Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 29 (1941)
Heft: 121

Artikel: Individuel et collectif dans la foi religieuse
Autor: La Harp, Jean de
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380404

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

INDIVIDUEL ET COLLECTIF DANS LA FOI RELIGIEUSE

La sagesse veut que l'on s'entende sur les mots que l'on emploie, mais la décence veut que l'on n'ennuie pas son public par un excès de définitions. D'une façon générale, l'individu désigne, suivant le *Vocabulaire Philosophique* de M. André Lalande, l'idée d'un « objet de pensée concret, déterminé, formant un tout reconnaissable, et consistant en un réel donné soit par l'expérience interne, soit par l'expérience externe » (Sens A.) Il marque dans ses divers domaines d'application la limite à laquelle on s'arrête dans la division des complexes et l'unité qui sert de point de départ à une multiplicité collective ; ainsi, l'individu, au sens humain et psycho-sociologique, désigne soit « l'être vivant dont les parties coopèrent d'une façon durable, assez étroitement pour que la cessation de cette synergie entraîne la disparition ou, tout au moins, une transformation considérable des fonctions qu'il manifeste » ; soit ce en quoi l'unité et l'identité extérieures diffèrent de cette unité ou identité conçues comme des attributs de la réflexion et de la volonté, c'est-à-dire de la personnalité morale.

En un sens donc, l'individu est l'unité réelle à laquelle s'applique la notion de société ; en un autre sens, il constitue l'ensemble des particularités s'opposant aux caractères communs qui font des hommes des « semblables », aux valeurs impersonnelles ou plus exac-

N. B. Travail présenté à la Société vaudoise de Théologie, le 26 mai 1941, et à l'Athénée, à Genève, le 31 octobre 1941, sous les auspices de l'Association suisse du Christianisme libéral.

tement aux valeurs supra-individuelles par où les hommes s'assimilent les uns aux autres.

La notion de société est donc double : elle désigne soit un état de fait qui juxtapose des individus biologiques, soit un état de droit qui groupe des personnes. On retrouve cette distinction, que nous tenons pour fondamentale, tout au long de la philosophie européenne, notamment chez Malebranche, lorsqu'il distingue la société de commerce et celle de religion, chez Leibniz, lorsqu'il oppose l'état de nature à celui de grâce et la société des âmes à celle des esprits, chez Kant, lorsqu'il établit une distinction entre la « société juridico-civile » et la « république morale » reliée à l'idée d'un « royaume des fins ».

La même opposition existe sous des formes plus positives chez nos contemporains : M. Piaget distingue la société par contrainte et la société par coopération sociale, Bergson les sociétés closes et les sociétés ouvertes. M. André Lalande va plus loin encore et fait reposer toute sa théorie des normes et des valeurs sur l'opposition fondamentale entre les sociétés de fait, selon le type de la division du travail, et les sociétés de droit, selon le type de la collaboration impliquant l'assimilation des esprits les uns aux autres. On retrouve également ce « dimorphisme » dans la sociologie allemande ; celle d'un Tönnies, par exemple, qui a eu un écho considérable, distingue entre « Gesellschaft » et « Gemeinschaft », quoique en un sens assez différent des précédents. On peut considérer ce dimorphisme social comme répondant à une distinction généralement admise, bien que la coupure entre les deux varie souvent d'une école à l'autre.

Or, précisément chez un Durkheim, qui a bien distingué entre les sociétés mécaniques ou par ressemblance et les sociétés organiques ou par différenciation, suivant une perspective historique, faute d'avoir établi la coupure au bon endroit, la difficulté subsiste, comme Piaget l'a montré dans *Les Deux Morales de l'Enfant*, entre la société donnée et celle qui est en voie de constitution.

Par collectif, on désigne généralement le social consolidé, soit sous forme de « représentations collectives », soit sous celle de structures sociales constituées, ce que nous retrouverons en lieu et place.

* * *

Lorsqu'on examine le rôle de ces notions dans l'étude de la foi religieuse, on est frappé du contraste que forment entre eux l'individuel et le collectif ; communautés religieuses, Eglises, sectes, couvents, confréries sont des ensembles sociaux qu'on peut, tour à tour, envisager au point de vue collectif, lorsqu'on se penche sur leurs croyances anonymes et sur leurs rites, ou au point de vue de leur individualité, lorsqu'on fait leur histoire particulière par opposition à d'autres communautés religieuses. Tour à tour, l'ensemble est envisagé du point de vue collectif, lorsqu'on le conçoit selon l'uniformité de ses parties composantes, et du point de vue individuel, lorsqu'on le situe comme un tout qui se suffit à lui-même — c'est précisément la notion d'individu — parmi d'autres totalités similaires.

Considérons maintenant une pratique religieuse aussi fondamentale que la prière : à celui qui la vit en profondeur elle semble l'acte personnel par excellence, et nous la tenons pour telle ; cependant la prière peut revêtir un aspect collectif, lorsque les fidèles suivent les paroles de l'officiant ou qu'un même sentiment profond les rassemble dans la communauté d'oraisons convergentes. Seulement, qu'il s'agisse de la prière solitaire ou de la prière collective, qu'elle soit spontanée ou conforme à un formulaire, elle implique de la part du sujet en oraison, pour être active et réelle, un acte de recueillement et de concentration mystique qui est rigoureusement et strictement personnel : la réunion de sujets en oraison peut faciliter cette concentration, créer une atmosphère de recueillement favorable à son exercice, mais l'acte mystique lui-même d'abandon à cette influence spécifique est personnel, non seulement individuel.

Inversement, songeons à ces prières distraites, faites du bout des lèvres ; qu'elles soient solitaires ou dites à plusieurs, elles demeurent à la superficie de l'être, elles ne sont que répétition d'une formule traditionnelle ou de mots accoutumés : le « cœur » peut en être absent. En quoi se résument-elles pour l'essentiel ? A quelque chose de collectif, soit qu'il s'agisse de récitations proprement collectives, soit qu'il s'agisse de la répétition individuelle de formules apprises antérieurement, abandonnées à l'automatisme d'un langage qui a perdu sa fonction instrumentale par rapport à la pensée. Ainsi et pour tout dire en un mot, le même objet d'étude peut être envisagé soit au point de vue individuel ou personnel, soit au point de vue collectif.

Mais cette opposition se manifeste encore à un autre point de vue. D'une part, l'action lente et progressive des communautés religieuses qui s'étendent de proche en proche, demeurent en l'état ou reculent en se contractant, suivant l'efficacité ou la stérilité de leurs croyances et de leurs rites, présente un caractère d'anonymat frappant, car l'effacement ou l'oubli des acteurs individuels ne suffit pas à en rendre compte : il y a bel et bien, dans ce domaine comme dans d'autres, une réalité de l'action collective et anonyme. D'autre part, on constate l'influence contagieuse des fortes personnalités religieuses dont l'intensité grandit à raison de leur rayonnement mystique et de leur emprise sur les foules de croyants : apôtres, anachorètes, moines, saints, réformateurs, organisateurs de communautés, penseurs, philosophes ou théologiens chrétiens, etc... On observe tous les degrés d'influence et de création dans le domaine de la vie religieuse. Il est aussi impossible de faire abstraction de la personnalité religieuse que de la collectivité à laquelle celle-ci appartient : l'une exerce une influence sur l'autre et réciproquement ; individuel et collectif sont comme l'endroit et l'envers d'une feuille de papier, bien que ces deux facteurs représentent deux fonctions qui peuvent entrer en conflit l'une avec l'autre, comme nous le verrons.

