

GUSTAVE DE MOLINARI

RELIGION

Préface par Benoît Malbranche



INSTITUT COPPET

GUSTAVE DE MOLINARI

RELIGION

(1892)

Préface
par Benoît Malbranche

Paris, 2023
Institut Coppet

PRÉFACE

À toutes les époques, le libéralisme français a été traversé par deux courants : d'un côté se tiennent ceux qui admirent la religion catholique et la présentent comme le soutien nécessaire de l'avancée vers la liberté ; de l'autre ceux qui la condamnent, la moquent ouvertement et espéreraient qu'elle s'effaçât ou qu'elle n'eût pas existé.

Si le jeune Turgot, en 1753, consacrait un grand discours à la Sorbonne sur « les avantages que la religion chrétienne a procurés au genre humain », Jean-Baptiste Say, cinquante ans plus tard, dans son premier ouvrage, soutenait que « les religions n'ont pas amélioré les mœurs du genre humain ; c'est une vérité dont l'histoire offre malheureusement des preuves trop multipliées. Les temps de la plus grande dévotion ont toujours été les temps de la plus grande férocité, de la plus profonde barbarie ; les temps que chaque nation aurait voulu pouvoir effacer de ses annales. » (*Oblie*, note c.) Une même haine de la religion en général, et du catholicisme en particulier, infuse d'ailleurs tout le reste de son œuvre, et offre aux lecteurs du *Traité d'économie politique* et du *Cours complet* des passages hargneux mais souvent savoureux.

Quoiqu'après la mort de Say, en 1832, le libéralisme français ait vécu un temps dans sa dépendance intellectuelle, des auteurs comme Frédéric Bastiat, et bien d'autres, ont défendu la concorde entre catholicisme et libéralisme. Ce fut, pour l'auteur des *Sophismes économiques*, une donnée primordiale, et ses dernières heures, racontées par son fidèle ami Prosper Paillotet dans un texte intitulé « Les derniers jours d'un croyant », exposent cela merveilleusement. Toutefois, si pour Bastiat la liberté « est un acte de foi en Dieu et en son œuvre » (*Œuvres complètes*, IV, p. 393), la nécessité existe, à terme, d'une séparation de l'Église et de l'État (idem, t. VII, p. 354).

Que l'opposition sur le sujet de la comptabilité entre catholicisme et libéralisme ne se soit pas refroidie dans la suite de l'histoire de l'école libérale française, est bien démontré par le double exemple d'Yves Guyot et de Gustave de Molinari : le premier, adversaire intransigeant du catholicisme, vu comme source de dégradation de l'homme, de frein au progrès ; le second, présentant cette religion comme la base solide d'une société libre et prospère et lui prédisant un grand avenir.

À lire, l'un après l'autre, *Les doctrines sociales du christianisme* d'Yves Guyot (1873), puis *Religion* (1892) par Gustave de Molinari, on peine presque à croire que ces deux auteurs, aux idées si éloi-

gnées sur ce sujet, aient pu appartenir à un même courant de pensée, et diriger l'un à la suite de l'autre le fameux *Journal des économistes*.

Pour Yves Guyot, la religion chrétienne est fondamentalement anti-libérale. « Dégagée des hypocrisies qui l'enveloppent, écrit-il, la doctrine chrétienne se résume en un mot : la servilité ! » Dès ses premières heures, continue-t-il, cette religion enseigne le mépris des richesses, l'autorité, le rabaissement de l'individu. Aussi dans ce petit livre, Guyot se charge-t-il de la rabaisser elle-même à son tour. Il raconte la vie et les doctrines de Jésus, sa métaphysique obscure, débitée « du haut du vertige où il s'était perdu », enveloppée de mystères et de mystifications, « avec cette subtilité des gens ignorants ». Il continue en récusant ceux qui prétendent que le christianisme fut un progrès au point de vue social, en comparant les idées des disciples de Jésus à celles des philosophes du temps, sur les femmes, la condition du peuple, l'esclavage. Il en conclut au profond retard du christianisme en matière sociale. Je passe ici sur la démonstration par Guyot de « l'équivoque continuelle, l'hypocrisie constante, la tartufferie du christianisme dès le premier jour », et sur le despotisme comme conclusion nécessaire du christianisme : j'en ai assez dit.

Pour Molinari, tout au contraire, la religion, née d'un besoin naturel de l'homme, a accompagné le développement moral, intellectuel et économique de l'humanité. Elle a servi de base nécessaire au progrès, étant vectrice d'ordre et de concorde. « Plus un peuple est religieux, écrit-il, mieux il observe les lois, moins aussi il a besoin de recourir à l'intervention du pouvoir temporel pour les faire respecter. » De là découle aussi pour lui la grande utilité des religions dans le futur des peuples : celle-ci doit accompagner l'avancée vers une plus grande liberté, si l'on veut que l'application du libéralisme soit concluante. « Tous les systèmes économiques, eux-mêmes plus ou moins moraux, seront inopérants si les hommes ne sont pas guidés par la religion, transformés, améliorés par la religion. » Ainsi il est futile, pour Molinari, de décrire les religions comme des choses du passé, condamnées par l'expérience, destinées à une mort certaine avec les progrès de la science.

C'est une opposition intellectuelle lointaine, mais qui continue. Cette ligne de fracture, ce point de tension n'est pas derrière, mais devant nous. C'est un débat qu'il faut accepter, des voix discordantes qu'il faut entendre. La présente publication est faite dans cette vue.

Benoît Malbranche
Institut Coppet

RELIGION

PRÉFACE

Les écoles radicales ou socialistes sont, pour la plupart, anti-religieuses. À leurs yeux, les religions sont des superstitions dont la science moderne a fait justice. Elles sont nées de la fraude et de l'incrédulité, et elles ont été, de tous temps, des instruments d'oppression, d'exploitation et d'abêtissement. Si elles continuent de subsister, malgré le progrès des lumières, cela tient principalement sinon uniquement à l'appui matériel que leur accordent les gouvernements, aux subventions et aux privilèges dont elles jouissent. Qu'on les place sous le régime du droit commun, en limitant toutefois leur droit de propriété et en leur interdisant l'enseignement par lequel elles affaiblissent et corrompent l'esprit des jeunes générations, elles ne tarderont pas à périr d'inanition et à disparaître. C'est pourquoi la suppression du budget des cultes et la séparation de l'Église et de l'État figurent dans tous les programmes des écoles et des partis radicaux ou socialistes.

Chose curieuse ! Les classes conservatrices qui sont convaincues que la religion est impérissable et qui la considèrent à bon droit comme un agent nécessaire de civilisation, semblent s'accorder à croire, avec ceux qui la veulent détruire, que son existence est attachée à son union avec l'État, qu'elle serait exposée sinon à périr du moins à déchoir si elle venait à en être séparée et réduite à vivre de ses propres ressources. Les mêmes classes n'acceptent qu'avec une répugnance visible la concurrence en matière de religion : pendant longtemps, elles ont travaillé à la reconstitution du monopole religieux, et elles continuent à regarder les privilèges et surtout l'émargement au budget comme indispensables au maintien et à la prospérité de la religion. C'est pourquoi elles veulent conserver et même augmenter le budget des cultes et elles sont absolument hostiles à la séparation de l'Église et de l'État.

Cependant, lorsqu'on étudie, sans parti pris, le passé des religions, on est irrésistiblement amené à reconnaître qu'elles sont nées d'un besoin universel, inhérent à la nature humaine, qu'elles sont, par conséquent, indestructibles, que les progrès de la science, loin de leur nuire, ont contribué à les élever, à les épurer et à les consolider ;

qu'elles ont, dès leur origine, rendu possible l'établissement de l'ordre, des coutumes ou des lois qui l'assurent et sans lesquelles les sociétés n'auraient pu subsister et la civilisation n'aurait pu naître. La même étude démontre que les religions, comme toutes les autres manifestations de l'activité humaine, se sont développées et ont prospéré en raison de l'indépendance et de la liberté dont elles jouissaient ; qu'elles ont décliné et se sont corrompues sous le régime du monopole et des privilèges, qu'elles se sont relevées et que leur action a été particulièrement bienfaisante sous le régime de la concurrence. D'où il est permis de conclure que la séparation de l'Église et de l'État, réclamée par les radicaux et les socialistes et repoussée par les conservateurs comme destructive de la religion, aurait, au contraire, pour résultat d'étendre et d'améliorer la culture religieuse.

Voilà ce que nous nous sommes proposé de mettre en lumière dans l'Essai qu'on va lire. C'est un plaidoyer avec pièces à l'appui, en faveur de l'indépendance et de la liberté des cultes. Selon toute apparence, il ne sera goûté ni par les ennemis de la religion, ni par ses défenseurs habituels, car il heurtera également les préjugés des uns et des autres. Mais il nous a paru qu'au moment où nous sommes, dans la crise dangereuse que traversent les sociétés civilisées, la religion est plus que jamais un agent nécessaire d'ordre et de progrès, et qu'il importe, plus que jamais aussi, de montrer dans quelles conditions, sous quel régime, elle peut exercer l'action la plus efficace sur la conduite des individus et la direction des affaires humaines.

Gustave de Molinari

CHAPITRE PREMIER

LE BESOIN RELIGIEUX. — LES RELIGIONS DU PREMIER ÂGE DE L'HUMANITÉ.

Nature du besoin religieux. — Phénomènes qui l'ont éveillé. — Comment l'homme a été conduit à attribuer ces phénomènes à des puissances invisibles ou à des esprits. — Le phénomène de l'incarnation d'un esprit dans une idole. — La poupée. — Que l'homme a employé pour capter la faveur ou désarmer la malveillance des esprits, les procédés qui agissent sur lui-même. — Le culte. — Progrès économiques qui ont rendu possible un commencement de division du travail et fait apparaître le sorcier. — Les fonctions diverses du sorcier dans la tribu primitive.

La religion répond à un besoin qui s'est manifesté de tous temps et chez toutes les variétés de l'espèce humaine. Autant qu'on peut l'analyser, c'est un besoin à la fois intellectuel et moral. L'inclination propre de l'intelligence, c'est de connaître les phénomènes que les sens lui font percevoir et d'en chercher la cause. L'inclination propre du sentiment, c'est d'aimer les êtres et les choses qui lui procurent une impression de plaisir, c'est de craindre ceux qui lui causent une impression de peine.¹

En se représentant la situation de l'homme primitif dans le milieu inconnu où il se trouvait jeté, on s'explique comment ces propensions naturelles de la partie intellectuelle et morale de son être, l'ont conduit à la conception embryonnaire d'une religion. Non seulement il était exposé à la concurrence meurtrière des animaux auxquels il disputait sa subsistance, mais sa vie était continuellement menacée par une multitude de phénomènes destructeurs : tremblements de terre, inondations, intempéries, épidémies. En revanche, d'autres phénomènes lui causaient des sensations agréables : telles étaient la chaleur et la lumière du soleil, tel était encore le feu qui réchauffait ses membres et rendait ses aliments plus savoureux. Ces phénomènes qui l'affectaient en bien ou en mal, et qui se produisaient en dehors de lui, ne devait-il pas les attribuer à des êtres ayant comme lui-même, mais à un plus haut degré que lui-même, le pouvoir d'agir sur la nature ?

Ces êtres pourvus d'une puissance supérieure à la sienne puis-
qu'ils produisaient des phénomènes qu'il était incapable de produire,
l'homme primitif était conduit encore par une faculté particulière de

¹ Appendice, note a.

son intelligence, l'imagination, à se les figurer sous une certaine forme, en harmonie avec leurs actes. Il trouvait, à cet égard, des indications naturelles dans sa propre physiologie et dans celle des autres créatures, selon leur caractère et les empreintes dont les marquaient leurs appétits ou leurs passions. Il pouvait, sur ces données, se créer une image des puissances bienfaisantes ou malfaisantes, en leur attribuant soit la forme humaine, avec une expression bonne ou méchante, douce ou cruelle, soit la forme d'un animal ou d'un végétal utile ou nuisible, ou même d'un rocher abrupt et menaçant. Cette image, les individus doués de quelque aptitude plastique lui donnaient un corps, en la reproduisant avec les matériaux qu'ils avaient sous la main : ils la façonnaient en terre glaise, en bois, en pierre ou en métal, selon l'état d'avancement de leur industrie. Si « l'idole » répondait à l'idée que les autres membres de la tribu se faisaient de la Puissance qu'elle avait pour objet de représenter, ils l'identifiaient avec cette puissance, ils l'aimaient ou ils la redoutaient.

Ce phénomène de l'identification d'un être immatériel avec un objet matériel, dans lequel il s'incarne, on peut l'observer non seulement chez le sauvage qui est resté un homme primitif mais encore dans la couche inférieure de nos sociétés civilisées. Un phénomène analogue ne se produit-il pas d'ailleurs dans l'esprit des enfants du sexe féminin, sous l'excitation du sentiment maternel ? La poupée ! telle est l'idole dont ce sentiment encore à l'état embryonnaire a suscité la création chez tous les peuples. La poupée n'est pas un simple jouet. C'est une créature, à laquelle l'enfant attribue un esprit, des passions et des besoins semblables aux siens, qu'elle aime, qu'elle soigne, quelle caresse, qu'elle gronde, qu'elle punit et récompense. La seule différence qui existe entre cette idole du sentiment maternel et l'idole du sentiment religieux, c'est que la première incarne un être faible, subordonné, qui a besoin de protection et de soins, tandis que la seconde, au contraire, incarne un être supérieur en puissance, un tuteur au lieu d'un pupille. Mais l'opération qui anime la poupée dans l'esprit de l'enfant et l'idole dans l'esprit de l'homme-enfant de l'âge primitif n'est-elle pas la même ?

Cependant, cette puissance immatérielle que l'imagination incarne dans une idole, il fallait se la rendre favorable, soit pour obtenir les biens qu'il dépendait d'elle d'accorder, soit pour éviter les maux qu'il était en son pouvoir d'infliger. Ici encore l'homme primitif avait pour se guider les procédés qui exerçaient une action sur lui-même et qu'il employait à l'égard de ses semblables. Il avait eu maintes fois l'occasion d'éprouver la vertu de la prière, des supplications et surtout celle des cadeaux ou des offrandes pour obtenir en échange quelque faveur ou quelque objet convoité. Il adressait donc

des prières aux idoles dans lesquelles étaient incarnés les esprits en possession d'une puissance supérieure à la sienne, et si les prières ne suffisaient point il y ajoutait des offrandes appropriées à leur nature et à leurs appétits.

Tel est le premier stage du concept religieux. C'est le fétichisme ou l'idolâtrie.

Mais le besoin auquel répond la création de l'idole ou du fétiche n'implique pas nécessairement l'établissement d'un culte. Il existe encore, de nos jours, des tribus arriérées qui ne possèdent aucun culte, qui n'entretiennent aucun prêtre, bien qu'on puisse constater chez elles l'existence du sentiment religieux.¹ L'explication de ce fait est fort simple, et c'est l'économie politique qui se charge de la fournir. Elle réside dans l'insuffisance de la productivité de l'industrie des peuplades en retard : ces peuplades sont trop pauvres pour entretenir un clergé ; elles ne possèdent pas de prêtres pour la même raison qu'on ne trouve chez elles ni peintres ni musiciens. Chacun produit les services religieux, artistiques et autres dont il ressent le besoin, encore est-ce à la condition que la recherche de sa subsistance et le soin de sa défense n'absorbent pas la totalité de son temps et de son activité.

C'est seulement quand une tribu ou une peuplade a commencé à perfectionner son industrie primitive, quand elle a inventé les armes qui rendent la chasse plus productive et la défense plus sûre, que ses membres peuvent économiser une partie du temps nécessaire à la production des articles indispensables à la conservation de leur vie physique : au lieu de consacrer la totalité de ce temps, soit douze heures par jour, à la production des subsistances, ils n'y emploient plus que dix heures. Ce temps économisé, ils peuvent ou le passer dans l'oisiveté ou l'utiliser pour satisfaire des besoins moins urgents, qu'ils étaient obligés jusque-là de laisser sans apaisement. Mais alors les plus intelligents d'entre eux ne tardent pas à s'apercevoir qu'en continuant à employer la totalité de leur temps à la production des subsistances, et en se procurant par l'échange de leur excédent, les produits ou les services adaptés à la satisfaction de leurs autres besoins, ils réalisent une nouvelle économie : ils peuvent obtenir ces produits ou ces services en plus grande quantité et en qualité supérieure, en échange d'une moindre somme de travail et de peine. L'avantage qu'ils tirent de cette production indirecte par la voie de la division du travail et de l'échange est surtout manifeste lorsqu'il s'agit de services qui exigent des aptitudes et des connaissances

¹ Appendice, note b.

spéciales, d'un ordre supérieur au niveau commun des aptitudes et des connaissances.

Cependant la division du travail ne peut s'opérer que par des gradations successives et lentes. Les industries qui se séparent du tronc commun sont d'abord cumulées par le même individu, faute d'un débouché suffisant pour chacune : c'est ainsi que dans un village, le même artisan exécute les travaux de charpente et de menuiserie, de décoration et de peinture, l'épicier débite des denrées alimentaires, des outils, des vêtements et des articles de ménage. Dans une peuplade, dont l'industrie est encore à ses débuts, la spécialisation est, à plus forte raison, moins complète. Elle commence communément par l'apparition d'un sorcier qui remplit à la fois les fonctions de prêtre, de médecin, de législateur, de juge, d'artiste même. Le sorcier est ignorant sans doute, mais son ignorance est moindre que celle de sa clientèle. Il acquiert, par l'observation et l'expérience, des connaissances qu'elle ne possède point, et ces connaissances vont s'accumulant par une pratique le plus souvent héréditaire. Le sorcier nègre possède tout un contingent de notions utiles, il reconnaît les indices qui annoncent la pluie ou la sécheresse, il a découvert les plantes qui possèdent des vertus curatives ; avant tout, il a étudié le caractère et les penchants dominants de sa clientèle et il excelle à lui rendre les services qu'elle demande. Ces services sont grossiers, soit ! mais ils répondent à des besoins qui n'étaient point satisfaits auparavant ou qui l'étaient encore plus imparfaitement. L'existence du sorcier atteste donc un progrès réalisé, un pas fait dans la voie de la civilisation. Ainsi, dans la première phase de l'existence de l'humanité, lorsqu'elle se compose encore uniquement de troupeaux ou de tribus vivant de la chasse et de la récolte des fruits naturels du sol, le « besoin religieux » est satisfait d'abord par ceux-là mêmes qui ressentent ce besoin ; ensuite, lorsque la production des subsistances est devenue assez abondante pour rendre possible un commencement de division du travail, apparaît un intermédiaire, un sorcier, qui cumule avec les services médicaux et autres, ceux du culte adapté à la satisfaction du besoin religieux de la tribu. Chaque tribu vivant isolément et dans un état ordinaire d'hostilité avec les tribus avoisinantes, se crée sa religion, elle a ses idoles et ses fétiches particuliers ; cette religion et ce matériel religieux sont à l'état rudimentaire, et ils ne peuvent se perfectionner que dans une faible mesure, aussi longtemps que les ressources de la tribu sont limitées par l'insuffisance de la productivité de son industrie.

CHAPITRE II

LES RELIGIONS DU SECOND ÂGE. — LE CONCEPT RELIGIEUX.

Progrès qui ont déterminé l'agrandissement de la tribu primitive aux proportions d'une nation. — Mode de constitution des États politiques. — Progrès religieux réalisé du premier au second âge de la civilisation. — Que ce progrès s'est accompli lorsqu'il a été demandé. — Pourquoi l'idolâtrie et le fétichisme primitifs avaient cessé de satisfaire le besoin religieux des nations du second âge. — Comment s'est opérée la transformation progressive des cultes du premier âge. — Que l'homme, après avoir créé les divinités à son image, a modelé les institutions divines sur les siennes. — L'appropriation de l'État à ses Dieux. — La division du travail et la spécialisation des attributions et des fonctions des divinités. — La constitution d'un gouvernement divin.

Le progrès religieux a été la conséquence des progrès économiques qui ont permis à la population des troupeaux, des tribus ou des clans de l'âge primitif de se multiplier en accroissant leurs moyens de subsistance. Aussi longtemps que les hommes ont été réduits à vivre des produits de leur chasse et de la récolte des fruits naturels du sol, il ne fallait pas moins d'une surface de 10 kilomètres carrés pour subvenir au besoin de nourriture d'un seul individu¹, et ces industries rudimentaires étaient si peu productives que l'homme primitif était obligé, comme l'est encore le sauvage, d'employer la plus grande partie de son temps à la recherche de sa subsistance. La découverte des plantes alimentaires et l'invention de l'outillage agricole opérèrent, dans ses conditions d'existence, une double révolution : d'une part, les 10 kilomètres carrés qui suffisaient à peine à alimenter un seul chasseur purent fournir assez de subsistances, végétales et animales, pour nourrir un millier d'agriculteurs et même davantage ; d'une autre part, ce millier d'agriculteurs put produire cette masse de subsistances, en y employant non plus la totalité mais à peine la moitié de son temps, ou, ce qui revient au même, 500 agriculteurs, en employant la totalité de leur temps à la production alimentaire, produisirent assez de subsistances pour nourrir un millier d'individus. La moitié de la population put en conséquence se vouer à des industries ou à des professions destinées à pourvoir à des besoins physiques ou moraux qui ne pouvaient être satisfaits

¹ Appendice, note c.

auparavant ou qui ne l'étaient qu'imparfaitement. Cependant, les tribus industrielles qui avaient réalisé ce progrès décisif, et dont la population et la richesse avaient pris un essor extraordinaire, étaient continuellement menacées de destruction par les tribus, moins avancées mais plus guerrières, de chasseurs et d'anthropophages. Comme nous l'avons remarqué ailleurs¹, il en alla ainsi jusqu'à ce que ces hommes de proie, s'apercevant que l'exploitation régulière des hommes industriels leur serait plus avantageuse que le pillage, se transformèrent de brigands et de pillards en gendarmes. Ils s'établirent à demeure sur les territoires qu'ils se contentaient auparavant de ravager et ils réduisirent en esclavage au lieu de les massacrer les populations que la nature même de leurs travaux rendait incapables de leur résister. L'esclavage fut ainsi, à le bien considérer, la première forme de l'assurance. Sans doute, c'était une assurance léonine : l'assureur en fixait lui-même la prime, et il ne manqua pas de la porter d'abord au maximum, savoir au montant du produit net de toute la quantité de travail que l'assuré était capable de fournir. Mais si élevée que fut cette prime elle demeurait cependant inférieure au risque de destruction qu'elle couvrait. Assurées désormais contre le pillage et la destruction, les populations industrielles se multiplièrent, et elles augmentèrent incessamment leur production. De vastes et puissants États abritèrent une population nombreuse et abondamment pourvue des choses nécessaires à la vie sur des territoires où naguère quelques centaines de chasseurs trouvaient à peine de quoi subsister. Entre les religions grossières des peuplades qui vivent misérablement de la chasse et de la récolte des fruits naturels du sol et les religions des nations qui se sont constituées et ont crû en population et en richesse grâce à la mise en culture régulière des plantes alimentaires, et à l'établissement d'une assurance de la production sous la forme primitive de la servitude, entre ces religions du premier et du second âge de l'humanité, la distance est considérable.

Comme tous les autres progrès, le progrès religieux s'est accompli lorsqu'il a été « demandé », et cette demande s'est produite aussitôt que les conceptions du premier âge eurent cessé de satisfaire des populations arrivées à un certain degré de civilisation, telles que celles des États, empires, royaumes ou simples cités, de l'Égypte, de l'Assyrie, de l'Inde, de la Chine, et plus tard, de la Grèce et de l'Italie. Au sein de ces États en voie de civilisation, les consommateurs de services religieux, non seulement s'étaient multipliés, mais encore ils se partageaient en classes ou en castes, inégalement intelligentes et cultivées. Tandis que dans la tribu primitive la généralité

¹ *Notions fondamentales d'économie politique*, introduction.

des intelligences demeurait au même niveau, déterminé par la nature purement matérielle du travail de la recherche de la subsistance, il n'en était plus ainsi dans les nations du second âge. Si l'étage inférieur de la société était occupé par une multitude asservie et vouée à des travaux qui réclamaient presque exclusivement la mise en œuvre de la force physique et empêchaient par là même le développement des facultés intellectuelles et morales, il y avait une série d'industries et d'arts qui s'étagaient au-dessus et exigeaient l'emploi de ces facultés supérieures : c'étaient les fonctions gouvernantes de l'État, de la cité, de la famille et du domaine, les beaux-arts, le commerce, etc. Les conceptions et les inventions enfantines des sorciers des tribus, l'incarnation des esprits dans des idoles grossières, les fétiches, les amulettes, qui suffisaient encore à satisfaire le besoin religieux de la multitude vouée à un labeur de bête de somme, ne conviennent plus à la classe supérieure et même aux classes intermédiaires dont les fonctions ou les occupations exigent à des degrés divers la coopération de l'intelligence et des facultés morales. On demande alors à la « descendance du sorcier » et elle se demande à elle-même une religion moins grossière. Cette religion, elle la conçoit, elle l'invente, en se servant des matériaux du culte primitif qu'elle a reçus en héritage, et en les transformant d'après le modèle qu'elle a sous les yeux : celui de l'organisme économique et politique, qui s'est créé sous l'influence de la mise en culture régulière du sol.

Ce concept religieux est caractérisé par l'appropriation de l'État ou de la Cité à ses Dieux, la division du travail ou la spécialisation des attributions et des fonctions des Divinités, la constitution d'un gouvernement divin, hiérarchisé, en harmonie avec l'état nouveau des sociétés. Cette organisation divine est visiblement calquée sur l'organisation économique et politique des sociétés du second âge, de même que le mobile commun auquel obéissent les Divinités — l'intérêt — les sentiments et les passions qui les animent, sont empruntés à la nature humaine.

I. *L'appropriation de l'État à ses Dieux.* — On n'ignore pas que jusqu'à une époque récente la conception que l'homme se faisait de l'univers était singulièrement étroite. Aux yeux des anciens, notre terre à elle seule était tout l'univers. Ils se la figuraient comme une immense plaine accidentée par des montagnes et entourée par l'Océan. Au-dessus d'elle s'arrondissait la voûte solide du ciel, à laquelle étaient suspendus comme des lampes le soleil, la lune et les autres astres ; au-dessous, dans des cavernes profondes, les païens plaçaient leur Tartare et leurs Champs-Élysées. Cette terre, dans

laquelle se résumait l'univers, elle était partagée en une série de domaines appartenant à des sociétés particulières de Divinités. Chaque domaine avec ses richesses naturelles est concédé à un peuple, à charge par lui de le mettre en valeur, de le défendre et de l'agrandir. Les Dieux l'assistent dans cette tâche ; ils le protègent contre ses ennemis qui sont aussi les leurs, ils l'aident à défendre son État ou sa Cité, et à s'emparer de l'État ou de la Cité d'autrui ; ils fécondent ses champs, ils veillent à son bien-être. Mais ces services, ils ne les lui rendent point gratis. Ils exigent de lui d'abord une complète obéissance, une entière soumission à leurs ordres, ensuite et surtout le paiement d'un tribut, consistant dans une portion de la récolte et du croît des bestiaux. En outre, chaque fois qu'on leur demande un service particulier, cette demande n'est prise en considération qu'à la condition d'être présentée avec humilité et accompagnée d'une offrande ou d'un sacrifice. Lorsque le peuple désobéit à leurs ordres, lorsqu'il néglige de leur payer le tribut, ils le punissent en déchaînant sur lui les intempéries, les épidémies et les autres fléaux ; en revanche, ils le récompensent de l'exactitude et du zèle avec lesquels il s'acquitte de ses devoirs et remplit ses obligations. En un mot, les Dieux se conduisent à l'égard de leur peuple comme un propriétaire à l'égard des serviteurs, des colons ou des métayers auxquels il a confié la gestion d'un domaine.

Voilà le fait divin de l'appropriation ; voici maintenant le fait humain, sur lequel il est modelé.

L'appropriation des choses nécessaires à la vie apparaît chez l'homme aussi bien que chez les espèces inférieures comme une manifestation naturelle de l'instinct de la conservation. Lorsque les hommes réunis en troupeaux, en clans ou en tribus vivaient de la chasse et de la récolte des fruits naturels du sol, chaque tribu s'attribuait la possession et la jouissance exclusives des terrains abondants en nourriture animale et végétale qu'elle avait découverts, explorés, conquis sur les espèces concurrentes, où elle avait établi sa demeure dans des huttes ou des cavernes. Ce territoire où elle trouvait sa subsistance, la tribu en interdisait l'exploitation et même l'accès aux étrangers, et elle s'efforçait de l'accroître aux dépens des tribus avoisinantes lorsque sa population venait à s'augmenter ou lorsque le gibier se raréfiait. Le caractère de cette appropriation primitive était la communauté ou pour mieux dire la collectivité, la recherche et la poursuite du gibier ne comportant point le partage individuel des terrains de chasse de la tribu. Mais ce partage et cette individualisation de la propriété devinrent nécessaires lorsque l'agriculture succéda à la chasse, comme industrie alimentaire. Tandis que les chasseurs se procuraient avec moins de peine et en plus

grande abondance leur subsistance, en se réunissant pour poursuivre le gibier dans toute l'étendue du territoire de la tribu — qu'il leur eût été d'ailleurs difficile sinon impossible de morceler et d'enclore — qu'en se le partageant et en exploitant chacun, individuellement, son lot, il n'en était pas de même pour les agriculteurs. Il fallait à l'agriculteur un champ qui n'appartint qu'à lui et dont il pût récolter seul les fruits, sinon il ne se serait point donné la peine de le défricher, de le labourer et de l'ensemencer. Le domaine de la tribu se morcela et s'individualisa sous l'empire de cette nécessité. Dans les contrées où la terre n'exigeait l'application d'aucun capital sous forme d'engrais ou d'amendements, la propriété individuelle n'eut qu'une durée temporaire : la tribu usant de son droit collectif se réserva le pouvoir de renouveler la distribution des parcelles, en la modifiant, selon que les familles auxquelles elles étaient échues augmentaient ou diminuaient en nombre. Ailleurs, dans les contrées où la stabilité de la possession était nécessitée par la nature du sol et les exigences de la culture, la propriété individualisée devint perpétuelle. Mais l'augmentation rapide de la productivité de l'industrie alimentaire, sous cette nouvelle forme d'appropriation, allait développer sinon susciter toute une série de phénomènes économiques, l'accumulation des capitaux, l'échange, le prêt, et créer des rapports nouveaux entre les coopérateurs de la production. On vit bientôt s'inégaliser l'étendue des domaines agricoles et se diversifier les modes d'exploitation et de tenure. Tantôt le domaine était cultivé par le propriétaire lui-même avec son propre matériel et un personnel composé de sa famille et de ses serviteurs, tantôt — ordinairement après une conquête — la culture était abandonnée à un intendant et à des esclaves, ou à des colons assujettis, auxquels le propriétaire concédait la terre et fournissait en totalité ou en partie le matériel d'exploitation, à charge par eux de partager avec lui les fruits de la culture ou de lui payer une redevance.

En se reportant à ces phénomènes qui avaient modifié si profondément les conditions d'existence de l'homme, on se rend compte de ce trait caractéristique du concept religieux du second âge de la civilisation : l'appropriation aux Dieux du domaine terrestre créé par eux, et la concession de ce domaine à un peuple qui leur est assujéti comme l'esclave, le colon ou le métayer l'est à son maître, et qui leur fournit, de même, en échange, une redevance ou un tribut.

II. *La division du travail ou la spécialisation des attributions et des fonctions des Divinités.* — Dans cet état économique nouveau, le travail s'était divisé et spécialisé. Tandis que dans la tribu primitive, l'insuffisance de la productivité de l'industrie alimentaire oblige la

généralité des hommes de la tribu à se livrer à la recherche de la subsistance, dans l'état du second âge, où la production alimentaire n'absorbe qu'une partie des forces de la population, les industries et les professions se multiplient et elles se spécialisent en se multipliant : il y a des cultivateurs, des artisans, qui exercent une grande variété de métiers, des commerçants, et, dans une sphère supérieure, des guerriers et des prêtres. Ce développement de l'organisme économique se répercute dans le concept religieux. Le travail divin se divise comme s'est divisé le travail humain. Les Divinités se multiplient et se spécialisent avec les industries des hommes. Cette division du travail divin caractérise surtout le paganisme. Parmi les nombreuses Divinités de l'Olympe, les unes sont chargées de la mise en œuvre de la machinerie de la nature, soit qu'il s'agisse de diriger la marche du soleil ou de gouverner les mouvements des flots de la mer, les autres patronnent, exercent même une industrie, une profession ou une fonction, et le rang qu'on leur assigne dans la hiérarchie céleste répond à l'importance qui est attribuée dans l'esprit du temps à cette industrie, à cette profession ou à cette fonction.

III. *La constitution d'un gouvernement divin.* — Dans une tribu de chasseurs, le gouvernement est extrêmement simple : les anciens forment d'habitude le conseil de la tribu et, en cas de guerre, ils choisissent un chef chargé de la direction des opérations défensives ou offensives. Dans un État où la population et la richesse se sont multipliées, où la multitude est assujettie à une classe relativement peu nombreuse, le gouvernement exige une organisation plus complexe, plus stable et plus forte. L'association des propriétaires de l'État élit un chef chargé du soin de la sécurité commune et, le plus souvent, elle le rend héréditaire pour éviter le danger des compétitions et des luttes intestines. Ce chef, à son tour, choisit l'état-major de fonctionnaires militaires et civils dont le concours lui est nécessaire pour s'acquitter de la tâche qui lui est assignée et ceux-ci nomment, de même, leurs subordonnés. Une hiérarchie se constitue ainsi, en raison des nécessités auxquelles le gouvernement de l'État doit pourvoir. Mais l'harmonie ne subsiste pas toujours dans ce gouvernement, l'autorité du chef est parfois méconnue : des fonctionnaires mécontents et ambitieux conspirent ou se révoltent ouvertement contre lui, et entreprennent de le renverser pour se mettre à sa place. Cette organisation politique des États du second âge, et les phénomènes auxquels elle donne naissance, on les transporte dans le gouvernement divin. Les divinités fonctionnaires du paganisme et les demi-divinités qui les assistent sont soumises à l'autorité du maître de l'Olympe, Jupiter souverain des Dieux. Jupiter a eu à

réprimer la révolte des Titans : il les a vaincus et précipités dans le Tartare.

L'appropriation d'un État et d'un peuple à ses Dieux, la division, entre les Divinités, du travail économique et politique qu'exigent la conservation et la gestion de ce domaine, la constitution d'un gouvernement et d'une hiérarchie célestes, tels sont les traits caractéristiques des religions du second âge. Comme les Divinités des tribus primitives, celles des États qui leur ont succédé sont faites, pour la plupart, à l'image de l'homme ; elles ont ses vertus et ses vices, ses passions et même ses travers ; enfin, et par-dessus tout, elles obéissent comme lui au mobile de l'intérêt. C'est leur intérêt qui les guide dans leurs rapports avec l'homme. C'est leur intérêt qui les pousse à l'assister, à le protéger ou à lui nuire, à le récompenser ou à le punir.

Telle était la conception religieuse de l'humanité du second âge : c'était celle d'un gouvernement divin modelé sur le gouvernement humain de l'État ou de la Cité, avec des Dieux qui ne se distinguaient des hommes que par la supériorité de leur pouvoir. Ces Dieux, la multitude pouvait-elle d'ailleurs les concevoir autrement ? En supposant que la « descendance du sorcier » eut pu imaginer et offrir à son adoration des Divinités façonnées sur un autre modèle, avec d'autres appétits, d'autres passions, d'autres mobiles que les siens, les aurait-elle reconnus et aurait-elle été disposée à leur obéir ?

CHAPITRE III
LES RELIGIONS DU SECOND ÂGE.
— MORALE ET LÉGISLATION.

Nécessité d'une loi. — Les droits et les devoirs. — Les règles d'hygiène. — Comment le sentiment religieux intervient pour les établir. — Que les divinités ou les esprits incarnés dans les idoles inspirent ou révèlent la loi. — Que cette loi révélée au sorcier dans les sociétés du premier âge répond plus ou moins exactement à des nécessités démontrées par l'observation et l'expérience. — Qu'elle peut être adulterée et dans quelle mesure. — Que la loi doit se transformer et s'étendre pour s'adapter aux sociétés du second âge. — Que cette transformation et cette extension sont l'œuvre de la descendance du sorcier. — Que la descendance du sorcier exerce les professions qualifiées aujourd'hui de libérales. — Pourquoi ces professions ne sont pas encore séparées. — Conséquence de leur exercice simultané. La révélation. — Que les dieux, en leur qualité de propriétaires, sont intéressés à la conservation de leurs peuples. — Qu'ils y pourvoient en dictant ou révélant les lois et les pratiques nécessaires. — Qu'ils assurent l'observation de ces lois et de ces pratiques au moyen d'un système de pénalités et de récompenses. — Que la civilisation est, avant tout, le produit de la religion. — Ressemblance des dogmes et des codes des religions du premier âge, — du second. — Pourquoi ils diffèrent d'un âge à un autre. — Qu'ils sont adaptés à l'état des sociétés mais ne se modifient pas toujours quand cet état vient à changer.

Aucune société ne peut subsister qu'à la condition qu'une règle, une « loi » soit imposée à ses membres. Cette loi consiste dans l'obligation de s'abstenir des actes nuisibles à l'association et d'accomplir des actes utiles à sa conservation et à ses progrès. Ces actes nuisibles ou utiles, l'observation et l'expérience les font reconnaître. Supposons, par exemple, que les plus forts ou les plus rusés s'emparent des fruits du travail des plus faibles sans rien leur donner en échange ou en ne leur laissant qu'une subsistance insuffisante, les plus faibles périront : alors ceux qui les auront dépouillés lutteront entre eux et subiront successivement le même sort. Il est donc nécessaire à la conservation de la société que chacun respecte dans quelque mesure la propriété et la liberté d'autrui. Cette nécessité implique d'abord la reconnaissance de la propriété et de la liberté de chacun, dans leurs limites naturelles, sauf les restrictions ou les servitudes commandées par l'intérêt général et supérieur de l'association, autrement dit la reconnaissance des droits des individus et de la société ; ensuite l'établissement d'un système de répression et

de pénalités qui garantisse ces droits, en infligeant à ceux qui les enfreignent une peine supérieure à la jouissance que cette infraction peut leur procurer. Ce n'est pas tout. La conservation de la société n'exige pas seulement la reconnaissance et la garantie d'une série de droits ; elle exige encore l'accomplissement d'une série de devoirs. Il est nécessaire que les membres de l'association s'entraident ; que les plus forts assistent les plus faibles, que tous soient unis en présence d'un danger commun, et cette nécessité est d'autant plus urgente que l'association est plus exposée aux agressions du dehors. Il est nécessaire aussi, pour qu'elle subsiste et se perpétue, que chaque génération en élève une autre qui la remplace et s'impose, par conséquent, les sacrifices qu'exige l'accomplissement de cette obligation ; que les enfants soient nourris, éduqués, protégés jusqu'à ce qu'ils soient en état de pourvoir eux-mêmes à leur subsistance et à leur protection ; que, de leur côté, ils assistent leurs parents, lorsque la vieillesse et les infirmités les ont rendus incapables de subvenir à leur entretien. À ces obligations commandées par l'intérêt général de la conservation de la société — à laquelle celle des individus est liée — s'en joignent beaucoup d'autres. Des maladies causées par la malpropreté, la consommation d'aliments malsains, etc., viennent décimer les associés ; il est nécessaire de leur imposer l'observation régulière des pratiques de propreté et d'hygiène, ainsi que l'abstention temporaire ou permanente des aliments nuisibles. Ces nécessités diverses et multiples, l'observation et l'expérience les font reconnaître aux membres les plus intelligents de la société embryonnaire du premier âge, troupeau, clan ou tribu. Mais il s'agit d'y plier la multitude et de l'obliger à s'imposer les sacrifices et à subir les privations qu'elles impliquent.

À défaut de l'intelligence et de la force morale qu'exigeraient la compréhension et l'observation des règles ou des lois politiques, morales, économiques, hygiéniques, nécessaires à la conservation de la société, le sentiment religieux intervient. La religion devient le générateur et l'instrument de la loi. Elle le devient par une opération de la logique naturelle de l'esprit : ces puissances supérieures qui produisent les phénomènes bienfaisants ou malfaisants auxquels l'homme est redevable de ses sensations de plaisir ou qui lui causent des sensations pénibles, qu'il conçoit animées de ses instincts et de ses passions, et obéissant comme lui à leur intérêt, ne dépend-il pas de lui de se concilier leur faveur ou de désarmer leur malveillance, en leur faisant des offrandes et en obéissant à leurs injonctions ? Le sorcier les a incarnées dans des idoles, il est en communication avec elles, et il leur attribue naturellement l'inspiration, la « révélation » des lois. Ces lois ne sont pas invariablement utiles, car le sorcier

n'est pas infallible. Il est d'autant plus exposé à se tromper que les conséquences ultérieures des actions humaines sont fréquemment en opposition avec leurs conséquences immédiates : telle action peut sembler nuisible, en ce qu'elle cause un mal présent pour produire un bien futur et vice versa. Il peut encore arriver que le sorcier à qui les esprits incarnés dans les idoles révèlent la loi, leur attribue des injonctions plus conformes à son intérêt qu'à celui de la généralité ; que les esprits réservent par exemple, à lui et aux chefs, la consommation de certains aliments de choix en les « tabouant » pour la foule. Mais encore faut-il que la loi ne soit pas trop manifestement en opposition avec le sentiment confus que la généralité a de l'intérêt commun ; sinon l'autorité du sorcier risquerait d'être compromise, et un concurrent plus habile à interpréter la pensée des esprits ne tarderait pas à le supplanter. Lorsque l'accord existe, la loi est acceptée, elle devient immuable, et elle est d'autant mieux observée que la foi religieuse, la foi dans l'existence des esprits et la croyance à leur puissance souveraine, est plus profonde et plus générale. Chacun veille à ce qu'elle soit obéie et dénonce au besoin ceux qui l'enfreignent, car tout acte de désobéissance à la loi est une injure faite à l'esprit qui l'a édictée, et cette injure expose la tribu tout entière à un inévitable châtement.

Lorsque l'élève du bétail, la découverte des plantes alimentaires, l'invention de l'outillage de l'agriculture et des premiers arts, l'établissement de l'assurance de la vie et des fruits du travail sous la forme de l'esclavage, eurent déterminé la transformation de la peuplade, troupeau, clan ou tribu que les conditions de son industrie alimentaire empêchaient de se multiplier au-delà de quelques centaines d'individus, en un État dont la population pouvait s'accroître au centuple et davantage, les institutions durent se modifier et les lois se multiplier en raison de ce progrès : le territoire de la communauté à laquelle la chasse fournissait sa subsistance se divisa en parcelles adaptées à l'industrie agricole, et ce morcellement du sol eut pour conséquence celui de la communauté en familles. Le propriétaire de chaque parcelle devint un chef de famille et il dut nourrir et gouverner la population de son domaine, femmes, enfants, serviteurs ou esclaves. Les métiers auxquels l'accroissement de la productivité de l'industrie alimentaire donnait naissance se constituèrent de même sous la forme d'entreprises individuelles, que les nécessités de la protection commune déterminèrent à s'unir en corporations. L'échange et le prêt qui existaient à peine dans le troupeau primitif, au sein duquel chacun pourvoyait soit individuellement, soit collectivement, à un petit nombre de besoins de première nécessité, allèrent se multipliant et exigèrent la reconnaissance d'une série de

droits, l'accomplissement d'une série d'obligations conventionnelles. L'agglomération et le contact d'une multitude d'individus dans les foyers d'industrie et de commerce, en rendant les épidémies plus fréquentes et plus redoutables, nécessitèrent l'établissement et l'observation rigoureuse des règles relatives à la propreté du corps, des vêtements, des logements ainsi qu'à l'hygiène de l'alimentation. Toutes ces règles indispensables à la conservation de l'État ou de la Cité et de sa population, il fallait les découvrir et en assurer l'observation.

Dans la tribu du premier âge, c'était le sorcier, à la fois prêtre et « savant » qui formulait ces règles inspirées par les esprits de la tribu. Dans les sociétés du second âge les fonctions du sorcier, devenues plus nombreuses et compliquées, échurent naturellement à sa descendance, car elle possédait seule les aptitudes et les connaissances nécessaires pour les remplir.

