Le sentiment religieux : étude de psychologie

Autor(en): **Bovet, Pierre**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **7 (1919)**

Heft 32

PDF erstellt am: **27.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-380014

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

LE SENTIMENT RELIGIEUX

ÉTUDE DE PSYCHOLOGIE

Encore qu'il ne s'agisse pas d'un néologisme (1), l'emploi aujourd'hui si fréquent (2) de cette expression « le sentiment religieux » et l'incapacité où nous sommes de lui substituer un vocable unique nous paraît témoigner à la fois du discrédit dans lequel sont tombés pour le gros de nos contemporains les mots de *foi*, de *dévotion*, de *piété* et quelques autres par lesquels nos pères désignaient couramment le sentiment religieux, et de l'embarras que nous éprouvons à préciser l'essence des faits religieux quand nous nous astreignons à les considérer sous leur aspect intérieur.

On sait les débats auxquels a donné lieu la définition de la religion. Leur confusion tient en partie à ce que l'histoire, la sociologie, la psychologie abordent chacune la question par une voie différente. Mais, même en n'envisageant que la face psychologique de la religion, « l'expérience religieuse », même en restreignant volontairement notre ho-

(1) LITTRÉ au mot *religieux* donne une phrase de Mme de Staël dans *Corinne :* « Le sentiment religieux unit intimément les hommes entre eux, quand l'amour-propre et le fanatisme n'en font pas un objet de jalousie et de haine ».

(2) Signalons le beau livre tout récent que forment les entretiens publiés par Frank Abauzit : *Le sentiment religieux à l'heure actuelle.* (Paris, Vrin, 1919.)

rizon à l'expérience des chrétiens de nos jours, il est impossible de nier que les variétés n'en soient extrêmement nombreuses, et que le « sentiment religieux » ne se colore de teintes bien diverses qui le rapprochent successivement d'états affectifs très distincts les uns des autres. Aussi James, dont l'admirable étude est avant tout une description des faits, renonce-t-il délibérément à donner une définition du sentiment religieux et trouve-t-il d'excellentes raisons pour expliquer que cette définition est impossible : qu'il n'y a pas de sentiment religieux spécifique (1).

Là où l'on s'est montré soucieux à la fois de tenir compte de la multiplicité des faits et de respecter le principe logique qui veut qu'une définition vienne à tout le défini, on a dû se contenter de présenter le sentiment religieux comme quelque chose de très vague qui accompagne comme un parfum d'encens d'autres états de conscience plus nettement caractérisés, moraux, esthétiques, sociaux. N'a-t-on pas proposé de faire consister la religion en un émoi en présence de l'infini ? Une conclusion comme celle-là ressemble trop à un aveu d'impuissance pour satisfaire les esprits désireux de comprendre ce qu'ils étudient.

Ces sentiments religieux indéfinissables ne seraient-ils pas l'atténuation de quelque sentiment plus tranché, caractérisé, lui, par des émotions plus que par des émois — et ne vaut-il pas la peine de découvrir ce sentiment originaire ?

Nous pouvons mettre cette recherche en parallèle avec une de celles de Th. Ribot. Dans son livre sur les passions, le psychologue français s'est appliqué à mettre chacune d'elles — encore qu'elles cristallisent les tendances de l'être psychique tout entier — en rapport avec un instinct fondamental : la gourmandise se rattache manifestement à la nutrition, l'avarice à l'instinct de propriété et de collection, la jalousie à l'instinct sexuel et ainsi de suite. De même nous cherchons l'émotion primitive, étroitement liée aux activités

(1) *L'expérience religieuse*, trad. fr., p. 25.

biologiques premières, qui serve en quelque sorte de type et de base aux sentiments plus différenciés de la vie religieuse. La préoccupation de l'origine de ce dont on parle ne saurait rester étrangère à une définition d'espèces naturelles. Peut-être en nous plaçant à ce point de vue génétique, verrons-nous quelque clarté pénétrer dans ce sujet obscur.

Il serait téméraire d'étudier le sentiment religieux aux origines de la race ou chez les primitifs. Nous pouvons évoquer par l'imagination la griserie collective qui accompagne les rites totémiques où Durkheim veut voir les formes élémentaires de la vie religieuse, mais il serait hasardeux de s'aventurer bien loin dans cette voie. Nous avons des cérémonies et des usages des Aruntas des descriptions minutieuses, mais toute introspection nous fait défaut pour connaître, même indirectement, ce qu'ils sentent. Gardons-nous d'expliquer l'inconnu par l'inaccessible.

C'est aux premières manifestations du sentiment religieux non dans l'espèce mais dans l'individu que nous proposons de recourir.