Or, toute l'étude philosophique de la religion est dominée par cette dualité de point de vue ; la philosophie classique des religions est d'inspiration nettement « individualiste ». Les Gourd, Höffding et Boutroux se sont nettement placés au point de vue de la personne religieuse ; et c'est peut-être bien dans l'œuvrage profond de Höffding — si déplorablement traduit en français qu'il en devient presque illisible — que l'optique individualiste et psychologique l'emporte le plus nettement sur l'autre, bien qu'une petite place soit faite au point de vue sociologique ; en général l'individualisme se réclame de la psychologie, témoin les *Variétés de l'expérience religieuse* de W. James.

Par contre, l'école française de la sociologie, celle de Durkheim, se situe à l'extrême opposé. Qu'on ne nous objecte pas qu'il ne s'agit que de sociologie, car l'œuvre de Durkheim, surtout à la fin de sa carrière, est dominée par des préoccupations incontestablement philosophiques, c'est-à-dire visant à une explication totale. Dans la conclusion de ses *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim entend prouver que la religion est « une chose essentiellement sociale » (p. 605) ; cette attitude très systématique a eu le grand avantage

de poser le problème en termes on ne peut plus nets ; elle a contraint les esprits sérieux, devant les admirables enquêtes de l'école française, à se poser la question de façon précise. Beaucoup de sociologues sont du reste hésitants à l'endroit de cette réponse. Roger Bastide, dans ses *Eléments de sociologie religieuse*, déclare que « le moment n'est pas venu de critiquer une thèse qui confond le religieux avec le collectif » et il ne cesse, tout au long de son travail, d'insister sur « l'importance des facteurs individuels » (p. 5).

Matière et mémoire représente une tentative, chez Bergson, de synthétiser en un tout unique la mémoire motrice des physiologistes, et plus spécialement celle de Ribot, avec la tradition écossaise des Reid et Dugald-Stewart concernant l'intuition immédiate et complète du passé, suivant la théorie célèbre des deux mémoires. De même *Les deux sources de la morale et de la religion* s'efforcent de ramener, par l'hypothèse de deux sources parallèles, à l'unité d'une conception philosophique de nature vitaliste les origines sociales et les origines personnelles de la religion. La méthode du « recoupage », suivant deux courbes parallèles d'évolution, est à la base même des conceptions bergsoniennes : ses commentateurs ne l'ont pas toujours compris. C'est à nos yeux ce qui fait l'originalité essentielle de la tentative bergsonienne et ce par où elle s'impose à l'attention des philosophes ; en effet, Bergson admet simultanément l'hypothèse des sociologues, transposée sur le plan de conceptions vitalistes exposées dans l'*Evolution créatrice*, et l'hypothèse personnaliste à la base de l'expérience mystique qui fait l'originalité des *Deux sources*, malgré les critiques judicieuses de Loisy.

L'instinct de fabulation qui retient l'individu dans la zone des réactions de nature instinctive, limite les effets égoïstes de l'intelligence naissante, soutient la religion statique et, par là-même, renforce la structure de la « société close » dominée par un système presque absolu d'obligations collectives : « Représentez-vous », écrit Bergson, « l'obligation comme pesant sur la volonté à la manière d'une habitude, chaque obligation traînant derrière elle la masse accumulée des autres et utilisant ainsi, pour la pression qu'elle exerce, le poids de l'ensemble : vous avez le tout de l'obligation pour une conscience morale simple, élémentaire » (p. 19). Or, comme l'homme manifeste, dès ses origines les plus lointaines, des réactions intelligentes que traduit à sa manière la fabrication d'outils en vue d'agir sur son entourage, la pression collective des habitudes et des représentations

sociales sert de contrepoids à un essor prématuré de l'intelligence qui tend à se libérer des contraintes collectives.

Bergson complète sa pensée par ces mots révélateurs : « ...il est nécessaire qu'il y ait des obligations ; et plus nous descendons de ces obligations particulières, qui sont au sommet, vers l'obligation en général ou, comme nous disions, vers le tout de l'obligation qui est à la base, plus l'obligation nous apparaît comme la forme même que la nécessité prend dans le domaine de la vie quand elle exige, pour réaliser certaines fins, l'intelligence, le choix, et par conséquent la liberté » (p. 24).

Comme ces sociétés closes sont une création immédiate de la vie, suivant une idée déjà énoncée et fortement étayée par Cournot, puis renouvelée par Bergson, pression collective et instinct vital se recouvrent. Notons que, pour l'essentiel du moins, les observations des ethnographes confirment ce schéma : les sociétés les moins évoluées ou sociétés gérontocratiques ignorent l'individu comme réalité psychique ; ce sont des groupements strictement totalitaires, et c'est grâce à l'intelligence et à la ruse que les magiciens dérobent à la crédulité de leurs congénères les attributs du pouvoir et fondent ce régime de la monarchie magico-religieuse qui caractérise aussi bien les sociétés civilisées à leurs origines à nous connues que les sociétés sauvages actuelles, d'un niveau plus relevé que les toutes premières ; le régime transitoire de la « société secrète » est une confirmation de plus.

Mais, à un niveau supérieur, au fur et à mesure que la fonction de l'individu s'affirme comme telle, la religion prend une autre figure, et une figure si différente que Bergson se demande si l'on peut employer le même terme dans les deux cas : « Les deux choses ne diffèrent-elles pas au point de s'exclure, et de ne pouvoir s'appeler du même nom ? » (p. 227). Nous ne nous attarderons point à discuter la justification qu'il en donne, car à partir de sa méthode du « recoupage », qui commence par exaspérer les contrastes avant de les atténuer dans la suite, lorsqu'il en vient aux faits eux-mêmes, le point de vue peut fort bien se soutenir. Qu'il nous suffise seulement de remarquer qu'intervient à ce niveau un principe de création personnelle, lié pour la religion aux destinées du mysticisme religieux lui-même : « Une âme capable et digne de cet effort ne se demanderait même pas si le principe avec lequel elle se tient maintenant en contact est la cause transcendante de toutes choses ou si ce n'en est que la

délégation terrestre. Il lui suffirait de sentir qu'elle se laisse pénétrer, sans que sa personnalité s'y absorbe, par un être qui peut immensément plus qu'elle, comme le fer par le feu qui le rougit » (p. 226). Et l'auteur de remarquer judicieusement que « ce n'est pas par accident, c'est en vertu de son essence même que le vrai mysticisme est exceptionnel » (p. 228). Nous ne voyons pas comment les chrétiens professants pourraient contester la chose, puisqu'ils se réclament, pour justifier leur foi, de la révélation unique du Fils de Dieu.

L'essentiel consiste selon nous à retenir la différence profonde entre le principe collectif et le principe personnel dans l'élaboration de la foi religieuse ; Schleiermacher, déjà, définissait la religion par un sentiment de dépendance : sa formule eut un immense succès. Mais cette dépendance, caractéristique de la vie religieuse, se dédouble avec Bergson en contrainte collective, qui aboutit au sentiment de l'obligation [1], et en finalité personnaliste, qui fonde le sentiment d'attraction.

Mais laissons-là ces considérations purement abstraites et générales, pour en aborder de plus concrètes et singulières, car toute formule générale n'a de sens que par rapport aux jugements et faits concrets qu'elle résume et unifie.

* * *

Ces deux fonctions religieuses se présentent à nous sous forme de conflit permanent ou mieux de tendances rivales et pourtant complémentaires ; un très sommaire examen de la religion d'Israël, puis de celle de Jésus, nous servira d'exemple.

