

Les origines psychologiques du rite sacrificiel

Autor(en): **Berguer, Georges**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **17 (1929)**

Heft 70

PDF erstellt am: **10.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380153>

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.

LES ORIGINES PSYCHOLOGIQUES DU RITE SACRIFICIEL

Le sacrifice, ce rite dont la pratique se retrouve dans presque toutes les religions du monde, a été l'objet de recherches fort intéressantes de la part des ethnographes et des historiens de la religion. Les théories auxquelles ils ont abouti et les hypothèses qu'ils ont formulées sur le sens originel de cette coutume religieuse leur ont été suggérées soit par l'observation des faits, soit par les interprétations que donnaient de ces faits les sociétés où ils se produisaient. Il ne convient pas d'entrer ici dans le détail de ces travaux qui renferment d'ailleurs tous des éléments de vérité précieux dont il faut tenir compte. Nous les considérerons comme connus ou, du moins, facilement accessibles à qui désire les consulter, et nous nous bornerons à rappeler la note caractéristique des principaux d'entre eux.

1. Edward B. Tylor en un ouvrage qui a fait époque dans les annales de l'ethnographie : *Primitive Culture* ⁽¹⁾, a élaboré la théorie célèbre du *sacrifice-don*. A l'origine le sacrifice aurait été un simple don, tout à fait analogue à celui que le sujet d'une tribu sauvage fait à son chef. De même que la prière est primitivement une requête adressée à la divinité conçue comme une personne humaine, de même le sacrifice est un don apporté à cette même divinité comme si elle était un homme puissant qui accepte cette offrande pour ce qu'elle

(1) Edward B. TYLOR, *Primitive Culture, Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, 2 vol. London, Murray, 1871, fifth ed. 1913.

est. Plus tard l'idée primitive a évolué et cela dans deux directions. D'une part l'adorateur en est arrivé à concevoir que l'essentiel du sacrifice était l'*hommage*, dont le don constituait seulement l'expression sensible et tangible. D'autre part il a peu à peu réalisé aussi l'idée négative que la vertu du sacrifice résidait dans le dépouillement qu'il s'imposait en sacrifiant quelque chose, dans le *renoncement* dont il faisait preuve. Mais l'idée première est bien celle de *don* ; les autres ne sont venues qu'après.

2. Une seconde théorie, dont le principal tenant est le célèbre sémitisant Robertson-Smith⁽¹⁾, est celle du *repas divin*. L'essentiel du sacrifice, selon cette théorie, serait le *repas du dieu* ou le *repas avec le dieu*, ou encore le *repas où l'on mange le dieu* afin d'entrer en communion plus intime avec lui. Robertson Smith a étudié surtout les rites du sacrifice en usage dans les religions sémitiques, chez les Arabes et les Israélites. L'idée du clan primitif domine tout son exposé. Le culte, selon lui, dans ces communautés primitives, était essentiellement *collectif* et il se centralisait autour du banquet. Il rappelle quelle importance a, dans les conceptions antiques, le fait de boire et de manger avec un commensal. Le repas crée, entre ceux qui y prennent part, un lien sacré et inviolable. Or le sacrifice, au début, fut avant tout un repas, une fête de clan d'où étaient exclus tous ceux qui ne participaient pas à la parenté tribale. La victime était solennellement et rituellement immolée et tous participaient à sa chair, scellant ainsi leur union entre eux et avec le dieu-totem. L'idée centrale, dans le rite sacrificiel, est donc celle de *communion* ; l'idée de don n'est venue que plus tard, au moment où la notion de propriété personnelle a remplacé celle de propriété collective. Au début le sacrifice est l'immolation d'un animal divino-humain dont le sang est versé en vue de renouveler la vie du clan. Le repas sacrificiel est donc bien le centre de toute la cérémonie et ce qui lui donne sa valeur propre.

3. Une troisième théorie du sacrifice est celle qu'ont développée très habilement et avec une compétence scientifique admirable deux savants français, directeurs à l'École des Hautes-Études : MM. Henri Hubert et Marcel Mauss⁽²⁾. C'est la *théorie de l'unité*

(1) W. ROBERTSON SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*, 1889, 2^d ed., 1894.

— (2) HENRI HUBERT et MARCEL MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, paru d'abord dans l'Année sociologique (II, 1897-1898) puis à part, Paris, Alcan, 1899.

du rite sacrificiel. Elle est dominée par l'idée de consécration. Tout sacrifice tend à faire passer un objet du domaine commun et profane au domaine religieux. « *Le sacrifice est un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit ou de certains objets auxquels elle s'intéresse.* » Cet acte est à plusieurs étages pour ainsi dire. Il comporte 1^o des rites d'entrée, 2^o l'immolation, 3^o des rites de sortie. Le sacrifice est, en somme, « *un procédé qui vise à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose consacrée, détruite au cours de la cérémonie.* » En effet l'homme éprouve le besoin d'accéder, momentanément au moins, au plan surnaturel ; mais ce contact avec le surnaturel implique des dangers et ne saurait se prolonger au delà de quelques instants, le temps indispensable pour se charger du dynamisme divin nécessaire à la vie de l'individu et de la communauté. Il faut donc couper le contact, une fois accompli l'acte qui plie les puissances surnaturelles au service du sacrificiant. De là les rites de sortie qui permettent de revenir lentement au monde profane, et avec les mêmes précautions qu'on a mises à le quitter pour se glisser par les rites d'entrée jusqu'au contact divin. Le sacrifice est donc bien un procédé qui comporte une part de magie et réclame une sorte d'adresse rusée.

4. Avec Durkheim ⁽¹⁾ nous arrivons à la *théorie sociologique du sacrifice*. Durkheim retient les idées d'oblation et de communion préconisées par Tylor et Robertson Smith ; il retient aussi de MM. Hubert et Mauss l'idée du *caractère sacré* de la victime. Mais, en combinant ces diverses idées, il en ajoute et y superpose une autre qui, à ses yeux, est essentielle : celle de la *mystique sociale*. Le caractère central du sacrifice est, à ses yeux, de coopérer à l'entretien et au renouvellement périodique de la *substance mystique du clan*. C'est un acte qui opère mystiquement l'union de l'individu et de la société. Il est inconsciemment inspiré à l'individu par le corps mystique de la Société et sert les intérêts de celle-ci. « Ce que le fidèle donne à son dieu, ce ne sont pas les aliments qu'il dépose sur l'autel, ni le sang qu'il fait couler de ses veines : c'est sa pensée... » ⁽²⁾ L'important dans le sacrifice n'est donc pas ce qui se passe à l'extérieur, les gestes, les actions rituelles, mais bien ce qui a lieu à l'intérieur,

(1) Emile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Alcan, 1912.

— (2) *Ibid*, p. 495.

l'acte mystique par lequel la Société s'approprie l'individu et le plie à ses fins sans même qu'il s'en doute.