La psychologie religieuse de l'enfant a été jusqu'ici moins étudiée qu'on ne pourrait le croire (1). Un point cependant paraît acquis, c'est que la grande variété d'expériences qui nous surprend chez les adultes se rencontre déjà chez les enfants. Ni l'émotion du sublime en face des grands spectacles de la nature, ni l'intuition mystique d'une présence invisible et bienfaisante, ni la conviction tragique de la faute ne sont absentes de la vie intérieure des petits ; et dans nombre de ces expériences nous sommes contraints de reconnaître avec étonnement que nous avons à faire à des faits originaux où l'imitation du milieu ambiant ne joue pas de rôle.

En face de cette richesse d'expériences, il peut sembler

(1) Voir G. Berguer. *Psychologie religieuse. Revue et bibliographies générales.* Ar. de Ps. xiv. 1914. Il faut donner une mention spéciale à la thèse de Clavier. *L'idée de Dieu chez l'enfant.*

d'abord que nous ne gagnions rien à nous transporter du monde de l'adulte dans celui de l'enfant : c'est tout comme ici, les mêmes difficultés nous arrêtent.

Mais regardons de plus près ; un facteur commun à des expériences très diverses apparaît, quand il s'agit d'états d'âmes enfantins, avec un relief beaucoup plus fort que chez l'adulte, le facteur personnel : celui que constituent les sentiments que l'enfant a pour des *personnes*. Sans pouvoir le démontrer par une analyse détaillée, indiquons-le du moins en quelques mots.

Le monde, pour les petits, manifeste quelqu'un. Qu'il s'agisse, comme on l'a cent fois remarqué, des explications mythologiques qu'ils imaginent pour rendre compte des phénomènes de la nature, ou — ce qui nous importe davantage, parce que le sentiment y tient plus de place et que nous sommes plus manifestement sur le terrain religieux — de l'impression immédiate et globale que leur cause le spectacle de l'Univers, le même anthropomorphisme transparaît partout. La nature est en colère, ou au contraire elle est douce et aimante comme les personnes que l'enfant observe dans son entourage.

Dans les expériences, qu'on peut appeler mystiques, d'une présence invisible, il s'agit toujours — il vaut la peine d'y insister — de la présence non d'une chose mais d'une personne (1). Et l'expérience elle-même — j'en pourrais fournir un bien bel exemple strictement parallèle à celui de Mlle Vé (2) chez un enfant de onze ans — a pour condition nécessaire, à côté d'un certain dédoublement au moins momentané de conscience, un vide affectif : l'enfant projette au dehors de lui sur un objet invisible, dont la réalité s'atteste par là-même à lui, les sentiments qu'il éprouve pour un être chéri auquel il ne peut plus les témoigner.

(1) Cf. James, trad. Abauzit, p. 50 sq. Delacroix, *Mystiques chrétiens*, p. 425.

(2) Flournoy, *Une mystique moderne*. Ar. de Ps. xv, p. 53, 62. Cf. du même auteur : *Automatisme téléologique antisuicide*, Ar. de Ps. vii, 137.

Si nos analyses antérieures (1) sont exactes, l'expérience morale de la faute elle aussi est conditionnée par des sentiments personnels. Pour que l'enfant ait conscience d'avoir manqué au devoir, il faut que quelqu'un pour qui il éprouve de l'admiration, du respect, lui ait préalablement donné une consigne, une loi à ne pas enfreindre.

Enfin il est tout indiqué de rappeler dans ce contexte l'intérêt très spécial que les petits portent aux héros de l'histoire évangélique et biblique. Ce sont les personnes surtout qui retiennent leur attention dans les enseignements qu'ils reçoivent à l'école du dimanche et au catéchisme (2).

L'étude des expériences religieuses de l'enfant nous conduit ainsi à chercher les origines du sentiment religieux parmi les sentiments personnels. On n'a pas attendu d'ailleurs l'épanouissement des études relatives à l'enfant, ni même la constitution de la psychologie scientifique pour formuler des hypothèses en accord avec notre induction.

La *crainte* et l'*amour* ont été tour à tour signalés comme le fondement caractéristique de la religion intérieure, et l'une et l'autre hypothèse ont encore leurs tenants aujourd'hui.

Ces deux sentiments ont pour notre propos l'avantage d'être très fortement enracinés dans l'âme humaine : d'y êtreétroitement associés à des tendances primordiales également indispensables à la permanence de la race : l'instinct de conservation et l'instinct de reproduction. La conservation des valeurs, que la théorie d'ailleurs plus philosophique biologique de Höffding, attribue à la religion, se rattache très directement aux fonctions que remplissent sur le plan de la vie physique ces deux mêmes instincts.

De nos deux sentiments, les sociologues, qui voient la

(1) Voir dans cette revue N° 3 (mai 1913), *Le mystère du devoir*, et les précédentes études auxquelles cet article renvoie.

(2) Cf. Dawson, *Children's interest in the Bible*, Ped. Sem. VII, 151 (juillet 1900).

religion du dehors, ont choisi la crainte, tandis que c'est l'amour surtout dont les psychologues ont vu les rapports avec le sentiment religieux.