La religion d'Israël, prise au niveau de la révélation mosaïque, dominée par la puissante figure de Moïse, le grand législateur, s'incurve dans deux directions : l'une aboutit par les cérémonies cultuelles et la lecture de la « Thora », dans le sens d'un légalisme et d'un ritualisme qui ont fini par s'incorporer à la substance spirituelle d'Israël, au culte de la synagogue, à la morale réglée par la stricte observance pharisaïque et aux sommes talmudiques. L'autre se perpétue dans la personne des *Nabis* en un courant puissant mais

(1) Signalons que le mot d'obligation dans la langue des sociologues français diffère de celui que lui donna l'école de Frommel en Suisse romande.

discontinu et enfante la riche production du mysticisme prophétique : le prophète est empoigné par Dieu lui-même et contraint de révéler au peuple devenu idolâtre et jouisseur, à ses chefs qui trahissent Jahvé, le message particulier à une époque déterminée : vengeance du Dieu méconnu, expiation parfois cruelle et pardon instaurant le retour en grâce ; il s'agit bien d'une prédication sociale, mais soutenue par le mysticisme personnel des prophètes.

Prophétisme et théocratie judaïque sont en conflit pour ainsi dire permanent.

Apparaît le plus grand des prophètes hébreux, nourri du message des *Nabis*, Jésus-Christ, introduit dans sa mission par le Baptiste qui annonçait le Royaume des cieux et la nécessité de la repentance pour tous. Jésus est historiquement et réellement un prophète d'Israël, le Messie attendu et annoncé, celui qui doit « consommer » cette tradition, au moment où le peuple d'Israël est enfermé dans le système théocratique inauguré au retour de l'exil. Prophétisme et légalisme s'affrontent : il nous semble bien que la célèbre scène de Jésus chassant les vendeurs du Temple, à Jérusalem, marque le point culminant de la lutte qui conduit à la crucifixion du « saint » et du « juste ». La théocratie juive semblait en sortir victorieuse, mais le crucifié l'emporte : sa défaite est une résurrection et le début d'une ère religieuse nouvelle que le calendrier de l'Occident a consacrée. Avec l'apostolat paulinien, le triomphe de l'Eglise chrétienne, libérée de ses attaches avec le légalisme judaïque, s'affirmera précisément alors que la destruction de Jérusalem entraînera la dispersion du peuple juif et sa concentration autour de la secte pharisienne. Et comme un vase brisé répand partout son parfum, la rupture de la théocratie judaïque a permis l'expansion universelle de la religion de Jésus et la constitution autonome de l'Eglise chrétienne : le message rédempteur s'est répandu de la Galilée dans l'univers entier.

Mais la religion nouvelle va connaître, à son tour, avec le temps et les siècles, un conflit analogue.

L'Eglise chrétienne naissante est dominée par la parole et l'exemple contagieux de fortes personnalités religieuses ; dans la mesure où elle fut une Eglise missionnaire et où elle vit son empire s'étendre et grandir, où la période héroïque des conquêtes par le martyre et la foi triomphante lui attira les masses, elle dut se constituer en Eglise organisée. C'est toute l'histoire de l'Eglise catholique, apostolique et romaine s'édifiant progressivement en chrétienté, se consti-

tuant en collectivité organisée, dominée par des règles de croyance. par des rites prescrits ou sacrements, par des pratiques qui font loi.

Il ne s'agit point pour nous d'esquisser même l'histoire du christianisme en tant que corps collectif, mais seulement d'illustrer par quelques exemples notre thèse centrale de l'opposition et de la dualité de l'individuel et du collectif en ce domaine.

L'institution en se cristallisant, en s'affermissant, devient un véritable organisme collectif dont la pression se fait sentir sur tous ses membres malgré les ripostes de l'hérésie et du schisme.

Le christianisme médiéval est surtout caractérisé par le grand mouvement monastique, soumis à une discipline ascétique très étroite et sévère, d'un côté, et par l'instauration de la puissance pontificale, de l'autre, dont on sait les luttes gigantesques avec l'Empire et les royautés naissantes : domination politique autant que domination morale et mystique dont on ne saurait nier la grandeur. Si, dans bien des cas, la personnalité religieuse est étouffée par ce carcan, on ne saurait refuser, d'autre part, qu'elle a pu s'épanouir à l'ombre des cloîtres dans la solitude de l'ascèse et de la méditation mystique. Qui oserait contester le caractère personnel de cette œuvre admirable dans laquelle la foi moderne peut trouver un riche aliment spirituel, qui a nom : *L'Imitation de Jésus-Christ*, attribuée à Thomas à Kempis ? Ou bien à l'œuvre d'un saint François d'Assise dont le message de renoncement, de pauvreté et de joie est encore si pressant.

Toutefois, la personne ne compte que dans la mesure où elle peut s'adapter aux cadres très rigides où l'enserre la foi collective : l'Eglise est presque tout ! Si sa puissante hiérarchie vient à s'abâtardir et la discipline de la règle collective à s'amenuiser, la réaction individuelle, si féconde durant les premiers siècles, s'avérera incapable de redresser un édifice dont la spiritualité et la moralité sont compromises jusque dans ses fondements. La révolte de ces âmes exceptionnelles dont parlait Bergson entraîne l'hérésie doublée du schisme ou la soumission servile par la retraite imposée dans quelque couvent isolé du monde : en effet, il est des « blocs collectifs » qu'aucune force spirituelle ne peut briser sans affronter les aléas et les risques d'une vraie révolution, et le succès dépend de certaines conditions externes qui ne se révèlent favorables qu'à l'épreuve des faits. Ce fut le cas lors de la crise terrible du XVIe siècle dont sont sorties, d'une part, la Réforme protestante dont nous sommes les fils et, de l'autre,

la réaction catholique restaurant la discipline et fixant la doctrine au sein de l'Eglise traditionnelle.

La Réforme protestante représente bien le principe individualiste par sa protestation contre l'Eglise catholique qui, elle, soutient la primauté du collectif au nom de la succession apostolique. La première doit sa puissance à la place faite à la personnalité chrétienne qu'elle sollicite et provoque à l'action ; à sa faculté d'adaptation, grâce à la fragmentation de ses organisations ecclésiastiques qui peuvent mieux s'adapter aux conditions variables de mentalités collectives différentes. La seconde possède l'avantage de la force acquise, là où sa structure répond le mieux aux conditions du milieu et à la suggestion constante de son unité qui exerce sur certains esprits une influence toute-puissante. D'une façon générale, le protestantisme a suscité de nombreuses personnalités religieuses au puissant relief, il a inspiré de nombreuses initiatives personnelles et sociales, tandis que le catholicisme a mieux réussi à adapter son vaste appareil ecclésiastique aux besoins les plus primitifs et instinctifs des masses incultes pour devenir une sorte de bastion de conservation sociale ; aussi, dans les périodes troublées de la vie des sociétés humaines, il a toujours attiré les esprits par l'apparente solidité de ses cadres collectifs. On peut donc parler, en forçant un peu les choses, du principe collectif de l'Eglise catholique et de l'individualisme protestant.