La descendance du sorcier, soit qu'elle appartînt à la population assujettie ou au peuple conquérant, constitua ainsi une caste religieuse, politique, savante, qui partagea avec la caste guerrière le gouvernement de l'État, grâce à sa supériorité intellectuelle et morale et à la nécessité de ses services. Même lorsque l'État venait à être conquis par de nouveaux barbares, cette portion de l'ancienne classe gouvernante regagnait bientôt sa situation et son influence. Car les barbares ne tardaient pas à s'apercevoir qu'ils ne pouvaient se passer de son concours pour exploiter et conserver le domaine dont ils s'étaient emparés. Et de même que l'armée conquérante s'organisait d'habitude sous la forme d'une corporation ayant pour objet l'exploitation exclusive de l'État conquis, de même que les classes vouées aux travaux matériels de la production se constituaient en communautés agricoles ou de métiers, la descendance du sorcier forma une corporation ou une caste vouée à l'exercice des diverses professions que nous qualifions aujourd'hui de libérales. Il y avait toutefois une différence essentielle dans la pratique de ces professions, telles qu'elles étaient exercées au début du second âge, et telles qu'elles le sont aujourd'hui : c'est que le capital des connaissances acquises étant encore peu considérable, les professions qui sont maintenant séparées pouvaient être alors et étaient communément réunies. Tout en pourvoyant aux besoins religieux de leur clientèle, les descendants du sorcier continuaient, comme leur ancêtre, à exercer d'autres professions savantes. Le prêtre était, en même temps, un médecin, un astronome, un magistrat, un juge.

De là, une association naturelle et inconsciente de l'observation scientifique et de l'intuition religieuse. Ce que le prêtre découvrait ou inventait dans le domaine des sciences morales et politiques ou des

sciences physiques et naturelles, il l'attribuait à une communication surnaturelle ou divine et il y était d'autant plus enclin que ses inventions et découvertes acquéraient ainsi, dans l'application, un caractère d'autorité qui leur aurait fait défaut si elles avaient été simplement de provenance humaine. Il n'y avait là, quoi qu'on en ait dit, aucune supercherie. Supposons, en effet, que le même personnel eût continué à pourvoir aux services religieux, à se livrer à la culture des sciences et à la pratique des arts politiques, moraux, économiques et autres, il n'est pas douteux que les découvertes qui ont enrichi les sciences et les inventions qui ont perfectionné les arts eussent été attribuées par leurs auteurs à une inspiration, à une « révélation » divine, de même que celles qui ont transformé les religions.

Dans leur nouvelle condition de divinités de l'État ou de la Cité, les esprits de la tribu s'étaient multipliés, spécialisés, hiérarchisés et ils avaient constitué un gouvernement divin. Or ce gouvernement propriétaire de l'État et du peuple, tirant de cette propriété un revenu sous forme d'offrandes et de sacrifices, avait intérêt à ne pas la laisser déperir. En conséquence, que faisaient les divinités ? Elles révélaient, comme auparavant les esprits de la tribu, les règles et les pratiques nécessaires à la conservation et à la prospérité de l'État et du peuple. Chaque fois que le besoin d'une règle politique, morale, économique, hygiénique se faisait sentir, elles la communiquaient à la descendance du sorcier, multipliée de son côté en raison de l'extension du débouché ouvert à ses services.

Cependant, pour qu'une règle soit obéie, une sanction est indispensable. Cette sanction qui apparaît déjà dans la religion embryonnaire de la tribu primitive se développe et se perfectionne. Elle consiste dans une échelle de pénalités, proportionnées à la gravité des actes nuisibles, et dans une échelle de récompenses mesurées à l'utilité des autres. Les bons, ceux qui observent les lois et les pratiques édictées par les divinités, sont admis aux Champs-Élysées du paganisme, les méchants, ceux qui n'obéissent pas aux commandements divins, sont précipités dans le Tartare. Chez les peuples dont le concept religieux ne s'élève pas encore à la notion de l'immortalité de l'âme¹, les peines infligées et les récompenses accordées par les divinités ont un caractère purement terrestre, et comme la multitude peut constater qu'elles n'atteignent pas toujours les infracteurs de la loi, elles ont une efficacité moindre. L'introduction du dogme de l'immortalité de l'âme dans les religions du second âge a accru, en conséquence, sensiblement l'efficacité sociale du code divin.

¹ Appendice, note d.

La foi religieuse, la foi dans l'existence de puissances supérieures ou de divinités propriétaires de l'État, intéressées à sa conservation et qui se montrent d'autant plus actives à procurer à leur peuple toute sorte de biens et à le préserver de toute sorte de maux qu'il leur paie plus exactement ses redevances et obéit plus ponctuellement à leurs commandements, la foi religieuse, disons-nous, apparaît ainsi comme le premier et l'indispensable véhicule de la conservation et du progrès des sociétés humaines. Les lois qui définissent et délimitent les droits et les devoirs de chacun, qui interdisent les pratiques nuisibles et commandent les pratiques utiles, ce sont les divinités qui les révèlent ; ce sont elles encore qui en assurent l'observation, en récompensant ceux qui s'y conforment, en punissant ceux qui les enfreignent. Plus un peuple est religieux, mieux il observe les lois, moins aussi il a besoin de recourir à l'intervention du pouvoir temporel pour les faire respecter. L'ordre que ce pouvoir eût été, selon toute apparence, incapable d'établir et de maintenir, à une époque où l'immense majorité des hommes étaient dépourvus à la fois des lumières nécessaires pour en connaître les conditions, et de la force morale non moins nécessaire pour s'y soumettre, l'ordre sans lequel aucune société ne peut subsister, la foi religieuse l'établit et le maintient, avec une efficacité merveilleuse et un minimum de frais. D'où l'on peut conclure que si l'espèce humaine n'avait pas été pourvue du sentiment religieux, elle n'aurait pas dépassé le niveau des autres espèces animales. C'est la religion, beaucoup plus encore que l'aptitude à fabriquer des outils, qui a créé la civilisation.

Les religions des premiers âges offrent dans leur personnel divin, dans les attributions, les fonctions et les mœurs de ce personnel, dans les lois qu'elles ont révélées et les pratiques qu'elles ont enseignées, des différences plus ou moins marquées. Cependant l'étude des religions comparées nous montre des ressemblances plus nombreuses et importantes encore que les différences. Cela tient, d'une part, à ce que les hommes qui ont conçu les divinités et les ont faites à leur image se ressemblent plus qu'ils ne diffèrent, d'une autre part, à ce que leurs associations, leurs « sociétés » ne peuvent subsister qu'à la condition de se soumettre à des règles analogues, de reconnaître et de pratiquer les mêmes droits et les mêmes devoirs, droits de propriété et de liberté, devoirs d'assistance mutuelle et de tutelle.

Ces règles sont adaptées aux conditions d'existence des sociétés et à leur degré d'avancement. Les codes religieux des tribus du premier âge diffèrent de ceux des nations du second âge, mais les uns et les autres présentent entre eux une analogie saisissante. La plupart des prescriptions essentielles de la morale des religions de l'Inde et de la Chine, du paganisme, du christianisme, du mahométisme sont

les mêmes, car elles répondent à des besoins semblables ; les différences sont déterminées par celles du tempérament des populations, de la proportion des sexes, du climat, etc. Seulement, lorsqu'une société progresse ou recule ou bien encore lorsque la religion adaptée à cette société est imposée à des populations vivant sous d'autres climats et appartenant à d'autres variétés de l'espèce, les prescriptions de la morale et de l'hygiène religieuses ne se modifient pas toujours en raison de ces changements ; elles perdent alors une partie de leur utilité et deviennent même parfois nuisibles.

CHAPITRE IV

LES RELIGIONS DU SECOND ÂGE. — LE CULTE.

Le culte et le tribut payé aux Divinités. — Nature et emploi de ce tribut. — Les rites et le cérémonial. — Leur raison d'être. — Comment ils se perfectionnent. — Les moyens d'existence des ministres des religions du second âge. — Revenus immobiliers et casuel.

Dans les petites sociétés du premier âge, le culte est peu compliqué. Le sorcier façonne l'idole dans laquelle s'incarne l'esprit protecteur de la tribu, les amulettes et les gris-gris, auxquels le contact de l'idole a communiqué leur vertu préservative. Cette idole, les fidèles la logent dans une demeure à l'abri des intempéries ; parfois aussi ils la revêtent d'un costume et l'ornent de verroteries ; ils pourvoient à ses besoins en lui offrant des aliments solides et liquides ; ils lui adressent leurs hommages et leurs prières, en se prosternant devant elle.

Dans les sociétés du second âge, le tribut payé aux divinités s'accroît avec la richesse de leur peuple, et il s'adapte aux besoins matériels et moraux qu'on leur attribue, en raison de leur rang et de leurs fonctions. Le cérémonial se développe de même, les règles ou les « rites » de ce cérémonial se multiplient et se compliquent, on applique au culte des Divinités les formules de l'étiquette dont l'expérience a démontré la nécessité pour assurer l'obéissance respectueuse de l'esclave à son maître, du sujet à son roi. Les idoles dans lesquelles s'incarnent les Divinités sont appropriées à leur caractère et à leurs fonctions et attributions. On les façonne avec des matériaux précieux, on les habille d'étoffes rares, on les loge dans des édifices qui dépassent, comme il convient, en grandeur et en richesse, les habitations de leurs sujets. Les serviteurs de ces Divinités se revêtent de livrées ou d'uniformes distinctifs comme le font ceux des rois et des grands de la terre. La foule se presse sous le portail des temples (l'intérieur est communément réservé aux Divinités et à leurs serviteurs) pour présenter ses offrandes et adresser ses prières à l'idole dans laquelle le Dieu réside. Les offrandes sont appropriées à la nature des Dieux et de leurs appétits : les uns sont, comme les hommes de proie, avides de sang et de chair, on ne peut les satisfaire qu'en leur sacrifiant des victimes humaines ou des animaux comestibles, le bœuf, le mouton ou la chèvre, les autres, d'un naturel plus doux, préfèrent le lait, le miel, les fruits et l'encens. Les prêtres reçoivent ces offrandes, immolent les victimes offertes, portent le

lait, le miel, les fruits et font fumer l'encens sur l'autel où l'idole est placée. Des formules d'humilité et de louange sont créées pour l'adoration et la prière ; des rites sont institués pour les offrandes et les sacrifices, et, en général, pour tous les rapports de l'homme avec les Dieux. Comme les hommes eux-mêmes, les Dieux ont le goût des beaux-arts et ils sont particulièrement sensibles à la musique : on leur donne des concerts, en appropriant cette musique au caractère de la Divinité. Elle a des accords lugubres et terrifiants quand elle s'adresse aux Dieux qui président aux œuvres de destruction et de mort, elle est au contraire douce et voluptueuse dans le temple de Vénus : par une action réflexe, elle excite chez les adorateurs de la Divinité les sentiments et les passions qu'ils attribuent à l'objet de leur adoration. Toutefois les rites du culte, avant de se fixer, passent par une période d'élaboration. Lorsqu'une partie du cérémonial : costumes, attitudes, gestes, musique instrumentale ou vocale, n'est point conforme au caractère que les adorateurs de la Divinité lui attribuent, ils sont frappés de cette dissonance comme d'une fausse note, et cette sensation pénible qu'ils éprouvent, ils s'imaginent naturellement qu'elle est partagée par la Divinité elle-même : le culte se perfectionne par cette collaboration inconsciente des fidèles, jusqu'à ce qu'il réponde pleinement à leur concept religieux. Les rites et le cérémonial se fixent alors et deviennent immuables.

Cependant, les cultes des différents peuples approchent plus ou moins de l'idéal religieux qu'ils ont en vue : le concept divin qui en constitue l'élément spirituel est inégalement élevé et pur, selon le degré d'intelligence, de moralité et de religiosité de ceux qui l'ont conçu et de leurs sectateurs ; l'élément matériel qui consiste dans les idoles, les images, les temples, les cérémonies, dépend du génie artistique, du goût et de la richesse de chaque peuple.

Sauf dans les tribus trop pauvres pour subvenir à l'entretien d'un sorcier, tous les cultes sont desservis par des ministres. Comment est-il pourvu à la subsistance de ce personnel des serviteurs des Divinités, à la création et à l'entretien du matériel du culte ? Dans les États issus de la conquête, et tel était le fait presque universel au second âge de l'humanité, les guerriers conquérants de l'État, obligés de recourir pour le gouverner et l'administrer aux lumières et aux connaissances de la descendance du sorcier, rétribuaient son concours en lui abandonnant une partie du domaine conquis avec son cheptel de créatures humaines. Ces terres qui lui étaient concédées, la descendance du sorcier, devenue la caste sacerdotale, en dirigeait l'exploitation et elle en tirait un revenu qu'elle employait tant à la construction, à l'ameublement et à la conservation des temples, à la confection et à l'ornementation des idoles qui y étaient logées, qu'à

l'entretien de ses membres. À ce revenu qu'elle tirait de ses propriétés immobilières venait se joindre un casuel provenant des offrandes en nature et en argent. Le bétail et auparavant — lorsque, à défaut de bétail, l'homme était le gibier de l'homme — les victimes humaines offertes aux Divinités, le lait, le miel, les fruits, le vin et les autres aliments, étaient la part faite aux oblations et aux libations, abandonnés à leurs ministres, comme la desserte de la table des maîtres l'était à leurs serviteurs. Ces offrandes étaient plus ou moins considérables selon l'étendue et l'intensité du sentiment religieux et la richesse des fidèles, selon encore la popularité dont jouissaient les Divinités et la vogue particulière de leurs différentes idoles. Chaque fois qu'on demandait un service à un Dieu, soit qu'on le consultât sur l'opportunité d'une entreprise, soit en toute autre circonstance, on rétribuait ce service, en raison de l'importance qu'on y attachait. Le revenu du domaine religieux et le casuel constituaient un ensemble de ressources qui procurait au sacerdoce de la plupart des religions du second âge une existence indépendante.

CHAPITRE V

LE PARTICULARISME RELIGIEUX.

Causes du particularisme religieux. L'identification du gouvernement divin et du gouvernement humain. — L'état d'isolement et d'hostilité des tribus et des nations. Les Dieux gouvernent par des délégués que désignent leurs ministres. — Origine du droit divin. — Que les lois de l'État sont des lois divines. — Conséquence. Impossibilité de deux religions dans le même État. — Causes de la disjonction graduelle du gouvernement religieux et du gouvernement politique et civil. — L'augmentation du capital des sciences et des arts. — La séparation croissante de la science et de la religion. — Celle du service du culte et des fonctions du gouvernement et de l'administration. — Cette séparation rend possible l'établissement d'une religion universelle. — Le développement du commerce y contribue en créant, entre les différents peuples, des relations pacifiques. — L'apparition opportune du christianisme. — Circonstances qui favorisent sa propagande. — La paix romaine. — La décadence du paganisme et ses causes.

Le caractère essentiel des religions du premier âge et du commencement du second âge de l'humanité, c'est le particularisme. Chaque tribu et plus tard chaque nation avait ses Divinités dont la juridiction ne dépassait pas les frontières de son territoire. Ce particularisme tenait à deux causes : en premier lieu, à l'identification du gouvernement divin et du gouvernement humain, en second lieu, à l'état originaire d'isolement et d'hostilité dans lequel vivaient les tribus puis les nations entre lesquelles se partageait l'humanité.

En leur qualité de propriétaires, les Divinités gouvernaient leur État ; elles dictaient les règles de conduite, définissaient les obligations de leurs sujets et les sanctionnaient par la menace de pénalités redoutables ; elles protégeaient leur peuple contre ses ennemis, participaient même à ses luttes, lui procuraient la victoire quand cette victoire était méritée par une obéissance rigoureuse à leurs lois, l'assiduité à leur culte, sans oublier l'abondance des offrandes ; elles cessaient, au contraire, de le protéger — sauf dans le cas où sa destruction aurait amené leur propre dépossession —, elles ne lui prêtaient point leur assistance dans les combats, quand leurs lois étaient méconnues et leur culte négligé. C'est pourquoi, on n'engageait pas une guerre, on ne livrait pas un combat sans les avoir consultées. Au moment de commencer la lutte, on implorait leur secours et on leur faisait des sacrifices. Après une victoire, on leur rendait grâce et on les récompensait de leur concours en leur offrant une part des

dépouilles des vaincus. Après une défaite, on s'efforçait de les apaiser, de regagner leur faveur, en observant plus exactement leurs lois, en punissant avec un redoublement de sévérité ceux qui les enfreignaient et en multipliant les offrandes.¹

Mais ce gouvernement divin ne pouvait transmettre ses ordres qu'en se servant d'intermédiaires, et les faire exécuter qu'en déléguant ses pouvoirs. Ces intermédiaires et ces délégués constituaient le gouvernement humain de l'État. En leur qualité de ministres des Divinités, ils gouvernaient l'État ou choisissaient le chef, le roi, chargé de le gouverner. Ce chef élu par les délégués des Divinités tenait ainsi d'elles son autorité : on trouve là l'origine du « droit divin ». Les lois que le chef et la hiérarchie gouvernante étaient chargés de faire observer étaient des lois religieuses.²

Cela étant, on ne pouvait admettre, on ne pouvait même concevoir qu'il existât plusieurs religions dans le même État. Pouvait-on, en effet, changer de culte, adorer de nouveaux Dieux sans porter atteinte à la propriété des anciens, puisqu'on cessait de leur payer tribut ? Les Dieux et les agents qui leur transmettaient ce tribut et qui en recevaient une part pouvaient-ils souffrir cette atteinte à leur droit et se résigner à cette diminution de leurs revenus ? Pouvaient-ils souffrir aussi qu'une partie de leurs sujets cessassent d'obéir à leurs lois pour se ranger sous des lois différentes et même contraires ? Le cas s'aggravait encore si l'on abandonnait la religion nationale pour celle d'un peuple étranger, et comme tel, naturellement hostile. C'était porter à des Dieux ennemis le tribut qu'on devait aux siens, et se mettre à leur service, dans le cas où ces dieux ennemis et leurs agents entreprendraient la conquête de l'État. C'était, pour tout dire, comme si un Français refusait de payer l'impôt à son gouvernement pour le fournir au gouvernement allemand et, en cas de guerre, passait au service de l'Allemagne. Abandonner ses dieux pour des dieux étrangers, cela revenait à trahir l'État. C'est pourquoi on faisait subir aux renégats le supplice des traîtres. Les Divinités étaient impitoyables à leur égard : le Dieu des juifs ordonnait le massacre des israélites infidèles qui avaient déserté ses autels pour ceux du dieu Baal.

Au surplus, dans l'état d'isolement où vivait, à l'origine, chaque tribu ou chaque nation, on ne connaissait que ses propres Dieux et on ignorait jusqu'à l'existence des Dieux des autres tribus ou des autres nations. Enfin, alors même qu'on les aurait connus, aurait-on été disposé à adorer ces Dieux protecteurs de peuples avec lesquels

¹ Appendice, note c.

² Appendice, note f.

on n'avait que des rapports d'hostilité ? Il fallait pour que l'on se décidât à abandonner ses Dieux pour en adorer d'autres qu'on fut poussé à bout soit par l'excès de leurs exigences, en matière de tributs ou d'offrande, soit par la rigueur de leurs lois. Ce cas se présentait sans doute, mais si la révolte était réprimée, les anciens Dieux conservaient leur domination, si elle était victorieuse les nouveaux prenaient leur place, et, dans les deux cas, l'unité religieuse subsistait, le gouvernement divin demeurait identifié avec le gouvernement humain.

Cependant, des progrès de diverses sortes agirent dans le cours des siècles pour disjoindre ces deux gouvernements, et, comme nous disons aujourd'hui, séparer l'Église de l'État, par conséquent aussi, pour rendre possible la coexistence de plusieurs religions dans le même État.

Dans les derniers siècles qui précédèrent l'apparition du christianisme, la religion n'occupait plus dans le monde en voie de civilisation du bassin de la Méditerranée, pour ne parler que de celui-là, la place prépondérante qu'elle avait eue à l'origine. Les sciences et les arts qui avaient été le domaine exclusif de la classe sacerdotale et gouvernante s'étaient développés et leurs progrès avaient nécessité une extension de la division du travail : d'abord à la fois prêtres, législateurs, magistrats, médecins, artistes, etc., les descendants du sorcier, obligés d'acquérir une somme de connaissances plus considérable dans chaque branche et de pourvoir aux besoins d'une clientèle plus nombreuse, s'étaient partagé les occupations qu'ils avaient commencé par cumuler. Parmi ces occupations, quelques-unes étaient non seulement étrangères à la religion mais encore de nature à diminuer la foi dans ses dogmes : telle était la médecine qui découvrait aux maladies d'autres causes que le mauvais gré ou la colère des Divinités et d'autres remèdes que les amulettes ; telle était aussi l'astronomie à laquelle l'observation des mouvements des astres et des autres phénomènes stellaires suggérait des explications ou des hypothèses en contradiction avec la croyance aux Divinités chargées de guider ces mouvements et de produire ces phénomènes ; telle était enfin la philosophie qui recueillait ces observations et ces explications des sciences en voie de progrès, et en faisait la synthèse. Peu à peu, la science se séparait ainsi de la religion, quand elle ne lui devenait pas hostile. La même séparation, celle-ci plus importante encore dans ses résultats, s'opérait entre les services du culte et ceux du gouvernement. Les fonctions législatives, administratives, judiciaires, dans des sociétés dont la puissance productive s'était accrue, dont la population et la richesse s'étaient augmentées, devaient se spécialiser comme les sciences, les industries et les arts. Il y avait des

jurisconsultes, des magistrats, des juges, des administrateurs spéciaux, et il se formait peu à peu, par l'accumulation de leurs arrêts et de leurs décisions, un code politique, civil, économique, différent du code religieux et plus complet. À la vérité, la religion continuait de présider à tous les actes de la vie ; elle sanctionnait les décisions des magistrats et les verdicts des juges ; mais, en fait, le gouvernement humain se séparait du gouvernement divin. L'État devenait laïc. Il était donc possible désormais de demeurer le sujet de l'État, d'obéir à sa loi, tout en cessant d'appartenir à la religion établie.

À ces progrès qui séparaient en fait, avant de la séparer en droit, la religion de l'État, se joignaient les progrès de l'industrie et du commerce qui établissaient des relations pacifiques entre les peuples.

D'abord limité aux frontières de chaque État politique par le défaut de sécurité et de moyens de communication, le commerce les avait peu à peu franchies, en suivant le cours des fleuves et le rivage des mers. Il s'était étendu sur les bords de la Méditerranée, et il avait poussé ses branches jusqu'à l'Océan Indien et à l'Océan Atlantique. Les Phéniciens avaient trouvé dans l'échange des produits de l'Orient avec ceux de l'Occident la source de leur fortune. Les Grecs, et notamment les Athéniens issus d'une colonie phénicienne, les avaient imités. Parmi les articles d'échange, le plus important était l'homme lui-même : le commerce des esclaves dépassait en étendue et en valeur tous les autres et il avait pour résultat de rapprocher et de mélanger des individualités appartenant à des nations et à des religions différentes. Sous l'influence de la paix romaine et de la répression efficace de la piraterie, le commerce du bassin de la Méditerranée acquérait un développement de plus en plus considérable. Les juifs y prenaient une part croissante soit comme prêteurs soit comme marchands. Après la destruction de Jérusalem, on les vit se répandre en foule dans l'Asie Mineure, la Grèce et jusqu'à Rome.

C'est dans cette situation nouvelle, quand les liens qui attachaient le gouvernement humain au gouvernement divin se relâchaient, quand le commerce établissait entre les peuples placés sous la domination romaine des rapports d'intérêts mutuels et créait des marchés où se rencontraient comme marchands ou comme marchandises des hommes appartenant à tous les cultes ; quand, sous l'influence combinée de ces progrès, les religions pouvaient sortir des frontières où elles avaient été jusqu'alors confinées, et leurs sectateurs se rencontrer ailleurs que sur les champs de bataille, c'est alors, disons-nous, qu'apparut une religion nouvelle qui allait se substituer aux anciennes et devenir la religion universelle de notre monde civilisé.

Cette religion arrivait à un moment opportun. Quelques siècles plus tôt, lorsque les liens qui unissaient le culte à l'État étaient encore intacts, quand des guerres incessantes enrayaient l'essor du commerce, il eût été impossible de la propager.

En outre, au moment où elle apparut, les cultes particularistes du paganisme étaient en pleine décadence et ne répondaient plus qu'imparfaitement au besoin qu'ils avaient pour objet de satisfaire.

Le monopole du culte avait eu, à la longue, les effets de tout monopole : il avait engendré la routine, la négligence et le renchérissement des services : en possession de richesses accumulées par des siècles de domination et manquant du stimulant de la concurrence, le sacerdoce païen s'occupait peu de la multitude, trop pauvre pour fournir aux Dieux un tribut et des offrandes d'une valeur appréciable ; il se contentait volontiers de la clientèle des classes moyenne et supérieure. Mais, dans ces classes, la minorité lettrée qui avait été à l'école des philosophes avait perdu sa foi aux anciennes Divinités et elle ne suivait plus guère les pratiques du culte établi que pour éviter les pénalités légales et la réprobation des croyants. La majorité continuait à les suivre plutôt par tradition et par habitude que par conviction. D'ailleurs, au nombre des Divinités du paganisme, quelques-unes autorisaient et commandaient même des actes que les progrès de la civilisation et de la richesse commençaient à faire réprouver comme immoraux et nuisibles. Si le culte de Mercure, patron des voleurs, ne blessait point les idées reçues à l'époque où la piraterie était en honneur et où le vol était considéré, à Sparte par exemple, comme un exercice d'adresse, il cessait d'être tolérable dans un état économique où la propriété mobilière avait pris une place considérable et où le développement des relations commerciales avait accentué encore le caractère nuisible des atteintes qu'y portaient les adorateurs du messenger des Dieux. Les fêtes de Vénus et les bacchanales n'offensaient pas moins, par leurs exhibitions pornographiques ou leur spectacle grossier, des mœurs devenues plus décentes et plus raffinées, sinon meilleures. Enfin, on pouvait reprocher au sacerdoce païen son indulgence pour les infractions à la morale quand elles étaient rachetées par la richesse des offrandes.

Tel était l'état du paganisme quand des juifs schismatiques, persécutés par le sacerdoce et les fidèles du culte de l'État, se répandirent dans les autres contrées soumises à la domination romaine, que la paix leur rendait maintenant accessibles. La nouvelle religion qu'ils apportaient avec eux possédait sur les vieux cultes du paganisme une incontestable supériorité morale, elle avait en outre un

caractère et des avantages qui devaient la rendre particulièrement sympathique à la multitude.¹

¹ Appendice, note g.

CHAPITRE VI

LE CHRISTIANISME.

Fonds commun des concepts religieux. — Analogies des concepts du paganisme et du judaïsme. — La constitution et l'œuvre du gouvernement divin du judaïsme. — La légende des anges rebelles. — La tentation du premier homme. — Le péché originel. — La nécessité du sacrifice d'un Messie pour le racheter. — Que ce Messie continue à être attendu par les juifs. — Qu'il est venu pour les chrétiens. — Les dogmes fondamentaux du christianisme. — Le rachat du péché originel. — La Trinité. — Le baptême. — Le code divin. — La grâce. — Les peines et les récompenses. — Supériorité morale et matérielle du christianisme sur le paganisme. — Le mobile de l'amour des hommes se substitue à l'intérêt égoïste des Divinités. — Le Dieu des chrétiens n'exige ni tribut ni offrandes. — Cherté du paganisme. Bon marché du christianisme.

Natura non facit saltum. On peut en dire autant de l'esprit humain. Pour que l'homme accepte une nouvelle conception religieuse, morale, scientifique, artistique, il faut que cette conception ne diffère pas entièrement de celle à laquelle il est accoutumé, qu'il trouve des points communs entre l'ancienne conception et la nouvelle et qu'il puisse s'en servir comme de ponts pour aller de l'une à l'autre. Or, nous avons vu ce qu'était le concept religieux à l'époque où les États du second âge avaient succédé à la tribu primitive. Ce concept était celui d'un gouvernement céleste modelé sur le gouvernement terrestre que l'homme avait sous les yeux. Ce gouvernement était propriétaire du territoire de l'État et de sa population, il se composait, comme tout gouvernement, d'une société hiérarchisée et placée sous l'autorité d'un chef suprême. Le peuple sujet de ce gouvernement devait lui payer un tribut et obéir à ses lois, sous peine de s'exposer à des châtimens proportionnés à la gravité des manquements à ses devoirs de sujétion. Tel était le fond commun de tous les concepts religieux, — et ce fond que nous avons trouvé dans le paganisme, nous le retrouvons avec de simples différences de forme et de singulières analogies dans le judaïsme, la religion mère du christianisme.

Selon la Genèse, Dieu tire le monde du chaos, puis il crée l'homme et lui accorde la jouissance de la plus belle partie de ce domaine, à la condition d'obéir à ses commandements et de ne pas se laisser détourner de ses devoirs de sujet fidèle. Cette condition, un événement antérieur, non sans analogie avec la révolte des Titans

contre Jupiter, en donne l'explication. Comme tous les chefs d'État, le Dieu des juifs possède des officiers ou des fonctionnaires hiérarchisés, des anges, des archanges, des séraphins. Cette hiérarchie céleste exerce les mêmes fonctions et remplit les mêmes offices qui sont dévolus à la hiérarchie gouvernante dans les États patriarcaux ou despotiques, tels qu'ils existaient dans le second âge de la civilisation et tels qu'on les retrouve encore en Asie : elle forme la cour du souverain, elle exécute ses ordres et l'assiste dans l'administration de ses domaines. Mais, même dans les États les mieux constitués et ordonnés, il se produit des conspirations et des révoltes contre le souverain. Un des grands officiers de la hiérarchie céleste, cédant aux inspirations d'une ambition perverse et d'un orgueil démesuré, s'est révolté contre Jéhovah et a entrepris de le déposséder. Jéhovah l'a vaincu et précipité avec ses complices dans les ténèbres inférieures. Mais, soit qu'il n'ait pas pu ou n'ait pas voulu l'y poursuivre, il l'a laissé s'y établir et y fonder un royaume. Lorsque Jéhovah crée l'homme, que fait l'ange rebelle, Satan ? Il convoite cette créature d'élite, et essaie de se l'approprier en la détournant de l'obéissance qu'elle doit à son créateur. Il y réussit, en s'incarnant dans le plus rusé des animaux, le serpent. Jéhovah punit l'homme de sa désobéissance — le plus grand et le moins excusable des crimes aux yeux d'un souverain absolu — en le chassant de l'Éden, et en le condamnant à travailler de ses mains pour vivre — pénalité qui devait sembler particulièrement rigoureuse, à une époque où l'insuffisance et l'imperfection de l'outillage rendaient le travail manuel à la fois pénible et peu productif. Cependant, la descendance de l'homme continue à obéir aux suggestions de l'ange révolté. Alors Jéhovah a recours au déluge pour détruire cette race ingrate. Un seul homme, une seule famille trouve grâce devant lui. Encore choisit-il dans la descendance de cette famille, un peuple — le peuple juif — qu'il protège et gouverne à l'exclusion du reste de l'espèce humaine. Mais, même chez ce peuple élu, le péché originel de désobéissance n'est point effacé. Ce crime de lèse-majesté divine, comme tout autre crime, ne peut être racheté que par un sacrifice expiatoire, mais telle est la dignité de la personnalité offensée et l'intimité de l'offenseur, que celui-ci ne peut offrir un sacrifice dont la valeur suffise à compenser l'offense. Cette compensation ne peut être fournie que par un être d'un rang égal à celui de l'offensé, par un être divin, un messie. Le peuple de Jéhovah attend donc la venue d'un messie qui se sacrifie pour effacer le péché originel, réconcilier la créature avec son créateur et la replacer dans les conditions de bien-être où elle se trouvait avant le péché. Ce messie, ce sauveur, prédit par les prophètes, apparaît un jour en Judée. Mais la majorité du peuple juif

refuse de le reconnaître, les prêtres et les pharisiens le font mettre à mort comme un imposteur. Le judaïsme continue à exister comme si le messie n'était point venu, il conserve intacte la vieille loi de Moïse, en repoussant la nouvelle loi du Christ, et il la conservera jusqu'à ce qu'apparaisse le véritable messie. Voilà la conception dogmatique du Judaïsme.

C'est de cette conception qui diffèrait par la forme plutôt que par le fond de celle des autres religions et qui était d'ailleurs en pleine conformité avec les idées morales et juridiques du temps, qu'est né le christianisme. Tandis que la majorité du peuple juif, obéissant à ses prêtres et subissant l'influence des pharisiens conservateurs, s'est refusée à reconnaître le messie dans le fils du charpentier de Nazareth, une minorité, composée d'hommes du peuple, l'a reconnu à son pouvoir miraculeux et a accepté sa loi. Aux yeux de cette minorité, bientôt grossie d'éléments étrangers, le Christ est le fils de Dieu, il appartient à la même substance, il est un des éléments de la Trinité divine — puissance, amour, intelligence —, il est le vrai messie ; à ce titre, il possède le pouvoir de compenser l'offense commise contre la majesté du souverain du ciel et de la terre, il peut racheter le péché originel, et il le rachète en s'offrant lui-même en sacrifice.

Cette conception du rachat par un sacrifice équivalent à l'offense et au dommage causés était un produit de l'observation et de l'expérience en matière pénale, et on la retrouve dans la plupart des anciennes législations : chez les peuples de race germanique elle donnait naissance à l'établissement d'un werhgeld, argent de rachat — proportionné à la grandeur de l'offense et à la qualité de l'offensé. De même, la consubstantialité trinitaire de la personnalité divine, que l'on retrouve aussi dans les religions primitives de l'Inde, était un produit de l'observation de l'homme sur lui-même. En considérant sa propre nature, l'homme reconnaissait dans son être moral la puissance d'agir, l'amour et l'intelligence, et cette trinité de sa substance ne devait-il pas la transporter à la Divinité qui l'avait fait à son image ? La substance divine en différait sans doute par le degré : l'homme se représentait la divinité comme une puissance, un amour et une intelligence infinis ; aurait-il pu la concevoir composée d'éléments dont il n'avait pas la notion ? La trinité de la substance divine n'était donc et ne pouvait être que la trinité humaine infiniment agrandie : le Père représentait la puissance ; le Fils, le sentiment ou l'amour ; l'Esprit Saint, l'intelligence.

De ces deux conceptions, le rachat par le sacrifice et l'adaptation de la nature humaine à la nature divine, l'une familière aux esprits les moins cultivés, l'autre facilement accessible, découlaient logiquement tous les autres dogmes de la foi nouvelle. Des trois per-

sonnes divines, laquelle devait être portée par sa nature à se sacrifier pour racheter l'offense originelle de l'espèce humaine, sinon celle qui était l'expression du sentiment ou de l'amour ? Et comment pouvait-elle accomplir ce sacrifice, sinon encore en s'incarnant dans un homme et en offrant ce que l'homme a de plus précieux, son sang, sa vie ?

Cependant le Christ ne rachète que les hommes qui consentent, eux et leurs descendants, à obéir à sa loi. Ceux-ci reçoivent le baptême qui efface le péché originel de désobéissance. Mais il ne suffit pas d'avoir reçu le baptême pour être admis dans le royaume céleste, il faut que le baptisé, le chrétien, obéisse pendant sa vie terrestre à la loi divine, et cette loi, comme celle du judaïsme et des autres religions, s'étend à toutes les manifestations de l'activité humaine ; elle définit les devoirs de chacun, devoirs envers Dieu, envers son église à laquelle le Christ délègue son pouvoir spirituel, envers le prochain, etc., etc. Ces devoirs sont spécifiés dans un double code religieux et moral, dicté ou révélé par Dieu lui-même dans la personne de son fils, interprété, développé et appliqué par son administration terrestre, son église, dont le chef inspiré par lui est infaillible, comme il l'est lui-même, comme l'étaient tous les chefs d'État de cette époque de l'histoire.

Le Dieu du christianisme répond, pour tout dire, à l'idéal qu'on se faisait alors d'un chef d'État. Il aime son peuple au point de s'occuper du bien-être des individualités les plus humbles ; il est un maître attentif, bon, juste et miséricordieux ; mais c'est aussi un maître absolu et qui veut que sa loi soit obéie. De même que tous les souverains du temps, il ne reconnaît aucun droit à ses sujets. L'observation la plus exemplaire de son code ne confère point le droit d'être admis dans son royaume céleste. Elle constitue un simple titre d'admission. C'est le souverain, le seigneur, qui est juge de la valeur de ce titre. Il admet ou rejette le postulant, à son gré. C'est une grâce qu'il accorde, ce n'est pas un droit qu'il reconnaît. Telle est, du reste, l'imperfection de l'homme qu'il ne peut agir de manière à mériter cette grâce qu'avec le secours divin, et ce secours qui lui procure la force morale nécessaire pour vaincre ses penchants vicieux et observer la loi du Seigneur, celui-ci l'accorde ou le refuse encore suivant son bon plaisir. Seulement comme il est souverainement juste et bon, ainsi qu'un chef d'État doit l'être, il ne le refuse pas à ceux qu'il juge s'être appliqués suffisamment à le mériter par des effusions de foi et d'amour ou par des œuvres. Mais c'est le petit nombre : il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus. Car l'homme se ressent de la faute de son premier père. Il est incliné au mal, et assailli d'ailleurs par les tentations du démon, qui le guette pour peupler

son domaine. C'est une lutte constante entre ses bons et ses mauvais penchants, entre son désir d'obéir à la loi et son inclination à l'enfreindre, et telle est son infirmité, telle est aussi la rigidité de la loi, qu'il sort rarement vainqueur de cette lutte, et tombe ainsi sous le coup des pénalités qui servent de sanction à la loi. Sans doute, Dieu n'est pas seulement juste, il est encore miséricordieux, mais sa miséricorde a des bornes fixées par sa justice même. Un souverain ne peut tolérer la désobéissance à ses lois sans perdre son autorité, et laisser les bons à la merci des méchants. Si donc il récompense les uns, il punit les autres. La récompense consiste à être admis dans le royaume céleste et à contempler la face du souverain, ce qui, dans les idées du temps, était la faveur la plus haute qui pût être accordée à un sujet. Cette récompense, on peut l'obtenir immédiatement quand on a rempli tous les devoirs spécifiés dans le code divin, ou, seulement après un temps d'épreuve et de pénitence, un purgatoire. Les peines consistent dans le refus définitif d'admission dans le royaume céleste et la relégation éternelle dans les régions inférieures, où les condamnés sont livrés aux puissances rebelles, aux démons qui s'y trouvent confinés, et qui, obéissant en cela à leur nature malaisante, s'ingénient à les tourmenter. Les supplices qu'on leur inflige sont empruntés à l'arsenal des pénalités de la justice terrestre, et choisis parmi les plus cruels. En cela encore la justice divine répond aux idées du temps. La désobéissance à la loi divine impliquant une offense à la majesté du plus puissant et du plus auguste des souverains — du roi des rois —, la peine devait être proportionnée moins à la gravité de l'offense qu'à la qualité de l'offensé. Tel était dans ses traits généraux le concept du christianisme.

Cette nouvelle conception religieuse avait, avec les anciennes, assez de points communs pour ne pas se heurter aux traditions et aux habitudes d'esprit des populations, mais ces ressemblances seules n'auraient évidemment pas suffi à la leur faire préférer. Il fallait qu'elle eût sur les religions établies et jouissant d'une possession séculaire des avantages sensibles.

Ces avantages que possédait le christianisme sur le paganisme étaient de deux sortes : moraux et matériels. Les uns et les autres procédaient d'une différence dans la conception du mobile divin : le mobile auquel obéissaient les Dieux du paganisme, c'était leur propre intérêt ; ils gouvernaient leur peuple, en vue d'en tirer un tribut et ils ne rendaient des services qu'à la condition préalable d'en être rétribués. Le mobile du Dieu des chrétiens, au contraire, c'était l'amour des hommes, et leur intérêt, non le sien. Il ne demandait pour lui-même qu'une réciprocité d'affection et l'obéissance à des lois faites en vue de leur bonheur. Il n'exigeait le paiement d'aucun

tribut et il n'était pas nécessaire d'appuyer par de coûteuses offrandes les demandes de faveurs ou de services qu'on lui adressait. L'olympé païen était rempli d'une multitude de Divinités ayant chacune une fonction et un ressort particuliers, auxquelles il fallait faire un cadeau pour chaque service rentrant dans leur spécialité. Au lieu de ces Divinités pullulantes et avides, dont les services étaient réservés aux riches capables de les payer, le christianisme n'avait qu'un seul Dieu, et ce Dieu qui était tout-puissant, qui pouvait accorder toute sorte de faveurs, et rendre toute sorte de services, ne demandait en échange ni sacrifices, ni offrandes. De plus, ces faveurs il les accordait, ces services il les rendait, aux pauvres plutôt qu'aux riches. Ses ministres, ses apôtres se contentaient du nécessaire, et ils vivaient pour la plupart du travail de leurs mains. Le plus illustre d'entre eux, Saint-Paul, disait : celui qui ne veut pas travailler ne doit pas manger, et il prêchait d'exemple en demandant sa subsistance à la fabrication des tentes. En un mot, le paganisme était une religion chère, le christianisme était une religion à bon marché.

CHAPITRE VII

LA LUTTE DU CHRISTIANISME ET DU PAGANISME.

Difficultés que rencontre la propagande du christianisme. — Le protectionnisme religieux du paganisme. — La persécution judaïque, cause déterminante de l'expansion du christianisme en dehors de la Judée. — Cause de la tolérance dont il jouit d'abord. — Pourquoi cette tolérance prit fin. — Que le sacerdoce païen était fondé à invoquer le concours de l'État pour protéger son monopole. — Que ce concours ne pouvait lui être refusé. — Qu'il ne le sauva point et lui fut peut-être plus nuisible qu'utile. — La conversion de Constantin. — Les concessions religieuses, économiques et politiques du christianisme vainqueur. — Qu'il devint persécuteur à son tour, quoique l'unité religieuse eût cessé d'être nécessaire.

Le christianisme avait sur le paganisme une incontestable supériorité morale et économique ; mais il en est d'une religion comme d'une industrie, elle ne peut s'étendre et supplanter ses rivales, qu'à la condition de pouvoir offrir ses services en concurrence avec les leurs. Or, lorsque la religion se trouvait identifiée avec l'État, lorsque chaque peuple avait ses Dieux particuliers, et que les rapports des différents peuples et de leurs Dieux étaient exclusivement des rapports d'hostilité, toute propagande religieuse était impossible. Les Dieux combattant avec leurs peuples, les vainqueurs, après s'être emparé du territoire des vaincus, les avoir massacrés ou réduits en esclavage, ne manquaient pas de proscrire les Dieux ennemis : ils détruisaient leurs idoles et incendiaient leurs temples. La population que ses Dieux n'avait pas su défendre les aurait probablement abandonnés s'il lui avait été permis de se placer sous la protection des Dieux vainqueurs. Mais chaque peuple était jaloux et non sans raison de ses Dieux. Il ne permettait pas à ses anciens ennemis devenus ses esclaves, de les adorer, d'obtenir ainsi des faveurs qu'il aurait été obligé de partager avec eux et une protection qui aurait pu être tournée contre lui-même. Il leur interdisait l'accès des temples de ses Dieux et cette interdiction s'appliqua ensuite aux étrangers, que le développement des échanges provoqué par le progrès de l'industrie et de la navigation amenait dans les villes commerçantes telles qu'Athènes. Elle subsista même, lorsqu'au massacre ou à la réduction en esclavage des peuples vaincus, on trouva plus avantageux de substituer un simple tribut, en leur laissant, sous l'autorité d'un proconsul, comme firent les Romains en Judée, leurs institutions, leurs lois et leur culte. L'interdiction faite aux étrangers de

participer au culte national, se complétait par la défense de l'abandonner pour un culte étranger. En effet, si l'on privait les Dieux de l'État du revenu supplémentaire qu'aurait pu leur apporter un accroissement intérieur de leur clientèle, n'était-il pas équitable d'empêcher les Dieux étrangers de venir leur enlever ou tout au moins partager avec eux le tribut que leur fournissait leur clientèle nationale ? Abstraction faite de toute considération d'équité, ne se serait-on pas exposé à leur juste colère en refusant de leur accorder à titre de compensation cette protection contre la concurrence extérieure ? Et le résultat de cette double prohibition n'était-ce pas de rendre impossible toute propagande religieuse ?

Il semblerait donc que le christianisme eut dû rester confiné dans la région étroite où il était né, en Judée. S'il y était resté, aurait-il pu échapper à l'active persécution à laquelle il était en butte de la part du sacerdoce juif dont il menaçait le monopole ? Mais cette persécution même le sauva et détermina son expansion. Proscrits et traqués en Judée, les fauteurs et les propagateurs du schisme de la religion établie émigrèrent pour la plupart dans les contrées avoisinantes. Comme tous les néophytes, ils étaient ardents à propager leur foi. La propagande contribuait d'ailleurs à leur fournir des moyens d'existence, que des réfugiés pauvres ne trouvent pas aisément. À la vérité, cette propagande d'une religion étrangère était interdite dans l'Asie Mineure et dans les autres contrées où se réfugiaient les chrétiens ; mais le sacerdoce païen était moins excité et se croyait moins intéressé à leur faire appliquer la loi que ne l'avait été le sacerdoce Juif. Aussi longtemps que les chrétiens demeurèrent peu nombreux et ne rencontrèrent des adhérents que dans la classe inférieure et pauvre, en ne causant au culte établi qu'un dommage matériel insignifiant, le sacerdoce païen ne s'émut point, il ignora ces concurrents obscurs et n'opposa aucun obstacle à leur concurrence interlope.