II

La doctrine qui met les origines de la religion en rapport avec l'amour a déjà toute une histoire qu'il vaut la peine de narrer.

La première phase en est constituée par ce qu'on appelle au sens étroit du mot la théorie érotogénique de la religion. Dans un esprit incontestablement hostile au christianisme, des médecins, dont Binet-Sanglé en France et plus tard Schrœder surtout aux Etats-Unis peuvent passer pour les représentants les plus caractéristiques, se sont appliqués à grouper un grand nombre de faits montrant la place considérable qu'ont toujours tenue dans les religions les rites, les images, les dogmes relatifs à la génération (prostitution sacrée, symboles phalliques, mythes obscènes), — pour conclure à l'identité de la volupté sexuelle et de l'émotion religieuse.

C'est contre cette théorie qu'est dirigé l'éloquent chapitre de William James sur le matérialisme médical. Selon l'auteur de l'*Expérience religieuse* (1902) — et ce livre marque une deuxième phase dans l'histoire qui nous occupe — il n'y a entre l'instinct sexuel et la religion aucune relation spéciale. La religion prend l'homme tout entier et celui-ci décrit ses intuitions des choses spirituelles avec les mots de la langue, originairement pauvre et matérielle, qu'il a à sa disposition. On peut relever dans les écrits des mystiques des métaphores d'ordre alimentaire, il y a des repas sacrés dans toutes les confessions, nous n'en concluons pas que la faim et la soif soient identiques à l'aspiration d'une âme qui cherche son Dieu. Nous faisons la part de la métaphore.

Les faits signalés par James étaient bien observés, sa protestation contre le jugement dépréciatif de certains psy-

chiatres assurément justifiée ; sa solution cependant ne saurait nous satisfaire. Les travaux de Stanley Hall marquent une troisième phase du débat. Inspiré d'un tout autre esprit que les érotogénistes, Hall fut amené dans son grand ouvrage sur l'*Adolescence* (1905), à constater des concordances entre l'évolution de la religion individuelle et celle des sentiments et des émotions relatives à l'autre sexe. L'âge où l'âme s'ouvre à l'amour humain est aussi par excellence celui des impressions religieuses profondes. Entre la « conversion » et le « coup de foudre » les analogies sont multiples. Ce n'est pas déprécier la religion que de constater qu'elle a en commun avec l'amour d'épanouir l'âme, de diriger au dehors ses énergies jusqu'alors concentrées sur des intérêts égoïstes, d'être une révélation et une initiation qui arrache l'homme à lui-même. Si les deux passions parlent si souvent le même langage, il y a là plus qu'un jeu du hasard.

Notre problème est entré dans une quatrième phase avec l'avènement de la psychanalyse. Ce moment du débat se rattache pour nous au nom de notre vénéré maître Th. Flournoy. Dans son cours de 1913 et dans sa *Mystique moderne*, Flournoy a fait voir que la notion de « sublimation » introduite par Freud dans l'étude des instincts sexuels renouvelait entièrement le problème. Il a montré comment, sans souscrire en rien aux jugements méprisants et bornés des « érotogénistes », on pouvait admettre entre l'instinct sexuel et l'instinct religieux non une identité sans doute mais une continuité essentielle : ceci étant issu de cela, c'est-à-dire résultant d'une transformation des mêmes éléments.

A l'origine du sentiment religieux nous aurions une émotion primitive, l'amour, étroitement associée à une tendance fondamentale l'instinct sexuel. La question que nous nous posons serait ainsi résolue.

Malgré la grande et légitime autorité de Flournoy je me permets de ne pas considérer encore comme définitive cette quatrième formule.

Notre maître, qui est l'homme profondément religieux et chrétien que nous savons, n'a-t-il pas été emporté plus loin qu'il n'était nécessaire et légitime par son extrême générosité, par son instinct de beau joueur et, pour reprendre son mot si expressif d'il y a vingt ans, par son désir de pas « picaillonner » (1) en discutant avec les adversaires de ses convictions les plus intimes. N'a-t-il pas, par crainte de sembler influencé par un parti-pris religieux, concédé plus que les faits eux-mêmes ne demandent?

Flournoy pose la question des rapports de l'instinct sexuel et de l'expérience religieuse comme elle doit l'être, mais la réponse qu'il lui donne me paraît pouvoir être précisée encore avec profit.

La page fameuse de Secrétan (2), à laquelle il y a toujours profit à revenir quand on parle de la sublimation de l'instinct sexuel dans la morale et la religion, nous aidera à faire un pas en avant. Parlant des divers sens du mot « amour », Secrétan constate qu'il subsiste, malgré tout ce qui les distingue et les oppose, dans l'amour de la sœur de charité lavant les ulcères de ses malades, quelque chose des amours primitives faites de désir et de volupté.