Mais l'opposition des deux principes se retrouve au sein du protestantisme lui-même. Un grand fait domine son histoire, c'est l'influence toute-puissante qu'exerce sur ses renaissances successives, faisant suite à ses éclipses périodiques, la doctrine paulinienne de la grâce ; l'épître aux Romains inspire à Luther sa résolution intérieure de restaurer le christianisme biblique dans sa pureté et assure son succès ; elle est à l'origine de la conversion de John Wesley et de tant d'autres. Le biblicisme protestant qui se substitue au principe de la médiation de l'Eglise chez les catholiques (le dogme de l'infaillibilité pontificale de 1870 marque l'achèvement de l'édifice séculaire) est aussi un principe d'autorité et relève par là-même de facteurs collectifs et sociaux. Au sein du protestantisme, le conflit entre orthodoxie et foi individuelle tourne autour du principe de l'autorité biblique. Le centre du conflit se trouve, selon nous, dans la notion de révélation : les uns, suivant une tradition constante que l'on peut illustrer par les noms de Gaussen, F. Godet et aujourd'hui

par l'école de Barth, identifient la notion de révélation avec le contenu de la Bible et avec le langage très spécial qui lui est propre ; les autres font de la conscience religieuse et morale l'intermédiaire nécessaire entre la Parole et l'individu. La théologie de la conscience, représentée chez nous très particulièrement par Vinet, César Malan fils, Gaston Frommel et ses disciples, a agi sur l'élite de la Suisse romande des années durant ; aujourd'hui, la théologie biblique revient à la charge avec la plupart des forces jeunes du protestantisme romand, sous la direction de ce théologien de grande race qu'est Karl Barth. D'un côté, l'Eglise fondée sur la collaboration des consciences constamment éclairées par les Livres saints ; de l'autre, l'Eglise constituée par ceux sur lesquels la Parole exerce son influence directe et sans médiation aucune.

On retrouve donc, sous une forme toujours changeante et renaissante, l'éternel conflit entre la source individuelle et la source collective de la foi religieuse : il importait de montrer qu'il ne s'agit nullement d'une simple vue de l'esprit sans contact avec les faits, mais d'une distinction qui correspond à des réalités dont il ne faut faire abstraction ni en théorie ni en pratique.

*
* *

Réalités individuelle et collective s'opposent et se complètent à la fois, à tel point que la découverte d'un individu s'impose à d'autres par l'ardente prédication de celui-ci et s'étend de proche en proche, jusqu'à atteindre parfois les multitudes elles-mêmes ; si l'individuel tend toujours à se socialiser, le collectif religieux menace ruine aussitôt qu'il perd contact avec la réalité des consciences individuelles : s'il étouffe les consciences, il finit toujours, à la longue, par céder sous la pression des révoltes individuelles. Le mystique tend vers la constitution d'une société religieuse, ce dont la vie monastique est la preuve, de même que le collectif tend constamment à s'individualiser.

Commençons par l'aspect individuel du problème religieux.

Les religions sont toutes dominées par la création de personnes transcendantes ou dieux qui entrent en contact avec les hommes et les gouvernent. Pour les religions très primitives et grossières de certains peuples autochtones, de l'Australie et de la sylve équato-

riale notamment, les ethnographes ont insisté sur le caractère impersonnel des forces religieuses que manifestent ces religions dominées par des pratiques magiques. On se souvient de la discussion entre sociologues, à l'instigation de l'école de Durkheim, sur la notion générique du *mana*, originaire de l'archipel mélanésien ; mais ils ne sont pas d'accord, à l'heure qu'il est, sur la nature de ces forces. Suivant Lehmann, le sens premier de *mana* est celui de force personnelle, force du guerrier, du chasseur, de l'ancêtre, du chef ou du prêtre, force humaine très distante de la force mécanique du rite magique... force ici surnaturelle et suprasensible, mais toujours force personnelle qui tend postérieurement, il est vrai, vers des formes impersonnelles chez beaucoup de peuples (BASTIDE, p. 45 s.).

Mais les âmes, les esprits, dans le culte des morts notamment, toutes les variétés d'émanations spirituelles se cristallisant en personnes suivant la tendance à l'anthropomorphisme, dont on ne saurait contester le caractère fondamental dans les religions, primitives ou populaires, s'installent sur le plan transcendant d'une existence similaire à celle de l'homme et pourtant plus éthérée, de plus en plus libérée des maux qui ont toujours frappé l'espèce humaine. Nous considérons l'explication psychologique que Bergson donne des origines du processus anthropomorphique, comme fort plausible : « C'est à la personnalité du dieu que la religion emprunte sa plus grande efficacité. Si l'on admet, avec nous, que l'intelligence primitive croit apercevoir autour d'elle, dans les phénomènes et dans les événements, des éléments de personnalité plutôt que des personnalités complètes, la religion finira par renforcer ces éléments au point de les convertir en personnes, tandis que la magie les suppose dégradés et comme dissous dans un monde matériel où leur efficacité peut être captée » (*Les deux sources*, p. 185).

Autant il est risqué de négliger totalement dans une vue d'ensemble les phénomènes de début et les « aurores », autant le procédé qui consiste à toujours ramener les formes supérieures aux formes inférieures nous semble faux et périlleux; c'est une complète erreur de méthode.

Au fur et à mesure des progrès de l'intelligence et des mœurs, l'intuition mystique, à son tour, se spiritualise : la marche du polythéisme immoraliste à un monothéisme plus ou moins prononcé, qui cristallise dans la représentation du Dieu suprême les plus hautes valeurs éthiques, est le meilleur gage de ce progrès spirituel. Or,

précisément en raison de cette spiritualisation, l'exigence personnaliste s'accroît et s'épanouit pleinement; en effet, la conception même du Dieu suprême, qui préside aux destinées de l'espèce humaine, exige un effort beaucoup plus intense de spiritualisation et d'imagination créatrice qu'auparavant.

Le travail collectif d'élaboration spirituelle s'incarne dans de très rares et puissantes personnalités qui révèlent autant par leur vie que par leur prédication le mystère de Dieu qu'ils ont découvert grâce à des dons mystiques exceptionnels. Le progrès religieux lui-même, dans le sens d'une spiritualisation plus parfaite, c'est-à-dire d'un accroissement de valeur mystique, commande l'apparition de ces génies religieux dont les noms sont sur toutes les lèvres ; le médiateur s'impose d'autant plus qu'avec le recul du temps et le progrès dans la socialisation de sa doctrine, sa personne même devient un objet de vénération, voire d'adoration : en ce sens, la socialisation elle-même apparaît comme une sorte de vaste résonnateur et prolonge immensément l'écho de sa personne et de sa doctrine ; il devient un révélateur.

Mais le christianisme a encore intensifié cette tendance à la personnalisation du médiateur : le Christ ne s'offre pas seulement comme révélateur du message du Royaume de Dieu, mais il se présente comme l'intermédiaire, spirituellement nécessaire, entre l'homme et Dieu. Dans les évangiles synoptiques, le médiateur apparaît comme le Maître que le disciple suit étroitement et fidèlement : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive. Car celui qui voudra sauver sa vie la perdra, mais celui qui aura perdu sa vie à cause de moi la retrouvera », déclare Jésus dans l'évangile selon saint Matthieu (XVI, 24 et 25) ; l'institution de la sainte Cène confirme cette parole, puisqu'elle devient le symbole même de sa Passion. Dans l'évangile johannique, au langage allégorique et symboliste, le Christ se présente comme « le chemin, la vérité et la vie », comme l'unique voie de salut ; c'est peut-être bien par là que cet évangile prend, selon nous, son caractère le plus tranché et spécifique. Avec le paulinisme, c'est la vision du Christ ressuscité qui détermine la vocation du grand apôtre des Gentils et inspire à elle seule toute son activité : « Ce n'est plus moi qui vis », dit-il, « c'est Christ qui vit en moi ». Et toute la formation du culte chrétien avec la messe mettant au centre de son cérémonial la passion de Jésus, les discussions ardentes qui marquèrent le