Il en alla autrement lorsque la nouvelle religion eut acquis une importance sérieuse, tant par la qualité que par le nombre de ses adhérents. Alors, mais trop tard, le paganisme réclama le concours de l'État pour protéger son monopole, comme l'avaient réclamé les prêtres du judaïsme, à l'époque de l'apparition du messie chrétien. Cet appel au bras séculier était d'autant mieux justifié que les chrétiens, dans l'ardeur de leur foi, se montraient moins tolérants que les païens : ils ne se bornaient point à employer le procédé pacifique de la propagande écrite ou orale ; ils démolissaient les temples et renversaient les images des Dieux du paganisme. Ce culte envahisseur auquel il ne suffisait pas d'être toléré comme l'étaient les autres cultes étrangers, qui prétendait expulser les divinités protectrices de

l'Empire pour mettre son Dieu à leur place, tombait évidemment sous le coup des lois protectrices de la religion de l'État.

Ces lois et les pénalités qu'elles édictaient étaient considérées comme aussi nécessaires que peuvent l'être les dispositions des codes modernes qui protègent les industries investies d'un monopole ou monopolisées par l'État lui-même. On conçoit donc que les Césars les plus justes et les plus humains, tels que les Antonins, n'aient pas hésité à les appliquer.

Mais ce régime de protection ne devait pas sauver le paganisme, peut-être même contribua-t-il à sa défaite.¹ Un moment arriva où, après trois siècles de lutte, le christianisme dépassa visiblement son rival en nombre et en puissance. Alors, le César païen se convertit à la religion victorieuse pour échapper au risque, devenu imminent, d'être dépossédé par quelque César chrétien. En embrassant le christianisme, Constantin s'abstint toutefois de prohiber le paganisme, encore influent, et la lutte se continua, pendant près de deux siècles, avec des péripéties diverses. Le paganisme sembla même reprendre le dessus, lors de la réaction patronnée, sinon provoquée, par l'empereur Julien. Mais ce fut un dernier et inutile effort. Le christianisme avait acquis une prépondérance décisive. Il en usa, conformément à l'esprit du temps, pour se débarrasser de son concurrent, en employant les mêmes armes dont celui-ci s'était servi, les supplices et les confiscations. Ajoutons que la confiscation des biens du sacerdoce païen contribua efficacement, comme il arriva plus tard, lors de la réforme protestante, à déterminer le gouvernement impérial à proscrire, en le dépouillant, le vieux culte au profit du nouveau.

Au V^e siècle de notre ère, la lutte pouvait être considérée comme finie. Le christianisme avait remplacé le paganisme. Les temples païens avaient été démolis ou transformés en églises, les biens de l'ancien culte confisqués au profit de l'État, des favoris du souverain et du nouveau culte, mais cette révolution avait été moins profonde qu'on ne le croit d'habitude. La clientèle religieuse n'avait point changé, et il fallait bien que les services qu'elle demandait fussent appropriés à son état intellectuel et moral. Cette clientèle se composait d'éléments très inégaux en civilisation. La classe la plus nombreuse de la population, celle des esclaves, des serfs ou des colons agricoles, n'avait, en raison même de la nature de son travail, qu'un faible développement intellectuel. Exclue à l'origine de la religion de l'État, elle n'en éprouvait pas moins des besoins religieux qu'elle satisfaisait d'habitude en adorant des fétiches et en portant

¹ Appendice, note h.

des amulettes qu'elle se procurait à bas prix, et auxquelles le contact des idoles en renom communiquait la vertu de préserver de toutes sortes de périls et de maux. Au-dessus de cette multitude ignorante et superstitieuse, apparaissait la classe à demi cultivée, qui fréquentait les temples et demeurait fidèle aux vieilles croyances, pendant que le doute philosophique les ruinait dans les régions supérieures de la société. Le christianisme en fermant l'olympé païen et en ouvrant son église aux clients les plus pauvres purifia certainement la culture religieuse en même temps qu'il l'étendit. Mais encore cette culture devait-elle être mise à la portée des adorateurs des idoles et même de ceux des fétiches. Le christianisme s'efforça en conséquence de s'accommoder à la conception païenne d'un gouvernement céleste avec sa hiérarchie de Dieux et de demi-Dieux, voués spécialement aux fonctions nombreuses et diverses qu'exigent la protection d'un peuple et la satisfaction de ses besoins matériels et moraux. Ce gouvernement ne tarda pas à se reconstituer dans l'esprit des masses christianisées, sous une autre forme et des dénominations différentes, mais avec des attributions semblables. Dieu le père, Dieu le fils, l'Esprit Saint, la Vierge-mère, les archanges, les anges, puis la légion des Saints, incessamment grossie par les canonisations (celles-ci remplaçant la déification des héros et des empereurs que le paganisme introduisait dans son panthéon), prirent la place des Divinités hiérarchisées du paganisme et se spécialisèrent de même. Les artistes chrétiens représentèrent Dieu le père ayant son fils à sa droite, et au-dessous, par gradations, les dignitaires de la Cour céleste, selon leur rang et avec les formes, la physionomie, le costume que leur attribuait l'imagination populaire. Enfin, de même que la foule des solliciteurs d'emplois, de faveurs ou de grâces, ne pouvait s'adresser directement au souverain, empereur ou roi, qui gouvernait l'État terrestre, les gens simples et ignorants ne concevaient point que le souverain de l'État céleste reçut lui-même toutes les requêtes, et que la recommandation ou l'intervention d'un personnage influent de sa Cour fut inutile. La substitution d'un culte à un autre ne pouvait avoir la vertu de déraciner de leur esprit cette conception fondée sur l'observation et l'expérience des choses de la terre. Au lieu de s'adresser aux Dieux et aux demi-Dieux, ils réclamèrent l'intervention de la Vierge, des anges et des saints. Ils ne renoncèrent pas d'abord à porter des amulettes ; seulement celles-ci, au lieu d'emprunter leur vertu au contact des idoles, la tirèrent des images divines ou des reliques des saints. Bref, le christianisme se paganisa pour se mettre à la portée de la multitude, imbue de paganisme. Dans la classe supérieure, plus et mieux cultivée et à laquelle les écoles philosophiques avaient déjà suggéré la conception d'un Dieu unique, les

dogmes du christianisme purent être acceptés avec de moindres concessions et compromissions ; mais il en fut autrement pour la partie économique de la doctrine : la communauté des biens qui était conforme aux enseignements du Messie sinon commandée par lui et qui était pratiquée par les premiers chrétiens, ne pouvait convenir à une classe propriétaire. Il fallut y renoncer et se borner à recommander aux riches d'assister les pauvres.¹

Le christianisme dut s'accommoder, de même, aux nécessités politiques du temps. Les premiers chrétiens ne visaient point à la possession de l'État. Le Christ n'avait-il pas dit : mon royaume n'est pas de ce monde. Mais nous avons vu que dans les sociétés de l'antiquité, la loi religieuse régissant tous les actes de la vie civile et politique, deux ou plusieurs religions ayant chacune sa loi, ne pouvaient coexister dans le même État sans y introduire l'anarchie. L'unité religieuse et l'union de la religion avec l'État étaient indispensables au maintien de l'ordre intérieur, partant de la sécurité extérieure. À la vérité, la situation s'était graduellement modifiée sous ce rapport. Les lois de l'Empire romain, tout en conservant leur ancien formalisme religieux, étaient codifiées par des jurisconsultes et mises en vigueur par des magistrats qui n'exerçaient plus les fonctions sacerdotales. La séparation de l'Église et de l'État et la pluralité des religions étaient devenues possibles, sans que l'ordre intérieur en fut troublé, sans que la sécurité extérieure en fut compromise. L'expérience en avait même été faite sous Constantin et quelques-uns de ses successeurs. Mais un fait nouveau se heurte toujours aux idées anciennes, et de longs siècles devaient s'écouler encore avant que les esprits, demeurés imbus de la nécessité de l'unité religieuse après que cette nécessité avait disparu, pussent concevoir la possibilité de la séparation de la religion d'avec l'État et de la pluralité des cultes.

¹ Appendice, note i.

CHAPITRE VIII
LE MONOPOLE RELIGIEUX
AU MOYEN-ÂGE. — SA DÉCADENCE.

Causes de l'influence prépondérante du clergé chrétien dans les monarchies barbares. — Sa situation privilégiée. — La dîme. — Le monopole du culte. — Apogée du christianisme au Moyen-âge. — Commencement de la lutte entre l'Église et l'État. — Causes de cette lutte. — Pourquoi l'Église a fini par être vaincue. — La laïcisation du gouvernement et de la loi. — Le relâchement et la corruption engendrés par le monopole religieux.

Loin de nuire aux progrès du christianisme, l'invasion des barbares les favorisa au contraire et valut au clergé chrétien une situation supérieure à celle qu'il possédait sous la domination romaine. Les tribus des Goths, des Franks, des Vandales, des Suèves qui envahissaient l'empire en décadence et finissaient par s'y établir, se trouvaient dans la nécessité de constituer un gouvernement beaucoup plus vaste et compliqué que ne l'était celui de la tribu. Il ne leur suffisait pas de se partager les territoires conquis, il leur fallait en organiser l'exploitation. Ignorants, dépourvus, pour la plupart, des notions élémentaires de la politique, de l'administration et même de l'arithmétique, ils durent, pour gérer leurs domaines et tenir leurs comptes, réclamer le concours de la classe en possession des connaissances nécessaires qui leur manquaient. Le clergé chrétien occupait un rang élevé dans cette classe lettrée, et il avait sur les Barbares une supériorité analogue à celle que possèdent aujourd'hui nos missionnaires sur les peuplades arriérées de l'Afrique et de l'Océanie : en même temps, la pompe de son culte, l'éclat de ses cérémonies, exerçaient sur l'imagination de ces nouveaux venus de la civilisation une impression d'étonnement et de respect. Et tandis que la classe des fonctionnaires et des scribes de l'administration romaine demeurait sourdement hostile à ces barbares incultes et brutaux, le clergé chrétien, encore animé de l'esprit de prosélytisme, s'efforçait de se les concilier pour les arracher à l'idolâtrie, non moins que pour conserver sa situation et ses biens. Les barbares d'ailleurs, si ignorants qu'ils fussent, pouvaient constater l'influence que le clergé possédait sur la population assujettie, et reconnaître l'utilité de son concours pour la maintenir dans l'obéissance. Ces considérations d'intérêt jointes à l'ascendant naturel qu'une classe cultivée exerce sur des esprits incultes déterminèrent promptement leur conversion. La religion chrétienne retrouva alors sa situation et son prestige

encore agrandis et fortifiés, en raison de la supériorité d'éducation et de connaissances de ses ministres sur les nouveaux maîtres de l'État. Ceux-ci subissaient, sans s'en rendre compte, leur ascendant et rétribuaient leur concours, en respectant leurs propriétés et en les accroissant par des donations, en leur accordant même le droit de lever un impôt, destiné à pourvoir spécialement aux besoins du culte : la dîme ; en veillant avec encore plus de vigilance que ne le faisaient les Césars à ce qu'aucune atteinte ne fut portée à leur monopole. En même temps que les vieux cultes païens ou idolâtres, les schismes qui menaçaient le culte privilégié furent rigoureusement prohibés. Dans toutes les monarchies issues de la conquête barbare, le christianisme devint la religion de l'État, et à ce titre investi d'un monopole plus absolu qu'il ne l'avait été dans l'Empire romain.

Ce monopole, le clergé chrétien était excité à le conserver intact par deux intérêts également puissants, l'un moral, l'autre matériel. L'intérêt moral était celui de Dieu lui-même, qui ne pouvait souffrir le voisinage d'un culte mensonger, pourvoyeur du démon. L'intérêt matériel était celui de la conservation des biens et de l'existence même de l'Église. Car l'avènement d'une nouvelle religion avait toujours été suivi de l'expropriation de l'ancien culte, de l'expulsion ou du massacre de ses ministres. Or si l'idolâtrie et le paganisme avaient cessé d'être à craindre, il en était autrement des schismes. Comme il arrive d'habitude en pareille occurrence, le christianisme vainqueur s'était divisé ; il s'était formé dans son sein des partis d'opposition, analogues aux partis politiques. Quand un de ces partis ou de ces schismes dissidents venait à triompher, il prenait la place de l'orthodoxie vaincue et ne manquait pas de s'emparer des dépouilles du clergé orthodoxe. On s'explique ainsi la violence extraordinaire des luttes religieuses : c'est que l'objectif de la lutte ne consistait pas seulement dans la réalisation d'un programme, souvent fort peu différent de celui du parti en possession du monopole religieux de l'État, mais encore dans la conquête de la situation et des moyens d'existence du personnel qui jouissait de ce monopole.

Malgré ces luttes ou plutôt à cause de ces luttes qui ravivaient la foi, les premiers siècles qui suivirent la chute de l'Empire romain furent l'époque la plus florissante du christianisme. Recruté dans l'élite de la population, le clergé chrétien prenait une part prépondérante dans le gouvernement des nouveaux États, conservait le dépôt des connaissances de l'antiquité, faisait renaître, grâce à la sécurité particulière dont il jouissait, l'agriculture dans ses domaines et l'industrie dans l'enceinte de ses monastères ; il était le promoteur de toutes les grandes entreprises, et il entraîna, pendant près de trois

siècles, la multitude aux croisades, en faisant appel au sentiment religieux, à l'esprit d'aventure et au désir du gain.

Malheureusement, à cette période, pendant laquelle la sécurité assurée par la constitution et le développement du régime féodal encouragea au plus haut point l'accroissement de la population et de la richesse, allait succéder une période de décadence matérielle. La désorganisation de la féodalité et l'anarchie qui en fut la suite mirent fin à la prospérité extraordinaire dont le monde chrétien avait joui du XI^e au XIII^e siècle. Lorsque les mauvais jours furent venus et avec eux la pénurie des ressources, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, demeurés jusqu'alors unis, commencèrent à se quereller. La lutte s'engagea entre le souverain pontife et l'empereur, sur une question d'argent, celle des investitures, et elle alla se propageant dans tous les États de la chrétienté. Dans cette lutte, on s'explique que le pouvoir spirituel ait eu d'abord l'avantage : l'Église était devenue grâce aux dons que lui avaient faits les rois et la multitude des fidèles, aux revenus que lui procuraient ses immeubles et son casuel, le plus grand propriétaire et la plus grande puissance financière des États chrétiens ; elle était maîtresse de l'éducation, elle présidait à tous les actes de la vie, la naissance, le mariage, la mort, elle tenait les âmes par la crainte des châtiments et l'espoir des récompenses d'outre-tombe. Son chef, le souverain pontife, exerçait une suprématie incontestée, en sa qualité de représentant de Dieu sur la terre, il contraignait les monarques les plus puissants et les plus réfractaires à se soumettre à sa volonté par la seule menace de l'excommunication, c'est-à-dire de la mise hors la loi religieuse, et tous les États de la chrétienté lui payaient tribut.

Cependant deux causes différentes agissaient pour saper cette énorme puissance, savoir la laïcisation progressive du gouvernement et de la loi, l'abaissement des services religieux et la corruption morale engendrée par le monopole.

Dans les premiers temps des monarchies barbares, le clergé avait inspiré la loi et fourni la plus grande partie du personnel gouvernant, mais, comme auparavant à Rome, il s'était peu à peu formé en dehors de lui une classe de légistes et de fonctionnaires. Tandis que l'interdiction du mariage des prêtres supprimait pour le clergé la continuité héréditaire des fonctions, ces légistes et ces fonctionnaires laïques se multipliaient et se perpétuaient par voie d'hérédité, les enfants suivant d'habitude la carrière de leurs ascendants. Ce fut sur ces concurrents du clergé que les rois s'appuyèrent dans leurs luttes avec lui et grâce à leur aide qu'ils se débarrassèrent de sa tutelle.

Dans le même intervalle, le monopole que possédait l'Église, monopole qu'aucun schisme ne parvint à entamer du V^e au XVI^e

siècle, produisait ses effets ordinaires : le relâchement et la corruption. Les richesses immenses qu'elle avait accumulées, dans cette longue période, la rendaient moins dépendante de sa clientèle, à laquelle d'ailleurs elle imposait ses services. Le clergé constituait la plus puissante des corporations et quelles que fussent la conduite et les mœurs de ses membres, on ne pouvait en médire, sans s'exposer à la dangereuse accusation d'hérésie. Il ne souffrait pas d'autre contrôle que le sien. Or si rigide que soit, au début, la surveillance qu'un corps politique, industriel ou religieux exerce sur lui-même, cette surveillance se relâche à la longue : les membres les plus importants de la corporation, ceux que leur situation place au-dessus du contrôle sont les premiers à franchir les limites que les règles imposent, et leur exemple ne manque pas d'être suivi dans les régions inférieures. Les mœurs du clergé séculier et régulier se corrompirent de siècle en siècle, et il se montra de moins en moins zélé à remplir ses devoirs professionnels. La corruption croissante de ses mœurs diminuait l'autorité dont il jouissait et soulevait une réprobation qui se traduisit par des satires et des caricatures jusqu'au jour où l'esprit de critique engendra l'esprit de révolte. Les services que rendait ce clergé amolli et protégé contre toute concurrence avaient baissé en qualité sans que le prix en eût été diminué. À l'époque florissante du Moyen-âge, ce prix ne paraissait pas excessif, mais lorsque les mauvais jours furent arrivés, lorsque les populations eurent été ruinées par l'anarchie et la guerre, elles se trouvèrent hors d'état de supporter des charges qui leur paraissaient légères auparavant. Les édifices religieux dont on avait commencé la construction au temps de la prospérité demeurèrent inachevés, et, tout en rapportant moins, la dîme et les autres redevances ecclésiastiques parurent plus onéreuses. Le sentiment religieux alla s'affaiblissant et se dégradant dans la multitude, tandis que le spectacle de l'avilissement du clergé provoquait parmi l'élite des âmes pieuses une réaction violente. Cette réaction produisit la Réforme.

CHAPITRE IX

LA RÉFORME ET LES GUERRES DE RELIGION. — LA RÉACTION PHILOSOPHIQUE DU XVIII^e SIÈCLE.

La décadence morale et matérielle de l'église romaine. — La vente des indulgences. — La réforme. — Pourquoi elle devint une révolution. — Le protestantisme. — Causes de son succès en Allemagne et dans les autres pays du Nord ; — de son insuccès ailleurs. — Pourquoi la réforme devait engendrer les persécutions et les guerres religieuses. — Conditions auxquelles l'État accorda sa protection à la religion dominante. — La révocation de l'Édit de Nantes. — Conséquences délétères du rétablissement du monopole en France. — La réaction philosophique du XVIII^e siècle. — Pourquoi l'État ne défendit plus que mollement l'Église. — La Révolution. — La renaissance libre et spontanée du culte. — Le rétablissement du régime de la protection sous l'Empire.

Le relâchement et la corruption avaient fini par entamer les ressources matérielles de l'Église romaine avec sa considération morale et par creuser un déficit dans ses finances. Les revenus ordinaires du clergé ne suffisaient plus à couvrir les dépenses de luxe et d'ostentation de ses hauts dignitaires et à pourvoir aux frais de construction des édifices somptueux qu'ils continuaient à élever. Le gouvernement ecclésiastique émit alors, sous la dénomination d'indulgences, une sorte de papier de crédit ayant cours dans le royaume céleste pour le rachat des péchés. En se munissant d'une provision suffisante de ce papier, un homme riche pouvait être admis dans le séjour des bienheureux après avoir laissé libre carrière à ses vices, à son avarice, à sa luxure, à sa convoitise du bien d'autrui. Il ne s'agissait que d'y mettre le prix. Dans les pays méridionaux, en Italie, en Espagne, où les mœurs subissaient l'influence amollissante du climat, l'émission des indulgences avait été accueillie avec faveur et elles y trouvaient un débouché avantageux, mais il en fut tout autrement dans les pays du Nord, où déjà le relâchement des mœurs du clergé faisait scandale. La vente des indulgences fut la goutte d'eau qui fit déborder le vase.¹ Les âmes religieuses s'indignèrent, elles protestèrent contre ce trafic des choses saintes et elles demandèrent la réforme des abus qui s'étaient introduits dans l'Église. Au lieu de déférer à cette demande, le gouvernement ecclésiastique y répondit en excommuniant les « protestants ». De réformateurs,

¹ Appendice, note k.

ceux-ci se transformèrent alors en révolutionnaires. Tout en conservant les dogmes essentiels du christianisme, ils élaguèrent du culte l'ornementation luxueuse et le cérémonial pompeux qui le renchérisaient, ils abolirent les ordres monastiques, tombés en discrédit et dont les richesses excitaient des convoitises qu'ils avaient intérêt à satisfaire, ils opposèrent le gouvernement parlementaire d'une assemblée élue par la communauté des fidèles au gouvernement dictatorial de l'Église romaine. En Allemagne et dans les autres pays du Nord, l'opinion se prononça généralement en faveur de la Réforme et les souverains s'y rallièrent : sans parler du sentiment religieux auquel quelques-uns obéissaient, ils étaient excités à prendre ce parti, à la fois par la crainte d'un conflit avec l'opinion dominante et par l'appât des bénéfices que leur promettait la confiscation des biens du clergé et des monastères. On n'ignore pas qu'en Angleterre cette dernière considération exerça une influence décisive sur l'esprit du roi Henri VIII. Dans les pays où, au contraire, le protestantisme ne gagna à sa cause qu'une minorité appartenant aux classes supérieure et moyenne, en Italie, en Espagne, en France, dans les Pays-Bas méridionaux, le souverain demeura fidèle à l'Église romaine.

Mais dans tous ces pays, l'Église était unie à l'État et l'on ne concevait pas encore qu'elle put en être séparée. La Réforme devait donc inévitablement engendrer une lutte pour la conservation ou la conquête du monopole religieux. Les gouvernements qui avaient adopté le protestantisme interdirent l'exercice du culte catholique, s'emparèrent des biens du clergé, démolirent les églises ou les affectèrent au nouveau culte. Dans les contrées demeurées catholiques, le protestantisme fut, à plus forte raison, absolument proscrit : l'inquisition fut créée pour rechercher les fauteurs et les adeptes du schisme et les livrer au bras séculier. Des deux côtés, on eût recours à la torture et on éleva des bûchers pour protéger la religion de l'État contre la concurrence, ici de l'ancien culte, là du culte nouveau. En Italie et en Espagne, où le cérémonial sévère et froid du protestantisme était antipathique au caractère et aux instincts artistiques de la population, où la multitude avait conservé un fond de paganisme, il n'y eût point de lutte. Il en fut autrement en France, où le protestantisme avait gagné une portion considérable de la classe cultivée et riche. La Réforme y suscita une guerre civile, à laquelle le roi Henri IV mit fin par le compromis de l'édit de Nantes. Ce compromis, Louis XIV, imbu de l'idée ancienne de l'union nécessaire de l'Église et de l'État, commit la faute énorme de le révoquer, au détriment de la puissance morale et de la prospérité matérielle de la France. ¹

¹ Appendice, note 1.

Dans les Pays-Bas septentrionaux, l'hérésie qui avait conquis la majorité de la population, demeura victorieuse tandis qu'elle était extirpée des Pays-Bas méridionaux, où elle n'avait gagné comme en France qu'une minorité, respectable par la qualité mais insuffisante en nombre. Ce fut seulement quand chaque culte, ancien ou nouveau, eût réussi à faire prévaloir son monopole qu'on vit cesser les guerres dites de religion.

Mais ce monopole dont ils étaient redevables à l'appui matériel que leur prêtait l'État, les cultes rivaux ne l'obtinrent point gratuitement. Après avoir imposé ses conditions à l'État, à l'époque où les monarchies barbares avaient besoin de son concours pour organiser et assurer leur domination, le clergé, lorsqu'il eût besoin du bras séculier pour défendre son monopole dans les pays catholiques, pour l'acquérir dans les pays protestants, le clergé, disons-nous, fut obligé à son tour de souscrire aux conditions qu'il plût à l'État de lui imposer. Comme elle avait maintenant plus besoin de l'État que l'État n'avait besoin d'elle, l'Église commença à être dominée après avoir été dominatrice. Louis XIV, par exemple, ne restituait au catholicisme le monopole du culte qu'après l'avoir assujéti au régime de la déclaration de 1682, qui limitait au profit du souverain de l'État le pouvoir du souverain de l'Église et il ne se faisait point scrupule de toucher aux biens du clergé.¹ En Angleterre, le chef de l'État imposa de même sa suprématie à l'Église établie ; il l'obligea, en outre, à souffrir la concurrence des schismes dissidents qui s'étaient créés une clientèle à côté d'elle. Bref, l'Église catholique ou protestante fut protégée totalement ou partiellement contre la concurrence, mais ce régime de protection, elle l'acheta au prix de son indépendance et de sa liberté. Il ne devait lui procurer qu'une sécurité trompeuse et préparer sa décadence. L'influence délétère qui est inhérente au monopole dans toutes les branches de l'activité humaine ne tarda guère, en effet, à se faire sentir dans la culture religieuse. Le relâchement et la corruption qui avaient provoqué la réforme, et auxquels la concurrence avait apporté au XVI^e siècle un remède efficace, réparurent et firent de rapides progrès dans le cours du XVIII^e siècle. Dans les pays catholiques surtout, le clergé demeura en possession de ses vastes domaines et protégé contre toute concurrence se montra de moins en moins actif et zélé à remplir ses devoirs. Dans les pays protestants, où les biens du clergé avaient été, pour la plus forte part, confisqués au profit du souverain et de ses favoris, où le monopole était moins complet, où à défaut du culte catholique qui était généralement prohibé, la religion établie était obligée de compter

¹ Appendice, note m.

avec les schismes dissidents, la culture religieuse se conserva à peu près intacte si elle ne progressa point. N'ayant pas à sa disposition un riche patrimoine, le clergé protestant se trouvait dans la nécessité de demander une grande partie de ses moyens d'existence au bon vouloir de sa clientèle, dont il était intéressé ainsi à stimuler la dévotion. Enfin, tandis que le bas clergé catholique, asservi au pouvoir despotique du haut clergé, était réduit par lui à la portion congrue, les pasteurs protestants, en possession d'une indépendance relative, déployaient dans l'exercice de leurs fonctions une activité d'autant plus grande qu'ils étaient mieux assurés d'en recueillir les fruits.

À la recrudescence de foi qu'avaient provoquée les luttes religieuses on vit en conséquence succéder, dans les pays catholiques, la tiédeur, l'indifférence et bientôt même l'hostilité. Peut-être aussi la violence des persécutions, les procédés odieux de l'Inquisition, les crimes commis dans l'intérêt prétendu de la foi, avaient-ils contribué à préparer une réaction contre une religion, dans laquelle la raison d'état de l'Église avait si souvent commandé des actes en complet désaccord avec les prescriptions de la morale évangélique. Une école philosophique se constitua qui répondit à cette tendance nouvelle des esprits et servit d'organe à la réaction naissante.

Jusqu'alors les philosophes, ennemis des dieux, qui attaquaient les dogmes au nom de la raison, sans opposer à la religion établie d'autres dogmes et un autre culte, étaient demeurés isolés, sans influence sur la multitude, et leurs critiques n'avaient trouvé qu'un faible écho dans les classes cultivées. Elles acquirent tout à coup une faveur extraordinaire lorsque la révocation de l'Édit de Nantes eût ramené la France à l'unité de religion et mis fin aux controverses religieuses. On vit aussitôt surgir toute une littérature non plus simplement schismatique, mais franchement anti-religieuse, déiste ou même athée, qui entreprit de démolir les dogmes, qualifia la révélation d'imposture et s'appliqua à mettre en lumière ce qu'on pourrait appeler l'envers des religions, c'est-à-dire les maux de tous genres qu'elles avaient causés, les crimes qu'elles avaient provoqués ou sanctionnés. Cette littérature soi-disant philosophique, les souvenirs encore récents des proscriptions et le spectacle du relâchement moral d'un clergé gorgé de richesses la mirent en vogue et l'on vit le public le plus cultivé du monde chrétien applaudir avec enthousiasme ces vers de la tragédie de Mahomet :

Les prêtres ne sont pas ce qu'un vain peuple pense,
Notre crédulité fait toute leur science.

En d'autres temps, lorsque le concours de l'Église était indispensable à l'État, cette littérature agressive qui employait sans ménagement les armes redoutables de l'ironie et du sarcasme, qui ridiculisait les légendes les plus vénérées, qui ne dissimulait pas son intention de ruiner la foi qu'elle qualifiait de superstition et de fanatisme, eut été rigoureusement proscrite et ses auteurs eussent expié sur les bûchers leurs attentats et leurs blasphèmes diaboliques. Mais la situation avait changé. L'État n'était plus sous la dépendance de l'Église. Il possédait un personnel politique, judiciaire, administratif presque entièrement recruté en dehors d'elle. Il s'était affranchi de sa tutelle et avait eu le temps d'oublier les services qu'elle lui avait rendus. Peut-être même les pertes matérielles causées par la révocation de l'Édit de Nantes avaient-elles soulevé dans l'esprit de la classe dirigeante un ressentiment inconscient contre une associée dont la protection coûtait décidément trop cher. Enfin si l'État avait réussi à réglementer les rapports de la grande corporation cléricale avec son chef étranger, cette corporation n'en possédait pas moins des richesses et une puissance énormes ; elle jouissait de privilèges exceptionnels, même au point de vue fiscal : elle était exempte de quelques-unes des taxes les plus productives et elle en prélevait une, la dîme, en concurrence avec l'État. On s'explique qu'il défendit mollement cette associée, dont il pouvait maintenant se passer, et même que, dans l'embarras croissant de ses finances, il jetât des regards de convoitise sur les richesses qu'elle avait acquises et accumulées grâce à sa protection et qui ne fournissaient à l'impôt qu'un tribut insuffisant.

Si aucun bouleversement n'était survenu, cette réaction suscitée par le monopole religieux aurait eu probablement pour résultat de faire lever la prohibition des schismes — déjà, en 1787, l'exercice du culte protestant avait cessé d'être interdit — et d'assujettir les biens du clergé au régime de l'égalité fiscale. On peut conjecturer aussi que l'Église catholique n'eût pas tardé à être obligée, comme ses concurrentes, de se contenter des contributions volontaires de ses fidèles et qu'il s'en serait suivi une répartition de revenus plus équitable entre le haut et le bas clergé. Mais la Révolution éclata, et elle fit tomber l'État entre les mains de politiciens imbus des doctrines anti-religieuses de la philosophie du XVIII^e siècle et de plus en plus hostiles au clergé. D'ailleurs, ces parvenus de la Révolution avaient, comme tous les parvenus, un insatiable appétit d'autorité et de domination. L'État qui se personnifiait en eux ne pouvait tolérer à ses côtés aucun groupement de forces, aucune puissance capable de résister à sa volonté souveraine. C'est pourquoi ils ne se bornèrent point à supprimer les privilèges des corporations, ils supprimèrent les cor-

porations elles-mêmes, en englobant dans cette proscription les associations commerciales et jusqu'aux académies. Après avoir imposé une « constitution » au clergé et dissous ses communautés, ils confisquèrent ses biens et réduisirent les ministres des cultes à la condition de fonctionnaires nommés, salariés et réglementés par l'État. Aux résistances légitimes du clergé, ils répondirent par la prohibition du culte catholique, et ils entreprirent de le remplacer, les déistes, par le culte de l'Être suprême, les athées, par le culte de la raison. Cependant, ces nouvelles religions n'ayant pas réussi à faire des prosélytes, il fallut bien tolérer le rétablissement de l'ancienne. Le besoin religieux, privé de satisfaction pendant l'orgie des persécutions révolutionnaires, demanda alors avec l'appétit que provoque un long jeûne, l'aliment auquel il avait été accoutumé, les églises se rouvrirent, le culte se reconstitua, et tout annonçait qu'il retrouverait bientôt des ressources suffisantes dans les contributions volontaires des fidèles¹, mais le jour de la liberté religieuse n'était pas encore venu : la France était tombée sous le joug d'un despote qui rendit à l'Église les faveurs de l'État en les lui faisant payer au prix de la meilleure part de son indépendance et de sa liberté.²

¹ Appendice, note n.

² Appendice, note o.

CHAPITRE X

LE BILAN DES RELIGIONS.

La séparation de l'Église et de l'État et la liberté des cultes seraient-elles conformes à l'intérêt de la civilisation ? — Les religions sont-elles utiles ou nuisibles ? — Leur actif et leur passif. — Articles de leur actif. Les services rendus aux sociétés. — Lois et pratiques nécessaires qu'elles ont découvertes et dont elles ont assuré l'observation. — Comment elles ont maintenu l'ordre avec un maximum d'efficacité et moyennant un minimum de frais. — Les services rendus aux individus. — Consolations et espérances. — Le passif des religions. — Les frais matériels des cultes. — L'immuabilité des lois religieuses. — L'intolérance, les persécutions et les guerres religieuses. — La corruption des religions et de leurs ministres. — Que l'actif l'emporte incomparablement sur le passif.

Nous considérons, avons-nous dit, au début de cette étude, — et cette opinion commence à se répandre, même dans l'élite intelligente du clergé, — le régime de la séparation de l'Église et de l'État et de la liberté des cultes comme le plus favorable au développement et à l'amélioration de la culture religieuse. Cependant, en admettant qu'il en soit ainsi, est-il bien à souhaiter, dans l'intérêt de l'avenir de la civilisation, que ce régime s'établisse, que la liberté procure aux religions un renouveau de vitalité et d'influence ? Autrement dit, et pour poser nettement la question, les religions sont-elles utiles ou nuisibles ? Quelle a été leur influence dans le passé de l'humanité ? Cette influence a-t-elle été bienfaisante ou malfaisante ? Ont-elles favorisé ou contrarié les progrès de l'esprit humain, secondé ou entravé le travail de la civilisation ? Est-il désirable, en conséquence, qu'elles se perpétuent ou qu'elles disparaissent ? Et s'il est démontré qu'elles ne sont autre chose que des nuisances sociales, ne conviendrait-il pas de les prohiber, ou tout au moins de les réglementer étroitement au lieu de les laisser libres ?

Il convient donc de dresser le bilan des religions, de rassembler et d'évaluer, d'un côté, les services qu'elles ont rendus aux sociétés et aux individus, ce qui constitue leur *actif*, et, d'un autre côté, de faire le compte de ce qu'elles ont coûté et des maux dont elles ont été la source, ce qui constitue leur *passif*.

À l'actif des religions, on doit placer, avant tout, la découverte, la mise en vigueur et l'observation des coutumes ou des lois, et, en général, des pratiques morales, à défaut desquelles aucune association humaine n'aurait pu subsister. Ce n'est point, sans doute, un

mobile religieux, c'est un mobile de conservation et de profit, un mobile économique, qui a poussé les hommes à s'associer. Ils se sont rassemblés, ils ont formé des troupeaux, des clans, des tribus, puis des nations, en premier lieu pour se défendre contre les espèces animales mieux pourvues d'armes naturelles, en second lieu, pour profiter de l'accroissement de jouissances et de l'économie de peines, qui résultent de l'association des forces et de la division du travail. Mais aucune société ne peut subsister qu'à deux conditions : c'est, d'abord, que les associés subordonnent leur intérêt particulier et temporaire et le sacrifient au besoin à l'intérêt général et permanent de l'association ; c'est ensuite qu'ils s'abstiennent de s'entre-nuire et s'appliquent à s'entraider. Or ces conditions nécessaires à la conservation et aux progrès des sociétés, le gouvernement divin, tel qu'il ressortait du concept religieux des premiers âges, les faisait reconnaître et en assurait l'observation, aussi efficacement que possible et avec la moindre dépense. D'après ce concept, réduit à son expression la plus simple, les esprits ou les Dieux étaient propriétaires du domaine occupé par leur peuple, et ils lui en accordaient la jouissance, le protégeaient contre ses ennemis, veillaient à son bien-être, à charge par lui de leur payer un tribut régulier et de se soumettre aux règles de conduite qu'ils lui communiquaient par l'intermédiaire de leurs ministres, sorciers ou prophètes. En se conformant exactement à ces règles, en suivant ces pratiques, on obtenait la faveur des Divinités et les biens qu'il était en leur pouvoir de répandre ; en les enfreignant, on s'exposait au contraire à leur colère et aux châtimens qu'il était en leur pouvoir d'infliger. Chez les peuples assez avancés pour concevoir la notion de l'immortalité de l'âme, ce système de pénalités et de récompenses, étendu à une autre vie, infinie dans sa durée, acquérait naturellement un surcroît d'efficacité.

À la vérité, les lois et les pratiques que les Divinités révélaient aux sorciers ou aux prophètes étaient toujours plus ou moins imparfaites et défectueuses, mais si l'on n'oublie pas qu'elles étaient conçues par les individualités les plus capables, on reconnaîtra qu'elles étaient à tout prendre plus utiles que ne l'eussent été des lois et des pratiques, édictées par le suffrage universel d'une foule, à peine sortie de l'animalité. En même temps, la croyance à une sanction divine, à laquelle nul, si fort et redoutable qu'il fut, ne pouvait se soustraire, n'était-elle pas un instrument d'ordre d'une puissance incomparable ? À une époque où toutes les forces dont la société naissante pouvait disposer étaient nécessaires pour assurer sa sécurité extérieure, il eut fallu, à défaut de la religion, recourir à un système de terreur pour maintenir l'ordre intérieur ; encore ce système, fondé sur l'emploi de la force, eut-il été impuissant à en empêcher

l'abus. Sans l'intervention d'une croyance religieuse, le maintien de l'ordre eût été, en tout cas, moins assuré et plus coûteux, en admettant — chose douteuse — qu'il eût été possible.

À ce service capital que rendaient les religions aux sociétés des premiers âges se joignaient des services individuels, non moins précieux. Si l'homme n'est pas abandonné à lui-même, s'il existe des êtres tout puissants qui s'intéressent à son sort, ne peut-il pas espérer, dans les circonstances les plus critiques, dans l'adversité la plus profonde, un secours d'en haut et un retour de la fortune ? S'il a été victime de quelque injustice, s'il a souffert la persécution, ne peut-il pas trouver une consolation dans la pensée que ses persécuteurs n'échapperont pas à la vindicte divine ? Même chez les peuples qui ne possèdent pas la notion de l'immortalité de l'âme, la croyance à l'intervention tutélaire des Divinités est une source abondante d'espérances et de consolations. Avec cette croyance, les maux de la vie présente, si cruels qu'ils soient, les disgrâces physiques, les maladies et les infirmités, les peines morales, les revers de fortune deviennent supportables : l'inégalité des conditions et des richesses n'excite point chez le pauvre l'envie et la convoitise, car cette inégalité n'est que passagère, et elle peut être amplement compensée dans un avenir d'une durée illimitée. Chez les favoris de la fortune, la crainte de cet avenir n'est-elle pas un frein salutaire à l'abus de la puissance et de la richesse ?

Ces services, les religions les plus imparfaites, le fétichisme et l'idolâtrie, les ont rendus aux sociétés et aux individus ; à plus forte raison doivent-ils être portés au compte du christianisme, qui a fortifié et épuré la foi religieuse en substituant l'amour à l'intérêt dans les rapports de la Divinité avec l'homme.

Tel est l'*actif* des religions.

Au *passif*, il faut placer d'abord les frais matériels du culte, le prix des services religieux. Ce prix a pu être exagéré sous le régime du monopole, quoique la coutume l'ait limité d'habitude, mais sous un régime de concurrence, il ne peut dépasser le nécessaire. Parmi les autres articles du passif, il faut mentionner : 1° les dommages résultant de la persistance sinon de l'immutabilité des lois, coutumes ou pratiques prescrites par les religions, quand elles devenaient nuisibles après avoir été utiles, par suite d'un changement dans les conditions d'existence de la société ; 2° les maux causés par l'intolérance, les persécutions et les guerres de religion. Il convient toutefois de faire le départ entre les mobiles politiques et économiques et le mobile purement religieux dans l'examen des causes des guerres dites de religion ; enfin, 3° les maux engendrés par la corruption des pratiques religieuses, le rachat des actes immoraux ou même criminels

au moyen d'offrandes ou de donations aux Divinités, ou, pour mieux dire, à leurs ministres.

Mais, si haut qu'on puisse l'évaluer, ce *passif* des religions ne forme certainement pas la centième partie de leur actif.

CHAPITRE XI
LA RELIGION ET LA SCIENCE.
— L'EXISTENCE DE DIEU.

Le conflit de la science et de la religion. — Son origine. — La séparation de la culture religieuse et de la culture scientifique. — Motifs de l'hostilité du clergé contre la science. — Que les progrès de la science n'en sont pas moins utiles aux religions, au lieu de leur nuire. — Que la science n'a détruit quelques-unes des anciennes preuves de l'existence de la Divinité que pour les remplacer par des preuves nouvelles, plus parfaites. — Preuves tirées de l'existence du sentiment religieux ; du spectacle de la création et de celui de l'industrie humaine. — Que la science a élevé et agrandi la conception du divin. — Qu'elle a transformé, en les épurant, les rapports de l'homme avec la Divinité. — Le concept progressif de la prière.

L'histoire atteste « l'utilité » des religions ; mais elles auraient beau être utiles, elles seraient tôt ou tard condamnées à disparaître, si elles n'étaient point, dans quelque mesure, vraies, si la science, en remontant à leurs origines et en examinant leurs preuves, parvenait à démontrer qu'elles se fondent sur des illusions, des erreurs ou des mensonges. Quelle est actuellement la situation à cet égard ? Où en est le conflit de la science et de la religion ? Et d'abord comment ce conflit est-il né ?

Nous avons constaté qu'au début la religion et la science étaient unies, et qu'aussi longtemps que leur union subsista, la religion se chargea de l'explication des phénomènes qui étaient du ressort de la science. Le sorcier qui était à la fois le prêtre et le savant de la tribu attribuait, comme la foule elle-même, ces phénomènes utiles ou nuisibles à des esprits pourvus d'une puissance surnaturelle. Nous avons constaté aussi que la séparation s'accomplit à la longue sous l'influence de deux causes : 1° l'augmentation du capital des connaissances humaines qui détermina peu à peu leur spécialisation ; 2° l'accroissement de la clientèle religieuse qui provoqua l'augmentation du personnel sacerdotal et nécessita son application de plus en plus exclusive au service du culte.

Quoique l'histoire ne nous renseigne pas sur ce point, nous pouvons conjecturer que même aux époques et dans les contrées où les fonctions religieuses, les professions libérales et les sciences, la médecine, l'astronomie, la géométrie demeuraient concentrées dans la caste sacerdotale, en Égypte, dans l'Inde et la Chaldée, des conflits durent se produire entre les croyances des prêtres voués exclusi-

vement au service du culte, et les opinions de ceux qui étaient particulièrement adonnés à la culture des sciences. À plus forte raison en fut-il ainsi dans les pays comme la Grèce où la culture des sciences et des lettres devint indépendante de la religion, où des écoles philosophiques purent se constituer et chercher, en dehors de la religion, les causes des phénomènes de la nature.

Ces nouveautés scientifiques, le sacerdoce était naturellement porté à les repousser, d'abord parce qu'il était étranger aux travaux qui les avaient produites ; ensuite parce qu'elles étaient en opposition avec la science des ancêtres, la science religieuse, dont il avait le dépôt. N'était-ce pas ébranler l'autorité de la religion que de soutenir que sa science, révélée par les Divinités elles-mêmes, n'était pas infaillible ? Et si les phénomènes que la religion attribuait à l'intervention des Divinités s'opéraient par l'action de causes naturelles, ces Divinités étaient donc oisives et impuissantes ! mais alors, à quoi bon leur adresser des prières et leur porter des offrandes ? À quoi servait de faire des sacrifices à Jupiter pour être préservé du feu du ciel, à Neptune pour échapper à la tempête, si Jupiter ne lançait point la foudre, si Neptune n'était point le maître de déchaîner ou de calmer les flots ? Plus tard, quand le christianisme eut succédé au paganisme, n'était-ce pas amoindrir le rôle de la providence divine et diminuer l'importance des saints qui avaient remplacé les demi-dieux, dans l'imagination populaire, que de leur enlever une partie de leurs fonctions directrices ou tutélaires ? À quoi bon s'adresser à la Vierge et aux saints pour demander un changement de temps, la fin d'une épidémie, si la température, les épidémies et les autres phénomènes physiques sont régis par des lois naturelles ?