5. M. René Dussaud, dans son *Introduction à l'histoire des religions* (1), réserve au sacrifice plusieurs chapitres qui, sans viser à l'originalité, ordonnent admirablement la matière. Après avoir passé en revue les différentes théories sur lesquelles nous avons insisté, il retient particulièrement les idées de MM. Hubert et Mauss, tout en leur reprochant cependant de ne pas avoir assez serré le problème, « de s'arrêter à une abstraction et de ne pas exprimer concrètement et clairement la valeur d'un rite que les fidèles tiennent pour essentiellement pratique et efficace ». M. Dussaud entreprend donc de faire ce que MM. Hubert et Mauss n'ont pas fait, et il montre que partout et toujours on trouve à la base du sacrifice *l'intention de s'emparer d'un principe de vie*. C'est là le vrai fond du rite sacrificiel. Toutes les autres idées d'honneur rendu, d'hospitalité, d'offrande plus ou moins intéressée, de repas en commun, de prière peuvent s'ajouter à celle-ci, mais elles restent secondaires. Au contraire, on trouve cette idée du « principe de vie à conquérir » dans toutes les formes du sacrifice : sacrifice sanglant et non-sanglant, libations, sacrifice du *soma* dans la religion védique, etc. La complication des rites, ce système complet de lustrations, purifications, consécration qui constituent les rites d'entrée et de sortie, tout cela s'est surajouté à l'idée première toute simple et beaucoup plus ancienne du principe de vie dont il fallait s'emparer pour assurer la continuation de la société et l'existence des individus et de la nature.

6. Le dernier en date et le plus complet des historiens du sacrifice en langue française est, sans doute, M. Alfred Loisy dont l'important ouvrage (2) a repris toute la question à un point de vue nouveau. M. Loisy considère le sacrifice comme « tout un monde de rites variés, employés à des fins multiples et qui, tout en se perpétuant plus ou moins à travers les âges, n'ont pas cessé, comme toutes les choses humaines, de se transformer avec les religions mêmes dont ils faisaient partie ». Il étudie ces rites variés et divers à travers les *religions des non-civilisés* d'abord, puis chez les *peuples à demi-*

(1) Paris, Leroux, 1914. Cf. aussi : René DUSSAUD, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, ibid. — (2) Alfred LOISY, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, Nourry, 1920, 552 p. — Cf. aussi l'article excellent de M. Adolphe Lods dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, I, 1921, pp. 484-506, *Examen de quelques hypothèses modernes sur les origines du sacrifice, à propos d'un livre récent*.

civilisés, dans les *cultes nationaux* ensuite, et enfin dans les *économies de salut*. En conclusion, M. Loisy voit dans le sacrifice une *action sacrée* composée de deux parties principales : 1 *la destruction magique* d'un objet doué de vie ou censé contenir de la vie et 2 *le don rituel*. Cette action sacrificielle est représentative, figurative ; elle opère par un simulacre ; elle figure ce qu'elle voudrait accomplir et se persuade qu'elle l'accomplit en le figurant. Au fond le sacrifice est un symbolisme magique trompeur.

* * *

Une première remarque vient naturellement à l'esprit de qui se met au courant de ces diverses théories, c'est que toutes ont envisagé la question du sacrifice sous un angle exclusivement et peut-être un peu trop étroitement historique. Le souci premier et unique, semble-t-il, des auteurs que nous avons cités, a été de découvrir quel fut le caractère du sacrifice à l'origine des temps et des religions, ou quel a été l'élément dominant, l'essence première du sacrifice chez tel ou tel peuple où sa technique rituelle a reçu un développement capital. La question qu'ils se sont posée est la suivante : « Qu'est-ce que le sacrifice ? » Et, à l'aide de documents divers, triés d'une manière personnelle, envisagés quelquefois selon certaines idées plus ou moins préconçues, chacun d'entre eux a tracé une image du sacrifice qui répond à une portion de la réalité sans l'étreindre tout entière. En réunissant ces vues partielles et quelquefois contradictoires, on peut arriver à concevoir assez bien la multiplicité des éléments dont se compose ce rite mystérieux dont les origines se perdent dans la nuit des temps. Dans cette étude, les divergences entre érudits compétents ne sont pas moins intéressantes que certains accords ; elles ne doivent pas non plus nous incliner à une option qui écarterait certaines conclusions pour en retenir d'autres. Il n'y a pas lieu enfin de tirer de ces divergences une leçon de scepticisme quant à la valeur des résultats obtenus par de si nombreux et de si savants travaux. Mais, si l'on a tant de peine à résoudre une question qui, au premier abord, paraît être de celles qu'éclairent le plus de documents et parmi les mieux établis, ne serait-ce pas peut-être que le problème a été mal posé ? Ou, du moins, n'y aurait-il pas peut-être un moyen de poser la question du sacrifice qui, permettant de retenir tout ce qu'il y a de juste

et de précieux dans les observations faites jusqu'à présent, ne ferait tort à aucune des théories émises et concilierait leurs divergences en les expliquant ?

Ce moyen existe et il est très simple ; il suffit de porter le problème sur le terrain *psychologique*. Alors on se demandera, non plus : qu'est-ce que le sacrifice en soi ? mais bien : qu'est-ce qui a poussé l'homme à sacrifier ? Pourquoi, dans quel but, inspiré par quels sentiments, poussé par quels besoins, l'homme a-t-il été amené à conduire des victimes à l'autel, à y accumuler des offrandes, à y verser le sang : quelles sont les causes psychologiques qui ont donné à l'humanité l'idée du sacrifice ? En un mot : qu'est-ce que le sacrifice, non plus seulement historiquement ou sociologiquement parlant, mais psychologiquement parlant ? D'où sort-il ? Comment et pourquoi est-il apparu dans l'histoire et, une fois adopté, s'est-il perpétué sous tant de formes et chez tant de nations diverses ?

Se poser ces questions-là, ce n'est point du tout faire fi des travaux précédents. Au contraire, en les reprenant, on verra leurs contradictions mêmes contribuer à l'unité de la réponse et les éléments divers de leurs résultats divergents s'ordonner selon une certaine harmonie. Et, d'autre part, pourrait-on ne pas convenir que ce qui nous intéresse avant tout c'est de savoir pourquoi l'homme a eu, un beau jour, l'idée de faire des sacrifices ; quels instincts, quels besoins, quelles impulsions l'ont poussé à ces actes, à ces gestes, à ces rites complexes et significatifs qui, lorsqu'on les considère au point de vue de la raison seule, apparaissent parfois comme de pures aberrations ? Renan disait en effet : « Le sacrifice est l'erreur la plus vieille, la plus grave et la plus difficile à déraciner ». Comment donc cette erreur, si erreur il y a, s'est-elle établie et enracinée si fortement sur des terrains aussi dissemblables ? Pourquoi, partout où la religion se manifeste, c'est-à-dire au sein de toutes les races humaines, retrouve-t-on des traces du sacrifice ? Il n'y a pas d'effets, ni surtout d'effets si généraux, si constants, si pareils à eux-mêmes, sans causes et sans des causes qui tiennent à la nature profonde des agents. Pour que l'homme ait commis si universellement et si spontanément cette *erreur*, il fallait qu'il y fût induit par des énergies latentes, par des instincts primordiaux d'une bien grande puissance et qui ne se laissent pas évincer aisément. On ne s'amuse pas à verser dans l'erreur avec tant de persévérance et à travers

tant de siècles de barbarie et de civilisation sans des coercitions intérieures très vivaces. Si le sacrifice est vraiment une erreur, il faut que cette erreur découle d'une réalité impérative quelconque. L'homme n'est pas sot à ce point d'accomplir pendant des millénaires un geste, si ce geste ne répond à rien dans sa nature consciente ou inconsciente. Les tics eux-mêmes ont des raisons profondes (les psychanalystes l'ont montré) dans le passé subconscient des individus qui en sont affligés et ils peuvent devenir des signes révélateurs de leur vie cachée.