triomphe du dogme trinitaire où la conception néoplatonisante de l'*ousia* sert à interpréter la consubstantialité du Père et du Fils, tendent de plus en plus à élever le Fils de Dieu à une telle hauteur au-dessus des hommes, à tellement l'isoler de la conscience du fidèle, à le dépouiller si totalement de ce contact intime qui détermine l'efficace de son influence spirituelle, qu'il tourne à l'hypostase hellénique. On en vient à perdre le sentiment de cette efficacité, à tel point sa personnalité est enfouie sous les rites, sous les formules d'une théologie hellénisée et dans les dédales de la hiérarchie romaine ; on oublie même qu'elle constitue à elle seule le cœur de la religion chrétienne. Ce fut sans doute le plus grand mérite de la Réforme que d'avoir restitué sa présence réelle à la conscience du fidèle en lui rendant la méditation immédiate de l'Evangile. N'oublions pas que la piété populaire du moyen âge tourne autour du culte des saints, puis de la Vierge, plus proches du fidèle que cette figure sacrée et terriblement lointaine du Christ ecclésiastique ! Plus la personne mystique s'idéalise et prend un caractère transcendant, plus se multiplient les intermédiaires personnels entre les fidèles et celle-ci, souverain pontife, saints et prêtres : n'est-ce pas la loi même de cet immense processus de stylisation mystique et personnaliste ?

Il faudra la méditation du monastère et l'intense concentration mystique des solitaires pour conserver à la chrétienté la vision actuelle et la chaleur immédiate de la personne de Jésus. Rien à nos yeux n'égale, dans la piété de l'Eglise chrétienne, ce dialogue ininterrompu entre le fidèle et son Sauveur, tel qu'il se déroule dans ce livre incomparable qui s'appelle *L'Imitation de Jésus-Christ* ; là on voit presque à nu la force incomparable de cette influence directe, sans médiation aucune et s'exerçant à même la vie de prière, coulant comme une source au flux ininterrompu. A son tour, la piété pascalienne reprend le même thème, dans la transparence cristalline du langage des *Pensées* qui porte à son sommet, comme une fleur de grand prix, l'admirable *Mystère de Jésus* où la conception proprement dogmatique s'estompe dans l'atmosphère intense de la prière, car ce *Mystère* est une oraison au plein sens du terme :

« Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telles gouttes de sang pour toi... Seigneur je vous donne tout... Je t'aime plus ardemment que tu n'as aimé tes souillures » (éd. Brunschvicg, n° 553).

C'est sans aucun doute la partie la plus solide et la plus profonde de l'œuvre de Gaston Frommel que l'affirmation centrale que voici :

« L'Evangile est essentiellement une personne : la personne de Jésus-Christ. Oui, l'Evangile, tout l'Evangile, l'Evangile comme fait historique, l'Evangile comme idéal éternel, l'Evangile qui est hors de nous, parce qu'il est devant nous, l'Evangile se ramasse, se condense se résume en une personne et, par cette personne, nous devient actuel, accessible, intérieur » (*Etudes morales et religieuses*, p. 354).

Or, nul mieux que Bergson n'a mis en relief cette loi de la personne comme source profonde de la vie mystique. On pourrait même aller plus loin encore : le personnalisme nous semble l'aboutissement d'un processus profond qui traverse toute la matière et l'organisme. La matière brute est à peine individualisée, mais au fur et à mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie des êtres, c'est d'abord l'individualité qui se dessine ; elle émerge avec les phénomènes de cristallisation, se précise dans le monde végétal, car une plante est plus individualisée par rapport à une autre plante de même espèce que deux cailloux d'espèces différentes ne le sont entre eux.

Avec la vie animale et la concentration progressive du système nerveux, l'individualisation devient décisive, s'exerçant à la fois le long de la ligne des genres et le long de celle des individus vivants. Seulement, le long de cette ligne animale, la différenciation aboutit à la lutte de tous contre tous : chaque espèce et chaque individu visent à la domination d'autrui et à la conservation jalouse de soi. L'orgueil et l'égoïsme deviennent les caractéristiques premières de l'espèce humaine en tant qu'espèce animale ; lorsque les sociétés humaines s'individualisent à leur tour, elles tendent à la même domination sur toutes les sociétés qu'elles peuvent atteindre : l'impérialisme que nous voyons se déchaîner aujourd'hui est le déploiement, sur le plan de la technique matérielle et sociale moderne, du même instinct ancestral justifié par la doctrine raciale et biologique du « sang ».

Or, le mysticisme, en cherchant à réaliser pleinement et pour l'éternité, par delà le temps et l'espace, la personne humaine, prescrit à cette poussée individualiste une conversion totale ; il ne s'agit plus de poursuivre cet « élan vital » dans le sens originel, mais d'en changer la direction et de lui imposer une tout autre orientation. D'extérieure et sensible, elle devient intérieure et rationnelle : elle ne prolonge plus l'individu physique, mais elle fait éclore à son sommet la personnalité mystique en contraignant l'individu à se dépouiller et à revenir à la source intarissable de la vie éternelle, à savoir à l'intériorité d'une création morale. Sur ce point nous nous séparons de

Bergson, ou, du moins, de l'interprétation apparente du vitalisme dans *Les deux sources* : « l'élan mystique » prolonge bien « l'élan vital », mais il en renverse la direction et le soumet à la découverte d'une loi divine conditionnée par le contact mystique de l'âme avec son Dieu. L'*acte* de soumission mystique est strictement personnel ; la prière est la loi suprême de la vie intérieure : elle n'est pas une vague sentimentalité, mais un acte héroïque qui constamment se brise contre l'animalité et doit être pris et repris sans trêve ni repos ; c'est le drame d'une vie qui engage l'être tout entier ; elle est exigence de vérité comme de soumission à la volonté irréductible du souverain Maître des âmes. La religion en esprit et en vérité a été conquise de haute lutte par l'humanité rénitente, et si Golgotha apparaît comme le sommet de la foi chrétienne, de l'adoration « en esprit et en vérité », ce n'est point en fonction de la pauvre doctrine de la « substitution » ou de la « victime propitiatoire », c'est parce que l'acte d'abandon complet à cette volonté de Dieu qui se manifeste dans ce « retournement de la vie » sur soi, exige un combat aboutissant à la défaite de certain amour de la vie « qui s'indigne de tant de discours et qui ne tolère pas volontiers qu'on lui enseigne le renoncement », pour parler avec notre maître vénéré, M. André Lalande. On ne saurait assez dire, à ce propos, le mal profond qu'a fait à notre civilisation le vitalisme paganisant d'un Nietzsche.

Toute vie intérieure profonde est enveloppée d'une atmosphère d'ascèse et de dépouillement sans laquelle elle ne saurait atteindre aux sources mêmes de l'inspiration, c'est-à-dire à quelque chose qui domine infiniment l'individu et le transcende du point de vue « agonistique », tout en lui étant immanent au point du vue du *Cogito* des philosophes. Il faut admettre à la racine de la personne seule, dans ses arcanes tantôt les plus obscurs, lorsque nous sommes les objets d'une « intention » mystérieuse, tantôt les plus lumineuses, lorsque la mystique nous élève sur ses sommets, une « présence réelle », soit l'action immédiate de Dieu.

Si Dieu est la réalité souveraine, saisie à même la vie morale, efficace, ce ne peut être que sous la catégorie du contact personnel, sinon ce ne serait qu'une force aveugle obéissant au principe d'inertie, non la réalité si magnifiquement décrite par Bergson lorsqu'il dit :

« Dieu est amour, et il est objet d'amour : tout l'apport du mysticisme est là. De ce double amour le mystique n'aura jamais fini de parler. Sa description est interminable, parce que la chose à

décrire est inexprimable. Mais ce qu'elle dit clairement, c'est que l'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu : c'est Dieu lui-même. A cette indication s'attachera le philosophe qui tient Dieu pour une personne et qui ne veut pourtant pas donner dans un grossier anthropomorphisme » (*Les deux sources*, p. 270).