La science moderne a porté encore une atteinte plus grave aux anciennes croyances, en enlevant à la terre la situation prépondérante et même unique qu'elle occupait dans l'espace pour la reléguer parmi les planètes secondaires d'un des innombrables systèmes qui peuplent l'univers. D'après la tradition religieuse, le soleil et les autres astres n'existeraient que pour le service de la terre, et Dieu lui-même ne serait occupé que de l'homme. C'est pour sauver cet être privilégié que le fils de Dieu s'est offert en holocauste. Or un tel sacrifice ne semblerait-il pas disproportionné si la terre, au lieu d'être le foyer unique de la vie, le seul globe habité par des créatures intelligentes et faites à l'image du créateur, ne figurait qu'à un des derniers rangs dans l'immense multitude des mondes, si, à en juger par analogie, l'homme ne se trouvait placé qu'à un degré inférieur de l'échelle des créatures.

On s'explique donc parfaitement l'antagonisme de la religion et de la science, car il n'est pas une seule des découvertes de la science

qui n'ait contredit une tradition de la religion.¹ Mais en ruinant les conceptions enfantines que l'humanité se faisait de la Divinité et d'elle-même, en remettant la terre et l'homme à leur place et à leur rang dans l'univers, en restituant aux lois naturelles les phénomènes physiques qui nécessitaient l'intervention divine et formaient le domaine du surnaturel, la science a-t-elle agi pour détruire la religion et finalement la remplacer ?

C'est là, on ne l'ignore pas, une opinion assez généralement répandue dans le monde de la science aussi bien que dans le monde religieux. Est-elle fondée ? Ne peut-on pas soutenir, au contraire, que les progrès de la science servent la religion, en la contraignant à remplacer ses anciennes preuves de l'existence de la Divinité par des preuves nouvelles, plus décisives, que lui fournit la science elle-même ; en agrandissant et en élevant la conception de l'idéal divin ?

C'est ainsi qu'en s'appuyant sur les données de la science on peut déduire l'existence d'une puissance supérieure, à laquelle l'homme se trouve subordonné, de l'existence du sentiment religieux même.

Ce sentiment a un caractère d'universalité. Il existe et il a existé de tous temps, quoique à des degrés divers, dans la multitude des créatures humaines. Il est distinct de tous les autres sentiments, de l'amour paternel, filial ou conjugal, de la sympathie pour les autres hommes ou les autres espèces. Or la science démontre qu'aucune des facultés de l'homme, aucune des forces physiques, intellectuelles et morales qui constituent son être, n'est inutile, que toutes remplissent une fonction nécessaire et répondent à un objet ou à un être existant. De même que l'existence du sentiment de la paternité prouve celle de la famille, l'existence du sentiment religieux prouve celle de Dieu.

Ce Dieu qu'atteste le sentiment religieux et qu'il suffirait seul à attester, la science a rétréci par quelques côtés le domaine de son activité, mais ne l'a-t-elle pas infiniment agrandi par d'autres ? Si Apollon ne conduit plus le char du soleil, si Jupiter ne lance plus la foudre, est-ce à dire que la Divinité n'ait plus aucun rôle actif à jouer dans l'univers, et, pour rappeler un mot célèbre, que la science puisse se passer de cette hypothèse ? Est-ce à dire que la matière se meuve d'elle-même sous l'impulsion des lois qui lui sont propres, qu'elle produise par l'opération mécanique et automatique de ces lois, le phénomène de la vie, qu'elle crée les organismes vitaux des espèces végétales et animales aussi bien que les mondes qui leur servent d'habitat ? Est-ce à dire que les forces morales, investies en

¹ Appendice, note p.

quantités diverses et inégales dans l'homme et la plupart des espèces inférieures, sinon dans toutes, l'intelligence, la volonté, l'amour n'existent pas en dehors de l'humanité et de l'animalité terrestres ? Le spectacle de l'univers ne révèle-t-il pas leur présence et leur action incessante ? Certes, quand on observe le capital énorme de connaissances que l'humanité a accumulées, les inventions qu'elle a multipliées pour constituer l'outillage de sa civilisation, on demeure frappé de la somme d'énergie morale et d'intelligence qu'elle a dépensée, mais que sont nos outils les plus ingénieux et nos machines les plus perfectionnées en comparaison des organismes merveilleux des espèces animales et végétales ? Peut-on admettre que ces organismes si parfaits et si prodigieusement variés aient été produits par le jeu des forces brutes de la nature ? Quoique nous ne connaissions encore qu'incomplètement le mécanisme de la création des mondes et de la conservation de l'ordre dans l'univers, le peu que nous en savons n'atteste-t-il pas l'existence d'une énergie et d'une intelligence infinies, imprimant le mouvement à la matière et la transformant sans cesse ? — Soit ! dit-on, l'intelligence agit, elle intervient dans les combinaisons et les transformations de la matière, mais c'est une intelligence inconsciente. Seul l'homme possède une intelligence consciente. Il n'existe point, par conséquent, dans l'univers, un être qui lui soit supérieur.¹ Qu'en savons-nous ? Et cette prétention orgueilleuse peut-elle se justifier au regard de la raison ? Ne suffit-il pas pour en faire justice d'observer les êtres qui peuplent le milieu où nous vivons et de nous observer nous-mêmes ? Ne pouvons-nous pas constater que l'intelligence est d'autant plus consciente de son existence et de ses actes qu'elle se déploie avec plus de puissance ? Ne l'est-elle pas plus dans l'espèce humaine et en particulier dans les individualités d'élite que dans les espèces inférieures ? Comment supposer qu'une intelligence dont les œuvres sont infiniment supérieures à celles de l'homme, soit privée de la conscience d'elle-même ?

On voit que si la science a ruiné les conceptions primitives et grossières du Divin, c'est pour les remplacer par un concept religieux bien autrement vaste et élevé. Dieu, comme elle nous le fait concevoir, c'est une puissance, une intelligence et un amour infinis. Ce n'est pas le Dieu d'un seul peuple et d'un seul monde borné, c'est le Dieu d'un univers sans bornes.

La science transforme de même en les élevant et en les épurant les rapports de l'homme avec la Divinités. La prière qui, dans les religions primitives, a pour objet d'obtenir d'elle, le plus souvent, des

¹ Appendice, note q.

faveurs matérielles, en échange d'offrandes non moins matérielles, la prière qui n'est qu'une sorte de marché proposé à un membre de la hiérarchie ou de la cour divine, devient dans un état religieux éclairé par la science, une simple demande de secours pour supporter les peines de la vie et résister aux tentations qui s'opposent à l'accomplissement du Devoir, c'est-à-dire de la fin assignée à l'espèce.

Car c'est encore une vérité mise en lumière par la science que l'espèce humaine remplit, comme toutes les autres, une fonction nécessaire. Elle est pourvue des forces physiques et morales qu'exige l'accomplissement de cette fonction. Selon l'usage utile ou nuisible qu'elle en fait, ces forces diminuent ou s'accroissent. Les individus successifs qui la constituent doivent en conséquence s'imposer pour règle d'agir toujours de la manière la plus conforme à l'intérêt de la généralité de l'espèce, la plus propre à assurer sa conservation et ses progrès dans l'espace et le temps, afin de la mettre en état de remplir aussi complètement que possible la fonction qui lui est assignée dans l'ordre universel. Cette règle utile des actes, l'observation et l'expérience la leur font découvrir ; mais ils ont besoin pour la suivre d'une force morale assez puissante pour discipliner et contenir les appétits qui les poussent à l'enfreindre. L'homme qui ne possède point cette force nécessaire peut l'obtenir, en la demandant à celui qui en est la source. C'est la prière... La science épure ainsi l'expression du sentiment religieux, tout en élargissant et en élevant la conception de l'existence de Dieu.

CHAPITRE XII
LA RELIGION ET LA SCIENCE.
— L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME.

La croyance à l'immortalité de l'âme. — Témoignages que lui apporte la science. — Présomptions tirées de la conservation de l'énergie, — de la nécessité religieuse et morale de la persistance du moi. — La formation de la conscience. — Que les progrès de la science commencent par gêner et menacer la religion et finissent par la servir. — Le domaine propre à la religion.

Ainsi que nous l'avons remarqué, le dogme de l'immortalité de l'âme n'est point commun à toutes les religions. Cependant la croyance à une autre vie apparaît déjà chez les races supérieures, dès les premiers temps de l'histoire. On croit que les morts continuent à vivre sous la terre où ils sont ensevelis et qu'ils éprouvent les mêmes besoins qu'ils ressentaient pendant leur vie terrestre. C'est pourquoi on leur apporte des aliments, on sacrifie le cheval du guerrier pour lui fournir une monture et des esclaves pour le servir. Plus tard, le concept de l'immortalité de l'âme se dépouille, en partie du moins, de son caractère matériel : l'âme n'est plus qu'un esprit, mais tantôt elle passe d'un corps dans un autre appartenant parfois même à une espèce différente, tantôt elle rentre dans le corps qu'elle a animé et va goûter avec lui les joies du paradis ou subir les peines de l'enfer.

Sans intervenir dans ces concepts religieux qui ne comportent pas de données vérifiables, la science apporte deux sortes de présomptions, sinon de preuves, à la croyance à l'immortalité de l'âme.

La première réside dans la conservation de l'énergie. Dans le monde matériel, rien ne se détruit, rien ne se perd : il y a des transformations, il n'y a pas de destruction. Mais si la matière et les forces qui lui appartiennent sont indestructibles, si elles se conservent à travers toutes les transformations, n'est-on pas fondé à croire qu'il n'en est pas autrement pour les forces morales ? Si les matériaux qui constituent l'être physique subsistent, ne peut-on pas présumer qu'il en est de même pour les éléments constitutifs de l'être moral ? N'est-ce pas tout au moins une présomption rationnelle ?

Cependant cette présomption empruntée aux sciences physiques ne suffit pas pour attester la persistance consciente du moi. Ceux qui cultivent ces sciences ont même une tendance marquée à considérer la dissolution du moi moral comme une conséquence fatale de celle du moi physique. Mais cette présomption insuffisante, elle est complétée par une autre, que se chargent de fournir des sciences d'un

ordre plus élevé : celle qui provient de la nécessité religieuse et morale de la persistance consciente du moi, autrement dit de l'immortalité de l'âme, et ces deux présomptions réunies acquièrent presque la valeur d'une preuve.

La nécessité religieuse de l'immortalité de l'âme est évidente. En effet, si l'âme humaine se dissout dans le grand Tout des forces morales comme le corps se décompose dans ses éléments matériels, n'est-ce pas comme si elle s'anéantissait ? Or, s'il en est ainsi, que nous importe l'existence ou la non-existence de Dieu ? Qu'avons-nous à faire d'une Divinité que nous ne connaissons jamais ? Si, dans les premiers âges de l'humanité, on pouvait croire à la nécessité de rendre un culte à des Dieux, continuellement occupés de l'homme, et de leur offrir des cadeaux pour capter leur bienveillance ou désarmer leur malveillance, cette nécessité peut-elle encore être invoquée à une époque où la science a remplacé l'intervention surnaturelle des Divinités dans le gouvernement terrestre par l'action des lois naturelles ? Pourquoi l'homme s'imposerait-il la dépense d'un culte à une Divinité qui ne s'occuperait pas de lui, de laquelle il n'aurait à attendre aucun service dans la courte durée de son existence ? Serait-ce pour la remercier de l'avoir appelé à la vie ? Mais si la vie est douce pour les uns, elle est amère pour les autres, et il arrive trop fréquemment qu'elle se solde par un excédent de souffrances. Si donc il venait à être démontré que l'existence de l'homme est limitée à cette terre, la religion perdrait sa raison d'être au moins pour cette élite intelligente qui n'en est pas restée à la conception enfantine de l'intervention constante de la Divinité dans la distribution des biens et dans l'infliction des maux de ce monde.

De même que la religion, la morale ne peut subsister qu'à la condition de se fonder sur la persistance consciente du moi. Or, moins encore que de religion, l'homme peut se passer de morale. Car l'observation de la morale est nécessaire à la conservation et aux progrès de l'espèce humaine.

À chacun des individus successifs dont se compose l'espèce, la morale prescrit de subordonner son intérêt et de le sacrifier, au besoin, à celui de la généralité. Mais si l'on suppose que l'existence humaine est limitée à cette terre, ne peut-il pas arriver que l'individu trouve profit à satisfaire son intérêt aux dépens de celui de la généralité, et à manquer ainsi aux devoirs prescrits par la morale ? À la vérité, il s'expose dans ce cas à une triple répression (en laissant de côté les pénalités et les récompenses religieuses) : 1° à la répression de l'opinion publique ; 2° à celle de la puissance et de la justice sociales ; 3° à celle de la conscience. Mais les deux premières sont toujours incertaines, et la troisième n'agit que chez les natures d'élite.

La morale n'a donc point de sanction certaine dans l'hypothèse de la mortalité de l'âme. Elle en a une, au contraire, dans celle de l'immortalité, la justice divine se chargeant de suppléer à l'insuffisance de la justice humaine, de réparer ses erreurs. — Dira-t-on que les progrès de l'opinion publique et de l'appareil de la répression joints à ceux de la conscience individuelle suffiront un jour à assurer l'observation du devoir, sans qu'il soit nécessaire de recourir à la double hypothèse de l'immortalité de l'âme et de la justice divine ? Soit ! mais ce jour n'est pas venu, et peut-on concevoir qu'il vienne jamais ? L'opinion, la répression et la conscience sont et resteront faillibles de leur nature : quant à la conscience, les progrès qu'elle a réalisés et qui déterminent aujourd'hui l'élite de l'espèce à obéir au devoir, en dehors de toute considération d'opinion, de répression et de religion, ces progrès auraient-ils pu s'accomplir sans l'intervention du sentiment religieux et des croyances qu'il fait naître ? Comment un homme accoutumé à manquer au devoir aurait-il pu s'habituer à le suivre, et développer ainsi le germe de sa conscience s'il n'y avait pas été excité par la crainte d'un châtement et l'espoir d'une récompense que la croyance à l'immortalité de l'âme et la foi dans la justice divine pouvaient seules lui suggérer ? La sanction de la conscience peut dispenser de celle de la religion, mais la conscience n'a pu se former et se développer qu'avec l'auxiliaire de la religion.

Le dogme religieux de l'immortalité de l'âme apparaît comme le fondement nécessaire de la morale, et sa nécessité n'atteste-t-elle pas son existence ?

Si, comme on vient de le voir, les découvertes de la science sont de nature à fortifier le sentiment religieux, on ne saurait nier cependant qu'elles soient gênantes et, au premier abord, menaçantes pour les religions ; c'est pourquoi il y a grande apparence que l'antagonisme séculaire de ces deux puissances ne cessera pas de sitôt.

Les découvertes de la science sont gênantes pour les religions, en ce qu'elles les obligent à progresser. Or tout progrès commence par léser les intérêts mêmes qu'il est destiné à servir, et, en conséquence, par provoquer leur hostilité. Qu'une machine nouvelle apparaisse dans l'industrie, un système nouveau dans la science, ils ne seront acceptés qu'après une résistance plus ou moins vive et prolongée. Les ouvriers employés aux anciens métiers briseront la machine qui leur enlève leur gagne-pain ou, tout au moins, leur rend inutile une aptitude acquise et les oblige à en acquérir une autre. Les savants et les professeurs se ligueraient contre un système qui détruit les conceptions auxquelles ils sont accoutumés, qui oblige les uns à renoncer à des opinions sur lesquelles leur réputation s'est fondée, les autres à

renouveler leurs « cahiers » de leçons. Cependant, la machine sera utile aux ouvriers en élevant la qualité partant la rétribution de leur travail et le système servira les savants en enrichissant la science. Mais ces effets bienfaisants ne se produisent qu'à la longue, tandis que le dommage est immédiat. C'est pourquoi on ne doit pas s'étonner si le clergé catholique s'est efforcé de briser la machine nouvelle du système de Galilée, quoique ce système ait élevé et agrandi la conception de la puissance divine, et contribué à accroître chez l'homme le respect qui est un des éléments constitutifs du sentiment religieux. On ne doit pas s'étonner davantage de la méfiance et de la mauvaise humeur avec lesquelles le clergé catholique ou protestant accueille les découvertes récentes des sciences naturelles, qui contredisent les livres sacrés. C'est qu'elles sont un embarras et une gêne avant de devenir un profit.

Les découvertes de la science apparaissent encore comme menaçantes pour les religions, en ce qu'elles remplacent par des moteurs naturels les moteurs surnaturels auxquels les religions attribuaient une multitude de phénomènes. La science semble rétrécir leur domaine pour agrandir le sien, mais la perte qu'elle leur inflige d'un côté, elle la compense amplement d'un autre, en étendant le concept général des choses à connaître. Quels que soient les progrès des sciences positives, il y a des notions qui leur échapperont toujours parce que l'esprit humain est impuissant à les saisir : telles sont celles de l'infinité de l'espace et du temps. C'est la région de l'inconnaissable et cette région où la science ne peut pas pénétrer, chacune de ses découvertes la montre plus étendue et impénétrable. Mais si l'instrument de nos connaissances n'a qu'une portée limitée, notre besoin de connaître est illimité : à mesure que s'étend le domaine qui demeure fermé aux procédés scientifiques de l'observation et de l'expérience, le besoin d'y pénétrer subsiste et devient même plus intense. Il s'adresse alors au sentiment religieux et à l'intuition qui lui est propre, il leur demande d'une manière plus pressante cette connaissance du Divin et de l'au-delà que la science est incapable de lui donner. Loin de diminuer le pouvoir des religions, la science contribue plutôt à l'accroître, en agrandissant la région qui leur est ouverte et qui lui demeure inaccessible.

À ce besoin intellectuel de connaissance de l'au-delà se joignent des besoins de sentiment qui sont au nombre des plus impérieux de notre nature : le besoin d'aimer un être supérieur, un idéal de puissance, de bonté, de beauté, le besoin de secours dans la souffrance et l'adversité, le besoin de se consoler du présent et d'espérer dans l'avenir. Ces besoins qu'aucune science physique ou morale n'est capable de satisfaire, la religion les apaise et elle est seule capable de

les apaiser. Voilà pourquoi la science ne peut pas remplacer la religion et pourquoi la religion subsistera aussi longtemps que l'humanité.

Tout nous porte à croire que son rôle ne sera pas moindre dans l'avenir qu'il ne l'a été dans le passé. On peut même conjecturer que ce rôle utile acquerra une importance extraordinaire dans la crise dangereuse que traversent actuellement les sociétés civilisées. Cette crise se terminera d'autant plus vite que la religion viendra davantage en aide à la science pour susciter la réforme du *self government* individuel et du gouvernement collectif des sociétés.

CHAPITRE XIII

LA CRISE SOCIALE.

Progrès qui ont changé les conditions d'existence des sociétés. — Extension de la sphère de la solidarité. — Que le progrès moral n'a pas marché du même pas que le progrès matériel. — Incapacité et insuffisance du self government individuel. — Intempérance et malhonnêteté du gouvernement collectif. — Répercussion universelle des maux provenant de ces deux sources, sous l'influence de l'extension de la solidarité. — Danger d'un bouleversement social. — Nécessité d'une réforme morale.

Les progrès des sciences et de l'industrie sont en voie aujourd'hui d'opérer dans les conditions d'existence des sociétés une révolution comparable à celle qu'ont produite la découverte des plantes alimentaires et l'invention de l'outillage agricole. Grâce à l'augmentation extraordinaire de la puissance productive et destructive de l'homme civilisé, la sphère de sa liberté et de sa sécurité qui ne dépassait guère jadis les limites de son État politique, s'est étendue sur la plus grande partie de la surface du globe. Le commerce entre les nations qui se comptait par millions, il y a deux ou trois siècles, se chiffre maintenant par milliards ; la circulation des capitaux et du travail s'est aussi de plus en plus internationalisée. De là une extension correspondante de la solidarité des biens et des maux entre les différents membres de la famille humaine. Lorsque les sociétés vivaient isolées ou n'entretenaient que des relations peu importantes, auxquelles la guerre ne laissait qu'un caractère intermittent et précaire, le rayon de la solidarité était court : on était intéressé à la prospérité de ses compatriotes, en raison des rapports d'affaires qu'on avait avec eux ; on l'était encore, en raison de la mutualité d'assurance contre les agressions du dehors, à laquelle participait chacun des membres du même État, mais on n'était nullement intéressé à la prospérité des étrangers, on l'était plutôt à leur appauvrissement et à leur affaiblissement qui les rendaient moins redoutables en cas de guerre ; la solidarité s'arrêtait à la frontière.

Le développement croissant du commerce des produits de toute sorte et de la circulation des capitaux et du travail a changé et change chaque jour davantage cet état de choses. Nous sommes intéressés à la prospérité de toutes les nations avec lesquelles nous faisons des affaires comme elles sont intéressées à la nôtre, et nous souffrons des maux qui les atteignent. Que la récolte du coton vienne à manquer aux États-Unis, des centaines de milliers d'ou-

vriers seront réduits à la misère en Europe ; qu'une crise éclate en Europe, elle aura son contrecoup dans le reste du monde ; en un mot, la solidarité des biens et des maux s'est universalisée.

Mais les biens et les maux ne dépendent pas seulement du milieu où l'homme se trouve placé, de la nature du sol, des accidents de la température, ils dépendent encore, et pour une part bien autrement forte, de sa conduite, de ses vertus et de ses vices. À mesure que la sphère de la solidarité s'étend, le mal qu'il est dans la nature du vice de causer, comme le bien qu'il est dans la nature de la vertu de produire acquièrent une portée plus grande. De même qu'une arme perfectionnée atteint un but plus éloigné, sans perdre de sa force de projection, l'influence malfaisante du vice, l'influence bienfaisante de la vertu s'étendent sans s'affaiblir dans la proportion de l'allongement du rayon de la solidarité.

Cette extension de la solidarité des biens et des maux n'aurait eu peut-être que des résultats salutaires si le progrès moral d'une part, le progrès économique de l'autre, avaient marché du même pas que le progrès industriel. Malheureusement, il n'en a pas été ainsi.

Sous l'influence des progrès de la production et de la sécurité, les anciennes formes de la tutelle individuelle, l'esclavage, le servage, le régime corporatif ont été abandonnés, l'individu est devenu libre. Ce nouveau régime qui lui donnait le droit de se gouverner lui-même, mais en lui imposant la responsabilité de sa destinée, a été pour lui une source abondante de biens et de maux. Il a pu disposer de son travail, tirer le meilleur parti possible de ses facultés et obtenir sa part légitime dans l'accroissement de la richesse générale. En revanche, il a eu l'obligation de pourvoir à son existence et à celle de sa famille, à l'élève de ses enfants, à l'entretien de sa vieillesse, et il n'a pu s'acquitter de cette obligation qu'à la condition de contenir rigoureusement ses appétits, de s'imposer de dures privations, de sacrifier les jouissances du présent aux nécessités de l'avenir. C'était une tâche difficile et lourde. La multitude émancipée s'est-elle montrée capable de la remplir ? A-t-elle su pourvoir exactement à toutes les obligations qu'impose le *self government* ? L'expérience n'a que trop attesté l'insuffisance de sa capacité gouvernante. Tandis que l'accroissement de la puissance productive multipliait la richesse, l'ivrognerie, l'imprévoyance, la paresse, le mépris des devoirs de famille multipliaient le paupérisme et grossissaient le contingent de la criminalité. C'est que la force morale nécessaire à l'accomplissement des devoirs du *self government* faisait défaut au plus grand nombre des affranchis de l'antique servitude. En même temps, les freins de l'opinion et de la répression pénale allaient s'affaiblissant : la facilité croissante des déplacements a diminué l'efficacité de la surveillance et de la

censure de l'opinion, pendant que, d'un autre côté, les pénalités légales ont été adoucies sans que la sûreté de la répression ait été accrue.

Aux maux provenant de cette insuffisance du *self government* individuel se sont ajoutés ceux d'un gouvernement collectif qui a cessé d'être approprié aux nouvelles conditions d'existence des sociétés. Nous avons exposé dans des publications antérieures la raison d'être des institutions politiques et économiques de l'Ancien régime, et des servitudes qu'elles imposaient à la propriété et à la liberté des individus. C'était la guerre qui les rendait nécessaires, et la guerre à son tour était nécessaire pour assurer la sécurité de la civilisation. Les progrès de la puissance destructive de l'homme civilisé ont dépouillé la guerre de ce caractère de nécessité, en mettant désormais, d'une manière permanente et sûre, la civilisation à l'abri des atteintes du monde barbare. La guerre est devenue nuisible après avoir été utile, et il en a été de même des institutions politiques et économiques qui y étaient adaptées et des servitudes qu'elles imposaient. Il eût fallu alors, d'une part, établir un régime de paix entre les peuples civilisés, d'une autre part, supprimer les institutions et les servitudes adaptées à l'état de guerre ; approprier, en un mot, le gouvernement collectif des sociétés aux nouvelles conditions d'existence que leur faisaient les progrès de la puissance productive et destructive de l'homme. Au lieu d'adopter cette conduite, qu'ont fait les classes gouvernantes ? Elles ont prolongé artificiellement l'existence de l'état de guerre et elles se sont servi du mécanisme politique et économique qui y était adapté pour prélever sur la richesse développée par les progrès extraordinaires de la puissance productive une dîme croissante. Telle a été leur intempérance qu'elles ont augmenté leurs dépenses plus vite que ne s'augmentaient leurs recettes. Il leur a fallu multiplier les impôts, et recourir pour les faire accepter à un double artifice : remplacer les impôts directs, *qu'on voit*, par les impôts indirects *qu'on ne voit pas*, et associer au bénéfice de l'exploitation du gouvernement la classe la plus influente des gouvernés, propriétaires fonciers, chefs d'industrie, etc., en les admettant au partage du produit de la douane, et en les rendant ainsi complices de la spoliation de la multitude. Encore, ces expédients n'ont-ils pas suffi pour équilibrer les dépenses avec les recettes. Il a fallu recourir à l'emprunt. Grâce au développement merveilleux de la puissance productive, de l'épargne et du crédit, les gouvernements civilisés du XIX^e siècle ont pu multiplier leurs emprunts à un tel point qu'ils légueront à leurs successeurs du XX^e siècle une dette qui dépasse déjà 420 milliards. Or, quand on examine l'emploi qui a été fait de cette somme monstrueuse, on est obligé de reconnaître qu'elle a, au

moins pour les neuf dixièmes, alimenté des dépenses nuisibles. D'où l'on peut conclure que les auteurs de ces dépenses ont commis à l'égard des générations futures qui supporteront la plus grosse part du fardeau des intérêts et de l'amortissement des dettes publiques, un acte de spoliation, un vol.

Additionnez les maux provenant de ces deux sources : l'incapacité et l'insuffisance du *self government* individuel, l'intempérance et la malhonnêteté du gouvernement collectif, et vous arriverez à un total effroyable. Si vous songez que ces maux se répercutent dans toute l'étendue du monde civilisé, solidarisé par l'échange des produits et le prêt des capitaux, vous vous expliquerez que l'accroissement de la richesse n'ait pas été accompagné d'un accroissement correspondant du bien-être général, vous vous rendrez compte des causes de la crise que traversent actuellement les sociétés civilisées et qui aboutira fatalement, s'il n'y est porté remède en temps utile, à une convulsion désastreuse.

À les bien analyser, ces causes de la crise sociale sont avant tout morales. D'où proviennent l'incapacité et l'insuffisance du *self government* individuel ? De l'ignorance des devoirs qu'implique le gouvernement de soi-même et plus encore du défaut de force morale nécessaire pour les remplir. D'où proviennent l'intempérance et la malhonnêteté du gouvernement collectif ? De la méconnaissance des devoirs propres à ce gouvernement, des intérêts égoïstes et aveugles dans leur égoïsme, qui s'opposent aux réformes indispensables pour l'adapter aux conditions nouvelles d'existence des sociétés civilisées.

Supposons, en effet, que l'individu connaisse et remplisse exactement tous les devoirs qu'implique le gouvernement de soi-même ; qu'il soit laborieux, sobre, tempérant, qu'il n'altère point sa santé et ne diminue point ses forces productives par la satisfaction immodérée de ses appétits matériels, l'abus des liqueurs fortes et des plaisirs des sens, qu'il économise sur sa consommation actuelle la somme nécessaire pour subvenir aux besoins de sa vieillesse, qu'il s'acquitte ponctuellement de ses devoirs de famille, qu'il pourvoie aux besoins matériels et moraux de ses enfants jusqu'à ce qu'ils soient en état d'y pourvoir eux-mêmes, qu'il se montre consciencieux dans l'exécution de son travail s'il est ouvrier, qu'il s'abstienne, s'il est patron, d'abuser de la misère et de l'imprévoyance de l'ouvrier pour lui imposer des conditions léonines, qu'en toute occasion il respecte le bien d'autrui et pratique, dans la mesure de ses moyens, la charité, il est évident que l'humanité se trouvera exonérée d'une masse énorme de maux. — Supposons encore que la classe qui est en possession du gouvernement collectif des sociétés remplisse scrupuleusement les

devoirs qu'implique ce gouvernement ; qu'elle prenne pour règle l'intérêt général et permanent de la nation, qu'elle réforme au lieu de l'aggraver un régime de militarisme et de protectionnisme qui a perdu sa raison d'être, qu'elle ne reporte sur les générations futures que des frais et dépenses proportionnés aux services dont elles profiteront, en un mot, qu'elle s'acquitte avec probité de ses fonctions gouvernantes, une autre portion des maux dont souffrent les sociétés, et auxquels l'extension croissante de la solidarité fait participer celles-là mêmes qui se gouvernent le mieux ou le moins mal, leur sera épargnée. Bref, en supposant que ces deux gouvernements — le gouvernement individuel et le gouvernement collectif — fussent parfaitement moraux, que tous les devoirs qu'ils impliquent fussent correctement remplis, l'espèce humaine n'aurait à supporter que les maux provenant de l'imperfection et des accidents du milieu où elle vit, son bien-être s'accroîtrait presque sans perturbation à chaque progrès de sa puissance productive ; il n'y aurait point aujourd'hui, il n'y aurait jamais de crise sociale.

C'est donc une réforme morale qu'il s'agit d'accomplir pour perfectionner à la fois le *self government* individuel et le gouvernement collectif. Les agents nécessaires de cette double réforme sont l'économie politique et la religion.

CHAPITRE XIV

LES REMÈDES À LA CRISE SOCIALE. — LES PROGRÈS DU « SELF GOVERNMENT » INDIVIDUEL ET DU GOUVERNEMENT COLLECTIF.

Les conditions du progrès du self government individuel et du gouvernement collectif. — Insuffisance de la connaissance du devoir. — Ignorance des maux qui découlent de sa violation. — Insuffisance de la force morale. — Mobiles étrangers à la religion qui déterminent l'accomplissement du devoir. — Leur défaut d'efficacité. — Comment agissent la conscience et le sens moral. — Nécessité d'éclairer la conscience.

Le perfectionnement du *self government* individuel et du gouvernement collectif est subordonné à deux conditions : la première, c'est que l'homme, soit qu'il se gouverne ou qu'il gouverne ses semblables, connaisse ses devoirs, la seconde c'est qu'il possède la force morale nécessaire pour les remplir.

Or, si nous considérons l'immense majorité des hommes, même dans les pays les plus avancés en civilisation, nous trouverons qu'ils ne connaissent qu'imparfaitement leurs devoirs et nous serons frappés plus encore de l'insuffisance de leur force morale.

S'agit-il des devoirs du gouvernement individuel ? une pratique et un enseignement séculaires en ont donné, sans doute, la notion à la multitude. Sauf peut-être dans la couche la plus basse de la population, chacun sait qu'il a des devoirs à remplir envers lui-même, envers les siens et envers autrui ; qu'il doit pourvoir à sa subsistance et à celle de sa famille, s'abstenir de faire du tort à son prochain et l'assister au besoin ; chacun sait aussi que la morale lui commande de ne point s'abandonner à la paresse, à l'incontinence, à l'ivrognerie, c'est-à-dire aux vices qui font obstacle à l'accomplissement de ses devoirs, mais ces notions morales sont plus ou moins claires, et elles sont rarement raisonnées.

S'agit-il du gouvernement collectif, la connaissance du devoir est encore plus confuse et incertaine. Dans toute collectivité, société politique ou nation, société industrielle ou commerciale, les gouvernants ont à remplir deux sortes de devoirs : envers leur société, et envers les individus ou les associations placés en dehors d'elle. D'une part, ils doivent gouverner leur société d'une manière conforme à son intérêt sans se préoccuper du leur ; d'une autre part, ils doivent s'abstenir d'empiéter sur la propriété et la liberté des autres individus ou sociétés ; mais est-il nécessaire de dire que la notion du

devoir est dans ces deux cas obscurcie par l'ombre que projette l'intérêt particulier ou l'intérêt collectif ?

Enfin, on ne se fait généralement qu'une idée vague des maux qui découlent de tout manquement au devoir, maux que l'extension de la sphère de la solidarité a aggravés et qui ont pour conséquence inévitable une diminution des forces vitales de l'espèce, partant de sa capacité à remplir la fonction qui lui est assignée dans l'ordre universel.

L'insuffisance de la connaissance du devoir et des maux qu'entraîne sa violation est la source première de l'imperfection et des vices du gouvernement individuel et du gouvernement collectif.

La seconde consiste dans l'insuffisance de la force morale nécessaire pour faire prévaloir le devoir sur les passions et les intérêts individuels ou collectifs qui poussent à l'enfreindre.

Nous avons remarqué qu'en dehors du sentiment religieux, l'accomplissement du devoir est déterminé par des mobiles de différente sorte : la crainte de la répression pénale, le désir de l'approbation et la crainte de la réprobation de ses semblables et de soi-même, c'est-à-dire de sa propre conscience. À ces mobiles généraux se joignent des mobiles particuliers, tels que les sentiments d'affection pour la famille et la nation, l'instinct de la conservation personnelle, mais qui n'ont point par eux-mêmes une vertu morale, car ils ne concourent, souvent, à l'accomplissement d'un devoir que par l'infraction d'un autre. Le sentiment de la paternité, par exemple, poussera un père de famille à grossir sa fortune *per fas et nefas*, l'amour de la nation ou de la patrie obscurcira la notion du juste et de l'injuste dans les différends internationaux.

Toutefois, pas plus que les impulsions particulières des sentiments et des instincts altruistes ou égoïstes, les mobiles généraux n'ont une efficacité certaine. La répression pénale est limitée aux infractions les plus nuisibles ou réputées telles au droit et au devoir. Elle ne s'applique pas au plus grand nombre des actes immoraux, qu'elle abandonne à la juridiction de l'opinion et de la conscience. Elle est sujette à se tromper à la fois sur la nature de l'acte qu'elle punit et qui peut n'être point punissable et sur la mesure de la pénalité. Elle est encore essentiellement incertaine dans son application : elle atteint des innocents et laisse échapper des coupables. L'opinion a une sphère d'action plus étendue que la répression pénale, mais elle est trop souvent viciée par l'ignorance, l'intérêt ou la passion, elle approuve ce qui mériterait d'être blâmé, elle blâme ce qui mériterait d'être approuvé ; enfin la facilité croissante des déplacements permet aujourd'hui beaucoup plus qu'autrefois d'échapper à

sa pénalité. En revanche, on ne peut échapper à la répression de sa propre conscience.

La conscience serait-elle donc un mobile moral d'une efficacité certaine ? Peut-on être assuré, en écoutant la voix de sa conscience de se gouverner et de gouverner les autres de la manière la plus conforme au bien de l'espèce ?

L'âme humaine possède un sentiment qui répond au juste et au bien, auquel un acte injuste et mauvais fait éprouver une souffrance, auquel un acte juste et bon procure une jouissance, c'est le sens moral. Mais le sens moral ne juge pas, il reçoit l'impression du jugement que l'intelligence consciente ou la conscience a porté sur un acte. Or la conscience n'est pas infaillible, et ce qui suffirait au besoin à l'attester, c'est la faillibilité des verdicts de la conscience publique, laquelle n'est que la collection des consciences individuelles. La conscience peut se tromper sur le caractère d'un acte, estimer juste et bon un acte injuste et mauvais, satisfaire ou blesser ainsi à tort le sens moral. Elle ne juge sainement qu'à la condition d'être éclairée et elle est loin de l'être toujours. Mais le fût-elle aussi complètement que possible, il ne s'en suivrait pas que son verdict dut nécessairement être exécuté. Il ne pourrait l'être qu'à la condition que la conscience eût à son service une force suffisante pour en assurer l'exécution. Si la conscience d'un individu juge par exemple qu'il porte atteinte au bien d'autrui, il faut qu'elle soit armée d'une force assez grande pour surmonter l'effort de l'intérêt ou de la passion qui le pousse à s'emparer de ce bien, contrairement à la justice.

D'une part, il faut que la conscience soit éclairée, qu'elle sache discerner le bien d'avec le mal, ce qui est conforme et ce qui est contraire au devoir, d'une autre part, qu'elle soit armée d'une force morale, qui lui permette de briser les résistances qu'opposent les intérêts ou les passions à l'accomplissement du devoir.

Éclairer la conscience, c'est l'affaire de l'économie politique.

Armer la conscience, c'est l'affaire de la religion.

CHAPITRE XV
LES REMÈDES À LA CRISE SOCIALE.
— LE RÔLE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE.

Les droits et les devoirs. — Leur reconnaissance et leur sanction. — La séparation du code de l'État et du code de la religion. — Les conséquences de cette séparation. — L'élément immuable et l'élément mobile de la morale. — Les droits et les devoirs naturels et les servitudes. — Qu'il appartient à l'économie politique d'examiner l'utilité des servitudes et d'en provoquer la réforme quand elles ont cessé d'être utiles pour devenir nuisibles. — Application à la crise actuelle.

Les droits et les devoirs sont la matière de la morale. Les droits marquent les limites de la propriété et de la liberté individuelles ou collectives. Les devoirs prescrivent l'usage utile de la propriété et de la liberté dans ces limites. Droits et devoirs sont reconnus et sanctionnés par des lois, des coutumes et des usages.

Nous avons vu qu'à l'origine les lois qui régissaient chaque société étaient émanées des Divinités qui les révélaient à leurs ministres, sorciers, oracles ou prophètes. Ces lois concernaient, les unes, le gouvernement individuel, les autres, le gouvernement collectif, mais elles avaient également pour objet l'intérêt ou l'utilité de la société, et c'est parce qu'elles répondaient à la conception que celle-ci se faisait de son intérêt qu'elles étaient acceptées et obéies, si dures qu'elles fussent. Quand elles ne répondaient pas à cette conception, la société s'adressait à d'autres Divinités qui lui révélaient d'autres lois.

Dans le cours du temps, la séparation s'est faite peu à peu entre le gouvernement et la religion, et cette séparation s'est répercutée dans le domaine de la morale. L'État a eu son code de droits et de devoirs qu'il avait hérité de la législation religieuse, mais que ses jurisconsultes et ses administrateurs laïques ont successivement réformé et complété en raison des changements qui s'opéraient dans les conditions d'existence de la société, et des nécessités nouvelles que ces changements suscitaient. La religion, de son côté, a conservé son Code que ses docteurs et ses casuistes se sont chargés de même de modifier et de compléter, lorsque les anciennes lois ne répondaient plus suffisamment à l'état des choses et des esprits. Chaque société a donc eu deux codes de lois : le code de l'État, sanctionné par l'appareil de la répression pénale, et le code de la religion, sanc-

tionné par les pénalités et les récompenses qu'il est en son pouvoir d'infliger ou d'accorder.

La religion demeurant associée à l'État quoique les services civils du gouvernement fussent désormais séparés des services religieux, les deux codes demeurèrent en bien des points semblables. Toutefois, des différences se produisirent et elles allèrent s'accroissant, lorsque l'État et la religion cessèrent d'avoir les mêmes frontières, lorsqu'aux Dieux particuliers de chaque tribu ou nation succédèrent des Dieux universels, tels que le Dieu du bouddhisme ou du christianisme.

Le code des lois de l'État avait pour objectif l'intérêt de l'État. Il comprenait, avec la définition et la délimitation des droits et des devoirs du gouvernement individuel et du gouvernement collectif, toute une série de servitudes, nécessitées les unes par l'incapacité de la multitude à user de ses droits et à remplir ses devoirs naturels ou conventionnels, les autres par les exigences de la sécurité individuelle et collective qui obligeait de subordonner les droits et devoirs particuliers aux droits de l'État et aux devoirs envers l'État. Mais tout ce qui dans la matière de la morale n'était pas reconnu indispensable au maintien de l'ordre intérieur et de la sécurité extérieure, l'État le laissait en dehors de son code. La religion le recueillait dans le sien. La morale religieuse, telle que l'ont constituée par exemple les docteurs et les casuistes du christianisme, contient d'abord, sauf quelques différences, les mêmes lois qui figurent dans le code de l'État, à l'exception de celles qui ne peuvent être appliquées qu'aux membres de la nation, ensuite, un ensemble de règles concernant, avec les devoirs spéciaux envers l'Église, les droits et les devoirs que l'État n'avait pas jugé nécessaire de consigner dans son code et de sanctionner. Ces droits et ces devoirs que l'État ignorait, la religion les définissait et enjoignait de les observer. En les violant on ne commettait aucun crime ou délit, mais on commettait un « péché ».

Aussi longtemps que l'Église demeura associée à l'État, bien que les deux codes fussent distincts, l'Église ratifia et prêta sa sanction au code de l'État sauf dans les cas, assez rares, où il y avait désaccord entre la loi civile et la loi religieuse, l'État de son côté sanctionnait les parties du code religieux pour lesquelles l'Église demandait le secours du bras séculier, le paiement de la dîme, l'interdiction des hérésies, etc. Mais, qu'on le remarque bien, l'objectif des lois religieuses comme des lois civiles, était « l'utilité », — utilité ou intérêt de la religion dans lequel était compris celui de ses fidèles, utilité ou intérêt de l'État, dans lequel était compris celui de ses sujets. Et l'obéissance qu'accordaient à ces lois les fidèles ou les sujets était toujours proportionnée à l'utilité qu'ils leur attribuaient. Lorsque

quelque progrès réalisé soit dans la capacité gouvernante des individus, soit dans la sécurité des sociétés, diminuait l'utilité de certaines institutions, telles que l'esclavage, ou même les rendait nuisibles, l'obéissance aux lois civiles qui les maintenait allait s'affaiblissant, et une crise se produisait jusqu'à ce que les institutions et les lois eussent été adaptées à l'état nouveau des individus ou des sociétés. Il en était de même pour les lois religieuses, quoique, en raison de leur origine, elles fussent plus lentes à se modifier.

Cette genèse des droits et des devoirs qui forment l'élément immuable et universel de la morale, et des servitudes qui en sont l'élément mobile et particulier¹, fournit l'explication de la crise ac-

¹ Faut-il ranger la morale au nombre des sciences ou simplement au nombre des arts ? C'est une question qui est encore fréquemment soulevée, mais qui se résout aisément quand on distingue l'élément immuable et l'élément mobile du droit et du devoir.

Le droit et le devoir constituent la matière de la morale ^(*). Le droit, c'est la propriété et la liberté dans leurs limites naturelles. Le devoir, c'est l'usage que chacun doit faire de sa propriété et de sa liberté dans les limites marquées par le droit. On prétend que les limites de la propriété et de la liberté ne sont point marquées par la nature, qu'il n'y a point de « droits naturels » ; qu'il en est de même de l'usage qu'on en doit faire, qu'il n'y a point de « devoirs naturels », qu'il appartient, par conséquent, aux législateurs, aux jurisconsultes ou aux docteurs de fixer les limites de la propriété et de la liberté, et d'en déterminer l'usage utile selon l'état changeant de la société ; d'où il suivrait que la morale ne serait autre chose que l'art des législateurs, des jurisconsultes et des docteurs, l'art de confectionner le Droit et le Devoir selon les nécessités mobiles des sociétés. Cette thèse, en supposant qu'elle fût l'expression de la vérité, n'aboutirait à rien moins qu'à dépouiller l'individu de sa propriété et de sa liberté pour les mettre à la merci des législateurs, des jurisconsultes et des docteurs et elle frayerait la voie au communisme.

Est-il nécessaire de démontrer qu'elle est fausse ; que chacun possède « naturellement » sa personne et les biens qu'il a acquis par l'emploi utile de ses facultés et qu'il est libre d'en user ; que sa propriété et sa liberté ont pour limites naturelles la propriété et la liberté d'autrui ; que chacun a des devoirs naturels à remplir, devoirs des parents envers leurs enfants, devoirs des enfants envers leurs parents, etc., etc., auxquels s'ajoutent des obligations conventionnelles, que la « morale naturelle » commande à chacun d'employer sa propriété et sa liberté à remplir ces devoirs et à s'acquitter de ces obligations.