Fixons notre attention sur ce point. Les prévenances de la garde-malades évoquent parfois les tendresses de l'amour conjugal : bien plus souvent pourtant elles rappellent les caresses de l'amour maternel. La vocation des sœurs hospitalières n'est-elle pas un succédané à la maternité plus encore qu'au mariage?

Il est des psychologues, sans doute, qui feraient bon marché de cette distinction. On sait le sens extrêmement large que Freud et ses disciples ont attribué au mot de « sexualité ». N'ont-ils pas déclaré que pour eux ce vocable recouvrait tout ce que désigne le verbe allemand *lieben*? (3)

(1) *Science et foi*, Sainte-Croix 1898.

(2) *Le principe de la morale* (1883), p. 160. Je l'ai déjà résumée dans cette revue (N° 19, mai 1916) et dans mon *Instinct combatif*, p. 139.

(3) Voir Pfister, *Was bietet die Psychanalyse dem Erzieher*, p. 33.

Mais nous n'étudions pas ici les doctrines de Freud et, quelque admiration qu'il nous inspire, nous ne nous croyons pas tenu de ne penser qu'avec ses concepts. Nous nous demandons donc si reconnaître dans l'aspiration religieuse la sublimation de l'amour conduit nécessairement à concentrer nos regards sur l'amour conjugal (la « sexualité génitale », comme dit Freud). Les rapports de l'amour divin et de l'amour humain demandent à être étudiés (ce serait la cinquième phase de notre débat) en fonction d'un problème plus général : la relation des divers amours humains entre eux.

C'est, posé en d'autres termes, un des problèmes essentiels de la théorie sexuelle de Freud.

Pour les idéologues du XVIIIe siècle, l'ambition principale, pour ne pas dire la tâche unique, de la psychologie consistait à faire voir comment, par une synthèse graduelle de sensations élémentaires, l'homme, table rase d'abord, est parvenu à toutes les idées qu'il possède, et jusqu'aux plus abstraites. Pour donner à son entreprise tout l'éclat désirable, Condillac imagine sa statue et c'est d'elle qu'il part.

Les psychanalystes d'aujourd'hui assignent à leurs efforts une tâche symétrique et inverse. Il s'agit de faire voir comment d'un sentiment primitif exraordinairement complexe naissent par différenciation progressive les états affectifs les plus divers. La représentation qui domine leurs raisonnements n'est pas une allégorie ingénieuse, c'est la vue du nourrisson assoupi sur le sein de sa mère : sa faim et sa soif (qui sont tout un) sont rassasiées, son besoin de tendresse est assouvi : sa béatitude est faite de la satisfaction de tous les instincts entre lesquels il ne distingue pas encore. A l'origine de l'évolution psychologique les analystes placent non plus les sensations simples et multiples que laissent les choses sur une cire molle presque ausssi inerte qu'elles, mais le sentiment unique et complexe qu'une personne, l'enfant, éprouve au contact d'une autre personne, sa mère.

Quand il s'est agi de nommer ce sentiment indifférencié, cellule initiale à partir de laquelle se développera et s'organisera toute la vie affective de l'homme, Freud a choisi pour le désigner le nom de celui des instincts dérivés qui dans l'histoire de l'espèce jouera le rôle prépondérant : il l'a appelé sexualité. La succion a pris du même coup la valeur d'une satisfaction de la *libido*, l'amour de l'enfant pour sa mère est présenté comme incestueux... On peut trouver ces expressions maladroites, on ne peut méconnaître qu'elles ont eu le mérite de nous forcer à voir un problème posé par les faits.

S'en tenir aux appellations du sens commun et voir dans les sentiments confus du nourrisson les rudiments de l'amour filial plutôt que ceux de la sexualité génitale, cela n'empêche pas de constater que dans les sentiments conjugaux il se rencontre beaucoup de traits où manifestement revivent les expériences de la toute petite enfance. Il y a des femmes qui sont aimées par leurs maris comme des mères : à s'assoupir sur leur sein ils trouvent un réconfort enfantin. Ne faut-il pas dire plus : ce trait n'est-il pas commun à tous les amants ? N'y a-t-il pas dans tout amour conjugal une reviviscence de l'amour filial ?

Et, s'il y a des épouses maternelles, à coup sûr les mères amoureuses ne manquent pas non plus (1).

Ainsi les trois amours filial, conjugal et parental se présentent à nous en une synthèse plus intime encore que celle d'une trilogie ou d'un triptyque. Si la pensée les distingue on ne peut plus nettement par leurs objets et leurs fonctions, la vie nous les présente intimément unies par leurs résonnances organiques et leurs composantes psychologiques.

(1) Profitons de cette occasion de signaler le très beau livre posthume de Mme DE MADAY-HENTZELT, *L'amour maternel*. On y trouve une analyse très poussée de l'instinct maternel.

III.

Rien pourtant ne nous empêche de nous demander par laquelle de ses fonctions l'amour humain s'apparente surtout à l'amour divin.