Le sacrifice, pour s'être imposé à l'homme dès l'origine des sociétés les plus anciennes, pour s'être ensuite perpétué à travers toute l'histoire et pour durer encore au sein d'une civilisation qui se targue du nom de chrétienne, doit donc avoir, lui aussi, dans la nature propre de l'homme, des racines psychiques très fortes. Quelles peuvent bien être ces racines ? Qu'est-ce qui a pu porter l'homme à instituer ces rites sacrificiels et à les maintenir incessamment au travers de toutes les économies religieuses par lesquelles il a passé ? Voilà, à notre humble avis, la question essentielle, celle que les historiens de la religion et les ethnographes ne se sont guère posée, si ce n'est d'une manière adventice et comme en passant. C'est une question, nous le répétons, d'ordre psychologique et non point historique, mais ce n'est qu'en l'approfondissant qu'on pourra faire l'histoire du sacrifice en comprenant la multiplicité de ses manifestations et en opérant une synthèse satisfaisante.

Comment donc se présente l'ensemble des phénomènes qui constituent le sacrifice lorsqu'on les envisage au point de vue de la psychologie ? Incontestablement ces phénomènes se présentent comme des *symboles* ; la cérémonie totale d'un sacrifice quelconque offre aux yeux du spectateur une série d'actes et de gestes dont la portée symbolique est hors de doute. C'est en ce sens que M. Loisy parle de la *figuration sacrificielle*. Toutes les démarches et toute la mimique des sacrifices, que ce soit le sacrifice totémique, le sacrifice israélite, celui du *soma* dans la religion védique ou l'un quelconque des autres, ont une valeur symbolique, figurent une réalité sous-jacente et invisible qu'elles visent à exprimer.

Or les psychanalystes nous ont appris que les *symboles* ne sont pas autre chose que la projection au dehors de l'homme des éléments psychiques affectés par la *censure*. Il est inutile de résumer ici les

études qu'ils ont faites de ce sujet. Nous extériorisons sous forme symbolique ce que nous ne voulons pas faire ou ce que nous ne pouvons pas dire, les réalités qui nous angoissent intérieurement et qui ne peuvent pas sortir de nous ou que nous ne voulons pas objectiver aux yeux d'autrui sans les déguiser. Le sacrifice, étant tout entier composé d'une série d'actions symboliques, doit donc être, dans son essence intime, la projection au dehors d'éléments psychiques, de sentiments, d'impulsions instinctives, de poussées intérieures, de volitions inconscientes, d'énergies cachées en un mot, qui ne peuvent pas sortir telles quelles de l'homme, qui troublent sa conscience dès qu'elles menacent d'y pénétrer, qui sont refoulées à l'intérieur et qui, dans les couches subconscientes de l'âme individuelle ou sociale, créent un désarroi affectif intenable. Il faut que tout cela sorte, arrive à la lumière, perce au dehors, se manifeste enfin ; mais, étant données les résistances infrangibles qu'oppose la censure, l'homme ne pourra exprimer ce qui le tourmente intérieurement que sous une forme imagée, symbolique, sous un vêtement d'emprunt qui masque à ses yeux mêmes les forces qui le travaillent.

Mais quelles sont donc ces réalités intérieures, ces poussées subconscientes, ces complexes psychiques troublants qui prennent corps et figure dans les cérémonies sacrificielles ? Ici il faut relever un fait fort intéressant, c'est que le sacrifice, selon les caractères essentiels qu'ont précisément relevés en lui les ethnographes et les historiens de la religion, reproduit trait pour trait, dans les actes symboliques qu'il offre à notre observation, un scénario qu'on aurait pu croire l'unique apanage du christianisme, s'il ne fallait pas, à la lumière d'études indépendantes et toujours plus concluantes, constater la présence de ses éléments principaux au sein de l'humanité la plus reculée. Nous voulons parler du *drame religieux de la nouvelle naissance* tel qu'il se joue au sein de l'âme humaine, ou plutôt pour être plus exact, de *l'aspiration à une naissance nouvelle*, aspiration devenue consciente au sein du christianisme, mais qui existait bien avant lui sous la forme de tendance instinctive, contre-carrée sans cesse, constamment reprise, constamment écartée, nécessaire et horrible à la fois à l'être naturel — car elle implique une sorte de mort. Cette lutte intérieure, ce drame sans cesse renaissant au travers duquel l'homme se cherche lui-même, se veut autre qu'il n'est et refuse pourtant de mourir à sa vie présente, ces phases étranges d'un combat psychique où s'affrontent tour à tour l'affirmation de

soi et le désir de la mort — tout cela, le sacrifice, dès l'aube des âges, l'a magnifiquement symbolisé devant des yeux qui ne voulaient pas le voir parce qu'il est plus aisé de jouer la vie que de la vivre.

Reprenons, en effet, les traits capitaux du sacrifice selon l'analyse des ethnographes et des historiens de la religion et nous verrons qu'ils correspondent exactement aux grands moments du drame de la nouvelle naissance tel que le christianisme nous l'a dévoilé et tel que, plus tard, la psychologie de la religion l'a observé au sein de la conscience chrétienne :

1. Le sacrifice, nous dit-on, est essentiellement *un don*, une *offrande*, un dépouillement que le fidèle s'impose en faveur du dieu. N'est-ce pas là l'expression matérialisée de ce sentiment vague mais impérieux que, pour vivre, pour accéder à la vraie vie, il faut donner de soi, de ce qui est à vous, de ce qui vous appartient en propre, il faut se dépouiller de certains éléments dont la nature vous a dotés ? Tout au long de l'histoire des religions, ce sentiment sourd, imprécisé se manifeste : dans le sacrifice d'abord, puis dans l'ascèse et les mutilations sous toutes leurs formes.