En quoi donc consiste l'art des législateurs, des jurisconsultes, et des docteurs ? Il consiste à reconnaître les limites de la propriété et de la liberté et à les garantir dans ces limites ; il consiste encore à reconnaître les devoirs naturels et les obligations conventionnelles et à en assurer l'accomplissement. Droits et devoirs demeurent les mêmes dans tous les temps et dans tous les pays, ils sont immuables et universels. Mais ce qui diffère d'un temps et d'un pays à un autre, c'est la capacité de les exercer ; ce qui change, ce sont les moyens auxquels il faut recourir pour en assurer l'exercice. De là des « servitudes », qui sont essentiellement mobiles et locales, qui ont leur raison d'être dans l'insuffisance de la capacité et de la sécurité, et qui varient avec elles. Si chacun était pleinement capable d'user de sa propriété et de sa liberté, il n'y aurait point lieu d'assujettir de gré ou de force les

tuelle. L'accroissement de la puissance productive et destructive de l'homme civilisé a changé les conditions d'existence des individus et des sociétés. Des servitudes qui étaient nécessaires ont cessé de l'être pour devenir nuisibles. Telle a été la servitude politique à laquelle la prépondérance désormais assurée du monde civilisé sur le monde barbare a enlevé sa raison d'être ; telle a été encore la servitude individuelle, sous ses formes primitives de l'esclavage et du servage, mais que l'on pouvait supprimer en laissant subsister la tutelle libre, au lieu d'imposer à la multitude des incapables le *self government* obligatoire. C'est de la suppression de la tutelle individuelle et du maintien de la servitude politique qu'est sortie la crise. Rechercher les causes qui l'ont occasionnée, faire l'inventaire des maux qu'elles ont produits et continuent de produire, voilà le programme qui s'impose à l'économie politique, science de l'utile, et qui pourrait être ainsi formulé :

En ce qui concerne le *self government* individuel, constater les déperditions de forces vitales et les souffrances causées par les vices de ce gouvernement, les atteintes à la propriété et à la liberté d'autrui, les manquements aux devoirs envers soi-même, envers les êtres dont on est responsable et les autres membres de la société, l'intempérance sous ses formes diverses, l'ivrognerie, l'incontinence, montrer la répercussion des maux causés par les atteintes au droit et les manquements au devoir dans la communauté des peuples civilisés, rattachés et solidarisés par l'échange ; signaler les remèdes à ces vices du *self government*, et provoquer, pour les individus incapables de supporter la responsabilité attachée à la liberté, l'établissement d'une tutelle adaptée à leur degré de développement intellectuel et moral.

En ce qui concerne le gouvernement collectif, constater de même les maux causés par les vices et l'extension abusive de ce gouvernement, l'imperfection grossière de ses services, les privilèges qu'il confère aux classes influentes aux dépens de la multitude, les entre-

incapables à une tutelle. Si chacun avait connu de tous temps les limites de sa propriété et de sa liberté, si chacun avait de lui-même, sans y être contraint, respecté la propriété et la liberté d'autrui et rempli ses obligations naturelles ou conventionnelles, aucun appareil de défense n'eût été nécessaire pour assurer la sécurité sociale, il n'y aurait pas eu lieu d'établir des servitudes et de les modifier, en raison des modifications de la capacité et de la sécurité. L'art des législateurs, des juriconsultes et des docteurs eût été inutile.

En résumé, la morale contient des éléments naturels et immuables qui sont le droit et le devoir et des éléments artificiels et mobiles qui sont les servitudes. La connaissance des uns et des autres est une science, leur application est un art.

^(*) Voir la *Morale économique* et les *Notions fondamentales d'économie politique*.

prises nuisibles dans lesquelles il peut engager les nations contre leur gré, grâce au maintien de la servitude politique ; en d'autres termes dresser le bilan du militarisme, de l'étatisme et du protectionnisme, signaler les réformes que nécessite un système de gouvernement collectif qui a cessé d'être adapté à l'état de la société, ainsi que le mode utile d'opération de ces réformes.

Éclairer la conscience sur les « nuisances » que causent les vices et les imperfections du gouvernement individuel et du gouvernement collectif, en rechercher les remèdes, voilà, en résumé, le rôle de l'économie politique.

Suffit-il cependant d'éclairer la conscience pour déterminer soit l'individu soit la collectivité gouvernante à réformer son gouvernement ? Non ! Il faut encore l'armer d'une force morale assez puissante pour résister aux excitations de ses passions ou de ses intérêts égoïstes. Cet armement moral de la conscience appartient à la religion.

CHAPITRE XVI
LES REMÈDES À LA CRISE SOCIALE.
— LE RÔLE DE LA RELIGION.

Inégalité du développement du sens moral. — Que le sens moral ne peut se développer et se conserver sans le secours de la religion. — Que la religion seule peut apporter un poids décisif dans le plateau du devoir. — Raison du sentiment religieux et de sa souveraine efficacité morale. — Son analogie avec le loyalisme. — Rôle de la religion dans la crise actuelle. — La propagation de la foi et son application à la réforme morale.

Lorsque la conscience a prononcé son verdict sur la nature bonne ou mauvaise, utile ou nuisible, morale ou immorale d'un acte, elle fait appel à la force nécessaire pour exécuter ce verdict. Cette force, elle la demande au sentiment d'amour du juste et du bien, de haine de l'injuste et du mal qui existe dans toutes les âmes, c'est-à-dire au sens moral.

Mais, comme tous les autres sentiments, le sens moral se manifeste à des degrés de développement fort inégaux. Chez un grand nombre d'individus, il n'existe qu'à l'état embryonnaire, chez d'autres, quoiqu'il soit plus développé, il ne peut opposer qu'une force insuffisante aux appétits et aux passions qui s'opposent à l'exécution des verdicts de la conscience. Dans ce cas, il faut recourir à la crainte de la répression pénale, à la crainte du blâme et au désir de l'approbation de l'opinion, à la crainte des châtimens et à l'espoir des récompenses de la religion. Chez l'élite de l'espèce humaine, le sens moral suffit à sa tâche, sans aucun auxiliaire : l'individu fait le bien et s'abstient du mal, sans se préoccuper des châtimens ou des récompenses de ce monde ou de l'autre ; mais, est-il nécessaire d'ajouter que cette élite est infiniment peu nombreuse ?

Telle est d'ailleurs l'infirmité de la nature humaine que nul même parmi les meilleurs ne peut répondre de surmonter toujours, avec sa seule force morale, les excitations vicieuses de ses appétits, de ses intérêts ou de ses passions. Or chaque victoire remportée par les appétits, les intérêts ou les passions sur le devoir, chaque défaite de la conscience détermine une déperdition de force morale, un affaiblissement du sens moral. Dans le cas où la conscience n'est point suffisamment armée, elle trouve un appui et un secours dans la répression pénale, l'opinion et la religion. Mais de ces trois facteurs de moralité, la religion est le seul qui possède une efficacité certaine et une force irrésistible.

N'oublions pas que les actions humaines sont déterminées toujours, en dernière analyse, par le mobile de la peine et du plaisir. Cela étant, si la satisfaction que procure ou promet l'accomplissement d'un devoir est inférieure à celle des appétits, des passions ou des intérêts vicieux qui agissent en opposition avec ce devoir, la victoire ne leur demeurera-t-elle pas ? Seule la religion peut placer dans le plateau du devoir une satisfaction ou une peine qui l'emporte toujours sur la jouissance que procure une satisfaction immorale, quel que soit le concept religieux.

Si ce concept est celui du paganisme, si l'individu, en surmontant ses appétits ou ses passions pour remplir un devoir qu'il croit prescrit par la Divinité, obéit seulement à la crainte d'un châtiment et à l'espoir d'une récompense, ce châtiment et cette récompense n'en ont pas moins à ses yeux un caractère de certitude et d'illimitation de peine et de plaisir, que ne possèdent ni les châtiments ni les récompenses de la répression pénale et de l'opinion.

Si le concept religieux est celui du christianisme, si le croyant obéit à un pur sentiment d'amour pour un être infiniment puissant, juste et bon, il puisera, de même, dans ce sentiment une satisfaction certaine et supérieure à toutes les joies de ce monde. Dans ce concept, on ne remplit pas son devoir, on ne surmonte pas ses passions en vue d'éviter un châtiment et d'obtenir une récompense : on obéit au sentiment religieux d'amour, de respect et de crainte qu'inspire la Divinité. Mais pourquoi éprouve-t-on ce sentiment ? Pourquoi aime-t-on Dieu ? On l'aime à cause et en raison des qualités qu'on lui attribue, la puissance, la justice, la bonté, d'où la conséquence qu'il est en son pouvoir et en sa volonté de récompenser le bien, de punir le mal. Si donc on ne fait pas le bien, on ne s'abstient pas du mal pour obtenir une récompense et éviter un châtiment, c'est-à-dire dans un but intéressé, si on obéit uniquement à un sentiment d'amour mêlé de respect et de crainte, ce sentiment n'en est pas moins fondé, en dernière analyse, sur le pouvoir que l'on attribue à l'être divin de dispenser à ses créatures une éternité de bonheur ou de malheur, de peine ou de plaisir¹. C'est un sentiment analogue à celui

¹ Dans le rapport, d'ailleurs si bienveillant que M. Léon Say a fait à l'Académie des sciences morales et politiques en lui présentant notre ouvrage sur la morale économique, nous notons ce passage :

« Le bien ne peut se transformer en intérêt, pas plus en intérêt de l'humanité qu'en intérêt de l'individu, à moins qu'on ne donne au mot intérêt un sens contradictoire avec son sens propre. Le fondement du bien et du mal ne se trouve ni dans le sentiment de notre utilité individuelle et vulgaire ni même dans celui d'une utilité entendue dans le sens le plus élevé, et comprenant le sacrifice de nous-

du loyalisme dans les vieilles monarchies. On aimait le roi d'un amour désintéressé, mais la cause de cet amour, c'était le pouvoir illimité que possédait un monarque absolu de récompenser ou de punir, d'honorer ou de déconsidérer, d'élever ou d'abaisser, d'enrichir ou de ruiner, c'est-à-dire de procurer au plus haut degré à ses sujets la sensation du plaisir ou de leur infliger celle de la peine.

La religion apparaît ainsi comme un agent nécessaire et comme le seul agent absolument efficace du développement et de la conservation du sens moral.

De là, le rôle qu'elle est appelée à jouer dans la crise actuelle.

Cette crise provient, comme nous l'avons vu, d'une part, de l'insuffisance du gouvernement individuel, de l'incapacité du grand nombre à remplir les devoirs qu'implique la responsabilité attachée à la liberté, d'une autre part, de l'imperfection et de l'état arriéré du gouvernement collectif, de l'emploi nuisible, partant immoral, que font les classes gouvernantes du pouvoir que leur procure le maintien de la servitude politique, après que cette servitude a cessé d'être nécessaire. Pour remédier aux vices de ce double gouvernement et aux maux qui en découlent, il faut, comme nous l'avons vu encore, éclairer les consciences sur le caractère d'utilité ou de nuisibilité, partant de moralité ou d'immoralité des actes du gouvernement individuel, des institutions et des pratiques du gouvernement collectif, ce qui est l'affaire de l'économie politique ; il faut ensuite armer les consciences d'une force morale assez grande pour déterminer la réforme de ces deux gouvernements, ce qui est l'œuvre de la religion.

L'accomplissement de cette œuvre implique à son tour, en premier lieu, la propagation de la foi religieuse dans la multitude de ceux qui se gouvernent eux-mêmes, et plus encore, de ceux qui

même aux fins de l'humanité. La notion du bien et du mal est dans notre conscience et ne peut sortir d'ailleurs. »

Cette notion est dans notre conscience, soit ! nous faisons le bien et nous nous abstenons de faire le mal, sous l'inspiration et par l'injonction de notre conscience ; mais encore faut-il qu'elle connaisse le bien, et que nous trouvions en nous-même la force morale nécessaire pour obéir à son ordre, en résistant aux intérêts ou aux passions qui nous excitent au mal. Or le bien, pour l'homme comme pour l'universalité des créatures, c'est ce qui est conforme à l'intérêt général et permanent de son espèce, et c'est à l'économie politique qu'il faut en demander la connaissance. Quant à la force morale, c'est la religion qui en est la source originaire, et quel est le fondement de la religion, sinon la foi en un être assez puissant et assez juste pour récompenser le bien et punir le mal ? Ce qui revient finalement toujours à asseoir la morale sur l'intérêt.

Nous reproduisons, au surplus, in-extenso, le remarquable rapport de M. Léon Say (Voir à l'appendice).

joignent au gouvernement d'eux-mêmes le gouvernement d'autrui, en second lieu, l'application à la réforme morale du pouvoir que la foi donne à la religion.

Faire pénétrer la foi dans les âmes et la mettre au service de la réforme du gouvernement de soi-même et du gouvernement d'autrui, telle est la tâche qui s'impose aujourd'hui plus que jamais à la religion. Cette tâche, les religions actuelles la remplissent-elles ? Quel est au moment présent l'état de la culture religieuse et morale dans les pays appartenant à notre civilisation ? Voilà ce qu'il s'agit maintenant d'examiner.

CHAPITRE XVII

LA CRISE RELIGIEUSE. — LE CLÉRICALISME. — LES UTOPIES DES RÉFORMATEURS.

Insuffisance des renseignements sur la culture religieuse. — Causes de l'état arriéré de cette culture. — Que la religion ne possède plus la sécurité du monopole et ne possède pas encore les garanties du droit commun. — Que le clergé n'a de choix qu'entre la domination et l'oppression. — Son alliance avec le politicianisme. — Le cléricalisme. — Son excuse. — Ses vices. — Dommages qu'il cause à la religion. — Les conservateurs et les novateurs en matière de religion. — Le matérialisme et l'athéisme. — La religion de l'humanité. — Le culte de l'Être suprême. — Que le progrès ne consiste pas à supprimer les religions existantes et à en inventer de nouvelles.

Nous n'avons, il faut bien le dire, sur l'état actuel de la culture religieuse que des données vagues et conjecturales. C'est peut-être de toutes les branches de l'activité humaine celle sur laquelle nous possédons les renseignements les moins complets et les moins sûrs. On a multiplié les statistiques de tous genres, agricoles, industrielles, financières, on fait chaque année et on publie des relevés détaillés du commerce extérieur, on a ouvert et on continue à ouvrir tous les jours des enquêtes avec des questionnaires prolixes sur la situation des différentes branches de la production, sur les rapports du capital et du travail, etc., etc. On a pu réunir ainsi des données positives ou tout au moins approximatives sur l'état de la population, de la richesse publique et privée, de la criminalité, de l'instruction, et constater si les nations civilisées ont progressé ou reculé d'une période à une autre. Rien de pareil n'existe pour la culture religieuse. Nous possédons, à la vérité, le catalogue des religions et des sectes existantes, nous connaissons leur distribution géographique et, nominale-ment, du moins, le nombre de leurs fidèles¹, nous avons encore des données sur le personnel et le matériel des cultes, sur les biens, les budgets et le casuel des différents clergés, mais cette statistique d'ailleurs très incomplète ne nous fournit aucune notion précise sur l'état religieux des populations.

Il n'en est pas moins visible que la culture religieuse est insuffisante et arriérée, même dans les pays où cette culture semble le plus développée et la clientèle des religions proportionnellement la plus nombreuse. Comme la société elle-même, la religion subit une crise,

¹ Appendice, note 1.

et cette crise provient principalement sinon exclusivement de la situation incertaine et fausse qui lui a été faite surtout dans les pays catholiques par la rupture de son association avec l'État, sans qu'elle ait obtenu pleinement, en échange, la sécurité avec la liberté.

Dans les pays où le catholicisme avait possédé jusqu'à la fin du siècle dernier le monopole du culte, le clergé ne s'est pas consolé de l'avoir perdu et il s'est efforcé de le reconquérir. En France, en Belgique, en Allemagne, il a pris, pour atteindre ce but, une part active aux luttes politiques, le prêtre s'est doublé d'un politicien, et il a apporté dans le conflit des partis qui se disputent la possession du pouvoir, la passion et l'intolérance des luttes religieuses. Il serait toutefois peu équitable de le lui reprocher. La tendance au monopole est essentiellement humaine : elle caractérise l'agriculteur et l'industriel qui prétendent s'attribuer l'approvisionnement exclusif du corps, aussi bien que le prêtre qui veut s'approprier le salut de l'âme, à l'exclusion de toute concurrence. Le clergé peut invoquer, d'ailleurs, une excuse que n'ont pas les propriétaires et les manufacturiers protectionnistes : c'est qu'il n'a eu jusqu'à présent de choix qu'entre la domination et l'oppression. Tandis que les adversaires des monopoles fonciers et industriels veulent simplement replacer les monopoleurs dans le droit commun de la propriété et de la liberté, les adversaires du clergé prétendent le reléguer en dehors du droit commun, en limitant son droit de s'associer et de posséder, en surtaxant ses propriétés, en restreignant sa liberté d'enseigner, en obligeant ceux qui reçoivent son enseignement à contribuer aux frais de l'enseignement officiel qu'ils ne reçoivent pas. En prenant part aux luttes politiques, en mettant son influence au service d'un parti, le clergé obéit à une nécessité impérieuse que lui a faite l'intolérance révolutionnaire.

Le « cléricalisme » ou l'alliance de la religion avec la politique n'en est pas moins nuisible au clergé qu'il démoralise et à la religion qu'il discrédite. En s'adonnant à la politique, en intervenant dans les élections, en intrigant pour mettre le gouvernement aux mains d'un personnel à sa dévotion, non seulement le clergé néglige la culture religieuse et morale des populations, qui devrait être son unique affaire, mais encore il contracte les habitudes immorales et il se livre aux pratiques vicieuses qui sont inhérentes au politicianisme, le mensonge, l'intimidation, la corruption. La religion souffre naturellement de la négligence et de la démoralisation de ses ministres. Elle perd son influence et elle donne prise aux novateurs qui veulent la supprimer ou la remplacer.

Les institutions religieuses sont, sous ce rapport, dans une situation analogue à celle des institutions politiques et économiques.

Tandis que les conservateurs prétendent, les uns, qu'il n'y a rien à changer dans le régime actuel des sociétés, les autres, qu'il faut les ramener à l'Ancien régime, les socialistes et les anarchistes de toutes les sectes sont unanimement d'avis qu'il faut démolir la vieille société et élever, à sa place, un édifice social entièrement nouveau. En d'autres termes, les conservateurs ne veulent pas voir les maux qu'il s'agit de guérir, les socialistes qui constatent ces maux et qui ont une tendance naturelle à les exagérer, leur opposent une médication plus propre à tuer le malade qu'à le guérir. De même, en matière de religion, l'esprit de négation ou d'utopie apparaît presque seul en présence de l'esprit de conservation ou, pour mieux dire, de routine.

Au siècle dernier, les philosophes et, dans le cours de ce siècle, leurs héritiers les libre-penseurs, ont déclaré la guerre aux religions établies et principalement au catholicisme, soit en niant l'existence de la Divinité, soit en dégageant « l'être suprême » des anciens concepts religieux et en inventant à son usage un nouveau culte. Les doctrines négatives du matérialisme et de l'athéisme plus ou moins scientifiques qui laissaient sans aliment le besoin religieux de la multitude, n'ont pas dépassé les limites étroites des cénacles de la libre-pensée. Quelques-uns de leurs adeptes, en tête desquels il faut citer Auguste Comte, comprenant que ce besoin demandait à être satisfait, ont voulu remplacer le culte de la Divinité par celui de l'Humanité. Mais si l'humanité a ses mérites, elle a aussi ses imperfections, ses faiblesses, ses appétits grossiers et ses vices. Mieux vaudrait, ainsi que nous le remarquons en appréciant la doctrine d'Auguste Comte, adorer quelque animal utile, comme le bœuf Apis¹ ! Malgré la haute estime dans laquelle l'homme se tient lui-même, la foule a refusé de s'adorer, et le ridicule a fait justice de la religion de l'humanité. Le culte de « l'être suprême » ne soulève pas les mêmes objections, mais ce culte, toutes les religions, à l'exception du fétichisme le plus bas, le pratiquent depuis un temps immémorial, et elles ont accumulé un capital d'observations et d'expériences qui leur a permis de l'approprier au sentiment et à l'intelligence de leurs fidèles. Elles ont su leur rendre la notion du divin accessible et intelligible ; elles ont découvert les chemins par lesquels cette notion arrive aux âmes et les pénètre. Chaque fois qu'on a entrepris de remplacer leurs dogmes et leur cérémonial séculaires par des dogmes et un cérémonial improvisés, on a complètement échoué. Même les tentatives de modifier le formalisme et les rites secondaires d'un culte ont rarement réussi : telle a été, par exemple, la substitution, dans le culte catholique, de la langue vivante

¹ Appendice, note s.

des fidèles à une langue morte, le latin : c'est que les paroles de l'office divin ne tirent point leur valeur de leur sens littéral mais de leur capacité à éveiller et à satisfaire le sentiment religieux. Le progrès en matière de religion ne consiste donc pas à supprimer les cultes existants, en laissant le sentiment religieux sans aliment ou à remplacer l'adoration d'un être divin, infiniment supérieur à l'homme, par l'idolâtrie de l'humanité, ou bien enfin à inventer de toutes pièces un nouveau culte. On peut sans doute imaginer des concepts nouveaux de la Divinité, de l'univers et de son gouvernement, de l'homme et de sa destinée, mais ces concepts on ne peut, quoi qu'on fasse, les appuyer sur des notions positives et certaines. À moins de communications surnaturelles qui révèlent à l'homme le secret de sa destinée et lui donnent le mot de l'énigme de l'univers, en admettant que son intelligence possède les facultés nécessaires pour comprendre ce mot, les innovations religieuses, si séduisantes qu'elles soient, demeureront désormais confinées dans le domaine de l'imagination. Les vieilles religions se fondent sur des légendes, soit ! mais les nouvelles ne peuvent se fonder que sur des hypothèses. Au moins les légendes ont pour elles l'autorité de la tradition et la patine du temps. D'ailleurs c'est par milliers que se comptent les religions et les sectes entre lesquelles elles se partagent. Ne serait-ce pas réaliser un mince progrès que d'en inventer une de plus ?

Mais si le progrès religieux ne consiste pas à inventer de nouvelles religions, en quoi consiste-t-il ?

C'est ce qu'il nous reste à rechercher.

CHAPITRE XVIII

LE PROGRÈS RELIGIEUX.

Récapitulation. — Ce qu'ont été les concepts religieux dans le passé. — Comment ils se sont perfectionnés. — Nature du progrès réalisé par le christianisme. — Que le christianisme n'a pas cessé de satisfaire les aspirations les plus hautes de l'âme humaine. — Progrès que comporte l'état religieux actuel des populations nominalemeut chrétiennes. — Extension et élévation de la culture religieuse. — Que l'élévation doit être graduelle et adaptée à l'état mental des populations ; — qu'elle est subordonnée à d'autres progrès. — Que le progrès en matière de religion consiste encore à diriger vers des fins utiles la force morale, produite par la culture religieuse. — Qu'il consiste, de plus, à mettre le code moral des religions en harmonie avec les conditions changeantes de l'existence des sociétés.

Si l'on veut se rendre compte de ce que pourra être le progrès religieux dans l'avenir, il faut rechercher ce qu'il a été dans le passé. À l'origine, et il en est encore ainsi chez les peuplades sauvages qui ont vieilli dans une longue enfance, le sentiment religieux s'éveille à l'aspect des phénomènes de la nature, et il détermine la formation des religions. C'est un sentiment complexe et dont le premier élément est le respect de la force : c'est le sentiment qu'éprouve une créature faible et consciente de sa faiblesse en présence d'un être pourvu d'une force supérieure, un nain en présence d'un géant. À ce respect qu'une force supérieure inspire en vertu d'une loi de la nature se joint un sentiment d'amour ou de crainte, suivant que l'être fort ou supposé tel se montre bienveillant ou malveillant à l'égard de l'être faible, disposé à le servir ou à lui nuire.

Or l'homme primitif se trouvait en présence de la nature comme le nain en présence d'un géant. Il voyait se produire, dans le milieu inconnu où il était jeté, une multitude de phénomènes, qui les uns lui causaient une sensation de plaisir, les autres une sensation pénible ou douloureuse. Ces phénomènes qu'il est incapable de produire lui-même, la chaleur et la lumière du soleil, la succession du jour et de la nuit, la pluie, la foudre, les maladies, etc., ont cependant une cause ; ils sont produits par un moteur. Cette cause, ce moteur, quels seraient-ils sinon des êtres pourvus d'une force supérieure à la sienne qui dirigent et mettent en œuvre la machinerie de la nature. Ils sont invisibles comme les machinistes derrière un décor, mais leur existence n'est-elle pas attestée par les manifestations de leur activité ? L'imagination de l'homme primitif se les

représente sous des formes appropriées à leurs œuvres bienfaisantes ou malfaisantes, et son aptitude plastique matérialise ces formes dans des idoles. Enfin, dans l'imagination de cet homme-enfant, l'idole s'anime, l'esprit invisible s'y loge, il se communique aux objets mis en contact avec elle et qui deviennent des fétiches ou des amulettes. Voilà le concept religieux à l'état rudimentaire.

Ce concept engendre un culte approprié à la nature des êtres puissants qui produisent les phénomènes utiles ou nuisibles à l'homme. Ces êtres, l'homme peut-il les concevoir différents de lui-même, obéissant à d'autres mobiles, animés d'autres passions, éprouvant d'autres besoins ? Il faut donc, si l'on veut s'attirer leur bienveillance et désarmer leur malveillance, se comporter envers eux comme on se comporterait envers des hommes d'une force supérieure. Il faut pourvoir à leurs besoins et obéir à leurs ordres. Il faut loger, vêtir, orner, nourrir, aussi somptueusement et abondamment que possible, les idoles dans lesquelles ils sont incarnés, et leur adresser des prières et des hommages analogues à ceux qui plaisent aux hommes puissants, attirent leur faveur ou désarment leur courroux. C'est le « culte » et ce culte on l'approprie à la nature, au caractère, à la fonction de l'être divin, incarné dans l'idole.

Ces esprits qu'ils incarnent dans des idoles et auxquels ils rendent un culte, les hommes qui croient le plus fermement à leur existence, qui éprouvent, au plus haut degré en présence des idoles, un sentiment de respect, de crainte ou d'amour, c'est-à-dire un sentiment religieux, ne manquent pas de les consulter et de leur demander des règles de conduite. Quand cette consultation a lieu dans certaines conditions de mystère, au milieu des ténèbres d'une caverne, telle que l'autre de la Sibylle, ou bien encore sur le sommet d'une montagne, à la lueur des éclairs, comme au Sinaï, l'esprit répond ; — il dicte la loi qu'il faut adopter, la conduite qu'il faut suivre. Cet oracle attribué à la Divinité n'est autre que l'expression de la pensée de celui qui la consulte, sous l'excitation du sentiment religieux, — de même que dans la superstition moderne du spiritisme, la réponse des esprits n'est qu'une réverbération de la pensée des médiums. Ainsi se forme la loi, et cette loi dictée par la Divinité et sanctionnée par elle, est d'autant mieux obéie que la foi dans l'existence et dans la puissance bienfaisante ou malfaisante de cette Divinité est plus absolue, que le sentiment de respect, d'amour ou de crainte qu'elle inspire est plus fort et plus actif. C'est ce sentiment né de l'aspect et de la sensation agréable ou pénible des phénomènes de la nature, développé par la création et le culte des idoles, qui devient l'instrument de la production et de l'observation des règles

de conduite de l'individu et de la petite société, troupeau, clan ou tribu dont il est membre.

Tel est le concept religieux des idolâtries primitives. On y trouve déjà, quoique à l'état embryonnaire, les données constitutives de toutes les religions : 1° L'existence de puissances supérieures qui sont les causes ou les moteurs des phénomènes de la nature, et qui se montrent, à l'égard de l'homme, bienveillantes ou malveillantes ; 2° la nécessité pour l'homme de leur rendre un culte, en leur façonnant un corps, où elles s'incarnent, comme l'esprit de l'homme est incarné dans le sien, en logeant, en habillant, en nourrissant cette idole, pour attirer sa bienveillance ou désarmer sa malveillance ; 3° la consultation de ces puissances supérieures, à l'effet de connaître leurs désirs, leur volonté, et de leur demander les règles de conduite qu'il faut suivre individuellement ou collectivement ; 4° la loi qu'elles inspirent ou dictent, et les sanctions qu'elles apportent à son observation.

Ce concept se développe et se perfectionne jusqu'à un certain point dans les religions des nations que la découverte des plantes alimentaires et l'invention des premiers arts font succéder aux tribus primitives. C'est ainsi que le paganisme constitue de toutes pièces un gouvernement divin, avec sa hiérarchie et sa division du travail fonctionnel ; qu'il définit les rapports de sujétion de chaque peuple, cité ou nation, avec ce gouvernement, les tributs qu'il faut lui payer, les consultations qu'il faut lui demander, et les moyens de les obtenir, par l'intermédiaire des sibylles ou des augures, etc., etc. Mais c'est au christianisme qu'il faut arriver, au moins dans le monde appartenant à notre civilisation, pour constater un progrès décisif dans le concept religieux.

Ce progrès consiste principalement dans un changement radical de la nature des rapports de l'homme avec la Divinité. Les Dieux du paganisme comme les esprits de l'idolâtrie et du fétichisme primitifs ont pour mobile leur propre intérêt : s'ils protègent leur peuple, c'est à la condition qu'il leur paie régulièrement le tribut qu'il leur doit à titre de tenancier de leur domaine ; s'ils rendent des services, c'est à la condition d'en être rétribués. À ces Dieux besogneux et avides, le christianisme substitue un Dieu désintéressé, dont les relations avec l'homme ne sont pas celles d'un propriétaire et d'un maître avec ses esclaves ou ses tenanciers, mais celles d'un père avec ses enfants. Le mobile auquel il obéit ce n'est pas l'intérêt, c'est l'amour, et cet amour il le pousse jusqu'au sacrifice le plus sublime. Il n'exige aucun tribut pour la jouissance de son domaine, aucun paiement pour les services qu'il rend et les faveurs qu'il accorde : tout ce qu'il demande aux hommes, c'est de l'aimer comme un père, et — ceci

dans leur intérêt — de suivre sa loi. Cette loi, qu'il a lui-même ré-vélée, il la sanctionne en récompensant ceux qui la suivent, en punissant ceux qui l'enfreignent.

Or si Dieu considère et traite les hommes comme ses enfants et non comme ses esclaves ou ses sujets, les sentiments des hommes à son égard doivent subir un changement analogue : ils doivent l'aimer comme un père, et cet amour dépasse naturellement en vivacité et en élévation le sentiment mélangé de respect et de crainte plutôt que d'amour que l'esclave ou le serf éprouve pour son maître. L'amour de Dieu, tel qu'il ressort du concept du christianisme, est un sentiment incomparablement plus fort que celui qui ressortait du concept du paganisme, et il devient, en conséquence, un instrument plus puissant et efficace de l'observation de la loi.

Ce concept religieux existe depuis bientôt dix-neuf siècles, il a été adopté par les peuples qui constituent l'élite de l'humanité, et, pendant ce long intervalle, l'esprit humain n'a rien imaginé qui répondît mieux à ses aspirations les plus hautes. Cela ne veut pas dire que l'état religieux des peuples chrétiens ne comporte aucun progrès ; que les 477 millions d'individus que la statistique dénombre comme appartenant aux différents cultes du christianisme soient également imbus de l'amour divin, que cet amour soit chez eux également pur et qu'il ait la force nécessaire pour avoir raison des appétits vicieux ou excessifs qui les détournent de l'observation de la loi morale et les excitent à l'enfreindre, que cette loi même soit entièrement adaptée aux conditions actuelles d'existence des sociétés. Non ! à ces différents égards, l'état religieux des populations qualifiées de chrétiennes est singulièrement imparfait, peut-être même a-t-il rétrogradé ; peut-être l'incrédulité ou l'indifférence en matière de religion est-elle plus répandue qu'elle ne l'était à d'autres époques, peut-être l'instrument que la religion fournit à l'accomplissement de la loi est-il moins fort, mais ce n'est pas en faisant table rase du passé religieux des populations, comme l'ont essayé les révolutionnaires de 1793 et comme le voudraient leurs successeurs, pour mettre à la place quelque culte de leur invention, que l'on remédiera à cet état de choses ; c'est en répandant davantage la culture religieuse, en l'adaptant mieux à l'état mental des populations, en s'appliquant à fortifier l'instrument de la loi et en réformant cette loi, quand il y a lieu de la réformer.

Dans l'état présent des choses, la culture religieuse laisse encore d'immenses étendues en jachères. Il y a bien peu d'hommes qui soient naturellement et complètement athées, qui n'aient pas le germe du sentiment religieux, chez qui on ne puisse développer ce germe au moyen d'une culture appropriée à leur état mental. Mais,

surtout dans les pays où les cultes sont subventionnés par l'État, où le clergé forme une catégorie particulière de fonctionnaires, on peut constater combien cette culture est négligée¹. Ayant un minimum assuré de moyens d'existence, le clergé ne fait point les efforts nécessaires pour augmenter le nombre de ses ouailles et amener les indifférents à la pratique régulière du culte. Dans les pays où cette pratique est rendue obligatoire, elle dégénère communément en un formalisme stérile. Si l'observation des rites que l'expérience a fait reconnaître comme les plus propres à éveiller et à développer dans les âmes le sentiment de l'amour divin est un facteur indispensable de la culture religieuse, elle ne suffit pas cependant, elle doit être fécondée par la parole et par l'exemple. Il faut que le ministre du culte prenne la peine de communiquer son concept religieux et moral, il faut aussi qu'il possède lui-même la foi qu'il a mission de communiquer et que sa conduite soit en harmonie avec son enseignement, sinon cet enseignement demeurera sans effet. Il faut enfin que le concept religieux et moral qui en fait l'objet et les rites mêmes du culte soient appropriés à l'état mental des individus chez lesquels il s'agit de développer le sentiment de l'amour divin.

Il en est à cet égard de l'éducation religieuse comme de l'éducation artistique ; elle doit être graduelle et proportionnée à la capacité de ceux à qui on la donne, sous peine de demeurer stérile. Un sauvage ne sera impressionné ni par une madone de Raphaël ni par une symphonie de Beethoven, tandis qu'un grossier enluminage et le tapage violent d'une grosse caisse ou d'un gong satisferont pleinement chez lui le sentiment de l'art. Ce sentiment, on ne peut le développer et l'affiner que par une éducation séculaire, encore ne

¹ M. Taine a cherché à se rendre compte de l'état réel de la pratique religieuse chez les catholiques. Il constate en France et surtout à Paris une différence énorme entre la clientèle nominale et la clientèle effective du catholicisme. D'après Th. W. Allies, *Journal d'un voyage en France* : « M. Dufresne (juillet 1845) nous dit que sur 1 million d'habitants à Paris on en compte 300 000 qui vont à la messe et 80 000 qui sont des chrétiens pratiquants. » (Conversation avec l'abbé Petitot, curé de Saint Louis d'Antin, 7 juillet 1847) « Sur 32 millions de Français, on en compte 2 millions qui sont véritablement chrétiens et vont à confesse. » Aujourd'hui (avril 1890), un ecclésiastique éminent et bien informé m'écrit : « J'estime en gros à 100 000 le nombre des personnes faisant leurs pâques à Paris. » Le chiffre des pratiquants varie beaucoup selon les paroisses : Madeleine 4 500 sur 29 000 habitants, Saint Augustin, 6 500 sur 29 000, Saint-Eustache 1 750 sur 20 000, Billancourt 500 sur 10 000, Grenelle 1 500 sur 47 500, Belleville 1 500 sur 60 000, — à Paris, sur 100 convois mortuaires 20, purement civils ne sont pas présentés à l'Église ; sur 100 mariages 20, sur 100 enfants, 21 ne sont pas baptisés. »

(TAINE, La reconstruction de la France en 1800, *Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} juin 1891)

suffit-elle pas seule, elle doit être aidée par une culture générale de l'intelligence. De même, la multitude, non pas seulement des peuplades demeurées à l'état sauvage mais des peuples civilisés, ne peut s'élever à une conception purement immatérielle et idéale de la Divinité. Elle a besoin de l'incarner dans des idoles, de se la représenter par des images et si l'on pouvait pénétrer dans les âmes de cette foule, on y ferait sans doute d'étranges découvertes : on reconnaîtrait que son concept religieux ne diffère que par la forme de ce qu'il était au temps du paganisme. Mais est-ce à dire qu'il faille, à l'exemple des sectes du protestantisme, la priver de ses idoles, de ses images, de ses reliques et de ses amulettes ? Non ! au lieu d'aviver chez elle le sentiment religieux, ce serait l'éteindre et la dépouiller de la force morale que le sentiment religieux si faible et grossier soit-il apporte au service du devoir¹. Il faut mettre à sa portée le concept divin, jusqu'à ce qu'elle soit capable de s'élever jusqu'à lui. Et remarquons encore que l'éducation religieuse ne suffit pas seule à déterminer ce progrès : il est subordonné à des progrès généraux, — et notamment aux progrès de la machinerie industrielle qui développe les facultés intellectuelles en élevant la nature des travaux auxquels la multitude demande ses moyens d'existence².

Étendre et adapter la culture religieuse, de manière à propager et à élever le sentiment de l'amour divin, par conséquent à développer la force que ce sentiment apporte au soutien des épreuves de la vie et à l'accomplissement du devoir, voilà le premier progrès qu'il s'agit de réaliser. Cependant, ce progrès ne suffit pas seul. Le sentiment religieux peut être appliqué à des fins utiles ou nuisibles. Associé aux bas instincts de notre nature, à la cupidité, à la cruauté, à l'esprit de monopole, il peut devenir un agent redoutable de destruction, et le fauteur des crimes les plus odieux ; il inspire la révocation de l'Édit de Nantes, et le massacre des populations inoffensives du nouveau monde. Il faut le diriger, le contenir et l'appliquer à sa fin naturelle qui est de servir à l'accomplissement du devoir. Et ce n'est pas une tâche facile. Car il s'agit de lutter contre des instincts et des passions d'une formidable puissance : l'égoïsme, les appétits matériels, la convoitise du bien d'autrui, et d'imposer des sacrifices qui se traduisent par des privations douloureuses. Cette direction utile du sentiment religieux n'est pas moins que la culture de ce sentiment, du domaine des ministres de la religion. Ils doivent s'appliquer à connaître l'état des âmes, apprécier dans chacune la force qui peut être mise au service du devoir et le degré de puissance des appétits qu'il

¹ Appendice, note t.

² Voir notre *Cours d'économie politique*, 8^e leçon, *La part du travail*.

s'agit d'asservir et de régler. Selon les cas, ils peuvent faire ou non des concessions morales et se contenter d'une demi-victoire quand ils ne peuvent obtenir une victoire entière. Mais est-il nécessaire de dire qu'ici encore ils se montrent généralement au-dessous de leur tâche, qu'ils contribuent encore moins à la bonne direction du sentiment religieux qu'à son éclosion et à son développement. Ce qui l'atteste c'est l'insuffisance d'efficacité de la religion sur la conduite des individus ; c'est le peu de différence que l'on observe entre la moralité des pratiquants de la religion et celle des non pratiquants. Il y a autant de progrès à réaliser sinon davantage dans l'application du sentiment religieux à l'accomplissement de la loi que dans la culture de ce sentiment.

Un autre progrès consisterait à mettre les codes des religions en harmonie avec les conditions changeantes de l'existence des sociétés. Ces codes qui contiennent un ensemble de règles politiques, morales, hygiéniques, renferment des prescriptions devenues surannées, tandis qu'à d'autres égards, ils sont devenus insuffisants et incomplets, car ils ne tiennent pas compte des faits nouveaux auxquels le progrès économique a donné naissance.

Voilà en quoi consiste le progrès qui s'impose aux religions. Ce progrès s'accomplit incessamment — on peut le suivre dans toute l'histoire de l'humanité —, mais il peut s'accomplir plus ou moins vite, selon le régime sous lequel les religions se trouvent placées. Comme le progrès matériel, il a ses conditions qui se résument en deux mots : propriété et liberté.

CHAPITRE XIX
LES CONDITIONS DU PROGRÈS RELIGIEUX.
— PROPRIÉTÉ ET LIBERTÉ.

Que la satisfaction du besoin religieux nécessite un culte. — Que l'existence et la mise en œuvre d'un culte exigent une application de capital et de travail. — Comment il y a été pourvu jusqu'à nos jours. — Que la séparation de l'Église et de l'État implique la nécessité d'accorder aux cultes un droit de propriété sans limites d'étendue et de durée. — Que le retour des abus du monopole n'est pas à redouter sous un régime de concurrence. — Que la concurrence agit comme un propulseur et un régulateur dans les branches les plus élevées de l'activité humaine aussi bien que dans les plus basses. — La propriété et la liberté des cultes, conditions du progrès religieux.

Les facultés de l'âme comme les forces physiques ont besoin d'aliments appropriés à leur nature. Si on les leur refuse, ou si on ne les leur donne qu'en quantité insuffisante, elles déclinent et périssent. Si on les leur accorde, dans la mesure et la qualité nécessaires, elles subsistent et se développent. L'agriculture, la pêche, la chasse pourvoient au besoin d'alimentation de la force physique ; la religion, les beaux-arts, la littérature, la science alimentent, dans la sphère qui leur est propre, les forces morales. Mais qu'il s'agisse des forces physiques ou des forces morales, les branches de l'industrie humaine qui leur fournissent les aliments dont elles ont besoin exigent une application plus ou moins considérable de capital et de travail, le concours d'un personnel et la mise en œuvre d'un matériel. Le besoin religieux n'échappe pas à cette nécessité commune. Toutes les religions, à l'exception de celles des peuplades trop pauvres, sont desservies par un personnel spécial et possèdent un matériel immobilier et mobilier, temples ou églises, statues, images, ornements, séminaires, couvents, bibliothèques, etc. Ce personnel et ce matériel, il faut le créer, l'entretenir et le maintenir en état de pourvoir aux besoins du culte. Il faut recruter et instruire le clergé, bâtir les temples ou les églises, les orner, subvenir aux frais des cérémonies religieuses, etc., etc. Ces dépenses varient selon les religions : le culte catholique exige un matériel plus considérable que le culte protestant, en revanche, l'entretien d'un personnel célibataire coûte moins cher que celui d'un clergé chargé de famille. Mais quoique la statistique ne nous fournisse que des renseignements insuffisants à cet égard, dans tous les pays civilisés l'établissement

ecclésiastique représente un capital important et une forte dépense annuelle. Sous l'Ancien régime, ce capital était principalement fourni par des donations, et les dépenses annuelles étaient alimentées par la dîme et le casuel. Aux revenus que le clergé tirait de ses propriétés et de la dîme, on a substitué un salaire payé par l'État, et on a mis de même l'entretien des édifices du culte à la charge du budget. Le clergé a été placé dans les attributions et sous la dépendance d'un ministère des cultes. Les vices de ce régime qui a transformé la culture religieuse en une branche de l'administration sont devenus patents et ils ont déterminé un mouvement croissant d'opinion en faveur de la séparation de l'Église et de l'État. La conséquence naturelle de cette séparation, c'est le droit accordé au clergé de se constituer librement sous la forme d'une ou de plusieurs associations, de s'administrer à sa guise, sans aucune intervention de l'État, d'acquérir et de posséder sans limites d'étendue et de durée des biens immobiliers et mobiliers, de percevoir des cotisations, et de fixer à son gré le prix de ses services. Cette conséquence, les promoteurs et les partisans de la séparation de l'Église et de l'État se refusent toutefois à l'admettre. Ils redoutent ou feignent de redouter le retour des abus de l'Ancien régime ecclésiastique, l'accaparement du sol, la reconstitution d'une caste cléricale, assujettissant à son influence la société civile, etc., etc. ; mais ces abus et ces périls qui étaient réels lorsque la religion unie à l'État était en possession d'un monopole garanti par des pénalités draconiennes pourraient-ils se reproduire sous un régime de concurrence¹ ?

La concurrence agit à la fois comme un propulseur et un régulateur. Elle oblige ceux qui y sont soumis à adopter les procédés les plus efficaces, l'outillage le plus perfectionné, à réduire le prix et à améliorer la qualité de leurs produits ou de leurs services, sous peine d'être exclus du marché ; et c'est grâce à ce stimulant énergique que les pays où la liberté industrielle et commerciale est la plus complète devancent tous les autres en activité et en richesse. En même temps, la concurrence agit comme un régulateur de la production et des profits : elle détourne les capitaux et le travail de se porter dans les branches qui en sont suffisamment pourvues, en abaissant progressivement leur rétribution à mesure qu'ils y affluent ; elle les excite au contraire à se porter dans les branches où ils font défaut, en leur offrant l'appât d'un profit d'autant plus élevé qu'ils y manquent davantage ; enfin elle crée une tendance irrésistible à l'égalisation universelle des rétributions au niveau de leur taux nécessaire.