Les expériences des mystiques ont, dans ces derniers temps, retenu trop exclusivement l'attention des psychologues sur les analogies du sentiment religieux et de l'amour conjugal. La langue que nous parlons aurait cependant suffi à mettre en lumière un autre ordre de faits. Ce n'est pas par hasard que nous parlons de *pitié filiale* et qu'en latin les mots *pius, pietas,* désignent à la fois le sentiment religieux que l'homme a pour ses parents et le sentiment filial qu'il porte à la divinité (1).

Le sentiment religieux ne serait-il pas originairement l'amour filial ? A la manifestation la plus caractéristique de cet amour, la vénération, le respect (2), nous discernons une double origine : l'amour tendre et la crainte admirative, c'est-à-dire les deux mêmes sources que nous venons de voir attribuées à la religion.

Cette constatation à elle seule est très frappante. Complétons-la par quelques faits qui mettent en lumière les rapports psychologiques existant entre l'amour filial et le sentiment religieux.

Dans nombre d'auto-biographies, les auteurs eux-mêmes constatent une relation entre les sentiments qu'ils portaient à leurs parents et leurs sentiment religieux :

« J'avais environ douze ans, écrit sainte Thérèse, quand ma mère mourut et, connaissant la perte que j'avais faite, je me jetai toute fon-

(1) Il n'est pas indifférent de remarquer que du même mot latin dérive aussi le français *piété* désignant le sentiment qui nous est apparu comme la sublimation de l'amour parental.

(2) Voir dans cette revue (n° 24 août 1917), l'étude que nous lui avons spécialement consacrée.

dant en larmes aux pieds d'une image de la sainte Vierge et la suppliai de vouloir être ma mère (1). »

Inversément la page suivante par laquelle Ruskin conclut le récit de l'éducation qu'il a reçue est bien instructive:

« Je n'avais rien à aimer.

» Mes parents étaient pour moi des puissances visibles de la nature; je ne les aimais ni plus ni moins que le soleil et la lune; j'aurais seulement été sérieusement ennuyé ou embarrassé si l'un ou l'autre s'était éclipsé, éteint (je le sens cruellement aujourd'hui que tous deux ont disparu derrière un nuage). J'aimais encore moins Dieu; non que je me fusse querellé avec Lui ou que j'en eusse peur, mais uniquement parce que les devoirs qu'on me disait qu'il fallait lui rendre me paraissaient ennuyeux, et parce que le livre qu'on me disait être Son livre ne m'amusait pas (2) ».

Tous les observateurs ont constaté dans l'attitude du petit enfant à l'égard de ses parents bien des traits qui correspondent en tous points à celle de l'humanité en face de ses dieux. Comme le dit une très sagace observatrice (3), « l'enfant a besoin de vouer à quelqu'un la plénitude de son admiration sans réserve. Il a besoin d'oppartenir à ce qu'il vénère ».

Nous n'avons donc pas tort de parler d'une « adoration » de l'enfant pour ses parents. Mais peut-être l'a-t-on vue jusqu'ici trop exclusivement comme un sentiment déterminant une attitude et une conduite, sans insister assez sur la répercussion et la traduction de ce sentiment dans l'ordre de la pensée.

Si l'on voulait formuler la notion que l'enfant a de son père ou de sa mère on retrouverait plusieurs des attributs

(1) Cf. cette remarque pédagogique de Stanley HALL, *The moral and religious training of childrens*, Ped. Sem. I, 2 (1891) : Tant que les parents sont à la place de Dieu, c'est affectation de vouloir donner à l'enfant une grande intimité avec le Père Céleste. — Dieu prendra la place qui lui revient quand nous ne suffirons plus à l'enfant.

(2) *Praeterita*, trad. Mme Gaston PARIS. p. 40.

(3) Mme PIECZYNSKA dans des notes inédites sur l'éducation religieuse de l'enfant qu'elle a bien voulu mettre à ma disposition avec un précieux questionnaire et plusieurs réponses reçues par elle.

divins de la théologie classique : la toute-puissance, l'omniscience, la perfection morale.

Décrivant l'attitude d'un enfant de deux ans et demi, une des correspondantes de Mme Pieczynska s'exprime en ces termes :

« Il attend tout de sa mère ; il admet comme une chose qui va tout à fait de soi qu'elle peut tout ce qu'elle veut, qu'elle sait tout ce qui se passe, qu'elle est, non seulement parfaite, mais incapable d'être autrement que parfaite. Chacun des actes de l'enfant n'est que la conséquence de ces convictions ».