2. Le sacrifice, nous dit-on encore, est surtout un *repas de communion* ; le fidèle absorbe le dieu ou devient son commensal. Et, en effet, au fond de l'âme humaine, quel désir est plus fortement ancré que celui de ne faire qu'un avec son dieu, de franchir les barrières qui séparent de lui, de trouver l'intimité parfaite avec la divinité ? Dans le sacrifice totémique, par exemple, cette communion avec le dieu est, en même temps, communion avec une espèce animale et avec tout le clan et les ancêtres du clan, c'est-à-dire qu'on y trouve, mêlée intimement au désir d'unité avec le dieu, l'angoisse qui travaille aussi l'humanité d'une parenté étroite avec l'univers, avec la nature, avec tout ce qui vit. Pour arriver à cette communion apparaît aussi *la nécessité de tuer*, de commettre un attentat sur le clan, sur la bête du clan, c'est-à-dire en définitive sur soi-même, sur sa propre bête, sur sa propre nature. Il faut tuer pour vivre : quoi de plus vrai sur le terrain de la vie spirituelle ? Il faut s'infliger le coup fatal pour que le principe de vie soit libéré et puisse agir ! Seulement, comme pareil meurtre, pareil suicide répugne à la conscience, celle-ci le repousse, en refoule l'horrible nécessité. Alors, tourmenté par ce refoulement, l'être subconscient l'expulse hors de lui sous la forme d'un drame joué, d'un spectacle qui figure symbo-

liquement la réalité morale dont on ne veut pas : le sacrifice — où la victime, à la fois bête et dieu, meurt en tant qu'animal et s'unit en tant qu'esprit divin à tout le clan pour renouveler sa vie.

3. Une troisième voix nous dit : Non, le sacrifice n'est pas avant tout communion entre le fidèle et son dieu ; il constitue simplement *un moyen de contact entre le monde sacré et le monde profane*, séparés en temps ordinaire par une cloison étanche. — Or, lorsqu'on se met au point de vue de la vie psychique et religieuse, cette idée n'exclut pas les autres ; bien au contraire elle s'y allie aisément. En effet l'homme, et l'homme le plus simple lorsqu'il consulte son expérience intérieure, ne se sent-il pas déchiré par la contradiction qu'il constate en lui entre son être spirituel et la bête vorace, voluptueuse, sensuelle qui le porte ? Opposition des instincts brutaux et de la conscience morale et religieuse, abîme sans fond sur lequel s'érigent toutes nos luttes intérieures et l'aventure même de la vie entière ! Oui, en chacun de nous, il y a un monde sacré et un monde profane ; ces deux mondes se repoussent perpétuellement l'un l'autre et, à de rares moments, entrent en contact. L'un est un danger constant pour l'autre. Il est nécessaire à la vie qu'ils se rencontrent parfois ; mais, d'autre part, on ne saurait prendre trop de précautions pour qu'un bouleversement ne s'ensuive où risqueraient de sombrer la raison et la conscience. En fait bien des névroses sont précisément le résultat de cette rencontre inopinée et désordonnée, de ce choc entre les instincts brutaux d'un individu et sa morale personnelle ou la morale sociale qu'il a adoptée. L'humanité, depuis des millénaires, passe par cette expérience ; mais, n'osant en prendre une claire conscience, elle a extériorisé tout cela sous forme masquée. Les *rites d'entrée et de sortie* dans les cérémonies de sacrifice, ceux par lesquels *on écarte les tabous* ne sont pas autre chose que le reflet des précautions qu'il faut prendre, dans la vie de l'âme, pour éviter le contact violent et désastreux des deux mondes qui sont en nous. Entre ces deux séries de rites, les deux mondes entrent en contact, mais un instant seulement. En effet, les instants de communion avec le sacré sont courts et l'âme, qui a peur de Dieu, ne le joint que pour le quitter jusqu'à une prochaine occasion.

4. Durkheim a statué, comme prépondérante dans le sacrifice, une autre notion, celle *d'opération mystique*. Le sacrifice, selon lui, consiste essentiellement en une opération d'ordre mystique qui aurait été, en quelque sorte, mystérieusement et inconsciemment

imposée aux personnes humaines par une entité non moins mystérieuse : *la Société*. Ce serait *la Société*, le dynamisme social qui induirait l'homme à ces rites étranges au cours desquels il ne fait autre chose, après tout, que de s'allier mystiquement avec la collectivité sociale, renouvelant périodiquement par cette communion les forces du clan et les relations des individus entre eux, et s'imaginant boire le sang d'un dieu quand il n'accomplit en réalité qu'un acte spirituel et mystique. — Dans cette conception nous retrouvons encore, réduit à un processus uniquement social et à l'aide d'une métaphysique réduite elle-même à la sociologie, l'un des traits les plus marqués dans les aspirations psychologiques et religieuses de l'homme. Partout en effet et toujours, en analysant les mouvements primitifs de l'âme humaine, on y peut discerner *des désirs d'union avec un « Plus Grand »* qui prend tantôt la forme divine, tantôt la forme sociale, tantôt celle de l'univers naturel. Ces élans d'amour vers un objet changeant, ces impulsions à se perdre dans une communion avec le Plus Grand dont on ne perçoit bien encore ni la forme ni la nature sont fréquents aussi bien chez l'enfant que chez l'adulte, aussi bien dans les sociétés primitives que chez les peuples civilisés. Enfin si nous observons la religion à son stade supérieur, dans le christianisme, nous constatons que là aussi la communion avec Dieu ne se sépare pas de la communion avec les frères. La sainte cène, par exemple, où l'objet de la communion est certainement le Christ, est aussi et en même temps un repas fraternel, une recherche de communion sociale. Pour vivre, le chrétien se sent obligé à une communion sociale aussi bien qu'à une communion divine. Jésus n'affirmait-il pas lui-même que les deux grands commandements de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain sont *semblables* bien que distincts ? Dans le mysticisme religieux donc est impliqué un mysticisme d'ordre social ; ces deux mystiques ne s'excluent pas, comme Durkheim a cru l'établir en absorbant l'une dans l'autre. Elles sont présentes toutes deux à l'âme qui cherche la nouvelle naissance sur la ligne du christianisme. Il n'est donc pas étonnant qu'aux stades antérieurs, on puisse les discerner toutes deux dans les symboles du sacrifice.

5. Enfin on a considéré le sacrifice comme étant surtout et par excellence, le rite magique par lequel l'homme cherche à s'emparer du *principe de vie*. Partout, en toutes choses il y a un principe de vie à l'œuvre, dissimulé sous des apparences diverses ; il s'agit de