¹ Appendice, note u.

Les branches les plus élevées de l'activité humaine, la culture religieuse, celle des lettres et des beaux-arts, etc., sont régies par cette loi naturelle aussi bien que les branches les plus basses de la production matérielle. Les effets salutaires de la concurrence religieuse sur le zèle et la conduite des ministres des cultes ont pu être constatés dans tous les temps et dans tous les pays aussi bien que le relâchement et la corruption que produit invariablement le monopole. Ces phénomènes étaient tellement manifestes qu'aux époques où la religion se trouvait unie à l'État et protégée rigoureusement contre toute concurrence, l'Église comprenait la nécessité d'atténuer ou de corriger les vices du monopole en multipliant les ordres religieux, qui faisaient concurrence au clergé séculier et entre lesquels on voyait s'établir une lutte qui acquérait parfois — lorsqu'ils s'adressaient aux mêmes classes de la population — une vivacité extraordinaire.

On peut constater aussi, quoiqu'ils soient moins visibles, les effets régulateurs de la concurrence sur les biens et les revenus des cultes. Ces effets sont moins visibles, disons-nous, car, sauf aux États-Unis¹, la concurrence se trouve faussée par les privilèges ou les subventions accordées à certains cultes. En Angleterre, par exemple, où l'Église anglicane a conservé le privilège monstrueux d'imposer la dîme aux sectateurs des cultes dissidents, elle jouit de revenus tout à fait hors de proportion avec la rétribution nécessaire de ses services. Mais, même dans ce cas, l'action régulatrice de la concurrence se fait sentir. Les sacrifices que le peuple anglais s'est imposés en faveur de l'Église établie, les richesses dont il l'a dotée, la dîme qu'il a consenti à lui payer, ont agi comme une prime d'encouragement à la multiplication des sectes concurrentes. À mesure qu'elles se sont multipliées et que leur clientèle s'est augmentée, ces sectes ont enlevé une part croissante de revenus à l'Église établie, et lorsque celle-ci aura été privée de son privilège — ce qui ne peut plus tarder longtemps —, l'inégalité flagrante et abusive de sa situation en présence de ses concurrentes ira peu à peu s'effaçant. On pourrait même prédire que l'excès de ses ressources, loin de lui être avantageux dans sa lutte pour l'existence, agira comme une cause de décadence. C'est ainsi qu'on voit dans l'industrie, les vieilles maisons, se fiant sur l'importance de leurs capitaux, l'étendue de leur crédit et de leur réputation, laisser se ralentir leur activité, décliner peu à peu et céder la place à des concurrents plus jeunes, moins riches, mais excités, à cause de l'infériorité de leur situation, à s'élever plus haut, tandis

¹ Appendice, note v.

que cette excitation nécessaire fait défaut à ceux qui sont arrivés au pinacle.

La propriété et la liberté apparaissent donc comme les conditions du progrès religieux aussi bien que du progrès des industries qui pourvoient aux besoins matériels de l'homme. Le droit d'acquérir et de conserver les capitaux mobiliers et immobiliers et d'en disposer sans entraves procure au clergé la sécurité et l'indépendance, avec les moyens d'améliorer et d'étendre les services du culte. La liberté de choisir entre les cultes suscite la concurrence et détermine un double progrès : une émulation constante d'activité entre les cultes concurrents, et une adaptation aussi complète que possible de leurs services au degré de développement intellectuel de leur clientèle. Cette adaptation est la première et la plus indispensable condition de la fécondité et des progrès de la culture religieuse : car une religion, dont le concept et les pratiques demeurent au-dessous ou s'élèvent au-dessus de la capacité intellectuelle et morale de ceux auxquels elle s'adresse, n'a pas de prise sur eux ; elle ne leur fournit point un aliment qu'ils puissent s'assimiler, elle ne peut entretenir et développer la force morale que le sentiment religieux, amour ou crainte d'un esprit ou d'un Dieu, met au service du *self government* de l'individu et du gouvernement de la société.

Or, cette force morale, que l'homme puise dans la religion, qu'elle accumule en lui et en sa descendance, mais qui s'épuise ou disparaît quand elle n'est pas alimentée, elle n'est pas moins nécessaire aujourd'hui qu'elle ne l'a été dans le passé.

CHAPITRE XX

CONCLUSION.

Le sentiment religieux. — Son universalité et sa diversité. — En quoi il consiste. — Comment il s'est manifesté à l'origine. — Naissance et progrès des religions. — Rôle des religions dans le passé. — Que ce rôle n'est pas terminé. — La crise actuelle. — Que les révolutions l'aggravent. — Que la science et la religion seules peuvent y mettre fin. — Que le besoin individuel de religion continuera de subsister et de s'accroître même avec le progrès de la science. — Pourquoi la science, en l'absence de la religion, enlève à l'homme plus qu'elle ne peut lui donner. — Nécessité de la séparation de l'Église et de l'État. — Que cette séparation doit être faite non pas contre la religion, mais en faveur de la religion.

Comme les autres sentiments qui constituent l'élément moral de l'être humain, le sentiment religieux est universel mais inégalement distribué. Tantôt il n'existe qu'à l'état embryonnaire, tantôt il a un développement excessif et presque maladif. Son insuffisance produit l'athéisme, son excès, le mysticisme. Comme tous les autres sentiments encore, il se manifeste par un besoin, et ce besoin demande une satisfaction appropriée à sa nature.

Le sentiment religieux se résout dans l'amour et la crainte d'un ou de plusieurs êtres supérieurs en puissance à l'homme. Selon toute apparence, le concept de l'existence de ces êtres surhumains est né du spectacle des phénomènes de la nature. Ces phénomènes qui se produisaient en dehors de l'homme, qu'il était incapable de produire et qui lui causaient des sensations de plaisir, ou de peine, une faculté particulière de son intelligence, la causalité, le poussait à en rechercher les moteurs. Or, que pouvaient être ces moteurs, sinon des puissances auxquelles les éléments obéissaient et qui tenaient l'homme sous leur dépendance ? Ces puissances, selon que les phénomènes qu'elles produisaient lui causaient un plaisir ou une peine, devenaient l'objet de son amour ou de sa crainte. Il les aimait ou les redoutait comme un être faible aime ou redoute un être supérieur en force et en intelligence. Comme il les concevait avec les appétits, les passions, mobiles de sa propre nature, et aurait-il pu les concevoir autrement ? , il leur exprimait son amour ou sa crainte, et il s'efforçait de s'attirer leur bienveillance ou de désarmer leur malveillance par les procédés dont il usait d'habitude avec ses semblables. Il leur adressait des prières, il leur rendait des hommages, il leur faisait des cadeaux, il se soumettait à leurs volontés, il obéissait à

leurs lois. Sa conception des esprits ou des Divinités dépendait de son propre caractère et de l'état de développement de ses facultés intellectuelles et morales. Le culte qu'il leur rendait était en harmonie avec cette conception. De là la diversité et l'inégalité des religions¹. Mais toutes, même les plus grossières, ont quelque chose de divin, en ce qu'elles contiennent une aspiration vers un être supérieur à l'homme, vers un Dieu. Elles vont d'âge en âge, se perfectionnant², et le sentiment religieux finit par trouver son expression la plus parfaite dans le christianisme³.

Que l'existence du sentiment religieux atteste celle de la Divinité, cela ressort à la fois de l'étude des facultés de l'homme, qui répondent toutes à un objet réel, qui ont toutes une destination utile, et de la reconnaissance du rôle civilisateur des religions ; c'est grâce à ce sentiment que l'espèce humaine a pu s'élever au-dessus des autres espèces animales. Il a été, pour tout dire, la faculté civilisatrice de l'humanité. S'il n'a pas déterminé la formation des premières sociétés, il a été l'instrument de leur conservation et de leurs progrès.

Dans ces temps primitifs, où le puissant et ingénieux mécanisme qui met à la disposition du gouvernement toutes les forces de la nation n'existait pas encore, comment les sociétés naissantes auraient-elles pu subsister si le sentiment religieux n'avait point apporté aux lois politiques, morales, économiques et jusqu'aux prescriptions de l'hygiène, la sanction des pénalités et des récompenses d'un pouvoir surhumain ? Les religions ont été les instruments de la création de l'ordre ; elles ont assuré l'exercice des droits et l'accomplissement des devoirs que l'observation et l'expérience faisaient reconnaître à une élite intelligente comme nécessaire à la conservation et au progrès de la société, mais qui exigeaient une discipline, des privations et des sacrifices auxquels il eût été impossible d'assujettir la multitude ignorante et bestiale. Ce résultat que les gouvernements ont peine à obtenir aujourd'hui malgré l'énorme puissance matérielle qu'ils ont acquise, les religions l'ont obtenu au début même des sociétés ; elles ont maintenu l'ordre intérieur, au moyen d'une force purement morale, à une époque où toute la force matérielle était requise pour assurer la sécurité extérieure. À ce service social se joignait le service non moins bienfaisant qu'elles rendaient aux individus en les consolant des misères de leur condition présente par l'espérance d'un avenir meilleur.

¹ Appendice, note w.

² Appendice, note x.

³ Appendice, note y.

Cependant, ces services que les religions ont rendus à l'humanité, n'ont-ils pas cessé d'être nécessaires ? — Quand cela serait, la mise en œuvre temporaire de ce véhicule de civilisation, ne suffirait-elle pas à attester l'existence de la puissance intelligente et bienfaisante qui s'en est servi pour élever l'humanité à sa condition actuelle ? Mais est-il vrai que les religions n'aient plus aujourd'hui aucun rôle utile à remplir ? Que les sociétés civilisées puissent se passer désormais de cet instrument de conservation et de progrès ? Que l'homme moderne n'ait plus besoin des consolations et des espérances que ses devanciers puisaient dans la foi religieuse ?

Sans rechercher ce que pourra être, dans l'avenir, l'état des sociétés et des individus, il suffit pour résoudre cette question de considérer leur condition présente.

Les progrès qui ont transformé l'outillage de la production, d'une part, ceux qui ont déterminé, de l'autre, l'émancipation de la multitude, en remplaçant la tutelle obligatoire de l'esclavage et du servage par le *self government* ont provoqué la crise à laquelle nous assistons. Comment cette crise, que nous voyons s'étendre et s'aggraver chaque jour, pourra-t-elle prendre fin ? Comment l'ordre menacé du cataclysme d'une révolution sociale sera-t-il préservé ? La force matérielle concentrée entre les mains de l'État suffira-t-elle à le sauvegarder ?

Sans doute, l'État moderne dispose d'une puissance formidable, mais cette puissance est branlante et parfois un souffle la renverse. C'est qu'un gouvernement n'a d'autre force que celle qu'il puise dans la nation, et que le jour où l'opinion l'abandonne, il succombe au moindre choc. Les plus solides en apparence n'ont pas résisté aux révolutions politiques ; résisteront-ils mieux aux révolutions sociales ? Mais les révolutions sociales à leur tour, auront-elles plus que les révolutions politiques, la vertu de mettre fin à la crise ? Elles pourront bien exproprier le Tiers État au profit du Quatrième État, elles pourront mettre aux mains des ouvriers, les terres, les usines, l'outillage et les matières premières : leur enseigneront-elles l'art de les exploiter, de les reconstituer et de les accroître par l'emploi utile des produits ? Auront-elles la vertu d'améliorer le *self government* individuel, de guérir l'individu de la paresse, de l'incontinence, de l'intempérance et des autres vices producteurs de désordre et de misère ? Non ! pas plus que les révolutions politiques les révolutions sociales ne remédieront à la crise ; elles l'aggraveront au contraire, en détruisant ou en gaspillant le capital de la civilisation.

Cette crise, une des plus graves que l'humanité ait traversées, ne pourra être close que par des progrès qui améliorent à la fois le gouvernement des sociétés et le *self government*. Or ces progrès ont

pour agents nécessaires la science et la religion, — la science qui éclaire les consciences, en leur faisant connaître les règles utiles du gouvernement d'autrui et de soi-même, la religion qui les arme de la force morale indispensable pour appliquer ces règles ou les suivre.

Mais, en supposant même que les sociétés civilisées puissent se passer désormais de son secours pour maintenir l'ordre dans leur sein et accomplir les réformes nécessaires pour l'assurer, la religion n'aurait-elle plus aucun rôle à jouer, aucune mission à remplir ? Peut-on espérer qu'il n'y ait plus, dans l'avenir, de créatures disgraciées de la nature ou maltraitées par la fortune, d'infirmes, de misérables qui éprouvent le besoin d'être consolés des maux de la vie présente par l'espérance d'une vie future ? Peut-on souhaiter que les cœurs s'endurcissent au point que la perspective de l'anéantissement des êtres sur lesquels leur affection s'est concentrée, les laisse insensibles ; qu'ils ne se révoltent pas à la pensée que les liens si forts qui les attachaient à leurs proches se trouvent rompus à jamais ? Enfin, en supposant que la terre, après avoir été une vallée de larmes, devienne un Éden, l'homme sera-t-il plus disposé à se contenter de l'existence et du bonheur terrestres ? Parce que la vie sera meilleure, se consolera-t-il plus aisément de la perdre ? Parce que la science aura reculé pour lui les bornes de l'univers, parce qu'elle lui en aura montré l'étendue infinie, parce qu'elle lui aura fait soupçonner l'existence d'habitations supérieures en grandeur et en beauté à la sienne, se résignera-t-il mieux à la médiocrité du lot qui lui est échu sur un point de l'espace et du temps ? En cueillant le fruit de l'arbre de la science, suivant la légende du paradis terrestre, le premier homme aurait-il condamné sa descendance à aspirer à des jouissances qui demeureraient pour elle le plus décevant des mirages ? Le bien-être toujours borné que la science peut procurer aux créatures humaines, dans leur vie passagère, suffirait-il à compenser l'amertume de la privation des biens infinis qu'elle leur ferait pressentir sans leur donner l'espoir de les posséder ? Cet espoir, à défaut duquel la science ne serait que la pourvoyeuse du pessimisme, n'est-ce pas la religion seule qui le donne ?

Le rôle des religions n'est donc pas fini, et il ne sera, selon toute apparence, pas moins considérable dans l'avenir qu'il ne l'a été dans le passé. Mais ce rôle, elles ne pourront le remplir, avec toute l'efficacité nécessaire, qu'à la condition d'être placées sous un régime qui leur procure l'indépendance avec la liberté.

Ce régime est celui de la séparation de l'Église et de l'État, faite non pas contre la religion mais en faveur de la religion.

APPENDICE

A, p. 9. ANALYSE DU SENTIMENT RELIGIEUX. — Si nous comprenons sous le terme religion la croyance à des agents invisibles ou spirituels, cette croyance paraît être presque universelle chez les races moins civilisées. Il n'est pas difficile d'en comprendre l'origine. Aussitôt que les facultés importantes de l'imagination, l'étonnement et la curiosité, jointes à quelque puissance de raisonnement, ont été partiellement développées, l'homme aura naturellement cherché à comprendre ce qui se passait autour de lui, et à spéculer vaguement sur sa propre existence. Ainsi que le fait remarquer M. McLennan « l'homme doit, pour lui-même, inventer quelque explication des phénomènes de la vie ; et, à en juger d'après son universalité, l'hypothèse la plus simple et la première à se présenter à son esprit, semble avoir été celle qu'on peut attribuer ces phénomènes naturels à la présence, dans les animaux, les plantes et les choses, et dans les forces de la nature, d'esprits déterminant une activité semblable à celle dont l'homme se conçoit le possesseur » ... Le sentiment de la dévotion religieuse est très complexe, il se compose d'amour, d'une soumission complète à un être supérieur mystérieux et élevé, d'un fort sentiment d'indépendance, de crainte, de révérence, et peut-être encore d'autres éléments. Aucun être ne saurait éprouver une émotion aussi complexe, sans être déjà parvenu à un degré au moins modéré de facultés morales et intellectuelles. Nous remarquons néanmoins quelque rapprochement éloigné de cet état d'esprit dans l'amour profond qu'a le chien pour son maître, joint à sa soumission complète, un peu de crainte et peut-être d'autres sentiments. La conduite du chien lorsqu'il retrouve son maître après une absence, ou celle d'un singe vis-à-vis de son gardien qu'il adore, sont fort différentes de celles qu'ils ont pour leurs camarades. Dans ce dernier cas, les transports de joie paraissent être moins intenses, et toutes les actions manifestent plus d'égalité. Le professeur Braubach va jusqu'à admettre que le chien regarde son maître comme un Dieu.

(DARWIN. *La descendance de l'homme*, chap. II, p. 68.)

M. Ampère a retracé l'intéressante histoire d'une jeune fille, Laura Bridgman, sourde-muette devenue aveugle peu de temps après sa naissance, et par conséquent réduite aux sens du goût, de l'odorat et du toucher. Le docteur Howe et sa digne compagne se chargèrent de l'éducation de cette enfant. Par un prodige de patience

et d'humanité, leurs efforts réunis parvinrent à enseigner à Laura la lecture, l'écriture et même les deux opérations les plus élémentaires de l'arithmétique, l'addition et la soustraction.

Elle acquit même l'idée de Dieu, et cela, comme les philosophes, par *l'idée de causalité*. « Il y a des choses que les hommes ne peuvent faire, disait-elle, et qui pourtant existent : la pluie par exemple ». Ici, observe avec raison M. Ampère, « ce n'est pas le spectacle de la nature qui parle à l'entendement ; elle est voilée et la foudre est muette ; il a suffi de l'impression produite par une goutte d'eau pour faire naître dans son esprit cette question de la CAUSE que l'homme pose nécessairement et à laquelle il n'y a qu'une réponse : « Dieu ».

L'homme primitif n'a pas dû procéder autrement. Le sauvage de nos jours réfléchit peu, mais il sent beaucoup et vivement. Les grandes scènes de la Nature qui se passent à chaque instant sous ses yeux, les périls incessants qui menacent sa vie rude et misérable, la conviction si souvent acquise de sa propre faiblesse, le besoin impérieux d'un appui, cette tendance innée vers l'inconnu, cet amour du mystérieux qui a de si profondes racines dans le cœur humain : en voilà plus qu'il n'en faut pour amener l'homme à la notion de Cause suprême, au concept de l'existence divine.

L'idée de Dieu est d'abord individuelle, *infinitésimale*, si je puis ainsi dire, quelquefois bizarre, enfantine ; elle s'épure et s'agrandit en raison de l'intelligence naturelle et de l'instruction acquise de celui qui l'a conçue ; puis, d'individuelle, elle devient collective ; enfin de transmission en transmission, de progrès en progrès, elle aboutit à cette formule où l'abstraction touche à l'incompréhensible :

La puissance, l'amour avec l'intelligence,
Unis et divisés, composent son essence.

(N. JOLY. *L'homme avant les métaux*, chap. VII, p.301.)

B, p. 11. UNIVERSALITÉ DU SENTIMENT RELIGIEUX. — J'ai cherché l'athéisme avec le plus grand soin. Je ne l'ai rencontré nulle part si ce n'est à l'état erratique, chez quelques sectes philosophiques des nations les plus anciennement civilisées. En acceptant comme fondées les assertions de quelques voyageurs, peut-être existe-t-il encore chez un fort petit nombre de tribus isolées, mal connues et chez lesquelles les nécessités incessantes d'une vie misérable ont étouffé toute autre préoccupation. Mais il est évident que des exceptions excessivement rares et toujours très restreintes n'infirmant pas

la généralité du fait fondamental ; pas plus que le daltonisme de quelques individus n'infirme celle du rôle de notre œil dans la perception des couleurs. Quiconque aura pris la peine d'étudier la question en se plaçant à ce point de vue, le seul vraiment scientifique, constatera bien vite l'existence de la religiosité dans l'universalité des hommes. En fait, pas une grande race humaine, pas une population occupant une aire étendue, pas une fraction quelque peu importante de ces races ou de ces populations n'est athée.

... Quand le dernier des sauvages admet l'existence d'un être supérieur auquel il rapporte le bien ou le mal qui l'atteignent, quand il lui adresse des prières et des hommages, quand il se conforme à certaines règles qu'il croit avoir été établies par lui, il m'est impossible de ne pas voir dans cette foi, dans ces actes autant de faits identiques au fond avec ceux que l'on sait se produire chez les chrétiens eux-mêmes ; et par conséquent, si ceux-ci ont une religion, le sauvage aussi en a une. Sans doute, cette religion pourra être rudimentaire, souvent puérile ou bizarre aux yeux de l'Européen éclairé ; sans doute, on pourra y relever des absurdités et des contradictions, mais elle ne perd pas pour cela son caractère essentiel ; pas plus qu'une fonction physiologique, la respiration par exemple, ne perd le sien pour s'accomplir chez les animaux inférieurs autrement et d'une façon plus obscure que chez les vertébrés. Toute religion repose sur la croyance à certaines divinités. Les idées que les divers peuples se sont faites de ces êtres qu'ils vénèrent ou qu'ils redoutent ne pouvaient évidemment être les mêmes. — Pour le sauvage comme pour le mahométan, le juif ou le chrétien, l'être auquel il s'adresse est le maître de ses destinées et il le prie comme eux, dans l'espoir d'obtenir le bien ou d'écarter le mal. À se tenir sur le terrain des faits, cet être est bien un Dieu pour lui et nous devons l'accepter comme tel.

... Les Hottentots n'ont ni temples ni chapelles, ni aucune image représentant la Divinité. Cela même explique pourquoi ils ont été si souvent signalés comme étant athées. Ils n'en sont pas moins profondément croyants. Ils invoquent leur Tsüi-goà dans le danger et comptent fermement sur son aide ; il en est qui ont accepté la mort plutôt que d'abjurer leurs croyances et qui méritent d'être appelés des *martyrs*. Et pourtant, des danses sacrées, des hymnes adressés à celui qu'ils nomment leur père et le père des pères constituent tout leur culte public. Selon M. Saint John, quelque chose de semblable existerait chez les Min-copies, qui n'ont aussi ni idoles, ni temples, et je pourrais citer bien d'autres exemples.

(DE QUATREFAGES. *Introduction à l'étude des races humaines*, p. 255-260.)

C, p. 13. LA POPULATION DANS L'ÂGE PRIMITIF DE L'HUMANITÉ. — Schoolcraft (*tribus indiennes*) estime que, dans une population qui vit des produits de la chasse, chaque chasseur a besoin, en moyenne, de 50 000 acres pour son entretien. Il nous dit que sans compter le territoire du Michigan, à l'ouest du lac Michigan et au nord de l'Illinois, il y avait aux États-Unis, en 1825, environ 97 000 Indiens, occupant 77 millions d'acres ou 120 312 milles carrés. Cela donne un habitant par chaque quart de mille carré. En ce cas toutefois, les Indiens vivaient en partie des subsides que le gouvernement leur fournissait comme indemnité de leur territoire et la population était, par conséquent, plus nombreuse qu'elle ne l'eût été, si elle n'eût tiré sa subsistance que de la chasse. Il en est de même, quoique dans une moindre mesure, des Indiens qui habitent le territoire de la baie d'Hudson. Sir Georges Simpson, dernier gouverneur des territoires appartenant à la compagnie de la baie d'Hudson, dans son rapport présenté au Comité de la chambre des Communes en 1857, estimait ces tribus à 139 000 habitants, répartis sur une étendue que l'on suppose être de plus de 1 400 000 milles carrés, auxquels il faut ajouter 13 000 milles pour l'île de Vancouver, ce qui fait un total de 900 000 000 d'acres, soit, environ, 6 500 acres ou 10 milles carrés pour chaque individu. D'un autre côté, l'amiral Fitz Roy évalue à moins de 4 000 le nombre des habitants de la Patagonie au sud du 40° degré, et sans compter Chiloë et Terre de Feu. Or le nombre des acres s'élève à 176 640 000 ; ce qui donne plus de 44 000 acres ou de 68 milles carrés par personne. Toutefois un écrivain, dans *The Voice of pity*, pense que le chiffre de la population pourrait bien atteindre à 14 000 ou 15 000. Il serait difficile de faire le recensement des aborigènes de l'Australie. M. Oldfield conjecture qu'il y a un naturel par 50 milles carrés, et il est au moins évident que depuis l'introduction de la civilisation, la population totale de ce continent s'est beaucoup accrue.

En effet, la population s'accroît invariablement avec la civilisation. Le Paraguay, avec 100 000 milles carrés, a de 300 000 à 500 000 habitants, c'est-à-dire environ 4 par mille carré. Les parties sauvages du Mexique contenaient 374 000 habitants, répartis sur un espace de 675 000 milles carrés, tandis que le Mexique propre, avec 833 600 milles carrés, avait 6 691 000 habitants. Le royaume de Naples avait plus de 183 habitants par mille carré, la Vénétie plus de 200 ; la Lombardie 280 ; l'Angleterre 280 ; la Belgique 320.

(Sir JOHN LUBBOCK, *L'homme avant l'histoire*. Dernières remarques.)

D, p. 24. LA CROYANCE À L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME ET LE NÈGRE COMMORO. — Ce serait une erreur de croire que le dogme de l'immortalité de l'âme soit accessible à toutes les intelligences. Il exige un développement et une culture préparatoires, qui font défaut aux peuples primitifs et de nos jours encore à la plupart des races arriérées du continent noir. Témoin cette conversation citée par M. Julien Vinson (*les religions actuelles*) entre le célèbre voyageur anglais Samuel Baker et Commoro, le chef de son escorte indigène.

Commoro avait fait exécuter dans le camp une danse funèbre. Le voyageur anglais lui demanda à cette occasion pourquoi cette cérémonie avait eu lieu et pour quelle raison on déterrait les os des morts précédemment enterrés : « C'est la coutume que nous ont transmise nos ancêtres », répond le jeune Africain.

— Mais, continue Baker, ne croyez-vous pas à une vie future après la mort ? N'y a-t-il pas l'expression de quelque idée dans le fait d'exhumer les os après que la chair a disparu ?

COMMORO. — Une vie après la mort ! Comment est-ce possible ? Est-ce qu'un mort peut sortir de sa tombe, à moins que nous ne l'en retirions ?

BAKER. — Pensez-vous qu'un homme est comme une bête qui meurt et est entièrement finie ?

C. — Certainement ; un bœuf est plus fort qu'un homme, mais il meurt et ses os durent plus longtemps, ils sont plus épais. Les os d'un homme se brisent plus vite... il est faible.

B. — Est-ce qu'un homme n'est pas supérieur à un bœuf ? Est-ce qu'il n'a pas un esprit pour diriger ses actions ?

C. — Certains hommes ne sont pas aussi intelligents qu'un bœuf. Les hommes doivent semer pour se procurer leur nourriture, mais le bœuf et les animaux sauvages se procurent la leur sans rien semer.

B. — Ne croyez-vous pas qu'il y a en vous, outre la chair, un esprit ? Ne rêvez-vous pas et ne vous en allez-vous pas par la pensée pendant votre sommeil à des endroits éloignés ? Néanmoins votre corps demeure en place. Comment vous rendez-vous compte de cela ?

C, riant. — Et vous, comment vous en rendez-vous compte ? C'est une chose que je ne peux pas comprendre ; elle m'arrive chaque nuit.

B. — L'esprit est indépendant du corps ; le corps actuel peut être décomposé, mais l'esprit est insaisissable ; le corps mourra et se réduira en poussière ou sera mangé par les vautours, mais l'esprit subsistera toujours.

C. — Où vivra l'esprit ?

B. — Où vit le feu ? Ne pouvez-vous pas produire du feu en frottant deux morceaux de bois l'un contre l'autre, quoique vous ne voyez pas le feu dans le bois ? Est-ce que le feu, qui gît inerte et invisible dans le bois, n'a pas le pouvoir d'embraser tout le pays ? Qu'est-ce qui est le plus fort, du petit bâton qui le premier produit le feu ou du feu lui-même ? Tel est l'élément spirituel du corps, de même que l'élément du feu existe dans le bois ; l'élément est inférieur à la substance.

C. — Ah ! pouvez-vous m'expliquer ce que nous voyons souvent la nuit quand nous sommes perdus dans le désert ? Je me suis trouvé souvent égaré et errant dans les ténèbres ; je voyais un feu éloigné ; en m'en approchant, le feu avait disparu et je ne pouvais ni en déterminer la cause ni en retrouver la place.

B. — N'avez-vous pas quelque idée de l'existence d'esprits supérieurs à l'homme ou à la bête ? Ne craignez-vous le mal que de causes corporelles ?

C. — J'ai peur des éléphants et des autres animaux quand je suis dans une forêt la nuit, mais je n'ai peur de rien autre.

B. — Alors vous ne croyez à rien, ni à un bon ni à un mauvais esprit ! Et vous croyez que quand vous mourrez, ce sera la fin de l'esprit et du corps ; que vous êtes pareil aux autres animaux ; et qu'il n'y a aucune différence entre l'homme et la bête. L'un et l'autre disparaissent et finissent à la mort, n'est-ce pas ?

C. — Vraisemblablement.

B. — Vous ne voyez pas de différence entre les bonnes et les mauvaises actions ?

C. — Si ; il y a des bons et des méchants parmi les hommes et parmi les bêtes.

B. — Pensez-vous qu'un homme bon et un homme méchant partageront le même sort, mourront et finiront de la même façon ?

C. — Oui, comment pourraient-ils faire autrement ? Comment pourraient-ils éviter la mort ? Bons et méchants, tous doivent mourir !

B. — Leurs corps périssent mais les esprits subsistent, les bons dans le bonheur, les mauvais dans la souffrance. Si vous n'avez pas la croyance à un état futur, pourquoi un homme serait-il bon ? pourquoi ne serait-il pas mauvais, s'il peut prospérer par sa perversité ?

C. — Beaucoup de gens sont mauvais ; s'ils sont forts, ils dépouillent les faibles ; tous les bons sont faibles ; ils sont bons parce qu'ils ne sont pas assez forts pour être mauvais.

Baker a recours aux arguments matériels. Il prend un grain échappé d'un sac d'où l'on tirait de l'avoine pour les chevaux. Il fait un trou dans la terre avec son doigt, y met le grain et dit à son inter-

locuteur : « ceci vous représente quand vous mourrez » ; puis le recouvrant de terre, il ajouta : « ce grain périra, mais il s'en élèvera une plante qui produira la réapparition de la forme originelle ».

À cette métaphore tirée de Saint Paul (1 Cor ; XV, 36 et 55), Commoro ne sourcille pas ; il répond tranquillement :

— C'est très vrai ; je comprends cela. Mais ce n'est pas le grain original qui se relève ; celui-ci se pourrit comme un homme mort et comme lui est fini ; le fruit produit n'est pas le grain même qu'on a enterré, mais la production de ce grain. Ainsi de l'homme : je meurs et me dissous, et suis fini ; mais mes enfants poussent comme le fruit du grain. Beaucoup d'hommes n'ont pas d'enfants et beaucoup de grains périssent sans donner de fruits ; ils sont finis pour jamais les uns et les autres.

« Je fus obligé, dit Baker, de changer de sujet de conversation. Il n'y avait dans ce sauvagement tout nu, pas même une superstition sur laquelle on put greffer un sentiment religieux ; il n'y avait qu'une croyance à la matière, et, à son idée, tout était matériel. Il était extraordinaire de trouver une telle netteté de perception accompagnée d'une aussi complète répugnance pour l'idéal. » Commoro était, en effet, au dire de Baker, l'un des sauvages les plus intelligents et ayant le plus de bon sens qu'il eût jamais vus.

(JULIEN VINSON, *Les religions actuelles*, p. 6.)

E, p. 31. LE PARTICULARISME RELIGIEUX. — La ville qui possédait en propre une Divinité ne voulait pas qu'elle protégeât les étrangers, et ne permettait pas qu'elle fut adorée par eux. La plupart du temps un temple n'était accessible qu'aux citoyens. Les Argiens seuls avaient le droit d'entrer dans le temple de la Héra d'Argos. Pour pénétrer dans celui de l'Athénée d'Athènes, il fallait être athénien. Les Romains qui adoraient chez eux deux Junons, ne pouvaient pas entrer dans le temple d'une troisième Junon qu'il y avait dans la petite ville de Lanuvium.

Il faut bien reconnaître que les anciens, si nous exceptons quelques rares intelligences d'élite, ne se sont jamais représenté Dieu comme un être unique qui exerce son action sur l'univers. Chacun de leurs innombrables dieux avait son petit domaine : à l'un une famille, à l'autre une tribu, à celui-ci une cité : c'était là le monde qui suffisait à la providence de chacun d'eux. Quant au Dieu du genre humain, quelques philosophes ont pu le deviner, les mystères d'Éleusis ont pu le faire entrevoir aux plus intelligents de leurs initiés, mais le vulgaire n'y a jamais cru. Pendant longtemps l'homme n'a compris l'être divin que comme une force qui le protégeait

personnellement, et chaque homme ou chaque groupe d'hommes a voulu avoir ses dieux. Aujourd'hui encore, chez les descendants de ces Grecs, on voit des paysans grossiers prier les saints avec ferveur, mais on doute s'ils ont l'idée de Dieu ; chacun d'eux veut avoir parmi les saints un protecteur particulier, une providence spéciale. À Naples, chaque quartier a sa madone ; le lazzarone s'agenouille devant celle de sa rue et il insulte celle de la rue d'à côté ; il n'est pas rare de voir deux facchini se quereller et se battre à coups de couteau pour les mérites de leurs deux madones. Ce sont là des exceptions aujourd'hui, et on ne les rencontre que chez de certains peuples et dans certaines classes. C'était la règle chez les anciens.

Chaque cité avait son corps de prêtres qui ne dépendait d'aucune autorité étrangère. Entre les prêtres de deux cités il n'y avait nul lien, nulle communication, nul échange d'enseignement ni de rites. Si l'on passait d'une ville à une autre, on trouvait d'autres dieux, d'autres dogmes, d'autres cérémonies. Les anciens avaient des livres liturgiques mais ceux d'une ville ne ressemblaient pas à ceux d'une autre. Chaque cité avait son recueil de prières et de pratiques, qu'elle tenait fort secret ; elle eût cru compromettre sa religion et sa destinée, si elle l'eût laissé voir aux étrangers. Ainsi la religion était toute locale, toute civile, à prendre ce mot dans le sens ancien, c'est-à-dire spéciale à chaque cité.

En général, l'homme ne connaissait que les Dieux de sa ville, n'honorait et ne respectait qu'eux. Chacun pouvait dire ce que, dans une tragédie d'Eschyle, un étranger dit aux Argiennes : « je ne crains pas les Dieux de votre pays, et je ne leur dois rien. »

Chaque ville attendait son salut de ses Dieux. On les invoquait dans le danger, on leur disait : « Dieux de cette ville, ne faites pas qu'elle soit détruite avec nos maisons et nos foyers... Ô toi qui habites depuis si longtemps notre terre, la trahiras-tu ? Ô vous tous, gardiens de nos tours, ne les livrez pas à l'ennemi. » Aussi était-ce pour s'assurer leur protection que les hommes leur vouaient un culte. Ces Dieux étaient avides d'offrandes ; on les leur prodiguait, mais à condition qu'ils veilleraient au salut de la ville. N'oublions pas que l'idée d'un culte purement moral, d'une adoration d'esprit, n'est pas très vieille dans l'humanité. Aux âges anciens, le culte consistait à nourrir le Dieu, à lui donner tout ce qui flattait ses sens, viandes, gâteaux, vin, parfums, vêtements et bijoux, danses et musique. En retour on exigeait de lui des bienfaits et des services. Ainsi dans l'*Iliade*, Chrysès dit à son Dieu : « Depuis longtemps, j'ai brûlé pour toi des taureaux gras ; aujourd'hui exauce mes vœux et lance tes flèches contre mes ennemis. » Ailleurs, les Troyennes invoquent leur déesse, lui offrent un beau vêtement et lui promettent douze

génisses « si elle sauve Ilion ». Il y a toujours un contrat entre ces Dieux et ces hommes ; la piété de ceux-ci n'est pas gratuite, et ceux-là ne donnent rien pour rien. Dans Eschyle, les Thébains s'adressent à leurs divinités Poliades et leur disent : « Soyez notre défense ; nos intérêts sont communs ; si la ville prospère elle honore ses Dieux. Montrez que vous aimez notre ville ; pensez au culte que ce peuple vous rend et souvenez-vous des pompeux sacrifices qui vous sont offerts. » Cette pensée est exprimée cent fois par les anciens ; Théognis dit qu'Apollon a sauvé Mégare de l'atteinte des Perses, « afin que sa ville lui offre chaque année de brillantes hécatombes. »

De là vient qu'une ville ne permettait pas aux étrangers de présenter des offrandes à ses Divinités Poliades ni même d'entrer dans leur temple. Pour que ses Dieux ne veillassent que sur elle, il était nécessaire qu'ils ne reçussent un culte que d'elle. N'étant honorés que là, s'ils voulaient la continuation des sacrifices et des hécatombes, qui leur étaient chères, ils étaient obligés de défendre cette ville, de la faire durer à jamais, de la rendre riche et puissante.

Ordinairement, en effet, ces Dieux se donnaient beaucoup de peine pour leur ville ; voyez dans Virgile comme Junon « fait effort et travaille » pour que sa Carthage obtienne un jour l'empire du monde. Chacun de ces Dieux, comme la Junon de Virgile, avait à cœur la grandeur de sa cité. Ces Dieux avaient mêmes intérêts que les hommes leurs concitoyens. En temps de guerre, ils marchaient au combat au milieu d'eux. On voit dans Euripide, un personnage qui dit, à l'approche d'une bataille : « Les Dieux qui combattent avec nous ne sont pas moins forts que ceux qui sont du côté de nos ennemis. » Jamais les Éginètes n'entraient en campagne sans emporter avec eux les statues de leurs héros nationaux, les Eacides. Les Spartiates emmenaient dans toutes leurs expéditions les Tyndarides. Dans la mêlée les Dieux et les citoyens se soutenaient réciproquement, et quand on était vainqueur, c'est que tous avaient fait leur devoir. Si au contraire on était vaincu, on s'en prenait aux Dieux de la défaite ; on leur reprochait d'avoir mal rempli leur devoir de défenseurs de la ville ; on allait quelquefois jusqu'à renverser leurs autels et jeter des pierres contre leurs temples.

... C'était une opinion constante chez les anciens que chaque homme n'avait d'obligations qu'envers ses Dieux particuliers. Il faut se rappeler ce mot d'un certain Grec dont la cité adorait le héros Alabandos ; il s'adressait à un homme d'une autre ville qui adorait Hercule : « Alabandos, disait-il, est un dieu, et Hercule n'en est pas un. » Avec de telles idées, il était nécessaire que dans un traité de paix chaque cité prit ses propres dieux à témoin de ses serments. « Nous avons fait un traité et versé les libations, disent les Platéens

aux Spartiates, nous avons attesté, vous les Dieux de vos pères, nous les Dieux qui occupent notre pays. » On cherchait bien à invoquer, s'il était possible, des Divinités qui fussent communes aux deux villes. On jurait par ces Dieux qui sont visibles à tous, le soleil qui éclaire tout, la terre nourricière. Mais les Dieux de chaque cité et ses héros protecteurs touchaient bien plus les hommes et il fallait que les contrariants les prissent à témoin, si l'on voulait qu'ils fussent véritablement liés par la religion.

De même que pendant la guerre les dieux s'étaient mêlés aux combattants, ils devaient être compris dans le traité. On stipulait donc qu'il y avait alliance entre les dieux comme entre les hommes des deux villes. Pour marquer cette alliance des dieux, il arrivait quelquefois que les deux peuples s'autorisaient mutuellement à assister à leurs fêtes sacrées. Quelquefois ils s'ouvraient réciproquement les temples et faisaient un échange de rites religieux. Rome stipula un jour que la divinité de la ville de Lanuvium protégerait dorénavant les Romains qui auraient le droit de la prier et d'entrer dans son temple. Souvent chacune des deux parties contractantes s'engageait à offrir un culte aux Divinités de l'autre. Ainsi les Éléens, ayant conclu un traité avec les Étoliens, offrirent dans la suite un sacrifice annuel aux héros de leurs alliés. Parfois encore deux villes convenaient que chacune d'elles insérerait le nom de l'autre dans ses prières.

Il était fréquent qu'à la suite d'une alliance on représentât par des statues ou des médailles les Divinités des deux villes se donnant la main. C'est ainsi qu'on a des médailles où nous voyons unis l'Apollon de Millet et le génie de Smyrne, la Pallas des Sidéens et l'Artémis de Perge, l'Apollon d'Hiérapolis et l'Artémis d'Éphèse. Virgile, parlant d'une alliance entre la Thrace et les Troyens, montre les Pénates ou deux peuples unis et associés.

(FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, p. 172 et 240.)

F, p. 31. CARACTÈRE RELIGIEUX DE LA LOI ET DES FONCTIONS GOUVERNANTES. — Chez les Grecs et chez les Romains, comme chez les Hindous, la loi fut d'abord une partie de la religion. Les anciens codes des cités étaient un ensemble de rites, de prescriptions liturgiques, de prières, en même temps que de dispositions législatives. Les règles du droit de propriété et du droit de succession y étaient éparées au milieu des règles relatives aux sacrifices, à la sépulture et au culte des morts.

Ce qui nous est resté des plus anciennes lois de Rome, qu'on appelait lois royales, s'applique aussi souvent au culte qu'aux rapports

de la vie civile. L'une d'elles interdisait à la femme coupable d'approcher des autels ; une autre défendait de servir certains mets dans les repas sacrés, une troisième disait quelle cérémonie religieuse un général vainqueur devait faire en rentrant dans la ville.

Le code des Douze Tables, quoique plus récent, contenait encore des prescriptions minutieuses sur les rites religieux de la sépulture. L'œuvre de Solon était à la fois un code, une constitution et un rituel ; l'ordre des sacrifices et le prix des victimes y étaient réglés, ainsi que les rites des noces et le culte des morts.

... À Rome, c'était une vérité reconnue qu'on ne pouvait pas être un bon pontife si l'on ne connaissait pas le droit, et, réciproquement, que l'on ne pouvait pas connaître le droit si l'on ne savait pas la religion. Les pontifes furent longtemps les seuls jurisconsultes. Comme il n'y avait presque aucun acte de la vie qui n'eût quelques rapports avec la religion, il en résultait que presque tous étaient soumis aux décisions de ces prêtres, et qu'ils se trouvaient les seuls juges compétents dans un nombre infini de procès. Toutes les contestations relatives au mariage, au divorce, aux droits civils et religieux des enfants, étaient portées à leur tribunal. Ils étaient juges de l'inceste, ainsi que du célibat. Comme l'adoption touchait à la religion, elle ne pouvait se faire qu'avec l'assentiment du pontife. Faire un testament, c'était rompre l'ordre que la religion avait établi pour la succession des biens et la transmission du culte ; aussi le testament devait-il, à l'origine, être autorisé par le pontife. Comme les limites de toute propriété étaient marquées par la religion, dès que deux voisins étaient en litige, ils devaient plaider devant le pontife ou devant des prêtres qu'on appelait frères arvaies. Voilà pourquoi les mêmes hommes étaient pontifes et jurisconsultes ; droit et religion ne faisaient qu'un.

... Les anciens disaient que leurs lois leur étaient venues des dieux. Les Crétois attribuaient les leurs, non à Minos mais à Jupiter ; les Lacédémoniens croyaient que leur législateur n'était pas Lycurgue, mais Apollon. Les Romains disaient que Numa avait écrit sous la dictée d'une des Divinités les plus puissantes de l'Italie ancienne, la déesse Égérie. Les Étrusques avaient reçu leurs lois du dieu Tagès. Il y a du vrai dans toutes ces traditions. Le véritable législateur chez les anciens, ce ne fut pas l'homme, ce fut la croyance religieuse que l'homme avait en soi.

... On conçoit d'après cela le respect et l'attachement que les anciens ont gardé longtemps pour leurs lois. En elles ils ne voyaient pas une œuvre humaine. Elles avaient une origine sainte. Ce n'est pas un vain mot quand Platon dit qu'obéir aux lois, c'est obéir aux Dieux. Il ne fait qu'exprimer la pensée grecque lorsque, dans le

Criton, il montre Socrate donnant sa vie parce que les lois la lui demandent. Avant Socrate, on avait écrit sur le rocher des Thermopyles : « Passant va dire à Sparte que nous sommes morts ici pour obéir à ses lois. » La loi chez les anciens fut toujours sainte ; au temps de la royauté elle était la reine des rois ; au temps des républiques elle fut la reine des peuples. Lui désobéir était un sacrilège.