C'est dans ce cadre spirituel que l'idée chrétienne dont nous venons de vous entretenir prend toute sa signification : entre deux personnes, l'une bornée et limitée par l'individu qui la retient et la menace de constante régression, l'autre, celle de Dieu, qui est infiniment infinie et n'est indiquée par le mot de « personne » qu'au titre de symbole approché, vient s'insérer la personnalité de Jésus, à la fois individuelle comme nous, et par là proche de notre humaine condition, transparente à Dieu parce qu'elle porte en soi le secret du contact permanent avec Lui. Il s'agit donc d'une révélation vivante et palpitante, dont les écrits bibliques ne sont que la condition matérielle, le vase contenant le parfum, mais non le parfum lui-même; révélation que seule l'expérience personnelle découvre chaque fois à nouveau, au fur et à mesure du surgissement des créatures individuelles. Seule l'expérience personnelle, seul le drame parfois terrible de la vie intérieure, avec ses pudeurs que certains « impudiques » de la foi (nombreux parmi les Oxfordiens !) ne sauraient comprendre, peuvent en apporter la révélation authentique. En dehors de ce climat mystique et moral, il ne saurait s'agir que de phrases creuses et sans portée véritable. En un mot, tout cela n'a aucun sens sans l'émotion suprasensible, fondée sur ce que la psychologie de la personne présente de plus philosophique ; ce qui ne serait sans cette expérience de base qu'une froide allégation dogmatique qui court toujours les risques d'une justification pseudo-logique, comme cela est le cas de façon si frappante dans l'histoire de la dogmatique chrétienne — aussi bien lorsqu'elle s'inspire de l'aristotélisme que de l'hégélianisme — devient par elle, et par elle seule, réalité aussi bien pour le cœur que pour l'esprit; la personne est le fondement même d'une philosophie de la religion.

Il y a deux types de mystères : les uns, négatifs, ne sont que l'expression d'une ignorance trop souvent orgueilleuse, qui a perdu le sens du savoir authentique ; les autres, positifs, à la limite de notre effort rationnel et soumis à ses exigences laborieuses de clarification, correspondent à des réalités psychiques et morales qui ne peuvent s'intégrer que partiellement à cet effort rationnel et relèvent, pour le reste,

de la vie même de la personne morale : c'est tout le domaine des valeurs dans la mesure où il est centré sur l'unité radicale de la personnalité.

*
* *

Si la source personnelle compte pour beaucoup, on ne saurait négliger la source sociale, sur laquelle les sociologues ont attiré l'attention, ces dernières années surtout. Notons que, d'une façon générale, les problèmes relatifs à la distribution des membres d'une société dans l'espace et le temps, à la composition des sociétés en classes sociales ou professionnelles, aux rapports que chaque société soutient avec la production et la répartition des substances qui font vivre ses membres, à l'organisation et au volume de la matière sociale (villes, villages, voies de circulation, étendues de surfaces cultivées, bâtiments industriels, etc...), sont des questions primordiales qui définissent le champ d'étude de la statistique et de la démographie ; on ne saurait les négliger. Mais ces problèmes sont si vastes et si complexes que nous nous contentons ici de cette brève allusion pour évoquer, devant l'esprit des théologiens qui volontiers méconnaissent trop l'importance de ces facteurs, l'ampleur des questions que pose la structure des sociétés dès que l'on envisage la question religieuse. Insistons seulement sur quelques points qui nous semblent essentiels.

Montrons tout d'abord le rôle que jouent ces facteurs de structure sociale aux époques de crise religieuse où ils sont, en quelque sorte, mis à nu. La religion de Jésus commença par se répandre parmi ses compatriotes en suivant le rite de la synagogue : les premiers chrétiens furent des judéo-chrétiens, soumis par là-même aux pratiques légales en Israël, notamment à la circoncision. Parallèlement, grâce à l'effort de l'apôtre Paul et de quelques autres prédicateurs, elle se répandit dans le Proche-Orient et dans l'Italie romaine ; le livre des *Actes* nous montre les difficultés aiguës qui en résultèrent, lorsqu'il s'agit du rite judaïque et de son application aux nouveaux convertis de souche païenne, ainsi que les compromis que l'on dut faire pour sauvegarder l'unité du christianisme naissant, souvent dangereusement menacée par ces conflits collectifs.

Or, il advint qu'en l'an 70, l'empereur Titus détruisit Jérusalem et que les Juifs se dispersèrent dans la Diaspora. Il en résulta au sein des communautés israëlites un repliement sur soi ; seuls d'entre

les sectes, dont les judéo-chrétiens faisaient partie avec les sadducéens et les pharisiens, ceux-ci furent considérés comme ayant droit de cité. De ce fait, les communautés judéo-chrétiennes perdirent leurs attaches traditionnelles et collectives avec le tronc israëlite ; elles s'étiolèrent et dépérirent. Seules, par conséquent, les communautés formées par les Gentils convertis à la foi nouvelle, surtout dans l'Orient hellénisé, survécurent et se développèrent, portant entièrement la responsabilité des destinées ultérieures du christianisme.

Lorsqu'au XVIe siècle la crise religieuse aboutit à la Réforme, on put faire des constatations analogues. « Religion aux yeux de ses adeptes, foi pour laquelle on mourait, elle n'a été aux yeux de ses adversaires qu'une politique », écrit William Martin dans sa belle *Histoire de la Suisse* (p. 94). Partie de Zurich, elle gagna rapidement les cantons-villes qui s'en servirent pour briser ce qui demeurait des souverainetés féodales ; les campagnes, en général, se roidirent contre elle ; d'un côté, lutte contre le service mercenaire, de l'autre, défense acharnée de cette institution, qui représentait pour les petits cantons une source importante de profits. On pourrait faire des constatations analogues pour l'Allemagne, car la Réforme religieuse était l'expression autant d'une crise religieuse que d'une crise sociale et économique ; rappelons seulement l'axiome célèbre : *Cujus regio, hujus religio*. Et d'une façon encore plus générale, lorsqu'on étudie la carte des succès protestants et catholiques et leur fixation géographique, on ne peut qu'être frappé de la distribution des confessions rivales parmi les peuples divers. Empruntons à Cournot la remarque suivante : « Si la famille des peuples latins s'est à peine laissé entamer par le protestantisme, si les populations teutoniques et scandinaves ont si vite et si facilement répondu au cri d'indépendance ou de réforme parti de chez elles, ce ne peut être par hasard, ni par des causes où la politique et les passions des princes ou des grands aient autant de part que le génie et le tempérament des peuples » *(Considérations* t. I, p. 169). Dans l'antiquité, la scission originelle entre l'Eglise d'Orient destinée à gouverner postérieurement les peuples slaves dans leur écrasante majorité et l'Eglise d'Occident rassemblant les autres peuples, n'est pas moins significative.