pénétrer jusqu'à lui et de s'en emparer ; le sacrifice est le moyen de cette main-mise sur le principe de vie, de cette maîtrise qu'on tente d'exercer à son égard. Cette idée générale et plus ou moins vague d'un principe vital répandu dans les choses et les êtres et dont il serait souhaitable de devenir possesseur est présente dans les processus de vie intérieure que nous pouvons observer autour de nous et que le christianisme a groupés autour de la notion de nouveauté-naissance. Non seulement, en effet, il y a une certaine dose de magie dans les premières démarches religieuses de nos enfants en quête de Dieu et de la vie spirituelle, mais il y en a aussi des traces dans la vie des adultes chrétiens. L'enfant procède souvent, en effet, vis-à-vis de Dieu en employant des moyens comme la prière, mais une prière qui, dans son esprit simpliste, est conçue à la façon d'une force contraignante agissant despotiquement sur la volonté divine. La religion de beaucoup d'adultes en reste toujours à ce stade. Ils s'imaginent, par exemple, opérer sur le principe de vie d'une manière contraignante, magique par certaines cérémonies comme la messe, par certaines *formules de prière* auxquelles le succès est assuré, ou même par des *œuvres*, entreprises parfois sans aucun esprit de consécration ou de dévouement mais afin d'acquérir des mérites qui lient la divinité à leur égard. Même dans la piété des âmes les plus nobles et les plus spirituellement élevées, qui dira jusqu'à quel degré ne se dissimule pas un grain de magie ? C'est ainsi qu'on pensera par devers soi obliger Dieu à vous protéger par une sorte de *vœu tacite*, en lui promettant, par exemple, de ne jamais retomber dans tel péché particulier, à condition qu'il accorde telle grâce ou qu'il favorise telle entreprise personnelle. Cette attitude, sans se révéler toujours au dehors, est bien plus fréquente qu'on ne le pense dans les milieux chrétiens. C'est elle qui s'est extériorisée jadis dans le sacrifice sous l'espèce des *rites nombreux de consécration* où l'on amène la fusion des deux personnalités du sacrifiant et de la victime, dans les *immolations* où l'on cherche à lier le sacrifiant et le dieu au moyen du sang versé, et enfin, dans le *sacrifice agraire*, sous la forme de ces *rites de rajeunissement de l'enveloppe*, si consciencieusement étudiés par Frazer, où le principe de vie est d'abord dégagé par destruction de la vieille enveloppe, puis réintégré dans une enveloppe nouvelle. Tous ces procédés qui jalonnent l'histoire du sacrifice à travers les âges semblent bien être la dramatisation symbolique des tendances psychiques les plus secrètes et les plus vivaces de l'hu-

manité qu'on peut résumer d'un mot : le *désir de s'emparer de Dieu*. Jésus ne parlait-il pas lui-même des « violents qui s'emparent du royaume de Dieu ? » (Matth. XI, 12)

C'est ainsi que, en examinant le symbole sacrificiel dans les détails et les éléments fondamentaux que les ethnographes et les historiens de la religion ont discerné en lui, nous en arrivons à le définir comme *la projection dans le monde des réalités objectives d'un conflit psychique ou même de plusieurs*. Ce qui s'exprime, en effet, dans les sacrifices sous forme symbolique, ce n'est pas un vouloir conscient et logique. Ces actes, qui nous semblent souvent empreints de l'illogisme et de la déraison les plus marqués, n'obéissent pas à la logique de la raison mais bien à celle tout autre des sentiments, à la logique affective. Lorsqu'on les tient pour la projection au dehors de conflits psychiques d'ordre affectif, dont une partie des éléments ont été refoulés dans la subconscience et n'en ressortent qu'à la faveur d'un déguisement, ils ne tardent pas à perdre la touche de folie, la forme aberrante qu'ils paraissaient avoir, pour devenir, au contraire, une sorte de sémiologie des luttes d'ordre religieux dont l'âme humaine a toujours été et continue à être le théâtre.

* * *

Mais il faut préciser maintenant ce que nous entendons par ces *conflits psychiques* et chercher à en dégager quelques-unes au moins des lignes principales. Il s'agira évidemment ici d'indications tout à fait incomplètes et d'une esquisse à peine ; car, pour que cette étude fût parfaite, nous ne nous dissimulons pas qu'il faudrait observer des cas exactement délimités d'expériences religieuses individuelles. Cependant, à défaut de ces analyses qui nous entraîneraient trop loin et risqueraient de lasser par leur prolixité, nous pouvons, semble-t-il, considérer que l'effort de l'être humain vers la vie spirituelle et la nouvelle naissance se produit selon un schéma à peu près constant et que ce schéma se répète, avec des variations individuelles, cela va sans dire, et une perfection variable aussi, dans chaque exemplaire de la race.

I. Tout homme qui est sur le chemin de l'expérience religieuse, qui y tend, qui se dirige vers la divinité éprouve deux sentiments contradictoires. D'une part il aspire à *se donner*, à se livrer, à absorber sa personnalité dans celle du dieu, à se plonger dans la vie divine, à

s'y abandonner totalement. Mais, non moins fort en lui, il expérimente un *état de résistance* à cet abandon, de protestation contre cette absorption, d'affirmation de soi. On veut se donner et, en même temps, on tient à se réserver, on tremble devant l'abandon complet. Pour garder le délié, le nuancé, le flou de ces expériences, il faudrait évidemment les exprimer sous une forme moins claire. S'il était question de dépeindre cet état d'âme chez un primitif, par exemple, il importerait d'apporter à ce schéma trop prononcé toutes les restrictions que le vague des pensées, l'imprécision de l'introspection et l'ignorance impliquent chez un être qui se connaît mal et ne voit pas clair en lui. Mais n'importe ! ces deux directions ambivalentes du désir existent à tous les degrés du développement psychique, chez le primitif comme chez nous. Ce sont elles qui se marquent dans le sacrifice où la notion de *don*, d'offrande, d'oblation, d'hommage est très nette, mais où elle se complique de réserve très accusée aussi ; car ce n'est pas soi-même ou une partie de soi-même qu'offre le sacrifiant, mais bien une victime, un substitut, quelque chose ou quelqu'un qui le remplace et derrière quoi il s'abrite, en gardant sa propre vie intacte. De là le caractère *d'ambiguïté* que MM. Hubert et Mauss ont relevé, à répétées fois, dans le sacrifice ; il vient en droite ligne de l'ambivalence de nos désirs et s'explique immédiatement lorsqu'on envisage le sacrifice comme la projection d'états d'âme où des désirs de signe contraire se donnent carrière et tendent à s'affirmer tous, en s'affrontant.

2. De même la complication, au premier abord ridicule et incompréhensible, des *rites d'entrée* qui précèdent l'immolation et sont censés la préparer, devient parfaitement plausible lorsqu'on s'avise que la communion cherchée par le fidèle est en même temps pour lui l'objet d'une crainte égale à son désir. Il y a là, en effet, une seconde ligne, un second plan de conflits psychiques dont nous pouvons constater l'existence encore chez nos contemporains et en pleine civilisation chrétienne. L'homme a un ardent *besoin de communion divine* ; il cherche Dieu, il cherche une révélation de Dieu et une union possible avec Lui. Nous constatons les symptômes de ce désir dans plusieurs des traits qui caractérisent la vie religieuse de notre siècle : multiplication des sectes, des mouvements spirites, théosophiques, retour même à l'astrologie et aux divinations, désir d'un réveil des Eglises, etc. On cherche, on veut Dieu ; mais, en même temps et, par un mouvement contradictoire de sa nature, l'homme

répugne à la communion divine ; il la craint, il en a peur, il s'en détourne à cause des conséquences de vie sainte qu'elle exigerait de lui. Nous désirons nous approcher de Dieu, mais sous certaines conditions et avec certaines restrictions ; il ne faut pas que cette démarche nous entraîne trop loin et nous fasse perdre le bénéfice des jouissances auxquelles nous tenons. Donc désir de communion, mais en même temps répulsion à communier trop pleinement ; élan vers l'union mais retenue de cet élan même. On se précipite, mais on a soin de se créer des obstacles qui empêchent d'arriver. C'est exactement ce processus affectif qu'expriment les rites d'entrée et de consécration ; ils figurent *la composition avec le sacré* et le retardement du moment où le contact deviendra définitif.

