroit des choses vraiment accessibles à toute intelligence qui a reçu quelque culture. Les philosophes et les savants seront toujours et partout en minorité, cela est certain. Mais que la science et la sagesse ne puissent jamais pénétrer de leur lumière les couches inférieures de la grande Démocratie humaine, c'est un orgueil aristocratique dont nous voulons nous défendre. Térence a dit :

Homo sum, et nihil humani a me alienum puto,

pour exprimer le profond sentiment de sympathie qui unit tous les hommes. Nous dirions volontiers, dans un sens différent, et en modifiant un peu le vers du poète :

Homo sum, et meî nihil ab liomine alienum pulo.

Tout homme est un être pensant. Qui aura l'audace de limiter l'essor que peut prendre la pensée du plus humble fils d'Adam affranchie par l'éducation de ses servitudes naturelles et traditionnelles ?

1 *Recherche de la vérité,* t. V, chap. v, p. 406.
2 La phrase de Rousseau sur Jésus-Christ, dans la *Profession de foi du vicaire savoyard,* ne suffit pas pour faire de ce philosophe un croyant. C' est un hommage à l' Évangile qui n' implique point là foi au dogme.
3 Gilbert est un poëte distingué, mats n' est pas un adversaire sérieux.
4 *Religion innerhalb der Grensen der blossen Vernunft (œuvres complètes,* t. X).
5 *Appellation an das Publikum.*
6 *OEuvres complètes,* t. IV, p. 570.
7 *Philosophie und Religion.*
8 *Encyclopédie,* paragraphes 564-571. — *Leçons sur la philosophie de la religion* (*œuvres compl,* t. XI et XII).
9 *Discours sur la religion, 1er discours : Apologie.*
10 *Discours sur la religion,* 2e discours : *Essence de la religion*.
11 *Glaubenslehre,* t. I, p. 24.
12 *Glaubenslehre,* t. I, p. 24.
13 *Souvenirs de Frédéric même, Schleiermacher,* par le docteur Eücke.
14 *Ueber die Incompetenz unserer dermaligen Philosophie,* note 12.
15 *Revision der Philosopheme der Hegelsehen Schule.*
16 *Ueber die Incompcienz unserer dermaligen Philosophie,* note 12.
17 Tome I, Introd., p. 6 et 7.
18 Goethe, *Aus nüherm personlichem Vorqanq darqestellt von Falck,* 1832.
19 *De la religion,* t. I, liv. I, ch. 1.
20 *Ibid.,* t, I, chap. 1.
21 *De la religion,* liv. I, oh. I.
22 *De la religion,* liv. I, ch. I.
23 *Paling. sociale,* t. I, Dédicace.
24 *Ibid.*
25 *Paling.,* t. I, p. 52-55.
26 *Paling.,* t. II, p. 6.
27 La politique, l' administration, la perte de la vue, et par-dessus tout la perte de certains manuscrits n' ont malheureusement pas permis à M. Dubois de laisser au public autre chose que des espérances qui ne devaient pas se réaliser.
28 *Histoire de la philosophie du* XVIIIe *siècle*, 1829, t.1, leç. II.
29 *Séances et travaux de l' Académie,* juillet 1868.

30 *Essai sur l'histoire de la philosophie* du XVII^e^ *siècle*, préface, p. 17
31 *Mélanges philosophiques,* p. 490.
32 *Encyclopédie nouvelle,* art. CHRISTIANISME, p. 556 et 557.
33 *Encyclopédie nouvelle,* art. CHRISTIANISME, p. 575, 576.
34 Introd., p.4.
35 *Ibid*., p. 14.
36 Voy. surtout *l'Introduction à l'histoire du Bouddhisme.*
37 *Introduction à l'histoire du Bouddhisme,* chap. VI, p. 228.
38 *Introduction à l'histoire du Bouddhisme,* préface, p. 90
39 *lbid., p.* 112.
40 . M. Billault.
41 *Philosophie et religion,* chap. IV, 1867.
42 *Ibid.,* avant-propos, p. 6 et 7.
43 *Philosophie et religion,* p. 349 et 350.
44 *La Religion,* introduction, par Joseph Roy, 1864, p, 85,
45 *La Religion* p. 35 et 36.
46 *Essence du christianisme,* p. 35 et 36.
47 *Ibid.,* p. 37.
48 *Essence du christianisme,* p. 46.
49 *Ibid.,* p. 46 et 47.
50 *Essence du christianisme,* p. 51.
51 *Ibid.,* p. 152 et 153.
52 *Nouvelle vie de Jésus,* t. 1, préface, p. IX, traduction de MM. Dolfus et Neftzer.
53 *Nouvelle vie de* Jésus, préface, p. XV.
54 *Nouvelle vie de Jésus,* p. 211 et 212.
55 *Nouvelle vie de Jésus,* t. I, p. 268.
56 *Ibid.,* p. 270.
57 *Ibid.,* p. 271.
58 *Nouvelle vie de Jésus,* p. 418 et 419.
59 *Nouvelle vie de Jésus,* t. II, 421.
60 *Nouvelle vie de Jésus,* L. II, conclusion.
61 Nouvelle vie de Jésus,t.I,p. 35.
62 Nous ne pouvons mieux faire ici que de citer la note d' un juge compétent,M. Scherer, sur ce modeste savant, qui serait illustre partout ailleurs que dans notre pays. « Je ne puis parler d' un sujet qui se rapporte à la critique sacrée et à l' histoire religieuse sans faire mention des travaux d'