Parlant d'un âge bien moins tendre, de la période de son enfance qui s'étend jusqu'à l'âge de douze ans, Gratry dans ses *Souvenirs* (1) écrit de même :

« Dieu m'avait comme préparé par la religion naturelle, par le culte de ses représentants visibles, mon père et ma mère... Mon père et ma mère m'avaient souvent paru deux anges impeccables, sachant tout et pouvant tout. Ils me représentaient vraiment Dieu, et j'aimais Dieu en eux. »

Dans cette trinité de perfection : toute-science, toute-puissance, toute-bonté, que l'enfant attribue spontanément à ses parents, c'est la toute-bonté sans doute qui occupe la première place. C'est, de ces trois transcriptions intellectuelles d'un même sentiment, celle qui est la plus chargée encore de valeur affective. C'est aussi de ces attributs celui qui résistera le plus longtemps à l'évidence des faits : le petit garçon, la petite fille chercheront pendant des années à en sauver tout ce qu'ils en pourront garder, au moins quelque chose.

« Jusqu'à sa dixième année, lis-je dans un des documents mis à ma disposition, elle est persuadée que sa mère est aussi bonne que le bon Dieu et, pendant longtemps encore, qu'elle est presque aussi bonne que Lui ».

Si la psychologie n'avait pas tout à craindre en reprenant les procédés de la déduction scolastique, il ne serait pas

(1) Page 7.

malaisé de montrer comment la foi en la toute-bonté implique, en effet, assez naturellement celle en la toute-puissance et comment celle-ci entraîne à son tour l'assomption de la toute-science.

L'on pourrait aller plus loin et faire voir que, pour un esprit enfantin, l'idée de l'omni-science se confond facilement avec celle de l'ubiquité dans l'espace et dans le temps. Il est difficile peut-être de prouver qu'il y a une époque de sa vie où l'enfant conçoit positivement que ses parents sont présents partout ; le témoignage de leurs sens contredit trop manifestement cette assomption. Mais en revanche les indices ne manquent pas qui tendent à nous montrer chez certains enfants une foi, ou du moins un désir de croire, en ce qu'on pourrait appeler *l'éternité* de leurs parents. Leur père et leur mère ont toujours été là.

Je sais un petit garçon qui fut saisi d'indignation en entendant un ami de la famille dire dans la conversation qu'il était plus âgé que le père du bambin. « Ce n'est pas vrai ! mon papa est plus vieux. Il n'y a personne de plus vieux que lui ». (Le père mis en cause avait une soixantaine d'années.)

On peut, croyons-nous, rapprocher de faits de ce genre l'intérêt passionné qu'apportent les enfants de cinq et six ans aux histoires de « quand maman était petite ». Cet intérêt coïncide avec une poussée très caractéristique et toute spontanée de curiosité métaphysique : spéculations sur l'origine de toutes choses, le premier homme, la naissance de la Terre et de Dieu lui-même, — à laquelle on peut rattacher aussi des préoccupations très marquées à ce moment-là sur l'origine de la vie individuelle, la naissance, la différence des sexes, la génération, etc. (1)

On a dès longtemps constaté l'existence de cette période rationaliste et philosophique vers la sixième année ; on l'a généralement présentée comme un *éveil* de la curiosité in-

(1) Comme la crise sentimentale et sexuelle de l'adolencence coïncide avec une période d'émotion religieuse, la première crise de curiosité sexuelle vers quatre, cinq ou six ans est contemporaine d'une phase de réflexion religieuse et philosophique.

tellectuelle ; nous croyons qu'il faut y voir bien plutôt une *crise* intellectuelle et morale à la fois semblable à bien des égards à celle de l'adolescence.

Nous considérons comme normal qu'un jeune homme passe peu après sa puberté par une période de doutes en matière religieuse. Les résultats de la science ou tout simplement les constatations de la vie quotidienne l'amènent à critiquer notamment l'idée traditionnelle de la toute-puissance et de la souveraine bonté de Dieu. Aux dilemmes dans lesquels il se voit enserré il échappe alors comme il peut : par une négation intellectuelle de l'existence de Dieu, par un acte de soumission à une autorité, une tradition ou une Eglise, par une affirmation personnelle de confiance malgré tout, associée ou non à des *distinguos* plus ou moins hérétiques. Quoi qu'il en soit, sa pensée n'est plus après la crise ce qu'elle était avant.

Cette crise des adolescents qui réfléchissent n'est que la répétition d'une crise plus générale encore chez les enfants et déterminée comme le sera l'autre par le conflit des faits observés avec le même type d'affirmations absolues. Comme l'adolescent mettra en doute la toute-puissance et la perfection morale de Dieu, l'enfant est contraint un jour à reviser ses notions sur l'omniscience, l'omnipotence et la sainteté absolue de ses parents.

Comme l'autre, la crise enfantine varie beaucoup en intensité suivant les individus. Elle présente parfois les caractères dramatiques de la nuit de Jouffroy, elle a d'autres fois l'allure d'une lente désillusion.

Les occasions aussi, comme on peut s'y attendre, sont variées. Nous citerons comme types de crises enfantines abruptes deux récits : dans le premier le monde d'idées de l'enfant s'effondre parce que l'omniscience, dans l'autre parce que la toute-puissance parentales ont été trouvées en faute :

« Dans le cours de ma sixième année, il arriva une série de petits incidents peu importants qui, malgré leur apparente insignifiance,

jouèrent un rôle capital dans l'histoire de mon développement intellectuel.