3. Une troisième ligne de conflits psychiques est celle qui se dessine en nous lorsque se présente à l'âme la nécessité de ce qu'on appelle *le sacrifice moral*. Pour arriver à la vraie vie, à une renaissance de l'être intérieur, nous comprenons assez vite qu'une certaine dose d'ascèse morale est nécessaire, autrement dit qu'il faut tuer en nous certaines tendances plus ou moins instinctives, certains élans intempestifs. Le cep ne fleurira et ne portera du fruit que si l'on émonde les branches gourmandes où toute la sève risque de s'engouffrer. Une sorte de meurtre est donc nécessaire, celui de l'être de chair et de passion qui est en chacun de nous, pour que la vie divine se développe et triomphe. Sans doute, le primitif n'a pas compris cela comme Jésus-Christ, mais les éléments estompés et inconscients de ce conflit l'agitent déjà. Il a eu le vague sentiment qu'il fallait *tuer* et non pas seulement *donner* pour que la vie du dieu se dégage et s'affirme. Le premier sacrifice sanglant s'est, sans doute, accompli dans un état de demi-conscience où, le trouble religieux étant porté à son comble dans quelque groupe social primitif formant foule psychologique, quelqu'un, sans savoir ce qu'il faisait, dans un mouvement d'exaltation et de délire extatique peut-être, a frappé. Le sang coulant, le crime accompli, cet homme s'est probablement enfui comme celui des *Bouphonia* ; et, sous l'impression et dans l'horreur du crime, la communauté a soudain ressenti le premier frisson de ce qu'on a appelé plus tard la nécessité des expiations. Mais le rite était fondé, et il l'était sur cette inspiration obscure et profonde, sur cette union nécessaire et subconsciemment enregistrée entre le meurtre de quelque chose ou de quelqu'un et la possibilité du développement de la vie.

Sans doute y a-t-il une part de vérité dans la théorie de Frazer sur les rites agraires : destruction de la vieille enveloppe pour en dégager le principe de vie. Mais il faut aller au delà du spectacle de la nature pour comprendre la portée de cette coutume universelle. Jamais, en effet, le primitif n'eût arrêté si complaisamment et avec tant de ferveur son regard sur le grain de blé qui meurt, si n'avaient existé déjà, marqués en lettres de feu dans les ténèbres de sa subconscience, les prodromes *du conflit surnaturel entre la vie et la mort* et de *la nécessité des meurtres qui font vivre la personne morale*.

Il ne faudrait pas, du reste, qu'on se méprît sur ce que nous voulons dire ici et qu'on nous fit encourir le ridicule de statuer chez le primitif une idée claire et nette du processus que nous venons d'indiquer. Il est plus que probable que, durant des millénaires, les hommes, non seulement n'ont pas pensé ces choses, mais n'en ont pas eu la moindre idée. C'est, encore une fois, à un enchaînement de phénomènes plus affectifs que conceptuels qu'il faut penser plutôt, à des associations de sentiments, d'impulsions et d'images fondées dans les arcanes de la nature psychique la plus intime, à ce que, plus tard, la psychanalyse a appelé des *complexes* en rétrécissant peut-être un peu trop la signification de ce mot.

4. On peut relever, dans l'économie sacrificielle, une série de caractères qu'il serait indiqué de grouper sous le terme de « magie ». C'est ainsi que M. Loisy a parlé du *rite de destruction magique* et que M. Dussaud a mis en évidence la part que joue la magie dans les actes sacrificiels destinés à procurer aux adorateurs le principe de vie. Or dans tous ces actes de caractère magique qui, au cours du spectacle sacrificiel, tendent à supplanter et à remplacer la religion proprement dite, on peut fort bien distinguer aussi la projection dans la réalité ambiante d'un processus psychique qui prend place partout où il y a effort de l'âme humaine du côté de la religion. Constamment l'homme *veut oser* et pourtant n'ose pas aller jusqu'au mystère de la vie. Cherchant sincèrement son dieu, il recule devant la descente en soi qu'il faut opérer pour le trouver. Tout individu sérieux et pieux, par exemple, a expérimenté la difficulté qu'il y a à se maintenir dans un esprit de prière. Or des difficultés analogues se présentent partout où la vraie piété est en cause. Tout religieux que nous soyons ou désireux de le devenir, une obscure et sourde résistance nous empêche, semble-t-il, constamment d'aller jusqu'au

bout dans nos élans vers le divin. Pour contourner cette difficulté mentale, pour éviter l'effort soutenu et pénible que réclame la vraie piété pratiquée avec persévérance, pour satisfaire la paresse religieuse de l'esprit aspirant toujours à être dispensé de l'effort patient qui lui donnerait le bonheur, pour avoir, en un mot, le fruit sans se donner la peine de casser la coque, l'homme s'est toujours réfugié dans la magie. On remplace, par exemple, la prière-lutte par la formule appropriée et consacrée ; on laisse de côté l'effort proprement spirituel et on y substitue un moindre effort physique ou intellectuel. Une grande partie des déformations religieuses du catholicisme romain montrent comme à l'œil nu ce passage subreptice de la religion à la magie. C'est ainsi qu'au lieu d'une confession qui lui ravagerait l'âme si elle était sincère et complète, le fidèle se contentera d'une confession toute formelle et verbale selon des formules codifiées afin d'obtenir une absolution, magique elle-même puisqu'elle ne repose que sur la déclaration d'un homme faillible. C'est ainsi encore que les doctrinaires remplacent souvent la conquête spirituelle et personnelle d'une foi autonome par l'adhésion pure et simple à un credo, à une orthodoxie qu'il ne coûte rien d'accepter et qui est censée sauver *ipso facto*. Les exemples abondent et il suffit de se pencher sur la vie des Eglises pour les ramasser à la pelle ; car il est toujours tentant de s'emparer magiquement du principe de vie plutôt que de le respecter assez pour en attendre et en subir l'action. L'homme, en procédant magiquement, s'imagine commander au divin et échapper ainsi à ce qu'il y aurait de dangereux, pour son existence matérielle, dans l'emprise du divin. Il capte le dieu pour ne pas se laisser capter par lui ; ou, du moins, c'est son illusion qu'avec moins de risques, il obtiendra de cette façon davantage ; c'est là le pli de l'esprit humain incurablement défiant et légèrement sournois ; il remplace la foi par le *truc* plus ou moins savant (qu'on nous passe cette expression !) et il prend Dieu au piège pour ne pas risquer d'y être pris lui-même (1).