En principe, la loi était immuable, puisqu'elle était divine. Il est à remarquer que jamais on n'abrogeait les lois. On pouvait bien en faire de nouvelles, mais les anciennes subsistaient toujours, quelque contradiction qu'il y eût entre elles. Le code de Dracon n'a pas été aboli par celui de Solon, ni les lois Royales par les Douze Tables. La pierre où la loi était gravée était inviolable ; tout au plus les moins scrupuleux se croyaient-ils permis de la retourner. Ce principe a été la cause principale de la grande confusion qui se remarque dans le droit ancien. Des lois opposées et de différentes époques s'y trouvaient réunies ; et toutes avaient droit au respect. On voit dans un plaidoyer d'Isée deux hommes se disputer un héritage ; chacun d'eux allègue une loi en sa faveur ; les deux lois sont absolument contraires et également sacrées. C'est ainsi que le code de Manou garde l'ancienne loi qui établit le droit d'aînesse et en écrit une autre à côté qui prescrit le partage égal entre les frères.

... Le caractère sacerdotal de la royauté primitive est clairement indiqué par les écrivains anciens. Dans Eschyle, les filles de Danaüs s'adressent au roi d'Argos en ces termes : « Tu es le prytane suprême et c'est toi qui veilles sur le foyer de ce pays. » Dans Euripide, Oreste, meurtrier de sa mère, dit à Ménélas : « Il est juste que, fils d'Agamemnon, je règne dans Argos » ; et Ménélas lui répond : « Es-tu donc en mesure, toi meurtrier, de toucher les vases d'eau lustrale pour les sacrifices ? Es-tu en mesure d'égorguer les victimes ? » La principale fonction d'un roi était donc d'accomplir les cérémonies religieuses. Un ancien roi de Sicyone fut déposé, parce que, sa main ayant été souillée par un meurtre, il n'était plus en état d'offrir les sacrifices. Ne pouvant plus être prêtre, il ne pouvait plus être roi.

Homère et Virgile nous montrent les rois occupés sans cesse de cérémonies sacrées. Nous savons par Démosthène que les anciens rois de l'Attique faisaient eux-mêmes tous les sacrifices qui étaient prescrits par la religion de la Cité, et par Xénophon que les rois de Sparte étaient les chefs de la religion lacédémonienne. Les lucumons étrusques étaient à la fois des magistrats, des chefs militaires et des pontifes.

Il n'en fut pas autrement des rois de Rome. La tradition les représente toujours comme des prêtres. Le premier fut Romulus, qui était « instruit dans la science augurale », et qui fonda la ville suivant

des rites religieux. Le second fut Numa ; « il remplissait, dit Tite-Live, la plupart des fonctions sacerdotales ; mais il prévint que ses successeurs, ayant souvent des guerres à soutenir, ne pourraient pas toujours vaquer au soin des sacrifices, et il institua les flamines pour remplacer les rois, quand ceux-ci seraient absents de Rome. » Ainsi, le sacerdoce romain n'était qu'une sorte d'émanation de la Royauté primitive.

... À Athènes, pendant la domination de l'aristocratie, les Archontes avaient été surtout des prêtres ; le soin de juger, d'administrer, de faire la guerre, se réduisait à peu de chose, et pouvait sans inconvénient être joint au sacerdoce. Lorsque la cité athénienne repoussa les vieux procédés religieux du gouvernement, elle ne supprima pas l'archontat, car on avait une répugnance extrême à supprimer ce qui était antique. Mais à côté des archontes elle établit d'autres magistrats, qui par la nature de leurs fonctions répondaient mieux aux besoins de l'époque. Ce furent les stratèges. Le mot signifie chef de l'armée, mais leur autorité n'était pas purement militaire ; ils avaient le soin des relations avec les autres cités, l'administration des finances, et tout ce qui concernait la police de la ville. On peut dire que les archontes avaient dans leurs mains la religion et tout ce qui s'y rapportait, avec la direction apparente de la justice, tandis que les stratèges avaient le pouvoir politique. Les archontes conservaient l'autorité, telle que les vieux âges l'avaient conçue ; les stratèges avaient celle que les nouveaux besoins avaient fait établir, peu à peu on arriva à ce point que les archontes n'eurent plus que les dehors du pouvoir et que les stratèges en eurent toute la réalité. Ces nouveaux magistrats n'étaient plus des prêtres ; à peine faisaient-ils les cérémonies tout à fait indispensables en temps de guerre. Le gouvernement tendait de plus en plus à se séparer de la religion.

(FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*.)

G, p. 35. LA DÉCADENCE DU PAGANISME. — L'AVÈNEMENT DU CHRISTIANISME. — Quatre cents ans avant la naissance de Jésus-Christ, la Grèce commençait à prendre rapidement l'avance sur son ancienne théologie. Ses philosophes qui avaient étudié la nature, étaient déjà profondément frappés du contraste entre la majesté de ses opérations et la misère des dieux de l'Olympe. Ses historiens, qui avaient contemplé le cours régulier des affaires humaines, la permanence de l'action de l'homme, et qui voyaient qu'aucun événement ne se produisait sous leurs yeux sans qu'il ne fût aisé d'en découvrir la cause dans quelque événement antérieur, avaient commencé à soupçonner que les miracles et les interventions célestes qui remplissaient les vieilles annales pouvaient bien n'être

que des fictions. Ils demandaient pourquoi les oracles étaient devenus muets, les prodiges avaient cessé, et quand l'ère du surnaturel avait été close.

Des traditions d'une antiquité immémoriale, acceptées jadis par les gens pieux comme des vérités incontestables, avaient peuplé les îles de la Méditerranée et les pays limitrophes de merveilles surnaturelles : — enchanteresses, sorciers, géants, ogres, harpies, gorgones, centaures, cyclopes. La voûte azurée était le ciel. Là, Zeus, entouré des dieux inférieurs avec leurs femmes et leurs maîtresses, tenait sa cour, occupé d'affaires semblables à celles des hommes et livré, comme eux, à la passion et au crime.

Des côtes accidentées, un archipel formé par les îles les plus délicieuses qu'il y ait au monde, inspirèrent aux Grecs le goût de la vie maritime, des découvertes géographiques et de la colonisation. Leurs vaisseaux parcoururent la mer Noire et la Méditerranée. Les merveilles auxquelles on croyait depuis des siècles et qui étaient inscrites dans la religion de l'État, furent reconnues ne point exister. On apprit à connaître la nature ; on comprit que la voûte azurée était un effet d'optique ; qu'il n'y avait point d'Olympe sur nos têtes mais seulement l'espace et les étoiles. Quand les dieux n'eurent plus de demeure ils s'évanouirent, aussi bien ceux du type ionien d'Homère que ceux du type dorique d'Hésiode.

Toutefois cela n'eut pas lieu sans résistance. D'abord, le peuple, et en particulier la partie pieuse du peuple, signala les doutes qui s'élevaient comme une invasion de l'athéisme. Les coupables furent privés de leurs biens, exilés, mis à mort. Le public demeura convaincu que des choses qui avaient été crues par les esprits religieux de temps immémorial et qui avaient résisté à l'épreuve des siècles ne pouvaient être que vraies. Puis, quand la preuve du contraire devint irréfragable, on se contenta d'admettre que ces merveilles étaient des allégories sous lesquelles la sagesse des anciens avait caché des vérités sacrées et mystérieuses. On essaya de réconcilier les dogmes, qu'on craignait maintenant n'être autre chose que des mythes, avec le progrès intellectuel. Mais les efforts furent vains ; car il y a des phases nécessaires par lesquelles l'opinion publique doit fatalement passer en pareil cas. D'abord le doute se substitue à la vénération ; puis, viennent les interprétations nouvelles ; puis, on tombe dans la dissidence ; puis, enfin, on rejette comme de pures fables tout l'ensemble des vieilles croyances. (J. W. DRAPER, *Les conflits de la science et de la religion*, p. 1).

Peu à peu la société se modifia. Des changements s'accomplirent dans le gouvernement et dans le droit, en même temps que dans les

croyances. Déjà, dans les cinq siècles qui précèdent le christianisme, l'alliance n'était plus aussi intime entre la religion d'une part, le droit et la politique de l'autre. Les efforts des classes opprimées, le renversement de la liste sacerdotale, le travail des philosophes, le progrès de la pensée avaient ébranlé les vieux principes de l'association humaine. On avait fait d'incessants efforts pour s'affranchir de l'empire de cette vieille religion, à laquelle l'homme ne pouvait plus croire ; le droit et la politique, comme la morale, s'étaient peu à peu dégagés de ses liens.

Seulement cette espèce de divorce venait de l'effacement de l'ancienne religion ; si le droit et la politique commençaient à être quelque peu indépendants, c'est que les hommes cessaient d'avoir des croyances ; si la société n'était plus gouvernée par la religion, cela tenait surtout à ce que la religion n'avait plus de force. Or, il vint un jour où le sentiment religieux reprit vie et vigueur, et où, sous la forme chrétienne, la croyance ressaisit l'empire de l'âme... Avec le christianisme, non seulement le sentiment religieux fut ravivé, il prit encore une expression plus haute, moins matérielle. Tandis qu'autrefois on s'était fait des Dieux de l'âme humaine ou des grandes forces physiques, on commença à concevoir Dieu comme véritablement étranger par son essence, à la nature humaine d'une part, au monde de l'autre. Le divin fut décidément placé en dehors de la nature visible et au-dessus d'elle. Tandis qu'autrefois chaque homme s'était fait son dieu, et qu'il y en avait eu autant que de familles et de cités, Dieu apparut alors comme un être unique, immense, universel, seul animant les mondes, et seul devant remplir le besoin d'adoration qui est en l'homme. Au lieu qu'autrefois la religion, chez les peuples de la Grèce et de l'Italie, n'était guère autre chose qu'un ensemble de pratiques, une série de rites que l'on répétait sans y voir aucun sens, une suite de formules que souvent on ne comprenait plus, parce que la langue en avait vieilli, une tradition qui se transmettait d'âge en âge et ne tenait son caractère sacré que de son antiquité, au lieu de cela, la religion fut un ensemble de dogmes et un grand objet proposé à la foi. Elle ne fut plus extérieure, elle siégea surtout dans la pensée de l'homme. Elle ne fut plus matière ; elle devint esprit. Le christianisme changea la nature et la forme de l'adoration : l'homme ne donna plus à Dieu l'aliment et le breuvage ; la prière ne fut plus une formule d'incantation ; elle fut un acte de foi et une humble demande. L'âme fut dans une autre relation avec la Divinité : la crainte des dieux fut remplacée par l'amour de Dieu.

Le christianisme apportait encore d'autres nouveautés. Il n'était la religion domestique d'aucune famille, la religion nationale d'au-

cune cité, ni d'aucune race. Il n'appartenait ni à une caste, ni à une corporation. Dès son début, il appelait à lui l'humanité entière. Jésus-Christ disait à ses disciples : « Allez et instruisez tous les peuples. »

Ce principe était si extraordinaire et si inattendu que les premiers disciples eurent un moment d'hésitation ; on peut voir dans les actes des apôtres que plusieurs se refusèrent d'abord à propager la nouvelle doctrine en dehors du peuple chez qui elle avait pris naissance. Ces disciples pensaient, comme les anciens juifs, que le Dieu des Juifs ne voulait pas être adoré par les étrangers ; comme les Romains et les Grecs des temps anciens, ils croyaient que chaque race avait son dieu, que propager le nom et le culte de ce dieu c'était se dessaisir d'un bien propre et d'un protecteur spécial, et qu'une telle propagande était à la fois contraire au devoir et à l'intérêt. Mais Pierre répliqua à ces disciples : « Dieu ne fait pas de différence entre les gentils et nous. » Saint-Paul se plut à répéter ce grand principe en toute occasion et sous toute espèce de forme : « Dieu, dit-il, ouvre aux gentils les portes de la foi. Dieu n'est-il Dieu que des Juifs ? Non certes, il l'est aussi des gentils. Les gentils sont appelés au même héritage que les Juifs. »

Il y avait en tout cela quelque chose de très nouveau. Car par-tout, dans le premier âge de l'humanité, on avait conçu la Divinité comme s'attachant spécialement à une race. Les Juifs avaient cru au Dieu des Juifs, les Athéniens à la Pallas athénienne, les Romains au Jupiter capitolin. Le droit de pratiquer un culte était un privilège. L'étranger avait été repoussé des temples ; le non-Juif n'avait pas pu entrer dans le temple des Juifs ; le Lacédémonien n'avait pas eu le droit d'invoquer Pallas athénienne. Il est juste de dire que, dans les cinq siècles qui précédèrent le christianisme, tout ce qui pensait s'insurgeait déjà contre ces règles étroites. La philosophie avait enseigné maintes fois, depuis Anaxagore, que le Dieu de l'univers recevait indistinctement les hommages de tous les hommes. La religion d'Éleusis avait admis des initiés de toutes les villes. Les cultes de Cybèle, de Sérapis et quelques autres avaient accepté indifféremment des adorateurs de toute nation. Les Juifs avaient commencé à admettre l'étranger dans leur religion, les Grecs et les Romains l'avaient admis dans leurs cités. Le christianisme, venant après tous ces progrès de la pensée et des institutions, présenta à l'adoration de tous les hommes un Dieu unique, un Dieu universel, un Dieu qui était à tous, qui n'avait pas de peuple choisi, et qui ne distinguait ni les races, ni les familles, ni les États... L'esprit de propagande remplaça la loi d'exclusion.

(FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*, p. 487.)

H, p. 44. CAUSES DE LA DÉFAITE DU PAGANISME. — Ce qui nuisit surtout au paganisme, ce qui le livra sans défense aux coups de ses ennemis, c'est qu'il n'était pas organisé pour la lutte. En sa qualité de religion officielle, il s'était habitué à compter sur l'État pour le protéger ; tout lui manqua le jour où il fut abandonné par le souverain. Ses prêtres, en ce malheur, lui furent de peu d'utilité. Dans la religion romaine, le sacerdoce était une sorte de magistrature civile ; on était pontife ou flamme en même temps que duumvir, et l'on remplissait de la même façon ces fonctions différentes. On n'apportait donc pas dans l'exercice du ministère sacré cet esprit de corps et cette passion religieuse qui sont un puissant secours pour un culte menacé. Aussi quand il plut aux empereurs d'interdire les sacrifices et de fermer les temples, ils ne rencontrèrent en face d'eux aucune opposition sérieuse. Il y eut bien, dans certains pays où l'ancienne religion avait conservé plus d'empire, quelques efforts pour défendre un sanctuaire plus respecté, une Divinité plus populaire : en Égypte, le sang coula autour du temple de Sérapis ; dans quelques villes d'Afrique, les chrétiens furent massacrés devant les statues d'Hercule ; mais ces tentatives furent vite réprimées. Les populations païennes ne se sentant pas soutenues et dirigées, après quelques jours de violence se hâtèrent de se soumettre.

(GASTON BOISSIER, *La fin du paganisme*, t. II, p. 209.)

Les propagateurs les plus intelligents de la nouvelle foi et parmi eux saint Ambroise, comprenaient parfaitement l'avantage que leur valait dans leur lutte avec la religion privilégiée et subventionnée, l'absence de tout privilège et de toute subvention :

« J'aime mieux, dit saint Ambroise, que nous soyons pauvres d'argent et riches de grâces. » À ce culte salarié, *religio mendicans*, comme l'appelle déjà Tertullien, qui avoue son impuissance à vivre sans le secours de l'État et qui tend la main au trésor public, il est fier d'opposer le merveilleux développement de l'Église du Christ, qui a grandi sans le pouvoir et malgré lui, qui n'a pas besoin de ses libéralités pour vivre. « Tandis que nous nous glorifions du sang que nous avons versé, ils ne sont sensibles qu'à l'argent qu'on leur enlève. Cette pauvreté qui nous semble un honneur, ils la tiennent pour un outrage. Nous trouvons que les empereurs ne nous ont jamais plus prodigué leurs bienfaits que quand ils nous faisaient battre et tuer ; Dieu a fait une récompense pour nous de ce qu'ils appelaient un supplice. Nous avons grandi, nous autres, par les châtiments, par les misères, par la mort. Mais eux, voyez leurs nobles sentiments ! — Ils avouent que leur religion ne peut pas vivre si elle n'est pas payée par l'État. » On voit bien sans qu'il le dise, que cette situation d'une

Église indépendante, se suffisant à elle-même et ne demandant l'aumône à personne, lui paraît la meilleure, qu'il n'est pas d'avis qu'elle se mette sous la main de l'État en acceptant ses bienfaits, et qu'il a peur qu'elle ne paie sa fortune de sa liberté.

(*Ibid.*, t. II, p. 330.)

Plus tard, quand le paganisme a été vaincu, les chrétiens ont changé d'avis, le christianisme, à son tour, est devenu une religion d'État, et, après avoir été persécuté, il s'est fait persécuteur.

I, p. 46. LES CONCESSIONS ÉCONOMIQUES DU CHRISTIANISME. — Il est certain que, sur les questions les plus graves, la famille, la propriété, le service de l'État, le christianisme, au moins dans les premiers temps, s'était mis ouvertement en désaccord avec l'opinion. Il recommandait de fuir les fonctions publiques ; il préférait la virginité au mariage ; il honorait le célibat que le législateur traitait comme un crime ; il conseillait aux riches de renoncer à leur fortune pour être parfaits ; il condamnait la guerre et détournait les siens du service dans les armées. C'étaient des maximes qu'un conservateur, nourri dans les vieilles traditions, devait trouver subversives, et il n'est pas douteux qu'appliquées dans la rigueur elles pouvaient causer un grand dommage à l'empire. Mais tout change avec le temps, même les institutions qui se piquent d'être immuables. Pendant cette lutte de trois siècles que soutint l'Église pour conquérir le droit d'exister, elle s'est plus d'une fois modifiée, elle a cédé à des résistances qu'elle désespérait de vaincre. Sans renoncer à ses principes, elle les a tempérés dans l'application de façon à les rendre acceptables même à ceux auxquels ils répugnaient le plus.

(GASTON BOISSIER, *La fin du paganisme*, t. II, p. 402.)

K, p. 51. LA VENTE DES INDULGENCES. — Cette honteuse pratique de la vente des indulgences avait commencé à s'introduire par les évêques, qui, lorsqu'ils avaient besoin d'argent pour satisfaire leur luxe, s'en procuraient par ce moyen. Les abbés et les moines, auxquels cette source de revenus était fermée, s'en dédommageaient en portant en procession les reliques des saints et en faisant payer ceux qui les touchaient. Les papes, dans leur pénurie, voyant le parti qu'on pouvait tirer des indulgences, retirèrent aux évêques le droit d'en vendre et s'en attribuèrent le monopole, établissant des agents à eux pour ce trafic, particulièrement les ordres mendiants. Ces ordres se firent concurrence les uns aux autres, chacun se vantant de pos-

séder les indulgences les plus efficaces, à cause de la supériorité de son crédit dans le ciel et de ses relations plus familières avec la Vierge et les saints en renom. On a même prétendu que la première cause d'irritation contre l'Église avait été pour Luther, qui était Augustin, la préférence accordée à l'ordre des Dominicains pour la vente des indulgences, à l'époque où Léon X levait de cette manière l'argent nécessaire à l'édification de Saint-Pierre-de-Rome ; il y a lieu de croire que le pape, accoutumé à ces débats, en fut lui-même convaincu au commencement de la Réforme. Ce sont donc les indulgences qui ont été la cause déterminante du protestantisme...

(J. W. DRAPER, *Les conflits de la science et de la religion*, p. 152.)

L, p. 52. LA RÉVOCATION DE L'ÉDIT DE NANTES, JUGÉE PAR M. DE MONTALEMBERT. — Au début des temps modernes, un prince généreux et habile, qui fut à la fois un grand homme et un grand roi, Henri IV, introduisit en France la liberté de conscience, sous une forme incomplète, mais la seule que put alors comporter la société. Il donna l'édit de Nantes. Aussitôt éclata cette magnifique efflorescence du génie, de la discipline, de l'éloquence, de la piété, de la charité catholiques, qui place le dix-septième siècle au premier rang des siècles de l'Église. Elle commence avec saint François de Sales, et finit avec Fénelon, ce tendre et courageux apôtre de la liberté de conscience. Le petit-fils de Henri IV, Louis XIV, de la même main qui venait d'imposer à l'église de France la servitude des quatre articles de 1682, révoqua l'œuvre de son aïeul et proclama l'unité de croyance dans son royaume. Tout le monde y vit le triomphe de l'Église. On crut l'orthodoxie à jamais garantie et l'hérésie extirpée. Or c'est précisément le contraire qui arriva. C'est l'Église catholique qui, après un siècle tout entier de décadence, se vit à la veille d'être extirpée du sol de la France. La révocation de l'édit de Nantes ne donna pas seulement le signal d'une odieuse persécution. Avec le cortège d'hypocrisies et d'inhumanités qu'elle traînait à sa suite, elle fut l'une des principales causes du relâchement du clergé, du débordement et des profanations du dix-huitième siècle.

(COMTE DE MONTALEMBERT, *Discours prononcé au congrès de Malines*, le 20 août 1863)

M, p. 53. LOUIS XIV ET LES BIENS DU CLERGÉ. — Louis XIV s'efforça d'accroître, aux dépens de l'Église, les ressources de l'État. « Les rois, disait-il, sont seigneurs absolus, et ont naturellement la disposition pleine et entière de tous les biens qui sont possédés aussi

bien par les gens d'église que par les séculiers ». D'accord avec cette maxime, Louis XIV se servit de la collation des bénéfices comme d'un moyen de rétablir les familles ruinées et de récompenser les services militaires ; il confisqua des biens ecclésiastiques ; il mit des pensions en faveur de ses généraux à la charge des bénéfices de l'Église ; il donna des abbayes en commande à ses courtisans ; il étendit à toutes les provinces la régale ou le droit de percevoir les revenus des bénéfices vacants, dont les rois jouissaient depuis François I^{er} dans les évêchés de l'ancienne France ; et quand le pape et quelques évêques voulurent protester, il convoqua une assemblée générale du clergé, qui, dominée par la parole de Bossuet, accorda sans contestation la régale au roi. Il ne faut donc pas s'en prendre exclusivement à l'Assemblée nationale des atteintes portées aux biens ecclésiastiques ; le fait est plus ancien ; on le trouve à l'apogée de la monarchie absolue.

(*Appel à l'opinion pour la suppression du budget des cultes*, p. 9.)

N, p. 56. LE RÉTABLISSEMENT LIBRE DU CULTE CATHOLIQUE APRES LA RÉVOLUTION. — On peut suivre pas à pas le rétablissement du culte de commune en commune, quand les persécutions eurent cessé. Les difficultés ne sont pas levées toutes à la fois ; l'intolérance locale s'exerce encore çà et là dans les départements après que le pouvoir législatif s'est prononcé hautement pour la liberté ; mais peu à peu elle s'apaise et la loi est obéie. Dans les départements de l'ouest, en particulier, les représentants du peuple, afin d'éviter les retards qui seraient résultés des formalités exigées pour les baux et les adjudications sur enchères, arrêtent « que les administrateurs de districts sont autorisés à accorder provisoirement aux citoyens qui en feront la demande individuelle, l'occupation d'un édifice national pour servir à un culte quelconque, sauf à régler les conditions des baux ou adjudications en se conformant aux lois. » (Arrêté du 23 germinal an III.) Un décret étend bientôt ces facilités pour la mise en possession des lieux de culte, à tout le territoire français.

Comme la constitution civile du clergé n'est plus en vigueur, on ne demande à ceux qui se proposent d'exercer le ministère d'un culte quelconque qu'une déclaration générale de *soumission aux lois de la République*, ce qui permet aux prêtres insermentés de célébrer le leur où ils le voudront.

Au mois de juin 1795, le comité de législation adresse aux présidents, administrateurs des départements et procureurs généraux, une circulaire dont les derniers mots résument ainsi l'esprit : « Dans les

cas qui pourront présenter des difficultés nouvelles, y est-il dit, rappelez-vous toujours ce principe : *Que la loi entend assurer et faciliter de plus en plus le libre exercice des cultes.* » Les facilités promises n'allaient pas cependant jusqu'à autoriser les communes à louer ou à acquérir *en nom collectif* des locaux pour l'exercice des cultes, ni jusqu'à permettre les dotations perpétuelles ou viagères, ou les taxes pour en acquitter les dépenses. La loi du 7 Vendémiaire, an IV, dans son titre IV, *De la garantie contre un culte qu'on tenterait de rendre exclusif ou dominant*, interdit et annule à l'avance tout acte et tout contrat contenant des dispositions de ce genre.

Le principal obstacle se trouvait, ainsi qu'on devait s'y attendre, dans l'insouciance ou le mauvais vouloir des populations. Il est évident que ceux des Français qui avaient renversé les autels ne pouvaient avoir aucune envie de faire des sacrifices personnels pour les relever. De là, pendant quelque temps, des souffrances réelles pour une portion du clergé... Quelquefois, des prêtres s'adressent au corps législatif pour lui exposer leur malheureux sort : « Législateurs, humanité, justice ! s'écrient-ils¹. Nous sommes réduits à la plus affreuse misère. Les plus grands criminels ont du pain au fond de leurs cachots, et les vrais apôtres de la liberté et de l'égalité n'en trouvent pas au milieu de leur concitoyens². » Ils instruisent, ils édifient, ils prêchent l'Évangile de paix, l'amour de la République, et cependant on les laisse périr de faim. Ne nous étonnons pas de la violence des plaintes qu'ils font entendre. Grégoire lui-même, accablé par les soucis que lui donnaient toutes les églises, ne crut pas être injuste en désignant sous le nom d'*infâme banqueroute* la suppression des pensions viagères votées aux prêtres et aux religieux par la Convention. Il en espérait le rétablissement par le corps législatif, et, en effet, un arrêté du Directoire exécutif, en date du 13 Germinal, an IV, prescrit les règles d'après lesquelles les états des pensionnaires dits ecclésiastiques doivent être dressés, et détermine le mode de paiement. Ressource illusoire, puisque la pension de 800 livres, consentie par la République, était payée en papier sans valeur. Beaucoup de membres du clergé demandaient leur subsistance au travail de leurs mains ; plus ils acceptaient l'épreuve avec résignation, plus il leur était facile de reconquérir la confiance du peuple.

Grégoire et les autres membres de l'épiscopat gallican s'efforçaient de fortifier le clergé inférieur par des lettres pastorales et des encycliques. « N'ayant plus de consistance politique, disaient-ils aux prêtres, vous ne serez plus tentés de vous reposer sur un bras de

¹ Pétition des prêtres constitutionnels de la Sarthe, du 9 frimaire, an IV.

² Pétition des curés de Lot-et-Garonne.

chair : Dieu seul sera votre appui¹ ». Aux fidèles, ils disaient : « Les désastres et les maux qui accablent vos pasteurs nous forcent à vous dire comme l'apôtre aux Galates : *Que celui qui est catéchisé fasse part de ses biens à celui qui le catéchise*. Au reste, quels que soient les effets de votre reconnaissance à l'égard de ces vénérables pasteurs qui ont tout perdu, tout souffert pour Jésus-Christ, comme nous ils continueront de vous tenir le langage que Paul, Silvain et Timothée adressaient aux Thessaloniens : *Telle est notre tendresse à votre égard que nous désirons non seulement vous prêcher l'Évangile mais même donner notre vie pour vous car vous nous êtes très chers*². » Peu à peu, en effet, les fidèles prennent l'habitude de procurer les secours temporels à ceux qui leur donnent les secours spirituels. Ça et là le zèle religieux se manifeste même avec un certain éclat : ainsi, les habitants de Liezy dans les Vosges, bâtissent une église, non seulement de leurs fonds, mais de leurs propres mains : hommes, femmes, enfants, tous y travaillent ; il se forme une nouvelle paroisse à la tête de laquelle l'évêque du diocèse place un curé.

Ce n'est toutefois que depuis la tenue du concile national qui eut lieu à Paris vers la fin de l'année 1797, que des mesures efficaces purent être prises pour pourvoir généralement aux frais du culte. Le concile s'en occupa très sérieusement ; il rendit un décret fort bien motivé, dont voici le principal article : « La religion impose aux fidèles l'obligation de fournir aux besoins de leurs pasteurs, aux dépenses du culte et aux frais communs du diocèse. » Le devoir des fidèles était ainsi formellement substitué au devoir imaginaire de l'État.

C'est le retour à la pratique ancienne des chrétiens, que Tertulien décrivait ainsi au troisième siècle : « Le dépôt commun des oblations sacrées n'est pas parmi nous le fruit de taxes imposées, comme si aucune partie de la religion pouvait être mise à prix ; mais il est formé par les petites sommes que chaque fidèle y apporte tous les mois, ou quand il lui plaît, ou même s'il le peut ; car personne n'y est contraint, et toutes les oblations sont libres et volontaires³ ».

... C'était là, de nouveau, l'état de l'Église catholique en France ; elle ne devait avoir que les contributions volontaires pour source de ses revenus. Grégoire nous apprend à quoi elle arriva par l'emploi de cet unique moyen ; c'est l'une des pages les plus instructives de l'histoire ecclésiastique : « Tous savent, dit-il dans son *Essai historique sur les libertés de l'Église gallicane*, que dès l'an 1794 la liberté du culte,

¹ Lettre pastorale de Grégoire, 1793.

² Lettre pastorale du temps de Carême pour l'an de grâce 1796.

³ Apologétique de Tertullien, chap. XXXIX.

d'abord hérissée de difficultés, entourée de tracasseries, franchit rapidement ces obstacles ; et voici un fait certain. Toutes les églises, dans le temps de la persécution, avaient été comprises sous la catégorie de domaines nationaux ; un relevé fait à l'administration des domaines en Vendémiaire, an V (1796), c'est-à-dire avant l'arrivée de Bonaparte au Consulat et quatre ans avant le Concordat, prouve qu'alors 32 214 paroisses, presque toutes desservies par des prêtres assermentés, avaient ouvert leurs églises et repris l'exercice du culte ; et 4 571 étaient en réclamation pour obtenir le même avantage. Prélats imposteurs, qui mentez à votre conscience, ajoutait l'évêque de Blois, dites après cela que le concordat a relevé nos autels. » Quand, sous la Restauration, l'évêque de Beauvais, ministre des cultes, s'avisait à son tour de dire dans un rapport au roi : « Après les orages de la Révolution, le chef du gouvernement d'alors entreprit de relever les autels », Grégoire traduisit sa phrase de cette manière : « C'est-à-dire, entreprit de faire ce qui était fait depuis longtemps ; et c'est, ajoutait-il, au milieu de Paris qu'on débite une assertion démentie par des preuves matérielles¹. »

Le culte catholique était donc rétabli sur une large échelle en 1796. On peut dire même qu'il l'était doublement ; car s'il y avait un culte desservi par les anciens prêtres constitutionnels, il y en avait un autre dont les ecclésiastiques hostiles à la Révolution exerçaient seuls le ministère. M. Thiers assure que « celui-ci était plus suivi que celui-là² ».

... D'après ces faits, il est évident que les cultes, abandonnés à eux-mêmes, auraient pu se soutenir. Leur avenir aurait dépendu, il est vrai, du plus ou moins de sympathie qu'ils auraient su inspirer ; l'on aurait vu peut-être des modifications s'introduire dans l'expression du dogme, dans la discipline et dans les relations entre le clergé et les laïques ; mais ces résultats de la liberté de la pensée et de la franchise des rapports se seraient réalisés sans l'intervention de l'État. L'expérience commencée en 1794 fut interrompue en 1801, quand Bonaparte jugea utile à sa politique de s'assujettir les cultes.

(Appel à l'opinion pour la suppression du budget des cultes. Mémoire adressé à l'Assemblée nationale par la société pour l'application du christianisme aux questions sociales. 1848.)

O, p. 56. LE PRIX DE LA PROTECTION DE L'ÉGLISE PAR L'ÉTAT.
— Le premier consul fit payer cher à l'Église la protection de l'État.

¹ *Histoire des sectes religieuses*, par Grégoire, t. II, p. 463.

² *Histoire du Consulat et de l'Empire*, t. II, p. 198.

On connaît la formule du serment imposé aux évêques par le Concordat.

ART. VI. — Les évêques, avant d'entrer en fonctions, prêteront directement, entre les mains du premier consul, le serment de fidélité qui était en usage avant le changement de gouvernement, exprimé dans les termes suivants :

« Je jure et promets à Dieu, sur les saints Évangiles, de garder obéissance et fidélité au gouvernement établi par la constitution de la République Française. Je promets aussi de n'avoir aucune intelligence, de n'assister à aucun conseil, de n'entretenir aucune ligue, soit au dedans, soit au dehors, qui soit contraire à la tranquillité publique ; et si, dans mon diocèse ou ailleurs, j'apprends qu'il se trame quelque chose au préjudice de l'État, je le ferai savoir au gouvernement ».

Le gouvernement ne se mit pas d'abord en frais pour reconnaître l'humble et officieuse soumission du clergé. Tandis que le budget du culte catholique avait été évalué par les comités de l'assemblée Constituante à 65 400 000 livres en 1789, et à 88 884 800 livres en 1790, non compris 45 millions d'indemnités temporaires, les dépenses faites pour l'entretien des cultes sous le Consulat et le premier Empire sont demeurées singulièrement au-dessous de ces chiffres. Ces dépenses, constatées dans les comptes officiels, ont été arrêtées.

En 1803 à	4 081 369 fr.
1813	17 332 868
1820	24 711 777
1830	38 447 251
1840 (culte israélite compris)	35 824 653
1850	41 466 978
1860	50 188 741
1870 (budget)	54 714 581

P, p. 63. LES CONFLITS DE LA SCIENCE ET DE LA RELIGION. Selon M. Draper, ces conflits sont irréductibles ; la conciliation n'est pas possible entre la science et la religion.

« La science divinement révélée ne saurait admettre le changement ni le progrès. Elle détourne de toute recherche, de toute découverte nouvelle, parce qu'elle les considère d'avance comme présomptueuses, inutiles, et regarde les investigations humaines comme l'effet d'une coupable curiosité à l'endroit des secrets qu'il n'a pas plu à Dieu de nous découvrir.

« Quelle est donc cette science sacrée, cette science révélée que les pères déclarent être la somme suffisante du savoir humain ?

« Cette science compare tout phénomène matériel ou spirituel à un acte humain. Pour elle, le Tout-Puissant lui-même n'est qu'un homme de stature gigantesque.

« La terre est une surface plane ; sur nos têtes, le firmament s'arrondit comme un dôme, ou, comme nous le dit saint Augustin, s'étend comme une peau dont on forme les tentes. Les étoiles, le soleil et la lune s'y meuvent pour éclairer l'homme le jour et la nuit. La terre a été créée de rien, et les tribus qui l'habitent, les plantes, les animaux, ont tous été faits en six jours ; au-dessus du firmament sont les cieux ; dans l'abîme, au-dessous de nos pieds, est l'enfer et ses ténèbres. La terre est le centre de l'univers, son point le plus important, et toutes choses ont été créées pour elle.

« ... Lactance parlant de la doctrine hérétique de la forme sphérique de la terre, dit : « se peut-il qu'il existe des hommes assez insensés pour croire que les moissons et les arbres croissent la tête en bas, et que les habitants des autres hémisphères ont les pieds plus hauts que la tête ? Si vous demandez à ceux qui défendent ces monstrueuses opinions, comment il se fait, en ce cas, que les objets ne se détachent pas de la terre, ils répondent qu'il est dans la nature des choses que les corps pesants tendent vers le centre comme font les rayons des roues, tandis que les corps légers, comme les nuages, la fumée, la flamme, tendent vers le ciel de tous côtés. Que dire de ceux qui après être tombés ainsi dans l'erreur, s'obstinent dans leur folie, et défendent une opinion absurde par une autre opinion non moins absurde. » Au sujet des antipodes, saint Augustin déclare « qu'il est impossible qu'il y ait des habitants de l'autre côté de la terre, puisque l'écriture ne fait point mention de cette race en parlant des descendants d'Adam ». Toutefois une meilleure raison le frappe ; c'est « qu'au jour du jugement, les hommes qui seraient de l'autre côté de la terre ne pourraient pas voir le Seigneur descendre dans les airs ».

(J. W. DRAPER, *Les conflits de la science et de la religion*, p. 45.)

On trouvera dans le *Correspondant* (n° du 10 novembre 1891), une réfutation de cette thèse de l'incompatibilité de la science et de la religion par l'abbé de Broglie.

Q, p. 64. L'EXISTENCE D'UNE VOLONTÉ LIBRE SUPÉRIEURE À CELLE DE L'HOMME. — Cette existence est niée par l'illustre auteur de la *Vie de Jésus* :

« La claire vue scientifique d'un univers où n'agit d'une façon appréciable aucune volonté libre supérieure à celle de l'homme devint, dit-il, depuis les premiers mois de 1846, l'ancre inébranlable sur laquelle nous (Berthelot et lui) n'avons jamais chassé. Nous n'y renoncerons que quand il nous sera donné de constater dans la nature un fait spécialement intentionnel ayant son cours en dehors de la volonté libre de l'homme ou de l'action spontanée des animaux. »

(E. RENAN, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*.)

Elle est affirmée avec non moins d'énergie par l'auteur de la *Philosophie de l'Univers*, l'économiste Dupont de Nemours :

« Qu'il y ait, dit-il, des *êtres intelligents* qui éprouvent des sensations, font des raisonnements, ont des volontés ; et qu'il y ait aussi des *choses inintelligentes*, uniquement soumises aux lois de la physique, de la chimie et de la mécanique, cela est évident pour nous comme notre propre existence.

« Que des êtres intelligents aient pu être produits par une cause inintelligente, cela est absurde ; par hasard, c'est un mot imaginé pour voiler l'ignorance.

« ... Que tous les êtres intelligents aient le pouvoir plus ou moins étendu, non pas de dénaturer mais d'arranger, de combiner, de modifier les choses inintelligentes, c'est ce que prouvent tous nos travaux et ceux des animaux nos frères.

« Les êtres intelligents sont doués d'une volonté qui nous est manifeste, et d'une force que nous ne pouvons nier, pour agir sur les corps, même en apparence contre les lois de la statique, de la gravitation et de la mécanique. C'est contre toutes ces lois connues que ma volonté, qui n'est point un corps et qui n'a aucun poids, gonfle et raccourcit mes muscles, au point de lever mon bras qui pèse dix livres et avec mon bras un fardeau d'un quintal. Nous renouvelons à tous moments cette expérience incompréhensible, et nous ne pouvons dire autre chose là-dessus, sinon : *Mens agitât molem*.

« Mais il est impossible de nous dissimuler que notre intelligence et nos forces, très éminentes en comparaison de celles d'une cigale, sont néanmoins extrêmement bornées. Et l'arrangement de l'univers, ses lois astronomiques, physiques, chimiques, anatomiques ; le développement, l'emploi tant de notre propre intelligence que de celle des autres animaux, nous montrent clairement qu'il y a quelque *intelligence supérieure* qui a pris plaisir à disposer le tout et les détails avec beaucoup de science et de sagesse ; qui est au moins à la collection des mondes ce que je suis à l'assemblage de ressorts, de roues, de pignons, que j'ai fabriqués de cuivre et d'acier, dans les propor-

tions qui m'ont paru convenables, pour faire marquer à une aiguille l'heure qu'elle me dit avec une grande exactitude.

« Si je suis horloger, moi, avec le peu que j'ai d'esprit, l'immense horloge de l'univers a aussi un horloger.

« Qu'est-il ? Je n'en sais rien. Mais je connais de prime abord deux de ses propriétés : Il est *intelligent* et *moteur*.

« Et de quoi l'est-il ? De ce qui est *mu* et dénué d'intelligence.

« Il ne serait pas moteur s'il n'y avait pas quelque chose de mobile et de mu.

« ... Nous sommes donc conduits par des pas assez sûrs à une grande pensée, qui doit être l'expression d'une grande et fondamentale vérité : c'est que la masse entière de l'univers est composée de deux êtres : la matière insensible, involontaire et qui ne peut se mettre en mouvement par elle-même, mais qui peut y être mise ; l'intelligence qui a des volontés et des desseins, un pouvoir actif, celui de combiner, de modifier, d'arranger, de régir les éléments indestructibles de la matière. »

Allant plus loin, l'auteur de la *Philosophie de l'Univers* comble, harmoniquement, le vide entre l'homme et Dieu :

« Homme ! Oses-tu comparer la distance effrayante que tu reconnais entre toi et Dieu avec celle si petite qui m'a fait hésiter entre toi et la fourmi ? Cet espace immense est-il vide ?

« Il ne l'est pas, car il ne peut pas l'être ; l'univers est sans lacune.

« S'il est rempli, par qui l'est-il ? Nous ne pouvons le savoir. Mais puisque la place existe, il s'y trouve quelqu'un et quelque chose.

« Pourquoi n'avons-nous aucune connaissance évidente de ces êtres dont la convenance, l'analogie, la nécessité dans l'univers frappent la réflexion, qui peut seule nous les indiquer ? de ces êtres qui doivent nous surpasser en perfection, en facultés, en puissance, autant que nous surpassons les animaux de la dernière classe et les plantes ? qui doivent avoir entre eux une hiérarchie aussi variée, aussi graduée que celle que nous admirons entre les autres êtres vivants et intelligents, que nous primons et qui nous sont subordonnés ? dont plusieurs ordres peuvent être nos compagnons sur la terre comme nous sommes ceux des animaux qui, privés de vue, d'ouïe, d'odorat, de pieds, de mains, ne savent qui nous sommes ni si nous sommes, au moment même où nous en faisons le bonheur ou le malheur ? dont quelques autres peut-être voyagent de globe en globe, ou, plus relevés encore, d'un système solaire à l'autre, plus aisément que nous n'allons de Brest à Madagascar ?

« C'est que nous n'avons pas les organes et les sens qu'il nous faudrait pour que notre intelligence communiquât avec eux ; quoiqu'ils puissent très bien avoir et que nous devons songer qu'ils ont des sens et des organes propres à nous discerner et à influencer sur nous, de même que nous discernons et que nous régissons des races entières d'animaux qui nous ignorent et qui ne sont nos inférieurs que d'un très petit nombre de sens.

« Quelle pauvreté de n'en avoir que cinq ou six et de n'être que des hommes ? On peut en avoir dix, on peut en avoir cent, on peut en avoir mille, on peut en avoir un million...

« ... Quand le limaçon fut créé pour lui-même, le sylphe et l'archange ne l'ont pas été pour les humains. Toute espèce, tout individu vit pour soi.

« ... Ces intelligences ne sont au-dessus de nous et hors de la portée de nos sens que parce qu'elles sont dotées d'un plus grand nombre de sens et d'une vie plus développée et plus active. Ce sont des êtres qui valent mieux que nous et qui ont beaucoup plus d'organes et de facultés. Ils doivent donc, en déployant leurs facultés disponibles suivant leur volonté, de même que selon notre volonté, nous employons les nôtres, pouvoir disposer, travailler, manœuvrer la matière inanimée et agir aussi, tant entre eux que sur les êtres intelligents qui leur sont inférieurs, avec beaucoup plus d'énergie, de rapidité, de lumières et de sagesse que nous ne le faisons, nous qui cependant le faisons pour les bêtes qui nous sont subordonnées. Il est donc conforme à la marche et aux lois de la nature que les intelligences supérieures puissent ainsi, quand il leur plaît, nous rendre les services à la fois les plus importants et les plus ignorés.

« Vous ne pourriez m'affirmer que cela n'est pas qu'en prétendant que tout ce que vous ne pouvez voir physiquement n'existe point et soutenant que vous êtes les premiers des êtres après Dieu. Et je peux vous affirmer que cela est, appuyé sur toutes les lois d'analogie qu'il nous est donné de reconnaître dans l'univers.

« Si cela n'était pas, l'univers serait incomplet. Sa partie inférieure serait régulièrement ordonnée avec les gradations les mieux nuancées et les plus parfaites ; sa partie supérieure ne serait qu'un vaste désert. »

(DUPONT DE NEMOURS, *Philosophie de l'Univers*, p. 41 et 139.)

« Je l'avoue, dit Cabanis, il me semble, ainsi qu'à plusieurs philosophes auxquels on ne pourrait pas d'ailleurs reprocher beaucoup de crédulité, que l'imagination se refuse à concevoir comment une cause ou des causes dépourvues d'intelligence peuvent en donner à leurs produits ; et je pense en particulier, avec le grand Bacon,

qu'il faut être aussi crédule pour la refuser d'une manière formelle et positive à la cause première que pour croire à toutes les fables de la mythologie et du Talmud. » (PICAUVET, *Les Idéologues*, p. 282.)

R, p. 88. STATISTIQUE DES RELIGIONS. — Les religions de la famille aryenne, quoique plus importantes dans l'histoire ancienne du monde, en tant qu'elles ont été les religions des Grecs et des Romains, de nos ancêtres teutoniques, des Celtes et des Slaves, ont néanmoins une grande importance même aujourd'hui. Car, quoiqu'il n'y ait plus d'adorateurs de Zeus, de Jupiter, de Wodan, d'Esus ni de Perkunas, ceux qui professent les deux religions d'origine aryenne qui survivent encore, le brahmanisme et le bouddhisme, l'emportent par une majorité considérable, lorsqu'ils sont réunis sous toutes les autres communions religieuses. Sur la population entière du globe,

31,2% sont	bouddhistes
13,4	brahmanistes.
Soit en tout 44,6%.	