un savant français qui ne le cède à aucun écrivain étranger pour la conscience des recherches, l' étendue de l' érudition, la hardiesse, la pénétration, la sagacité, et qui se distingue en même temps par l' impartialité de l' esprit et par la clarté de l' exposition. S' il fallait une preuve de l' indifférence contre laquelle les hautes études ont à lutter parmi nous, il suffirait de constater que le nom de M. Reuss est à peu près inconnu en France. Et cependant son *Histoire de la théologie apostolique, son Histoire du canon des Écritures saintes, son Explication de l' épltre aux Hébreux,* les nombreux articles qu' il a fournis à la Revue de théologie et de philosophie chrétiennes, sont des écrits accomplis, de vrais modèles du genre. » (Mélanges, p. 72 et 73.)

63 *Études d' histoire religieuse,* préface, p. vu.

64 *Études d' histoire religieuse,* p. 418.

65 *Ibid.,* p. 418.

66 *Études d' histoire religieuse, p.* 418 et 419.

67 *Mélanges d' histoire religieuse. La vie de Jésus,* p. 99 et suiv.

68 *Mélanges d' histoire religieuse. La vie de Jésus,* p. 104,105.

69 *Mélanges d' histoire religieuse. La vie de Jésus,* p. 130.

70 *La Révolution religieuse au* XIX^{e} siècle, p. 138 et 139.

71 *La Révolution religieuse au* XIXe siècle, p. 92, 93, 94.

72 *Revue moderne, juin,* juillet, août, octobre, 1867, 1re partie : D' Homère à Platon, p. 1 et suiv.

73 *Revue moderne.*

74 *Revue moderne.*

75 *Revue moderne.*

76 *Ibid.*

77 *Revue moderne.*

78 *Revue moderne.*

79 *Ibid.*

80 Le premier écrit de Joseph Salvador, la *Loi de Moïse,* a été publié en 1822 ; puis vint l' Histoire des institutions de Moïse, en 1828 ; puis parut *Jésus* et *sa doctrine*, en 1838 ; son dernier livre, l' Histoire de la domination romaine, en Judée, est d' une date beaucoup plus récente.

81 Voici quelques-uns dé ces textes curieux : Il t' est permis de reprendre ton prochain, mais non de lui garder rancune dans ton cœur ; la vengeance et la haine te sont interdites ; tu dois aimer ton prochain comme toi-même. — Aime l' étranger, car tu as été toi-même étranger en Egypte. Si tu

rencontres le bœuf de celui qui le hait, ou son âne égaré, ramène le lui. Si tu vois l' âne de celui qui te hait aballu sous sa charge, garde-toi de l' abandonner à lui-même, mais aide à le relever. — Il est bon pour l' homme de présenter la joue à celui qui le frappe et de se rassasier d' opprobres. *(Lévitique,* ch. XIX, XVII et XVI. — Exod., ch. XXIII.)

82 *Paris*, *Rome, Jérusalem,* t. Il, p. 210, 211.

83 *Examen critique des doctrines de la religion chrétienne,* t. I, introd., p. 1 et 17.

84 *Histoire élémentaire et critique de Jésus,* préface, p. VIII.

85 *La morale de l' Église et la morale naturelle, 1* vol. Voyez les derniers chapitres.

86 *Histoire des religions de la Grèce antique,* t. III, p. 478.

87 *Bible de l' humanité,* p. 205, 206, 207.