» Ma mère se référait toujours à mon père et en son absence elle me parlait de lui comme s'il était infiniment sage. Je le confondais en un sens avec Dieu ; en tous cas je croyais que mon père savait tout et voyait tout. Un matin durant ma sixième année, comme ma mère et moi étions dans le petit salon, mon père entra et nous raconta un fait quelconque. J'étais, je m'en souviens, debout sur le tapis du foyer, les yeux fixés sur lui. A peine eut-il achevé que, dans mon embarras, je me détournai brusquement et me mis à regarder le feu. Je venais de recevoir un choc qui me frappait comme un coup de foudre, car ce que mon père avait dit *n'était pas vrai*. Ma mère et moi avions été témoins du fait insignifiant en soi et nous savions que les circonstances n'étaient pas tout à fait celles qu'on lui avait rapportées. Ma mère le lui dit doucement et il accepta la rectification. Pour mes parents cet incident n'eut pas la moindre importance, pour moi il fit époque. J'avais fait cette découverte stupéfiante, insoupçonnée jusque-là ; mon père n'était pas comme Dieu ; il ne savait pas tout. Le choc ne fut pas causé par le soupçon qu'il ne disait pas la vérité, mais par la preuve épouvantable qu'il n'était pas omni-scient, comme je le croyais ».

Un autre incident vient confirmer cette impression et même l'aggraver...

« La croyance à l'omniscience et à l'infaillibilité de mon père était maintenant morte et enterrée. Il savait probablement très peu de choses, car dans cette circonstance il n'avait pas su un fait d'une importance telle que si on ne sait pas cela peu importe ce que l'on sait. Mon père, cette déité, cette force naturelle d'un immense prestige, tomba à mes yeux au niveau de la commune humanité. Dorénavant ses appréciations sur les choses, en général, n'auront plus besoin d'être acceptées implicitement (1) ».

Voici le second récit.

Le petit Hebbel entre à quatre ans à l'école d'une vieille demoiselle.

« C'est là, je m'en souviens, que j'ai eu de la nature et de ce quelque chose d'invisible que l'homme suppose derrière elle, la première impression terrible. L'enfant a dans sa vie une période — et elle est assez longue — pendant laquelle il croit que le monde entier dépend de ses parents, ou du moins de ce père qui, pour lui, se tient toujours un peu à l'arrière-plan et dans le mystère. Alors il leur demanderait le beau temps aussi bien qu'un jouet. Cette période prend fin le jour où, à sa grande surprise, il découvre qu'il y a des événements qui sont aussi malvenus de ses parents que de lui-même. Avec cette période disparait pour l'enfant une bonne part du charme mystique qui entou-

(1) Edmond Gosse, *Père et fils*, trad. fr., p. 50-53.

rait la tête sacrée de son père. Ce n'est même qu'après ce moment-là que commence pour l'homme la véritable indépendance.

» Pour moi c'est un effroyable orage accompagné d'une trombe et d'un coup de foudre qui m'ouvrit les yeux sur ce fait... (Nous sautons la description, très dramatique, de l'ouragan.) La bonne presque aussi apeurée que le plus petit des enfants se dressa en hurlant : « Le bon Dieu est en colère ! » puis elle ajouta pédagogiquement : « C'est que vous ne valez tous rien ! » Ce cri quoique sorti d'une bouche peu auguste me contraignit à regarder plus haut que moi-même et que tout ce qui m'entourait et alluma en moi l'étincelle religieuse.

» En rentrant de l'école à la maison, j'y trouvai la désolation : notre poirier n'avait pas perdu ses fruits seulement, mais tout son feuillage aussi. Un prunier superbe, qui nourrissait avec la famille une très vaste parenté, était même privé d'une de ses plus belles branches et paraissait mutilé et manchot... Je n'arrivais pas à en prendre mon parti... Mais cette fois tout d'un coup j'avais compris pourquoi mon père allait à l'église tous les dimanches, pourquoi je ne devais jamais enfiler une chemise propre sans dire : « Dieu la bénisse ! » J'avais appris à connaître le Seigneur des seigneurs : ses serviteurs courroucés, le tonnerre et l'éclair, la grêle et la tempête lui avaient ouvert toutes grandes les portes de mon cœur, et il y était entré avec toute sa majesté.

» On put bientôt constater ce qui s'était passé en moi. Un soir que le vent soufflait de nouveau bien fort dans la cheminée et que la pluie frappait vigoureusement sur le toit, au moment où l'on me mettait au lit, la redite apprise et récitée du bout des lèvres se transforma brusquement en une véritable prière anxieuse. Ainsi fut déchiré le cordon spirituel qui m'avait jusqu'alors rattaché exclusivement à mes parents. Et j'en vins même bientôt à me plaindre à Dieu de mon père et de ma mère quand je croyais qu'ils avaient été injustes envers moi (1) ».