Mais il est d'autres aspects à la question du collectif dont l'action est constante et ininterrompue sur les personnes comme sur les individus. En effet, la foi nouvelle en se répandant crée une société

religieuse nouvelle qui s'organise à sa façon et acquiert ses symboles, ses rites et ses croyances. S'agit-il des grandes religions missionnaires comme celles de Bouddha, de Jésus ou de Mahomet ? Après la mort du fondateur, à défaut d'écrits de sa plume dont celui-ci ne s'est guère soucié en général, il convient de rassembler et de recueillir pieusement l'écho de ses paroles : pour la religion chrétienne, c'est toute l'histoire, condamnée à demeurer fort probablement obscure, des premiers documents écrits qui ont servi à rédiger les Evangiles destinés à conserver pour toujours, comme s'ils étaient gravés dans le marbre, non seulement le souvenir mais l'action du Christ sur les âmes entrées en contact avec lui par leur entremise ; on y ajoute ensuite les Epîtres, puis des écrits comme les Actes des apôtres, retraçant les débuts de l'institution chrétienne. Rassemblés dans un recueil et ajoutés à ceux qu'Israël léguait à la chrétienté, ces écrits forment la Bible, ouvrage devenu canonique et à jamais *clos*. Dès lors, ce livre deviendra la loi de l'Eglise chrétienne et dominera la foi individuelle : la renaissance actuelle de la théologie biblique en est la meilleure preuve. Il agit du dehors d'abord sur l'individu, il s'incorpore à sa mentalité du fait de l'éducation chrétienne que celui-ci reçoit de son milieu social. La consolidation séculaire de cette influence sur les sociétés chrétiennes en fait une réalité à la fois matérielle et spirituelle qui domine les générations ; il bénéficie de cette formidable autorité dont jouissent les productions devenues un bien collectif et défiant l'usure des siècles. Ses éclipses elles-mêmes sont passagères : à chaque renouveau de la foi collective, la Bible retrouve son autorité et sa puissance d'action.

L'institution de la Bible devient la condition collective et matérielle autant que morale de la conservation de l'Eglise ; elle prend un caractère sacré, non seulement comme source spirituelle de la foi chrétienne, mais comme institution sociale qui domine l'évolution et toute l'histoire des sociétés chrétiennes, qu'elle soit mise directement entre les mains du fidèle, ou qu'elle l'atteigne au travers de la masse et par l'intermédiaire du prêtre.

Elle est la loi sainte imposée par la conscience religieuse collective, pour parler métaphoriquement, qui impose à la foi des fidèles une *norme collective*. A considérer les choses de haut, cela correspond à une nécessité qui caractérise non seulement toutes les grandes religions, mais tous les faits similaires dans la société civile. Il y a quelque chose de profond dans la théorie de Durkheim selon laquelle le

social crée le sacré, quoiqu'elle ne suffise pas à caractériser *tout* le sacré.

Seulement la Bible n'a pas l'homogéité ni l'unité que lui prête l'imagination naïve ; elle soulève de grosses difficultés d'interprétation, dont les exégètes sérieux savent toute l'importance. D'autre part, les croyances humaines se transforment avec les progrès du savoir ; les conceptions métaphysiques et métareligieuses qui sont à la base de toute foi, se transforment par approfondissement de la réflexion comme de l'information générale ; l'exemple du miracle suffirait à lui seul à l'illustrer, car à l'époque où les livres saints furent composés, on n'avait aucune idée de la notion moderne de « loi naturelle ». Ensuite, les circonstances qui décidèrent de l'orientation de la pensée des écrivains bibliques sont liées aux idées d'une époque ; prenons à témoin leur souci de montrer que le Christ est bien le « Messie » annoncé par les prophètes hébreux. Il s'agissait, en effet, d'harmoniser le contenu de la nouvelle foi avec les croyances dominantes de la foi d'Israël dont le Christ apparaissait comme le « consommateur ». Pour nous qui vivons dans un milieu social tout différent, la situation a complètement changé.

De là naissent les difficultés qu'éprouvent beaucoup de chrétiens cultivés devant ces problèmes réels. La tendance de toute orthodoxie à sauvegarder tout en bloc, par esprit de conservation et de sécurité, provoque par ses excès les hérésies et les dissidences individuelles.

On pourrait en dire autant des rites que des « dogmes », c'est-à-dire des affirmations qui sont considérées comme des vérités collectives, commises à la garde d'un clergé. Tout cela est la source de conflits graves entre les nécessités collectives et l'expérience individuelle qui peut varier d'une époque à l'autre, sinon sur la personne de Jésus, du moins sur tout ce qui la conditionne du dehors d'inévitable façon.

Ajoutons enfin l'existence de certaines constantes historiques au sein de ces uniformités sociologiques. La foi ne se soutient pas toujours au même niveau d'ardeur collective ; elle connaît des périodes d'intense déploiement et d'autres de stagnation ; tour à tour, elle prend la forme d'un courant puissant et impétueux qui renverse tous les obstacles qu'il rencontre ou d'une eau calme qui devient parfois singulièrement stagnante et marécageuse. Elle participe en cela de tous les phénomènes vitaux avec leurs alternances de vitalité intense et de torpeur. Or, en ce qui concerne le christianisme, les renais-

sances sont caractérisées de façon différente suivant qu'il s'agit de l'Eglise catholique ou protestante. Dans le premier cas, l'accent étant mis sur l'institution hiérarchique puissante que représente le système catholique, les renaissances sont solidaires de créations d'ordres monastiques nouveaux comme les Dominicains et les Franciscains, au XIIIe siècle, et les Jésuites, lors de la Contre-Réforme, ordres qui renforcent les cadres mêmes de l'Eglise. Dans le second cas, l'accent étant mis sur la Bible comme base objective de la foi protestante et comme réalité aux mains des fidèles, les renaissances sont déterminées par la redécouverte de la doctrine du Salut par la grâce, telle qu'elle se trouve définie dans l'Epître aux Romains.

Pardonnez-moi de vous citer un passage d'une lettre [1] qui m'a beaucoup frappé à cet égard : « La foi du chrétien est comme un moyen d'investigation — de vie aussi — qui lui fait toucher des réalités spirituelles auxquelles il n'aurait jamais accès sans cela, Dieu, un Dieu qui agit et qui aime. C'est comme un monde nouveau qu'il découvre, où il s'aventure et qu'il cherche à saisir et à comprendre avec toutes ses facultés, car l'être humain ne peut jamais, sans artifice, se dédoubler. Mais ce qui rend le problème singulièrement délicat, c'est que cette découverte et cette investigation sont liées pour lui à la Bible et à ses paroles, à ses images qui qualifient de façon particulière, réfractaire à toute analyse relativiste, ce monde spirituel et cette action de Dieu. Et c'est là sans doute ce que le philosophe et l'historien ont le plus de peine à comprendre, même s'ils l'acceptent pratiquement dans leur vie religieuse ».

Ce passage est assez éloquent pour être donné sans aucun commentaire qui en affaiblirait la portée.

*
* *

Nous en arrivons ainsi à notre conclusion qui a pour but non de résoudre le problème de l'individuel et du collectif dans la foi religieuse, mais de le poser sous une forme synthétique.

Constatons tout d'abord qu'il est aussi impossible de bannir le «personnel» de la foi religieuse en général que d'en exclure le «collectif» : ils sont solidaires l'un de l'autre jusqu'au niveau des recher-

[1] De M. Henri Meylan.

ches les plus éloignées d'eux en apparence. Autrement dit, en matière de foi chrétienne, l'expérience mystique est aussi nécessaire au chrétien que la pérennité de la Bible : l'une ne va pas sans l'autre ; c'est même cette alliance étroite qui distingue la foi du chrétien de celle du bouddhiste, par exemple, en vertu des différences historiques et psychologiques profondes entre les deux religions, la bouddhique et la chrétienne. Si l'individuel l'emporte jusqu'à exclure pratiquement le régulateur collectif, c'est le règne de l'anarchie et du « solipsisme » religieux, dont certains mystiques ont donné l'exemple par le dérèglement de la vie qu'ils autorisent ; si le collectif l'emporte aux dépens de la foi personnelle, c'est l'obsédante contrainte de l'orthodoxie qui vide la religion de tout ce qu'elle contient de vivant et d'efficace, préparant le triomphe de l'hérésie comme unique moyen de salut religieux.