88 *Histoire critique de l' école d' Alexandrie,* t. II, p. 185, 186, 187.

89 *Sic et Non* d' Abélard.

90 *Correspondance du révérend père Lacordaire et de madame Swelchine,* p. 69.

91 *De la Liberté de l' Église et de l' Italie,* p. 6 et 7.

92 M. de Pressensée, *Revue chrétienne.*

93 Renan, *Les Apôtres.*

94 Le docteur Livingslon et d' autres voyageurs racontent qu' ils n' ont pu saisir la moindre apparence d' idées de cette nature chez les Cafres, les Makololos, les Buschans et les Béchuanas. « Ces pauvres payens nous font toujours un bon accueil. Ils écoutent nos paroles avec attention, avec respect ; mais quand nous nous mettons à genoux pour prier un être invisible, nous leur paraissons tellement insensés qu' ils sont saisis d' un rire inextinguible. ».

95 Voyez l' Histoire *critique de l' école d' Alexandrie,* t. III, ch. 1, 2, par l' auteur.

96 Charles de Rémusat, *Préface nouvelle,* p. 7 et 8, en tête de la Vie et *des oeuvres de Channing*.

97 *Pensées de Pascal,* édit. Havet,.1866, t. I.

98 *Pensées de Pascal*, art. XIV, t. I, p. 18, 2e édit., par M. Havet.

99 Discours de la méthode, 4e partie.

100 *Critique de la raison pure,* préface de l' auteur.

101 *Nouveaux mélanges philosophiques,* p. 111.

102 *Indiana, Valentine, Lèlia, Mauprat, Consuelo, Spiridion* et tant d' autres.
103 *Sermons de la jeunesse de Bossuet,* p. 513, édit. Gandar.
104 *Phédon,* trad. Cousin, t. I, p. 314.
105 *Revue moderne,* 1er avril 1867, p. 36.
106 Fustel de Coulange.
107 Fustel de Coulange, p. 39.
108 Phédon
109 M. l' abbé Gratry, je crois.
110 L' évangile saint Jean attribue la divinité au Verbe ; ce qui ne veut pas dire encore la même divinité que celle du Père.
111 *Histoire critique de l' école d' Alexandrie,* t.I, p. 289,
112 M ; Erdan.
113 *L' Esquisse d' une philosophie,* le dernier livre publié par M. de Lamennais, a été l' œuvre de toute sa vie de penseur ; c' est, au fond, un mélangé de christianisme,et de platonisme avec certaines idées de la science moderne.
114 La Mennais, *Affaires de Rome,* p. 4.
115 *lbid.,* p. 5.
116 La Mennais, *Affaires de Rome,* p. 29.
117 *lbid.,* p. 128 et 129.
118 *Le règne social du christianisme,* par F. Huet, p. 3 et 4.
119 *Le règne social du christianisme,* par F. Huet, p. 484 et 485.
120 *Trailè de philosophie,* t. III, p. 488.
121 *Traité de philosophie,* t. III, p. 571.
122 *Histoire parlementaire de la Révolution.* Introduction,
123 *Hegel et la philosophie allemande,* p. Q,
124 *Les affaires de Rome,* p. 128.
125 Ainsi la manière dont l' auteur explique la création le rapproche du panthéisme.
126 *Trailés religieux,* p. 316 et suivi
127 Allusion à la prédication calviniste.
128 *Memoir W. E. Channing, p.* 121.
129 Jésus, il n' est pas de nom plus précieux que le tien, ce nom que le temps a blasonné sur sa puissante voûte ; et jamais frises ni guirlandes ne se sont déroulées autour d' un si beau temple que celui de la grande âme. Chez toi chaque vertu a posé le sceau de son triomphe. La sagesse s' est alliée à la

vaillance et à la grâce pour révéler le ciel dans une douce image, et imprimer la perfection sur des traits mortels. Tu passas jadis sur la terre devant les yeux des hommes qui ne virent pas à moitié ta sublime splendeur, pas plus que la fourmi ne sait lire dans les cieux, et que nos faibles yeux ne pénètrent l' immensité. 1836.

130 *Discourse of maliers pertaining to Religion.* 1841-1842.

131 *Théodore Parker, sa vie et ses œuvres,* par Albert Réville, p. 61 et suiv.

132 *L' avenir du théisme chrétien,* 1864.

133 *A discours of the transienl and permanent in christianity.* Conférences de Boston.

134 *Alliance évangélique de Neuilly.* Discours d' inauguration de M. E. Fonlanès,sur l' unité de l' esprit parmi les chrétiens.