Tous ces traits du psychisme humain se retrouvent dans les cérémonies sacrificielles et ce sont eux qui leur donnent ce caractère magique qu'on y a si souvent signalé et avec raison.

(1) C'est dans un état d'esprit analogue que Renan écrivait son étude sur Amiel. « Nous sommes résignés d'avance », concluait-il, « à perdre les intérêts de nos placements vertueux ; mais nous ne voudrions pas être exposés au ridicule de sembler y avoir beaucoup compté. » *Feuilles détachées*, p. 398.

* * *

Il est temps de conclure. Le sacrifice, selon notre idée qui remonte peut-être un peu plus haut dans le problème des origines qu'on ne l'a fait jusqu'ici, est donc, en même temps et à la fois tout ce qu'on a dit de lui, mais il est encore et surtout autre chose. C'est certainement un *don* fait à la divinité, mais ce n'est pas rien qu'un don ; il entre aussi dans ce rite une série de précautions prises vis-à-vis de la sainteté du dieu et contre elle. C'est une *recherche de communion par le repas*, mais au désir de communion très sensible dans les cérémonies s'ajoutent des mesures étranges où se marque *le recul devant une communion trop rapide ou trop complète*, des actes et des gestes destinés à atténuer le passage périlleux de l'état profane à l'état sacré, puis de l'état sacré à l'état profane. Le sacrifice est certainement, comme on l'a montré, un essai de passage de l'un de ces états à l'autre, mais il témoigne non moins certainement d'un effroi, d'une angoisse devant cette démarche. Enfin le sacrifice gravite sans doute autour d'une *appropriation individuelle ou sociale du principe de vie*, mais ce principe de vie paraît y fuir l'approche du sacrifiant qui, détruisant l'enveloppe qui le cache, n'a rien de plus pressé que de lui en fournir une autre, car le principe de vie ne se laisse pas saisir à l'état pur sans de graves sanctions qui menacent l'existence même des adorateurs.

Ces contradictions apparentes dans l'appareil extérieur du sacrifice ne sont pas à proprement parler, nous avons cherché à le montrer, des contradictions. Les rites variés des sacrifices dans les diverses nations et aux époques diverses de l'histoire figurent très exactement, dans leurs modalités multiples, les évolutions délicates des états d'âme de l'humanité à la recherche de son dieu. Le sacrifice, dans son essence première et jusque dans ses étapes dernières est une figuration symbolique des processus psychiques de l'homme en quête de la vie divine. Nous y voyons, transposés dans une sorte de scène plus ou moins dramatique ou dans une mimique plus réduite, les aspirations à la fois primitives et modernes, les éternelles aspirations de l'âme ; nous y voyons aussi se refléter comme avec un grossissement qui les rend parfois grotesques, les craintes, les phobies, les angoisses, les sursauts et les reculs de l'être moral devant le sacré et le divin. Nous y discernons ces impulsions instinctives que la raison refoule

à l'état de veille mais qui demeurent au fond de l'être subconscient et reparaissent parfois au jour, marquées alors du coefficient de la peur et de l'angoisse. C'est ainsi, par exemple, que souvent le meurtre de la victime s'accomplit dans la terreur comme s'il s'agissait d'un crime, cela non seulement parce que cette victime est considérée comme un parent ou comme un dieu, mais parce qu'elle symbolise la personne même du sacrifiant qui devrait accomplir sur lui-même ce meurtre mais en a refoulé l'idée et n'a pas pu s'y décider. L'idée refoulée, l'image repoussée du meurtre nécessaire reparaît dans le drame sacrificiel où l'acte s'accomplit sur une victime figurant l'être intime des sacrifiants et dans une crainte confinant à l'horreur.

Il ne faudrait donc jamais, selon nous, tenir les actes qui composent le rituel du sacrifice pour des actes volontaires, conséquences et résultats d'une délibération clairement consciente chez ceux qui les ont institués. Ce sont, bien au contraire, des actes qui ont été accomplis d'abord presque instinctivement, dans cet état de demi-conscience qui touche à l'extase et qui caractérise, entre autres, la plupart des actes des enfants lorsqu'ils jouent seuls et que personne ne les observe. Les premiers sacrifices ont, sans doute, été des actes de ce genre que les primitifs ont exécutés sans s'en expliquer exactement la portée et sans en rechercher le pourquoi ; il y entrait bien une part de volonté comme il entre de la volonté dans les jeux des enfants, mais une volonté, en quelque sorte, non raisonnante, et qui ne cherche pas à justifier ses décisions. Ils avaient bien le dessein de s'approcher du dieu, de faire quelque chose de sacré, mais sans préciser ces impulsions spontanées. Alors pourquoi ont-ils accompli tel geste plutôt que tel autre et fondé ainsi la tradition d'un rite plutôt que d'un autre, sinon parce que les éléments subconscients qui, dans ces moments d'émotion, où la pensée consciente est réduite au minimum, prennent la direction des affaires, ont orienté et déterminé leur choix ? Ils ont ainsi figuré instinctivement, modelé en gestes et en actes dans la réalité ambiante les mouvements psychiques et religieux qui agitaient le tréfonds de leur être intime. Ils n'ont rien inventé — car il est rare qu'on invente —, ils se sont laissé porter par les courants profonds de l'âme qui affleurent aux heures d'émotion vive. Sans le vouloir et sans s'en douter, ils ont exprimé dans des actes spontanés, les craintes et les vœux de leur être intime aux prises avec le mystère religieux, les désirs inconscients et les inhibitions inconscientes qui les tra-

vaillaient. Et les formes embryonnaires du sacrifice : meurtre d'un animal, fuite du criminel qui a frappé, offrande des prémices, sont nées ; elles sont nées, non pas d'un choix délibéré mais grâce au jeu latent des énergies affectives dont, encore aujourd'hui, nos âmes sont le théâtre. Puis, lentement, elles se sont développées jusqu'au jour où l'homme, peu à peu capable de réflexion plus approfondie, est revenu sur ces actes instinctifs et en a cherché l'explication. A l'heure actuelle d'ailleurs beaucoup de primitifs n'en sont point encore arrivés à ce degré où l'on s'inquiète de la raison des traditions et des coutumes ancestrales. Ils ne s'en préoccupent guère que lorsqu'il s'agit de répondre aux questions indiscretes d'un civilisé qui s'étonne. Alors, pour expliquer, le primitif invente ; il invente des *mythes* dont le seul but est de fournir un semblant de raison historique à des faits dont l'origine est, en réalité, en dehors de l'histoire, dans la constitution psychique et spirituelle de l'homme. Il invente des mythes, ou bien il donne aux curieux une explication quelconque qui cadre plus ou moins bien avec les faits. C'est ainsi que les non-civilisés et plus tard et à plus forte raison les civilisés, éprouvant le besoin de justifier aux yeux d'une critique qui se faisait de siècle en siècle plus pressante, l'économie sacrificielle, ses rites, ses cérémonies et le détail de ses gestes, ont élaboré en fin de compte des *théories du sacrifice*. Ces théories contiennent presque toutes une part de vérité, mais elles laissent en général dans l'ombre les vraies origines du sacrifice ou, si elles tentent d'en donner raison, elles attribuent aux intellects primitifs des idées compliquées et les font volontiers jongler avec des notions et des concepts qui n'ont été découverts et isolés que des millénaires après l'invention du sacrifice.