On l'a vu, le rapport entre la crise intellectuelle déterminée par la révélation d'une puissance supérieure à la puissance paternelle et l'expérience proprement religieuse de l'enfant est très nettement affirmé. Le petit Hebbel en appelle d'un puissant à un plus puissant, il reporte sur le Père lointain les sentiments qu'il a eus jusqu'alors pour ses parents.

Ce processus psychologique est-il exceptionnel ? Il n'y a pas lieu de le croire.

En décrivant la conception que l'enfant se fait de ses parents on a souvent parlé de *divinisation*. A prendre ce mot au pied de la lettre il signifierait que l'enfant transfère à ses

(1) Hebbel cité par Röttger, *Kind und Gottesidee* (Berlin, 1908).

parents les perfections divines dont l'enseignement religieux qu'il a reçu lui a déjà communiqué la notion. C'est ainsi que, d'après Gosse, les choses se seraient passées dans son cas. Il est extrêmement invraisemblable qu'elles se passent toujours ou même généralement ainsi. Dans l'ordre des sentiments il est certain que des enfants auxquels personne n'a enseigné à adorer Dieu « adorent » spontanément leur mère. Or, nous l'avons vu, cette adoration se traduit très naturellement sur le plan de l'intelligence par une « divinisation » que nous pouvons donc considérer elle aussi comme toute spontanée et instinctive.

Il faut ainsi, si nous ne nous trompons, renverser les termes, parler d'une « paternisation » de Dieu plutôt que d'une « divinisation » des parents et voir dans l'adoration filiale le prototype des sentiments religieux et l'origine des dogmes théologiques. En ébranlant la religion des parents la crise intellectuelle de l'enfance fait éclore la religion du Père céleste.

En résumé il nous paraît qu'il n'y a pas lieu d'abandonner comme impossible la recherche d'une définition du sentiment religieux. Mais l'on ne peut espérer aboutir que si l'on s'applique à en donner moins une définition logique qu'une définition génétique qui fasse voir comment les sentiments très divers auxquels nous attribuons l'épithète de « religieux » se rattachent à un sentiment typique originaire. L'étude des expériences religieuses de l'enfant nous engage à chercher ce sentiment primitif parmi les sentiments personnels. La crainte et l'amour ont été proposés déjà comme sources de la religion : l'une et l'autre émotions, étroitement liées aux instincts fondamentaux de l'espèce, entrent certainement dans la composition du respect si essentiel à la religion. Les psychologues ont surtout concentré leur attention sur les relations de l'amour et du sentiment religieux. Ils paraissent avoir trop exclusivement envisagé les expériences religieuses des mystiques. Le sentiment de l'amour apparaît au jour de la psychanalyse comme multiple dans ses fonctions.

Plusieurs des mêmes composantes psychologiques se retrouvent dans l'amour filial, l'amour conjugal, l'amour parental dont les objets sont cependant nettement distincts. Si, comme il paraît avantageux de le faire, on distingue ces diverses fonctions de l'amour et les expériences auxquelles elles donnent lieu, c'est avec l'amour filial que le sentiment religieux a manifestement le plus d'affinité. Il n'est même pas téméraire de voir dans ce sentiment, auquel la psychologie de demain trouvera peut-être avantageux de rendre son nom antique de *piété*, cette base du sentiment religieux que nous cherchions à préciser.

En parlant ainsi nous n'entendons pas dire que les sentiments du fidèle pour son Dieu soient une « sublimation » de son amour filial. C'est plutôt *le même amour* projeté au delà de l'objet auquel il a été primitivement rapporté.

Nous pouvons constater en quelque mesure la façon dont s'opère ce transfert : L'amour de l'enfant est d'abord dirigé sur la mère seule. Le père, plus distant et pour lequel l'enfant a eu d'abord surtout de la crainte, est comme une étape intermédiaire dans le transfert de sentiment qui va s'opérer d'un objet prochain à un objet lointain. A cette étape surtout s'opère ce mélange d'amour et de crainte qui constitue le respect. C'est à l'existence de cette étape intermédiaire que l'homme doit sans doute de concevoir Dieu, si tendrement qu'il en vienne à l'aimer, comme un père plutôt que comme une mère.

Dans les diverses religions de l'humanité on trouve cette projection du sentiment filial arrêtée à des étapes diverses qu'il serait intéressant de distinguer. Mais cela nous entraînerait au delà de notre sujet. Bornons-nous à constater l'universalité de ce transfert et sa fécondité, à rappeler le All-Father des primitifs Australiens, les cultes classiques de la Terre-Mère, la vénération des ancêtres dans le confucianisme, l'inépuisable richesse morale enfin de la notion chrétienne du Père céleste : « Soyez parfaits comme il est parfait ».

PIERRE BOVET.