135 *Alliance évangélique do Neuilly,* etc.

136 *Ibid.*

137 *Ibid.*

138 *Alliance évangélique de Neuilly,* etc.

139 *Alliance évangélique de Neuilly,* etc.

140 *Le Christianisme libéral,* par Ferdinand Buisson, 1865, Voyez encore l' Orthodoxie et Évangile, du même auteur.

141 Mot historique prêté à un général de l' Empire.

142 Exemple : les tailleurs et les cordonniers, la classe populaire la plus politique,par parenthèse, et la plus révolutionnaire en toutes choses.

143 M. Havet.

144 Allocution du 12 avril 1867.

145 *Vie des Apôtres.*

146 *Histoire critique de l' école d' Alexandrie,* t. I, p. 182.

147 *La femme chrétienne et française,* p.102 jusqu' à 107.

148 Voyez les actes des Conciles, et particulièrement du Concile de Trente.

149 *Ibid.*

150 *Ibid,* p. 136, 137, 138.

151 *La Révolution française,* par Edgard Quinet.

152 Goethe.

ERRATA.

Page 186, lig. 5, au lieu de *des sectes d'écoles*, lisez *de sectes, d'écoles.*
Page 289, lig. 28, au lieu de *encore,* lisez *seulement*.
Page 337, lig. 12, au lieu de *toute*, lisez *tout.*
Page 338, lig. 13, au lieu de *sacrificier,* lisez *sacrifier.*
Page 353, lig. 21, au lieu de *démembrement*, lisez *dénombrement.*
Page 405, lig. 16, au lieu de *auxquels*, lisez *auquel.*
Page 411, lig. 24, au lieu de *les*, lisez *ces.*
Page 412, lig. 7, au lieu de *sympathie, est,* lisez *sympathie est.*
Page 419, lig. 13, au lieu de *n'est pas*, lisez *est.*
Page 429, lig. 10, au lieu de *tel intérêt*, lisez *les intérêts.*
Page 439, lig. 15, au lieu de , *telle,* lisez *; telle.*
Page 455, lig. 31, au lieu de *Chrysale,* lisez *Chrysales.*
Page 459, lig. 6, au lieu de *pricipes*, lisez *principes.*

lien vers http://www.bnf.fr

lien vers http://gallica.bnf.fr

La Religion, par É. Vacherot,...

http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6117172q

À propos de cette édition numérique

Cette édition numérique est issue d'un programme de numérisation du patrimoine mené par la Bibliothèque nationale de France pour enrichir Gallica, la bibliothèque numérique de la BnF et de ses partenaires. En ligne depuis 1997, Gallica s'enrichit chaque semaine de milliers de nouveautés et offre aujourd'hui accès à plusieurs millions de documents numérisés : imprimés (livres, revues et fascicules de presse), manuscrits, estampes et photographies, documents sonores, partitions, cartes et plans...

Les imprimés sont d'abord numérisés en mode image (prise de vue photographique) puis le texte est extrait de manière automatique grâce aux techniques de reconnaissance optique de caractères (*opticalcharacter recognition* ou OCR). Les algorithmes informatiques utilisés définissent également de manière automatique la structure de l'ouvrage (en-têtes et pieds de page, illustrations, tableaux, etc.). L'état du document imprimé (taches, pages déchirées) et les caractéristiques de la typographie employée peuvent entraîner des erreurs lors de l'OCR. Le texte ainsi produit

est ensuite relu, corrigé, et converti au format ePub (*electronic publication* ou « publication électronique »), format ouvert standardisé pour les livres numériques. Malgré tous nos efforts pour respecter au mieux le format original du livre, il est possible que vous retrouviez des coquilles ou des problèmes de mise en page qui auraient échappé au relecteur. N'hésitez pas à nous signaler ces anomalies à l'adresse gallica@bnf.fr.

Conditions d'utilisation

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'œuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF.

Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n° 78-753 du 17 juillet 1978 :

- La réutilisation non commerciale de ces contenus est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source.
- La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service.

Cliquer ici pour accéder aux tarifs et à la licence

2/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

- des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.
- des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont

signalés par la mention Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

3/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

4/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

5/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur. En cas de non-respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

6/ Pour obtenir la reproduction d'un document de Gallica en haute définition, contacter reproduction@bnf.fr

7/ Pour utiliser un document de Gallica sur un support de publication commercial, contacter utilisation.commerciale@bnf.fr