La foi personnelle ne peut naître et se développer sans un milieu qui en assure non seulement la conservation, mais l'efficacité ; d'autre part, la foi collective n'a de sens que dans la mesure où elle rend possible l'éclosion de l'être vivant à la vie éternelle ; la tradition qui ne provoque plus de réactions personnelles chez les individus, n'est plus qu'automatisme, routine vide de contenu.

Le vrai problème est donc un problème de synthèse que nous livrons à la méditation des théologiens.

Il faut avoir bien présents à l'esprit les deux facteurs, et de façon simultanée, en se disant que la répétition des rites, dogmes, croyances, appuyés à une organisation sociale comme l'Eglise, conserve l'acquis religieux et autorise les renaissances de la foi, mais qu'elle tend également à affadir le sublime religieux et à engendrer un phénomène de saturation à certaines époques, surtout chez ceux qui pensent leur foi — sans parler des inconséquences pratiques qui sont une tare universelle ; en se disant également que l'effort créateur de la foi personnelle et puissante exige une atmosphère de liberté intérieure, la silencieuse méditation et la vie de prière à l'abri des regards indiscrets et des impératifs sociaux. Toutes les conquêtes du mysticisme le plus dégagé d'éléments charnels se sont opérées dans le mystère de la solitude intérieure, dans ce corps à corps avec Dieu où l'âme passe par une sorte de dépouillement, de métamorphose, qui lui fait découvrir sous le « moi » superficiel et social « un Dieu qui nous est plus intérieur que nous ne le sommes à nous-mêmes ».

Si l'individualisme religieux, pris à la lettre, est singulièrement

décevant, l'Eglise peut, à force de croire en l'inviolabilité de la doctrine dont elle est dépositaire et en l'infaillibilité de ses chefs, se fourvoyer lamentablement. A certaines heures, seule la voix ardente et révolutionnaire des grands solitaires de la foi peut redresser une communauté corrompue jusqu'en ses fondements ; à d'autres, seule la soumission aux nécessités collectives, au salut de l'Eglise, peut assurer le triomphe et la conservation de ces « vases d'argile » où le message divin est déposé. Il n'y a pas de règle ; le chrétien vit non pas dans la sécurité de l'éternellement acquis, mais dans le risque permanent que lui fait courir sa nature humaine, située entre la bête et l'ange !

Laissons le problème pratique de l'équilibre entre ces deux facteurs tel qu'il est historiquement vécu par les individus comme par les collectivités. Contentons-nous de signaler ou d'esquisser une solution. Si le collectif et l'individuel sont en état de perpétuelle instabilité et de conflit plus ou moins aigu, cela tient sans doute à ce que nous disions dans notre introduction, au sujet du « dimorphisme social » : la société de fait, aussi bien civile qu'ecclésiastique, n'assure que très relativement l'adaptation du social à l'individuel et inversement. Autrement dit, la *société constituée*, qu'elle soit civile ou religieuse, n'est jamais une société rigoureusement « close » et statique ; elle contient toujours du mouvement virtuel pour aller de l'avant : c'est une société « entr'ouverte », capable aussi bien de déchoir que de progresser. La grande erreur du XIXe siècle n'est pas d'avoir cru au progrès possible de l'espèce humaine, mais de n'avoir pas compris que le seul fait de proclamer la réalité du progrès implique au moins la possibilité de la déchéance, que nous voyons, de notre temps, prendre les formes les plus redoutables.

Or, le christianisme, en proclamant la réalité mystique du « royaume de Dieu », pose devant la conscience humaine un idéal de valeur ; il oppose à la société de fait *une société de droit*. Ou bien celle-ci n'est qu'une pieuse rêverie vite dissipée au contact décevant de la réalité humaine, ou bien elle est une réalité spirituelle qui a pour essentielle raison d'être de réconcilier l'individuel et le social en les transposant sur un plan vraiment métaphysique. Au-dessus des sociétés de fait agit comme un aimant puissant, comme une fin souveraine et « méta-religieuse », l'idée d'une *société constituante* dominée par l'idée de l'assimilation des esprits et des volontés et dont seul le mysticisme peut faire toucher comme du doigt la réalité dernière. L'homme est attiré

par une fin suprême dont il lui est loisible de s'éloigner, suivant la doctrine chrétienne du péché ; il peut aussi vouloir la réaliser par la force et dans le sang, aux heures tragiques de révolution : c'est le cas du communisme qui fascine les masses, lorsqu'elles ont été plongées dans la misère noire et la guerre. Or, cette fin suprême exige une révolution dans les instincts ataviques de l'individu égoïste et orgueilleux ; il faut que l'homme auquel elle s'adresse soit en contact avec l'universalisme de Dieu, pour qu'elle se réalise. En langage religieux, nous dirons qu'au-dessus de l'Eglise visible et charnelle existe une Eglise invisible, *corpus Christi* suivant l'expression des théologiens.

Idéal irréalisable dans sa pureté aussi longtemps que l'homme sera l'homme, mais seule foi dans l'invisible qui donne un sens aux efforts tragiques de l'humanité sanglante pour s'arracher aux bas-fonds où elle s'effondre à certaines époques et dont elle est perpétuellement menacée ; idéal commandé non par les caprices ou les velléités humaines, mais puissance de Dieu qui agit sur la pâte rebelle de l'humanité, précisément lorsque celle-ci prend conscience de sa déchéance et s'en détourne avec dégoût et remords. Réalité supra-personnelle qui dépasse et les forces de la nature et les analogies sociales ou individuelles, mais qui ne se découvre que dans l'expérience mystique en tant que réalité « sensible au cœur », pour parler avec Pascal.

Affirmation que nous pouvons risquer, quand bien même nous lui donnons de constants démentis dans nos vies et dans nos Eglises, parce qu'elle peut seule nous rendre confiance dans l'effort que nous faisons pour élever l'individu jusqu'à la personne morale ; parce qu'elle seule est capable d'offrir une prise solide, dans les arcanes les plus secrets de nos cœurs, à l'action divine, à cette main qui plonge dans l'ombre pour nous y arracher et nous hausser sur les sommets lumineux de la foi en un Dieu qui est certitude de vie éternelle, alors même qu'il nous est impossible de nous en faire aucune représentation et que toutes les eschatologies et les apocalypses ne sont que des fables pieuses par où s'exprime cet instinct d'éternité.

Aujourd'hui, des périls immenses sont suspendus au-dessus de nos têtes ; le triomphe en Europe, pour le moment du moins, de l'esprit de conquête le plus satanique qui se puisse concevoir, armé de toute la puissance de la technique moderne et protégé dans son œuvre de mort par une sorte de vaste hallucination collective qui enthousiasme

les uns et frappe de paralysie les autres, est le plus grand danger que l'Eglise chrétienne et la foi personnelle aient peut-être jamais connu.

Où est le caractère assez ferme, où est la foi assez robuste pour affronter la lutte effroyable qui chaque jour devient plus meurtrière, matériellement et spirituellement ? Mais une chose apparaît certaine, c'est que seule une mobilisation profonde, tenace et méthodique de la conscience chrétienne peut préparer un monde terrestre où l'homme ne soit pas un esclave rampant devant des maîtres cruels et tout-puissants. Nous redirons donc avec les Livres saints, en manière de conclusion lapidaire: «Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité».

Jean DE LA HARPE.