Ce qui nous donne 44% pour ce qu'on peut appeler les religions aryennes vivantes. Sur les 56% qui restent, 15,7 sont mahométans ; 30,7 sont chrétiens ; 8,7 sont païens, pratiquant des cultes fort divers, et seulement 0,3 sont juifs.

(MAX MULLER, *Essai sur l'histoire des religions*, p. 80).

Voici encore d'après M. Fournier de Flaix (*Statistique des religions*) comment se répartissent les fidèles des diverses communions chrétiennes.

Église catholique romaine	230 866 533
Église protestante	143 237 625
Église orthodoxe	98 016 000
Église d'Abyssinie	3 000 000
Église copte	120 000
Église arménienne	1 690 000
Nestoriens	80 000
Jacobites	70 000
Total	477 080 158

S, p. 90. LE POSITIVISME D'AUGUSTE COMTE. LA RELIGION DE L'HUMANITÉ. — Qu'est-ce que le positivisme ? C'est une religion et une philosophie. La religion positiviste consiste dans le culte de l'humanité substitué au culte de la Divinité.

Organiser le culte de l'humanité, tel est le premier but que s'est proposé M. Auguste Comte. Ce culte de l'humanité doit être pratiqué d'abord dans la République occidentale, c'est-à-dire dans cette partie de l'Europe qui comprend la France, l'Espagne, l'Italie, l'Allemagne et l'Angleterre. De là, il doit se répandre successivement dans toutes les autres contrées de la terre. M. Auguste Comte ne demande toutefois aucun appui aux gouvernements. Il veut que sa doctrine se propage uniquement par sa propre vertu, qu'elle s'accepte et non qu'elle s'impose. En cela, le positivisme est évidemment supérieur au socialisme. M. Auguste Comte ne réclame pas non plus l'appui des classes supérieures de la société. Il les croit trop gangrenées et trop attachées à l'ordre de choses établi pour épouser la cause du positivisme. Il se tourne de préférence du côté des prolétaires qui représentent, à ses yeux, le principe d'activité de l'humanité. Il se tourne aussi du côté des femmes, expression la plus complète du sentiment ou du principe affectif. Les prolétaires et les femmes, voilà les pierres sur lesquelles le pontife du positivisme veut bâtir son église.

Dans cette église, on adorera donc l'humanité. Mais de quelle façon ? Quels seront les rites et les cérémonies du culte ? M. Auguste Comte a tout prévu. Il a organisé, notamment, avec le plus grand soin, les fêtes religieuses de l'humanité. Il y aura deux sortes de fêtes, les *fêtes statiques* et les *fêtes dynamiques*. Les premières manifesteront l'ordre, les secondes le progrès. La plus considérable des fêtes statiques sera celle de l'humanité. Viendront ensuite les fêtes de la famille, du mariage, de la paternité, de la filiation, de la fraternité et de la domesticité. Ces fêtes qui auront pour objet de célébrer les sentiments de l'humanité, occuperont le premier semestre de l'année. Dans le second semestre, on célébrera les principales fonctions du Grand-Être humanité. On fêtera successivement le génie scientifique, le génie esthétique et le génie industriel. Cette célébration générale sera suivie de quatre solennités spéciales, « relatives, dit M. Comte, aux quatre degrés essentiels de la hiérarchie pratique, la banque, le commerce, la fabrication. Entre les deux semestres, on placera la principale fête relative au culte fondamental de la femme, alors célébrée non seulement comme épouse et comme mère, mais surtout comme prêtresse spontanée de l'humanité. » Voilà pour les fêtes statiques.

« Quant aux fêtes dynamiques, ajoute M. Auguste Comte, destinées à célébrer le progrès, leur ensemble doit représenter l'histoire, comme l'autre la morale. Le culte esthétique de l'Humanité y devient plus concret et plus animé, consistant surtout à glorifier les meilleurs types individuels des diverses phases de la grande évolution. Cependant, il faut aussi que les principaux degrés de la progression sociale soient abstraitement célébrés, indépendamment de toute commémoration personnelle. En y consacrant les deux mois restés étrangers au culte statique, quatre fêtes équidistantes glorifieraient les trois grandes phases du passé, fétichique, polythéique et monothéique, pour aboutir à la fête de l'avenir, ainsi placée à l'anniversaire de l'inauguration décisive de notre immortelle Convention. La chaîne générale des temps étant constituée, chaque mois serait consacré à l'un des principaux représentants des diverses évolutions du Grand-Être (Humanité). »

Voici, du reste, un tableau qui résume l'ensemble des fêtes et des commémorations du positivisme. Nous l'empruntons au Calendrier publié par la Société positiviste (avril 1850).

CULTE ABSTRAIT DE L'HUMANITÉ
OU CÉLÉBRATION SYSTÉMATIQUE DE LA SOCIABILITÉ FINALE.

Liens fondamentaux.

FÊTES HEBDOMADAIRES DE L'UNION OCCIDENTALE, NATIONALE, PROVINCIALE, COMMUNALE.

Premier mois.	L'Humanité.
Deuxième mois.	Le Mariage.
Troisième mois.	La Paternité.
Quatrième mois.	La Filiation.
Cinquième mois.	La Fraternité.
Sixième mois.	La Domesticité.

États préparatoires.

Septième mois.	Le Fétichisme.
Huitième mois.	Le Polythéisme.
Neuvième mois.	Le Monothéisme.

Fonctions normales.

Dixième mois.	La Femme ou la <i>vie affective</i> .
---------------	---------------------------------------

Onzième mois.	Le Sacerdoce ou la <i>vie contemplative</i> .
Douzième mois.	Le Prolétariat, ou la <i>vie active</i> .
Treizième et dernier mois.	L'industrie, ou le <i>pouvoir pratique</i> .

FÊTES HEBDOMADAIRES DE LA BANQUE ET DU COMMERCE, DE LA FABRICATION, DE L'AGRICULTURE.

Jour complémentaire.	Fête générale des morts.
Jour additionnel des années bissextiles.	Fête générale des Saintes Femmes.

Le culte concret, simple préparation au culte abstrait, s'adresse aux personnifications principales des différentes évolutions de l'humanité. Ce culte a son calendrier, lequel n'est pas la production la moins curieuse de l'École.

Le Calendrier positiviste comprend treize mois. Chacun de ces mois se compose de vingt-huit jours, plus un jour complémentaire à la fin de l'année, et un jour additionnel pour les années bissextiles. Les saints du Calendrier positiviste sont les hommes qui ont contribué d'une manière ou d'une autre aux progrès de l'humanité. Le premier mois est consacré à la théocratie initiale, sous le patronage de Moïse. On y voit figurer Prométhée, Ulysse, Bélus, Manco-Capac, Isaïe et le calife Haroun-al-Raschid. Vient ensuite la poésie ancienne présidée par Homère. Sapho figure au nom des saintes de ce deuxième mois. À la poésie ancienne succèdent la philosophie et la science anciennes, la civilisation militaire, le catholicisme, la civilisation féodale, l'épopée, l'industrie, le drame, la philosophie, la politique et la science modernes, sous divers patronages. Adam Smith patronne le lundi 22 du onzième mois ; Turgot le samedi 20 du douzième. Malheureusement, à quelques jours de distance, nous apercevons le marquis de Pombal, le dictateur Francia et M. Thilorier, le magnétiseur. À vrai dire, M. Thilorier ne figure dans le Calendrier qu'à titre de saint supplémentaire, avec Mme de Staël, saint Ignace de Loyola, Jacquart, Régulus et Abdérame III. Mais, en somme, tous ces saints-là, supplémentaires ou non, forment une compagnie assez mêlée.

M. Auguste Comte a pris soin cependant d'exclure de sa liste tous les hommes qui ne lui présentaient point des garanties morales suffisantes. Il n'a fait exception, dit-il, que pour le chancelier Bacon, à cause de l'immensité des services que ce philosophe illustre a rendus à la science. Et sainte Sapho donc ? ... Il a exclu aussi Luther, Calvin et Rousseau, parce qu'ils ont démoli sans rien construire. Voltaire lui-même n'obtient une place dans le calendrier qu'à titre de

poète tragique. Enfin, M. Auguste Comte a consacré le jour additionnel des années bissextiles à la réprobation solennelle de trois hommes qu'il regarde comme les principaux *rétrogradateurs*, Julien, Philippe II et Bonaparte. Cette fête des Réprouvés aura lieu pendant toute la première demi-génération, après quoi ce jour reprendra sa destination finale, indiqué au tableau du culte abstrait.

Tels sont les rites et tel est le calendrier de la religion positiviste.

Quoi qu'en disent les positivistes, le monde possède aujourd'hui mieux que cela.

Ainsi, par exemple, l'immense majorité des hommes adorent un Dieu, *cause*, origine de toutes choses. M. Auguste Comte ne veut pas entendre parler de ce Dieu-là, parce qu'il n'admet point que l'humanité se préoccupe des causes. L'humanité ! voilà le Grand-Être à qui doivent s'adresser désormais nos adorations. Or, de bonne foi, nous serait-il bien possible d'adorer l'humanité ? Encore si c'était un être abstrait, un mythe ! mais l'humanité n'a rien d'abstrait ni de mythique. C'est tout bonnement une collection d'êtres réels, en chair et en os, qu'on voit s'agiter, geindre et bourdonner incessamment pour satisfaire aux communes nécessités de la vie. Des laboureurs, des vigneron, des charpentiers, des rousiers, des épiciers, des portiers, des hommes politiques, des gendarmes, des argousins, des voleurs, des blanchisseuses, des couturières, des vivandières, des filles publiques, etc., etc., voilà l'humanité ! Certes, j'aime beaucoup tout ce monde-là, quoi qu'il soit bien un peu mêlé ; j'échange volontiers mes services contre les siens, pour parler le langage de notre ami Bastiat ; je suis disposé même à lui en rendre quelques-uns *gratis* ; mais, en vérité, je ne me sens aucune envie de l'adorer. J'aimerais autant m'agenouiller devant les carottes, les panais et les oignons de mon jardin, comme faisaient les Égyptiens ; ou bien encore devant le bœuf Apis ! Au moins, c'était une bonne bête ce bœuf Apis, c'était un honnête, un excellent animal de bœuf, qui mangeait paisiblement son foin, son trèfle ou sa luzerne, ruminait, se promenait de l'écurie au pré, et du pré à l'écurie, sans songer oncques à nuire à son prochain. Mais cette cohue bigarrée d'honnêtes gens et de fripons, de maîtres orgueilleux et de valets rampants, de consciences incertaines et de vertus biseautées qui s'appelle l'humanité ; non ! je ne puis l'adorer. Je l'aime : *Homo sunc ; nil humani a me alienum puto*. Mais par-delà, loin par-delà l'humanité, mon âme cherche un idéal, un type éternel du bon et du beau devant lequel elle puisse s'incliner et s'humilier, faible, imparfaite qu'elle est. C'est l'inconnu, me dit M. Auguste Comte. Eh ! que m'importe ! si mon âme a soif de l'inconnu ! si cet horizon connu et cadastré où vous voulez l'enfermer, l'étouffe... Pourquoi d'ailleurs voulez-vous que

mes aspirations et mes espérances ne dépassent point ce que mon intelligence peut connaître ? Parce que je suis incapable d'embrasser l'ensemble de ce vaste univers, et de remonter à sa cause ; parce que ma courte vue s'arrête aux limites de ce banc de sable où la Providence m'a jeté dans un coin perdu de la création, ne dois-je m'incliner que devant ce que je vois et ce que je conçois ? Parce que Dieu m'échappe, dois-je me faire mon propre Dieu ? Non ! mon âme ne cédera point à cet aveugle et misérable orgueil de s'adorer elle-même dans l'humanité, sous le prétexte que la science ne peut lui faire connaître un autre Dieu. Elle se dérobera à votre science ; elle ira chercher dans l'immense inconnu que vous n'avez pu pénétrer, et que l'intelligence humaine ne pénétrera jamais, l'auteur des êtres, le créateur des mondes et des hommes, et elle s'inclinera devant lui. Eh bien ! cette aspiration incessante et irrésistible de l'âme vers le type éternel du bon et du beau, vers l'idéal, vers l'infini, vers Dieu, le christianisme, même dans ses sectes les plus retardées, la satisfait. Votre religion, au contraire, la méconnaît et la repousse. Laissez-nous donc le christianisme, puisque vous n'avez à nous offrir qu'un culte plus grossier, plus étroit et plus bas !

(G. DE MOLINARI, *Le positivisme ou doctrine sociale de M. Auguste Comte*, « *Journal des Économistes* », octobre 1850.)

T, p. 97. ADAPTATION NÉCESSAIRE DU CULTE AU DEGRÉ D'INTELLIGENCE DES PEUPLES. — On constate dans les missions africaines par exemple que la substitution d'un culte supérieur à un culte inférieur a souvent des effets nuisibles, en détruisant sans la remplacer une foi grossière mais qui n'en est pas moins un véhicule nécessaire de moralité.

À la société d'anthropologie de Londres, du 14 mars au 6 juin 1865, on a longuement discuté la question de la possibilité de convertir les nègres au christianisme et des témoins autorisés sont venus soutenir la négative. M. W. Reave, qui avait passé cinq mois dans l'Afrique équatoriale, qui avait habité au Gabon chez M. Walker et à Corisco chez M. Mackey, déclarait que ces deux américains étaient vraiment l'idéal du missionnaire par leur science, leur moralité, leurs connaissances pratiques ; cependant, ajoute-t-il, « je n'ai pu parvenir à trouver plus d'honnêteté, plus de fidélité, plus de sobriété ou plus de vertu chez leurs ouailles que chez les païens non convertis ; je découvris même que mes domestiques chrétiens, qui croyaient à Jésus, refusaient de travailler le dimanche et chantaient des hymnes d'une voix de fausset suraigu, faisaient de nombreuses restrictions mentales sur le septième commandement, tandis que

leurs femmes étaient toujours prêtes à enfreindre le sixième. Pour me résumer, je constatai que toute négresse chrétienne était une prostituée et que tout nègre chrétien était un voleur. » M. Walker lui-même, qui avait résidé quatorze ans au Gabon, est venu appuyer ce témoignage par le sien ; il avouait n'avoir pas connu un seul nègre véritablement et de bonne foi converti ni par les missionnaires protestants ni par les missionnaires catholiques : un converti de la mission française lui demanda la permission de le voler comme avaient fait ses serviteurs précédents. M. George Denys racontait l'histoire de ce chef africain qui, sur le point de recevoir le baptême, demanda l'autorisation de garder deux de ses femmes ; sur le refus du prêtre européen, le catéchumène se débarrassa de la moins aimée en la mangeant. Le capitaine Burton affirme aussi que les nègres convertis valent moins que les païens ; les usages qui servaient de base à leur morale ayant disparu, rien ne les gêne ; ils tuent, pillent, violent, s'enivrent et surtout volent à qui mieux mieux.

(JULES VINSON, *Les religions actuelles*, p. 35.)

« Les principes relâchés de l'islamisme dit, de son côté, M. Hartmann, conviennent mieux aux mœurs rudes des païens africains que les préceptes plus sévères du christianisme. Ainsi, le Coran autorise la polygamie répandue chez les païens nigritiens ; la foi musulmane unit les hommes de toute nationalité, de toute condition ; elle établit une sorte de familiarité entre les supérieurs et les inférieurs, et les Africains primitifs tiennent beaucoup à ces libres relations. »

« ... Nous n'avons rien de bien satisfaisant à dire jusqu'ici des Africains récemment convertis au christianisme par les missionnaires catholiques romains ou protestants. Nous rendons hommage au dévouement et aux excellentes intentions de ces messagers de la foi, dont beaucoup ont souffert un véritable martyre. Nous reconnaissons aussi qu'il y a de louables exceptions parmi les néophytes, Nigritiens, Hottentots et Berbères, dont quelques-uns sont devenus des membres utiles et honnêtes d'une communauté civilisée. Mais en général les succès des missions dans le continent africain ont été jusqu'ici peu considérables. Je ne crois pas que le Nigritien païen ni même musulman ait atteint la maturité morale nécessaire au christianisme et aux exigences de la civilisation moderne. Il m'en coûte de dire ce que je suis forcé de reconnaître, savoir que, malgré ses grossières erreurs, l'islamisme paraît en général mieux convenir que le christianisme aux adorateurs de fétiches en Afrique. Le sentiment et le simple bon sens se révoltent à l'idée d'inventer une confession chrétienne particulière qui tolérât toutes les particularités de la race

nigritienne. Le christianisme doit être transmis dans toute sa pureté aux païens africains... »

(R. HARTMANN, *Les peuples de l'Afrique*, p. 173.)

Même quand il n'est pas transmis dans toute sa pureté, le christianisme n'est-il pas préférable au fétichisme grossier des nègres ? Les Jésuites ont bien compris qu'il fallait parfois faire descendre la religion pour la mettre à la portée des âmes incultes et encore voisines de l'animalité. C'est à l'application de ce principe qu'ils ont dû le succès de leurs missions du Paraguay. Peut-être en ont-ils abusé, mais ont-ils eu tort d'en user ?

U, p. 100. LE FANTÔME DE LA MAINMORTE. — On a essayé d'établir une distinction entre la propriété patrimoniale qui se lègue de père en fils et la propriété des associations religieuses qui se perpétuent comme personnes civiles et constituent une « mainmorte ». C'est l'État qui crée, dit-on, les personnes civiles ; il a, par conséquent, le droit de les supprimer quand leur existence est devenue nuisible à la société. S'il ne possédait pas ce droit, s'il lui était interdit de toucher à la propriété d'institutions qui ont cessé, pour une cause ou pour une autre, de répondre à un besoin social, voyez à quelles conséquences absurdes et monstrueuses aboutirait le fétichisme de la propriété ! Lorsque le christianisme a pris la place du paganisme, n'aurait-il pas fallu respecter la propriété des prêtres de Jupiter et de Vénus, et laisser subsister indéfiniment leurs temples ? On les a confisqués avec justice dans l'intérêt général de la société. N'est-il pas juste et raisonnable de confisquer de même la propriété des moines, devenus non moins inutiles sinon nuisibles, que les prêtres de Jupiter et de Vénus ? — À ces arguments spéciaux, la réponse est facile. L'État ne crée point les personnes civiles, — pas plus qu'il ne crée les personnes de chair et d'os. Elles se créent par l'accord des volontés et l'apport des capitaux de ceux qui fondent une association quelconque, civile ou commerciale ; l'État se borne à garantir leur vie et leurs propriétés, absolument comme pour les personnes de chair et d'os. Il n'a pas plus le droit de tuer et de dépeupler les unes que les autres. Cependant, si des institutions se perpétuent quand elles ont perdu leur raison d'être, quand elles sont devenues une « nuisance », peut-on lui refuser le droit de les supprimer comme toute autre nuisance ? Non ! mais encore faudrait-il que cette nuisance fût manifeste, et qu'elle se traduisît par des actes criminels. Est-il nécessaire d'ajouter que les personnes civiles sont, comme les autres, sujettes à mourir de leur belle mort et qu'elles

meurent dès qu'elles ont cessé d'être utiles quand on ne prolonge pas leur existence par des protections, des subventions et des privilèges. Prenons le cas d'une religion à son déclin. Comme toutes les autres entreprises, les établissements religieux en décadence sont abandonnés successivement par leur clientèle : d'où il suit que leurs profits vont diminuant et finissent par faire place à des pertes et à des déficits. On comble d'abord ces déficits par des emprunts. Mais si la clientèle continue à désertir, si les déficits subsistent et vont croissant, les emprunts finissent par absorber la valeur de la propriété, et les propriétaires sont obligés de liquider l'établissement. Telle eut été la destinée finale et inévitable des établissements religieux du paganisme, et telle est, aux États-Unis, le sort des religions ou des sectes qui ne réussissent point à recruter une clientèle suffisante pour couvrir leurs frais. Il suffit que l'État s'abstienne de les subventionner pour qu'elles ne traînent point une existence inutile ; la concurrence se charge d'en faire justice.

En revanche, aussi longtemps qu'un établissement religieux ou autre répond à un besoin, il résiste aux réglementations les plus étroites, et même aux prohibitions les plus rigoureuses. Tel est actuellement le cas pour les ordres monastiques et les couvents. On a beau les dissoudre, disperser leurs membres et confisquer leurs biens au nom de la « liberté », on n'a point réussi et on ne réussira point à les extirper. Pourquoi ? Parce qu'ils répondent encore à un besoin religieux et surtout, plus que jamais, à un besoin de tutelle dans nos sociétés de *self government* obligatoire. C'est une forme arriérée et surannée, si l'on veut, de la tutelle, mais qui est encore préférée par beaucoup d'individualités des deux sexes à la responsabilité et à l'isolement de leur existence. En vain on la prohibera, elle subsistera quand même. Il n'y a qu'un moyen efficace de la supprimer, c'est la concurrence. Le jour où des institutions de tutelle, mieux adaptées à l'état actuel des hommes et des choses, seront offertes aux individualités qui se sentent incapables de supporter la responsabilité du *self government*, les ordres monastiques auront vécu et les couvents entreront en liquidation ; mais jusque-là ils résisteront victorieusement aux interdictions et aux confiscations du prohibitionnisme libéral et révolutionnaire.

(*L'évolution politique et la révolution*, p. 408.)

V, p. 101. LE RÉGIME DES CULTES AUX ÉTATS-UNIS. — Trois restrictions seulement sont apportées aux droits civils des Sociétés religieuses incorporées comparativement à ceux des propriétaires individuels : 1° le *board of trustees* ne peut pas vendre les immeubles

sans une autorisation de la Cour Suprême ; mais il peut les hypothéquer comme garantie de dettes contractées de bonne foi pour un des buts de la corporation ; 2° une fois tous les trois ans, le trésorier de la corporation doit fournir à la Cour Suprême un inventaire des biens de la corporation et de son revenu ; 3° une limite est posée à la valeur des biens que peut posséder la Société religieuse. En 1875 cette limite était de 12 000 dollars pour le revenu annuel effectif des biens, meubles et immeubles ; le revenu provenant de la location des bancs (*pews*) n'est pas compris dans ce chiffre ; elle a été portée à 2 millions de dollars en valeur et à 100 000 dollars de revenu par un acte du 25 avril 1889.

Cette limite du reste peut être facilement élevée en obtenant une charte spéciale, ou bien la Société religieuse se fractionne en deux et la loi favorise ce dédoublement. Enfin, comme on a reconnu que l'instruction et l'assistance des pauvres étaient des fonctions étroitement liées à l'exercice de la religion, toute Société religieuse peut acquérir, dans les limites territoriales où s'étend son action, des terrains pour y construire des chapelles, des hospices, des asiles, des écoles et les faire administrer sous son nom.

(AUGUSTE CARLIER, *La République américaine*, t. III, p. 503.)

Les restrictions que la loi américaine oppose à l'extension des Sociétés religieuses n'en ont pas moins des effets nuisibles, en plaçant les ministres des cultes sous la dépendance locale des fidèles. Ils étaient obligés d'être esclavagistes dans les États du Sud ; ils sont obligés d'être protectionnistes dans les États du Nord sous peine de compromettre leurs moyens d'existence.

W, p. 104. LA DIVERSITÉ DES RELIGIONS. — Les religions se différencient quant aux dogmes, aux prescriptions de la morale, aux pénalités et aux récompenses, autant que par leur mode d'action sur la conduite et la direction des consciences. Les dogmes et les prescriptions de la morale dépendent de l'état d'avancement de la science et du degré de développement de l'organisme économique. Certains dogmes sont acceptés par des populations ignorantes et cessent de l'être lorsque ces populations sont plus éclairées. Certaines prescriptions morales qui conviennent à un état économique arriéré cessent de convenir à un état économique plus avancé. La nature des peines et des récompenses est adaptée de même à l'intelligence, au caractère, aux passions et aux appétits dominants des populations soumises à la foi religieuse. Dans les religions des populations encore voisines de l'animalité, les peines sont purement

matérielles, elles consistent en des supplices dont l'intensité et la durée sont graduées d'après la gravité des péchés ou des offenses commises envers la Divinité et envers autrui ; les récompenses consistent principalement en promesses de jouissances sensuelles. Peines et récompenses prennent un caractère de spiritualité plus prononcé à mesure que la religion s'adresse à des populations supérieures.

(*La morale économique*. Liv, IV, chap. VIII. L'action tutélaire et répressive de la religion.)

X, p. 104. LA VÉRITÉ ET LE PROGRÈS DES RELIGIONS. — Afin de prouver que notre religion est la seule vraie, il n'est sûrement pas nécessaire de soutenir que toutes les autres formes de croyance sont un tissu d'erreurs. Il n'y a pas de quoi s'effrayer si l'on découvre des traces de la vérité, voire même de la vérité chrétienne, chez les sages et les législateurs des autres nations. Saint Augustin n'a pas été troublé par cette découverte, et tout chrétien sérieux et éclairé se sentira rassuré par le langage que ce pieux philosophe n'a pas craint de tenir, en affirmant qu'il n'existe aucune religion qui ne contienne, au milieu de ses nombreuses erreurs, quelque vérité, réelle et divine. C'est manquer de foi à Dieu et à l'impénétrable sagesse avec laquelle il régit le monde, de penser que nous devons condamner d'une manière absolue toutes les religions anciennes, sauf la religion judaïque. Le vrai esprit du christianisme nous fera plutôt fermer les yeux sur bien des choses qui nous choquent dans la religion des Chinois, des sauvages de l'Amérique, ou des Hindous civilisés, et nous amènera à essayer d'apercevoir, même dans ces cultes dégradés, cette étincelle du feu céleste qui s'y trouve cachée quelque part, et qui peut donner lumière et chaleur aux cœurs des gentils, si « par la patiente persévérance dans le bien, ils cherchent la gloire, et l'honneur et l'immortalité. »

... Ce qui est plus surprenant que la continuité dans le développement du langage, c'est la continuité dans le développement de la religion. On peut le dire de la religion comme du langage, tout ce qui y est nouveau est vieux, tout ce qui y est vieux est nouveau, et il n'y a jamais eu de religion entièrement nouvelle, depuis le commencement du monde. Aussi loin qu'il est possible de remonter dans l'histoire de l'humanité nous trouvons les éléments et les racines de la religion ; et l'histoire de la religion comme celle du langage, nous montre partout une succession de combinaisons nouvelles des mêmes éléments radicaux. L'idée intuitive de Dieu, le sentiment de la faiblesse, de la dépendance de l'homme, la croyance en une pro-

vidence veillant sur cet univers, la distinction du bien et du mal, l'espérance d'une vie meilleure, tels sont quelques-uns des éléments radicaux de toutes les religions. Bien que cachés quelquefois ils reparaissent constamment à la surface ; bien que souvent défigurés, ils tendent sans cesse à reprendre leur forme parfaite. S'ils n'avaient pas fait partie du patrimoine originel de l'âme humaine, la religion elle-même serait restée une impossibilité, et le langage des anges n'aurait été pour les oreilles des hommes que comme un airain sonore ou une cymbale retentissante. Une fois cette vérité comprise, les paroles de saint Augustin, dont se sont émus beaucoup de ses admirateurs, deviennent pour nous claires et intelligibles : « Ce que l'on appelle maintenant la religion chrétienne existait chez les anciens et n'a jamais fait défaut depuis la naissance du genre humain jusqu'au temps où le Christ s'est incarné, époque à partir de laquelle la vraie religion qui existait déjà, commença d'être appelée la religion chrétienne. »

(MAX MULLER, *Essai sur l'histoire des religions*, p. 80.)

Y, p. 104. LE BOUDDHISME. — Cinq siècles avant la naissance du Christianisme, le bouddhisme avait déjà réalisé un progrès sur les religions existantes. Comme le remarque M. Max Muller, le bouddhisme fut, selon toute apparence, la première religion générale, la première qui se répandit par la propagande, au-delà des frontières de la nation au sein de laquelle elle était née.

« De très bonne heure, dit M. Max Muller, un esprit de prosélytisme s'éveille chez les disciples du réformateur indien, phénomène jusque-là sans exemple dans l'histoire des religions anciennes. Ni chez les juifs, ni chez les Grecs, ni chez les Romains, ni chez les Brahmanes, personne ne pensa jamais à faire de la propagande religieuse. La religion était regardée comme une propriété privée ou nationale, qu'il fallait garder soigneusement contre les étrangers. Les noms les plus sacrés des Dieux, les prières les plus efficaces pour mériter leur faveur étaient des secrets que nul ne devait dévoiler. Mais aucune religion ne fut jamais plus exclusive que celle des brahmanes. On naissait brahmane ; on ne pouvait jamais le devenir. Bien plus, suivant l'expression si souvent employée, le brahmane était « deux fois né ». Même la dernière caste, celle des Sudras, ne pouvait pas ouvrir ses rangs à un étranger. Voilà le secret des succès du Bouddha. Il s'adressa aux hommes de toutes les conditions, aux proscrits comme aux privilégiés. Il promit le salut à tous, et il commanda à ses disciples de prêcher sa doctrine en tous lieux et à tous les hommes. L'idée du devoir, non plus restreinte dans les limites

étroites d'une maison, d'un village ou d'un pays, mais du devoir s'étendant aux obligations envers le genre humain tout entier, l'idée de la sympathie et de la fraternité universelles, en un mot, l'idée de l'humanité fut exprimée pour la première fois dans l'Inde par le Bouddha. Dans le troisième concile bouddhique dont les actes ont été conservés dans le Mahavansa, on s'occupa d'envoyer des missionnaires dans les principales contrées situées au-delà de l'Inde. Ce concile se réunit, dit-on, en l'an 308 avant notre ère, 235 ans après la mort du Bouddha, dans la dix-septième année du règne du fameux roi Asoka, dont les édits existent encore, gravés sur des rochers dans différentes parties de l'Inde. Il y a dans ces inscriptions d'Asoka des leçons qui pourraient être lues avec fruit par nos propres missionnaires, quoiqu'elles datent de plus de deux mille ans. Voici comment Asoka s'exprime dans un édit gravé sur la pierre à Girnar, à Dhauri et à Kapurdigiri :

« Piyadasi, le roi chéri des dieux, désire que les ascètes de toutes les croyances puissent résider en tous lieux. Tous les ascètes indistinctement font profession de garder l'empire qu'on doit exercer sur soi-même, et de conserver la pureté de l'âme. Mais les hommes ont des opinions et des penchants différents. »

Ailleurs, il dit :

« On ne doit honorer que sa propre croyance, mais il ne faut jamais décrier la croyance des autres hommes. C'est ainsi qu'on ne fera de tort à personne. Il y a même des circonstances où la croyance d'autrui doit être honorée. En agissant ainsi, on fortifie sa croyance, et on vient en aide à la croyance des autres. Celui qui agit différemment affaiblit sa croyance personnelle et nuit à la croyance d'autrui. »

(MAX MULLER, *Essai sur l'histoire des religions*, p.348.)

Z. RAPPORT DE M. LÉON SAY SUR LA MORALE ÉCONOMIQUE.

M. de Molinari m'a chargé d'offrir en son nom à l'Académie un ouvrage important qu'il vient de faire paraître sur une nouvelle théorie morale, qui est intitulé *La morale économique*. La loi morale, selon M. de Molinari, a pour fondement l'intérêt bien entendu de l'espèce humaine, et non pas, comme l'a dit l'école de Bentham, l'intérêt bien entendu de l'individu.

L'intérêt de l'humanité, substitué à celui de l'individu, donne à la morale le principe le plus élevé, car cet intérêt ne peut trouver de satisfaction que par le développement de l'humanité dans un sens favorable au but final qui lui a été assigné. C'est la définition même

de M. de Molinari, et cette définition, loin d'être contradictoire avec les conclusions de la philosophie spiritualiste et de la philosophie religieuse, donne au contraire à ces conclusions un moyen scientifique de s'imposer à la conscience humaine.

M. de Molinari a donc fait une tentative très intéressante en essayant de fonder une théorie nouvelle, et il a justifié, sinon sa théorie, du moins sa tentative, par des développements très bien conduits et une suite de raisonnements d'une grande force logique. Il ne fera néanmoins, je pense, quelle que soit la puissance de son argumentation, que très peu de conversions parmi les moralistes. Il a montré certainement une fois de plus, avec beaucoup d'autorité et en analysant les faits sociaux avec une grande rigueur, que les lois économiques s'accordent avec les lois de la morale, mais on ne peut pas dire qu'il ait découvert une morale nouvelle.

Le bien ne peut se transformer en intérêt, pas plus en intérêt de l'humanité qu'en intérêt de l'individu, à moins qu'on ne donne au mot intérêt un sens contradictoire avec son sens propre. Le fondement du bien et du mal ne se trouve ni dans le sentiment de notre utilité individuelle et vulgaire, ni même dans celui d'une utilité entendue dans le sens le plus élevé, et comprenant le sacrifice de nous-mêmes aux fins de l'humanité. La notion du bien et du mal est dans notre conscience et ne peut sortir d'ailleurs. L'Académie me permettra cependant, je l'espère, de résumer devant elle les principales idées de M. de Molinari et de faire ressortir comment il distingue sa théorie nouvelle de la morale économique, de la théorie courante de la morale utilitaire.

Le principe de cette nouvelle morale économique, c'est l'intérêt général et permanent de l'espèce. Que commande cet intérêt ? Il commande à l'individu d'agir de manière à procurer à l'espèce la plus grande durée dans le temps et la plus grande expansion dans l'espace. Comment ce but peut-il être atteint ? Par la conservation et l'augmentation progressive des forces physiques, intellectuelles et morales de l'espèce. Comment ces forces peuvent-elles se conserver et s'augmenter ? Par la production et la consommation incessante des choses nécessaires à leur entretien et à leur accroissement. La nécessité de produire et de consommer pour conserver ses forces et les augmenter, tel est le mobile de l'activité de l'homme. Comment cette nécessité détermine-t-elle l'homme à agir ? Par les sensations de la souffrance et de la jouissance, de la douleur et du plaisir. Chez l'homme, comme chez toutes les autres créatures vivantes, toute déperdition de force cause une souffrance, toute acquisition de force procure une jouissance. Les jouissances additionnées constituent le bonheur. Les souffrances additionnées constituent le malheur. D'où

cette conclusion : Que tous les actes individuels ou collectifs qui contribuent à accroître les forces de l'espèce augmentent la somme de son bonheur, et que tous les actes qui contribuent à les diminuer diminuent la somme de son bonheur et augmentent celle de son malheur.

L'espèce peut être considérée comme ayant une durée illimitée, mais elle est composée d'individus dont l'existence est limitée et qui se succèdent dans la suite des générations. Toute génération nouvelle hérite des forces qui ont été antérieurement léguées à la précédente ou que celle-ci a acquises, et elle les transmet augmentées ou diminuées à la génération qui la suit. Les forces physiques, intellectuelles et morales de chaque génération se composent de la somme de celles des individus qui la constituent ; chaque individu, en augmentant la somme de ses forces, accroît celle des forces de la génération à laquelle il appartient, et par là même, celle des forces de l'espèce. Or, l'intérêt de l'individu le pousse à conserver et à augmenter ses forces, puisque toute dépense ou déperdition de force lui cause une souffrance et toute augmentation une jouissance, et cet intérêt particulier et temporaire de l'individu s'accorde avec l'intérêt général et permanent de l'espèce, dont la somme de forces et de bonheur se trouve ainsi accrue.

À une condition toutefois, c'est que l'augmentation des forces et du bonheur de l'individu ne soit pas acquise aux dépens des forces et du bonheur d'autrui, cet autrui comprenant à la fois la génération présente et les générations futures.

M. de Molinari se demande quelle doit être, dans cette hypothèse, la règle des actes des individus. Cette règle consiste, suivant lui, dans l'obligation d'agir pour conserver leurs forces sans nuire aux autres, c'est-à-dire sans abuser de leur supériorité physique, intellectuelle ou morale pour s'emparer des forces d'autrui ou entraver leur mise en œuvre et sans se procurer une somme de jouissances et de bonheur par la diminution dans une proportion plus grande de la somme des jouissances ou du bonheur communs, — dans une proportion plus grande, dit M. de Molinari, car tout empiètement sur les forces et l'activité d'autrui engendre une lutte, les uns attaquant, les autres résistant, d'où résulte une déperdition de forces au détriment de l'intérêt général de l'espèce.

De cette règle, que l'auteur considère comme la règle générale et fondamentale de la morale, dérivent pour lui toutes les règles particulières du droit et du devoir.

Toutes ces règles ont la même fin : l'intérêt général et permanent de l'espèce ; elles ne se bornent pas à commander à l'individu d'agir pour conserver et augmenter ses propres forces ; elles lui comman-

dent d'agir pour conserver et augmenter les forces des autres, fût-ce aux dépens des siennes, sacrifiant sa vie au besoin si ce sacrifice est nécessaire au salut de la communauté, c'est-à-dire si la somme des forces sacrifiées est nécessaire au salut de la communauté, et par conséquent si la somme des forces sacrifiées est inférieure à celle des forces que ce sacrifice a pour résultat de conserver ou d'accroître.

Que devient l'intérêt personnel dans ces conjonctures ? est-il toujours d'accord avec l'ensemble des règles qui constituent la loi morale, telle que l'a conçue M. de Molinari ; certainement non. En évaluant, d'un côté les jouissances que procure l'obéissance à cette loi, et les peines auxquelles on s'expose en y désobéissant ; et en faisant, d'un autre côté, le compte des jouissances qu'on peut obtenir et des peines qu'on peut éviter en l'enfreignant, la balance est-elle toujours favorable à l'obéissance ? Y a-t-il toujours un profit consistant en un excédent de jouissance ou une épargne de peine dans l'obéissance à la loi morale ? La morale n'est-elle en conséquence qu'une affaire de calcul ? Suffirait-il d'enseigner aux hommes, pour les déterminer à observer les règles du droit et du devoir, les éléments d'une arithmétique morale ? À cette question Bentham répond par l'affirmative, et c'est pourquoi il fonde tout l'édifice de sa morale utilitaire sur la considération de l'intérêt personnel. M. de Molinari répond par la négative ; il examine les objections que soulève la théorie de Bentham et fait ressortir par cet examen la différence qui existe entre la morale utilitaire et la morale économique.

Il admet qu'en tenant compte des diverses sanctions dont parle Bentham, l'individu doit trouver plus de profit à obéir à la loi morale qu'à y désobéir. Mais il lui paraît probable que le calcul moral de l'intérêt sera faussé le plus souvent par l'incapacité, l'imprévoyance ou la passion du calculateur qui évaluera trop haut le bonheur que peut lui procurer un acte nuisible à autrui, et trop bas le malheur que peuvent lui causer à lui-même les sanctions de la morale.

M. de Molinari remarque en effet qu'il n'est point ou qu'il n'est guère d'individus entièrement exempts d'inclinations vicieuses qui les poussent à commettre des actes nuisibles à eux-mêmes ou à autrui ; que chez un grand nombre ces penchants vicieux ont une puissance considérable et que leur satisfaction procure à l'individu une jouissance proportionnée au développement et à l'intensité de ces penchants, que chez ces mêmes individus la prévoyance, les penchants sympathiques ou les vertus peuvent être faibles en comparaison et ne promettraient en conséquence qu'une somme de bonheur inférieure à celle que procure la satisfaction d'un penchant vicieux. Dans ce cas, la morale utilitaire de Bentham sera d'un faible

secours, si même elle n'est pas un véhicule d'immoralité. En faisant son calcul, l'individu trouvera, selon toute apparence, que la balance des jouissances penche du côté du penchant vicieux. Restent, à la vérité, les sanctions de la répression pénale, de l'opinion et de la religion. Mais la répression pénale peut être incertaine, l'opinion viciée (dans le cas où l'individu appartiendrait à une bande de brigands ou à toute autre association nuisible dont l'opinion fait loi à ses yeux). Quant à la sanction religieuse, elle n'a de prise que sur les individus pourvus du sentiment religieux et dans la mesure où ils l'éprouvent. Fonder l'observation de la loi morale sur le calcul de l'intérêt personnel, dans une humanité aussi imparfaite que la nôtre, serait donc, selon M. de Molinari, s'exposer à de continuels et de graves mécomptes. La morale économique de M. de Molinari procède suivant lui plus simplement et plus sûrement. Elle lui paraît démontrer l'utilité de la loi morale dans la multitude de ses branches et ramifications, en constatant les conséquences nuisibles à chacun des manquements à cette loi et en s'appliquant à les rendre sensibles aux moindres intelligences. Elle démontre que chacun de ces manquements occasionne une déperdition de forces et par conséquent une déperdition de jouissances ou de bonheur et un accroissement de souffrances ou de malheur, au détriment de l'espèce. S'il n'y avait pas de manquement à la loi morale, l'espèce humaine pourrait acquérir le maximum possible que comporte sa nature, de durée et d'expansion, partant de bonheur. Or plus la somme de bonheur de l'humanité est grande, plus est grande aussi la part qui peut en revenir à chacun des individus successifs qui la composent.

Il n'est donc pas nécessaire à l'individu, selon M. de Molinari, de faire le calcul et la balance de ses plaisirs et de ses peines pour se décider à obéir à la loi morale — calcul et balance qu'il est le plus souvent incapable de faire d'une manière correcte — il lui suffit de connaître cette loi, pour se convaincre que son intérêt est toujours de la suivre.

En résumé la morale économique se différencie, selon son auteur, de la morale utilitaire ; théoriquement en ce qu'elle place l'intérêt général dans la conservation et l'accroissement des forces de l'espèce et seulement d'une façon subsidiaire dans l'acquisition des jouissances ou du bonheur, tandis que l'intérêt général réside pour la morale utilitaire dans l'acquisition des jouissances ou du bonheur ; pratiquement en ce qu'elle n'abandonne pas l'observation de la loi morale à un calcul individuel, exposé continuellement à être faussé par l'incapacité ou la passion du calculateur. M. de Molinari remarque d'ailleurs que la morale économique ne peut pas plus que la morale utilitaire se passer du secours de la sanction religieuse.

Quelle que soit l'efficacité des autres sanctions, il se peut que l'individu, dans son imperfection native, trouve un profit à augmenter ses forces et son bonheur aux dépens d'autrui, car on peut douter que ses sentiments de solidarité, non plus que les sanctions physiques et pénales suffisent à le retenir, s'il ne croit pas que sa destinée particulière soit liée à la destinée générale de l'humanité. M. de Molinari croit que seule la sanction religieuse peut avoir une efficacité suffisante pour contenir les penchants vicieux, en assurant à celui qui les éprouve une récompense ou une peine qui dépasse infiniment tout ce que la satisfaction d'un penchant vicieux peut procurer de jouissances et de bonheur.

La conclusion de M. de Molinari est donc la suivante : la morale économique vient en aide à la morale religieuse en démontrant ce que celle-ci se borne à affirmer et à imposer par voie autoritaire à la croyance des fidèles ; c'est que toute désobéissance à la loi morale est nuisible à l'espèce et par répercussion à l'individu.

La fin de l'humanité, la destinée qui lui est réservée, doit être l'objet des méditations des moralistes. Tout ce qui rapproche l'humanité de cette fin est moral, tout ce qui l'en éloigne est immoral.

TABLE DES MATIÈRES

Préface, par Benoît Malbranche	5
RELIGION	
Préface	7
Chapitre I. Le besoin religieux. — Les religions du premier âge de l'humanité.	9
Chapitre II. Les religions du second âge. — Le concept religieux.	13
Chapitre III. Les religions du second âge. — Morale et législation.	20
Chapitre IV. Les religions de second âge. — Le culte.	27
Chapitre V. Le particularisme religieux.	30
Chapitre VI. Le christianisme.	36
Chapitre VII. La lutte du christianisme et du paganisme.	42
Chapitre VIII. Le monopole religieux au Moyen-âge. — Sa décadence.	47
Chapitre IX. La Réforme et les guerres de religion. — La réaction philosophique du XVIII ^e siècle.	51
Chapitre X. Le bilan des religions.	57
Chapitre XI. La religion et la science. — L'existence de Dieu.	61
Chapitre XII. La religion et la science. — L'immortalité de l'âme.	66
Chapitre XIII. La crise sociale.	71
Chapitre XIV. Les remèdes à la crise sociale. — Les progrès du « self government » individuel et du gouvernement collectif.	76

Chapitre XV. Les remèdes à la crise sociale. — Le rôle de l'économie politique.	79
Chapitre XVI. Les remèdes à la crise sociale. — Le rôle de la religion.	84
Chapitre XVII. La crise religieuse. — Le cléricalisme. — Les utopies des réformateurs.	88
Chapitre XVIII. Le progrès religieux.	92
Chapitre XIX. Les conditions du progrès religieux. — Propriété et liberté.	99
Chapitre XX. Conclusion.	103
Appendice.	107