Il nous a paru plus sage et plus conforme à la réalité de chercher l'origine du sacrifice dans une vie psychique où la différenciation des facultés tenait moins de place qu'elle n'en tient à présent au sein de nos universités. Nous avons tenté de montrer combien exactement les phénomènes observés à propos du sacrifice reflètent le dessin des hésitations et des hardiesses de l'âme aux prises avec les réalités religieuses. On ne saurait admettre que cette correspondance soit l'effet du seul hasard. Nous avons là, gravées dans la matière des rites et des actes sacrificiels, des lettres d'origine dont il ne faut pas négliger la valeur. Elles donnent au sacrifice, si souvent décrié et ravalé au rang d'une aberration ou d'une illusion

tenace et funeste, une signification touchante et comme une portée révélatrice. En effet, loin de justifier les intentions qu'on a attribuées au sacrifice au cours de son évolution et qui en ont fait parfois un triste oreiller de paresse, ces considérations nouvelles le situent à une place différente de l'horizon religieux et le font apparaître surtout comme *un symptôme* dans le développement historique des religions.

Les actes sacrificiels ne sont point du tout des actes délibérés concourant à des fins clairement aperçues et consciemment poursuivies. Les examiner sous cet angle-là, c'est en fausser le sens et en méconnaître la vraie portée. Leur seule valeur réside dans le fait qu'ils révèlent un état d'âme particulier chez ceux qui les accomplissent. Ils sont, au cours du développement de l'histoire religieuse des peuples qu'ils jalonnent constamment, les symptômes irrécusables d'une certaine constellation psychique de désirs, de besoins, d'impulsions, d'images et de volitions qu'on retrouve semblablement groupés et doués de la même charge affective à tous les degrés de l'évolution religieuse de l'humanité. Ils attestent, dans la trame des phénomènes que l'histoire nous livre, l'antiquité et la permanence des racines psychiques sur lesquelles s'édifient aujourd'hui les plus hautes spéculations des penseurs religieux et la vie profonde de nos Eglises.

Si le sacrifice en tant que forme et rite doit être dépassé, on conçoit que le dynamisme psychique dont il a été, une fois, l'expression figurée, soit encore à l'œuvre et qu'il ait trouvé sa figuration parfaite et son accomplissement dans un sacrifice où plus rien ne subsiste de l'élément rituel et formaliste, dans la vie donnée et crucifiée de celui qui accomplit les naissances nouvelles sur le terrain même où la notion en est née, c'est-à-dire au sein des âmes humaines.

Le sacrifice de Jésus-Christ, en effet, met fin, ou du moins devrait mettre fin à l'évolution sacrificielle, puisqu'il accomplit parfaitement et dans le domaine de l'esprit et de la vie, ce que les cérémonies sacrificielles tentaient avec plus ou moins de bonheur, de figurer, de symboliser. Mais les vieilles habitudes humaines sont difficiles à déraciner. En réalité le christianisme n'a pas encore eu assez d'emprise sur la totalité des âmes humaines pour faire disparaître de l'économie religieuse les symboles inférieurs qu'incarnent les imparfaits sacrifices du passé. Très vite après les débuts de la vie

chrétienne dans le monde, la pure simplicité de la cène chrétienne s'est entachée des dépouilles indignes du sacrifice païen. On a réintroduit, au sein de l'Eglise même, les notions inférieures du sacrifice que l'œuvre de Jésus aurait dû précisément abolir en les accomplissant sur le plan plus élevé de l'Esprit. L'eucharistie, telle qu'on nous la présente actuellement, est une manifestation éclatante de cette régression, l'eucharistie qui rétablit la matérialité du sacrifice et la nécessité de sa répétition rituelle, formelle, au point même où la mort de Jésus en aurait dû opérer la libération définitive. Répéter indéfiniment dans des actes représentatifs et symboliques ce qui a été, une fois pour toutes, parfait dans un acte d'amour divin, c'est le signe certain d'une régression, d'un malheureux retour aux rudiments dépassés. L'ambivalence incurable de nos sentiments, qui a agi tout au long de l'histoire du sacrifice, se retrouve là encore. Pressé de s'unir en esprit à la victime sainte et de monter avec elle sur la croix, l'homme répugne à cette mort ; elle est si dure à son égoïsme qu'il se sépare du Christ, qu'il établit entre lui et son Sauveur la différence la plus absolue, jusqu'à faire de l'un le commensal, le mangeur qui est à table et de l'autre, non point l'hôte qui reçoit, mais le mangé, l'aliment absorbé.

Ainsi le chrétien ne veut pas perdre le moyen antique tout matériel que l'humanité avait inventé pour s'assimiler le divin, tant il est vrai que la magie est plus commode que les combats de l'Esprit, le symbole plus aisé à accomplir que les actes spirituels, l'image plus facile à admettre que la réalité. Par paresse spirituelle, l'homme tend toujours à revenir à la magie. Pour éviter le sacrifice moral, pour éviter la Croix dans son amère et saine gravité, on en fait descendre Celui qui y était monté et on distribue ses chairs comme on faisait jadis de celles des taureaux et des boucs ; car l'homme a toujours préféré figurer le drame de la vie plutôt que de le vivre ; c'est plus éclatant et moins douloureux !

Le spectacle de la croix du Christ — cette réalité sublimement vécue du don absolu de la Personne pour les autres, qui devrait amener l'humanité à comprendre que toute la tragédie du salut est un acte spirituel, qu'il doit se vivre tout entier dans le domaine de l'Esprit — est resté et demeure encore, pour certaines âmes, un sacrifice païen ajouté à tous les autres, un acte magique dont les puissances doivent opérer d'elles-mêmes et sans que le fidèle ait à y participer autrement que par une adhésion toute formelle

et extérieure. Le rite suffit, sans que la vie intérieure s'en mêle.

C'est ainsi que le poids d'une tradition païenne séculaire pèse encore sur notre christianisme moderne et en menace sans cesse l'intégrité spirituelle. L'effort ne saurait se détendre une minute, qui doit nous arracher aux figurations symboliques d'un sacrifice païen pour nous introduire au sein de la réalité spirituelle qu'elles ont si longtemps exprimée sans que le sacrifiant lui-même comprît la portée de ses actes spontanés et inconscients. C'est dans ce sens qu'il est nécessaire pour tout chrétien, comme le disait le Maître lui-même, de *veiller sans cesse*.

Si ces lignes peuvent, en quelque mesure, nous y incliner, elles n'auront pas été inutiles ; car, à travers la psychologie comme à travers l'histoire des religions, c'est bien à la vie de l'Esprit qu'il importe de viser.

G. BERGUER.
