

La religion naturelle

à Pierre Gire

Par François Chirpaz
www.contrepointphilosophique.ch
Rubrique Philosophie
Avril 2005

Les temps sont désormais révolus des controverses autour du déisme ou religion naturelle mais non pas leurs conséquences, si fortes ont été, tout au long du XVIII^e siècle, les polémiques qui ont marqué le christianisme, au point de le faire se méprendre sur lui-même et sur son propre esprit. Jusqu'à une date récente, bien avant les diverses manifestations contemporaines du « retour du religieux », les débats majeurs qui ont occupé tant d'esprits au long du XX^e siècle avaient leur source dans les œuvres du XIX^e qui ont visé à la disqualification du religieux comme tel. Ainsi, les œuvres de Feuerbach, de Marx, de Nietzsche et de Freud, pour ne retenir que les plus grands noms. Et pourtant il n'est pas sans intérêt de revisiter la controverse au sujet de la religion naturelle, ne serait-ce que pour prendre la mesure du gauchissement qu'elle a imposé dans la compréhension de soi et dans la présentation du christianisme, lors même qu'il voulait se défendre contre les attaques des tenants de cette religion.

Cette question relative à la religion naturelle est au centre des débats du XVIII^e siècle, dans le temps de l'avènement de la pensée rationnelle à sa propre maturité et la revendication de son autonomie. A ce moment de l'histoire de la culture, la raison découvre sa dimension historique et comprend son moment comme celui des *Lumières*. *Aufklärung* dit l'allemand et l'anglais *Enlightenment*, l'un et l'autre plus attentifs que le terme français à exprimer ce mouvement de la pensée qui la fait sortir d'un temps antérieur disqualifié parce que désigné comme simple temps de ténèbres, ou de l'enfance. La définition la meilleure en est donnée par Kant : « Qu'est ce que les Lumières ? *La sortie de l'homme de sa Minorité dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'autrui, minorité dont il est lui-même responsable, puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des lumières.* » (*Réponse à la question : Qu'est ce que les "Lumières" ?*) Les termes soulignés le sont par Kant.

Or, cette audace qui commence à se faire jour, d'une manière plus nette, depuis la seconde partie du XVII^e siècle rencontre sur son chemin la religion, en l'occurrence le christianisme. Cependant, autant le heurt avec le christianisme sera brutal au XIX^e siècle, lorsque commence vraiment l'entrée d'une pensée anti-chrétienne et antireligieuse dans l'histoire, l'avènement d'une pensée résolument athée, autant l'avènement des Lumières, s'il marque un conflit avec l'Eglise comme organisation du religieux n'en est pas moins, pour autant, une pensée qui demeure religieuse. Résolument brutal contre le christianisme (que l'on

pense à la formule de Voltaire, tant de fois répétée : « Ecrasez l'infâme ! »), c'est-à-dire contre l'organisation ecclésiastique du donné de la révélation, et contre ses formes cléricales, la raison qui affirme son autonomie ne refuse pas, pour autant, la croyance en Dieu. Bien au contraire, elle en appelle à la croyance en un Etre suprême, mais toujours contre les aberrations des sectes religieuses. Un Etre suprême que la raison (ou la conscience) peut retrouver d'une manière directe et immédiate, une fois qu'elle a su se délivrer des dogmes des religions révélées en qui elle ne voit qu'élucubrations sans fondement.

Une pensée religieuse, donc, mais non moins délibérément opposée à ce que les prêtres ont fait du christianisme. Comme Rousseau l'écrit dans sa *Lettre à Mgr. de Beaumont* qui a attaqué l'*Emile* : « La profession du vicaire savoyard est composée de deux parties, la première, qui est la plus grande, la plus importante, la plus remplie de vérités frappantes et neuves, est destinée à combattre le moderne matérialisme, à établir l'existence de Dieu et la religion naturelle avec toute la force dont l'auteur est capable. De celle-là ni vous ni les prêtres n'en parlez point, parce qu'elle vous est fort indifférente, et qu'au fond la cause de Dieu ne vous touche guère pourvu que celle du clergé soit en sûreté. »

L'arrière-plan historique

Or, cette forme nouvelle de la croyance qui se veut religion établie en raison ne se laisse comprendre que sur le fond de l'arrière-plan historique qui en commande l'apparition. En fait, sur le fond de l'entrecroisement de plusieurs séries de facteurs. De cette histoire longue et complexe, je ne retiendrai, ici, que les éléments les plus significatifs importants au présent propos.

Une partie de l'Europe occidentale vient alors de vivre, de violents affrontements religieux. Dans la majeure partie du XVI^e siècle et encore au début du XVII^e les guerres de religion ont ensanglanté l'Allemagne mais surtout la France où elles ont connu leur forme la plus barbare. En Angleterre, la constitution de l'église anglicane entraîne d'autres conflits. Ainsi, les persécutions contre les catholiques et les divers complots des catholiques pour la reconquête du pouvoir. A la fin du XVII^e, il n'y a plus de guerre de religion, à proprement parler. Cependant, la révocation de l'édit de Nantes (1685) comporte une double série de conséquences. En France, le catholicisme triomphe sur le plan politique. Il se sert volontiers du bras séculier pour s'imposer. Cette révocation entraîne l'expulsion d'un nombre considérable de huguenots qui s'établissent en divers pays européens et, plus particulièrement, en Hollande et en Angleterre. Mais cette révocation a, surtout, pour effet de réveiller le spectre de la guerre religieuse. Mises à part les innombrables exactions des dragonnades, il n'y aura pas, à proprement parler, de nouvelle guerre de religion. Et pourtant, le spectre de la guerre ressurgit qui vient hanter les esprits.

Depuis le XVI^e siècle, l'espace mental européen subit une série de transformations décisives. La multiplication des voyages ouvre au regard de la raison des perspectives jusqu'alors insoupçonnées, en lui faisant rencontrer d'autres peuples, d'autres cultures, d'autres croyances, tant dans le Nouveau Monde qu'en Asie. Et, au premier rang, une découverte d'une importance considérable, celle de la religion des chinois qui va attirer

l'attention de tant d'esprits. L'Europe ne vit désormais plus sur les seuls bords de la Méditerranée, elle découvre d'autres régions au-delà des terres de l'Islam.

Dans le même temps, l'avènement des sciences expérimentales (de Galilée à Newton) impose un remaniement décisif dans la compréhension que la pensée se donne de son propre fonctionnement. En portant un regard différent sur le monde naturel, en passant de la physique du XVII^e à la science naturelle du XVIII^e c'est un regard différent qu'elle porte sur elle-même. Ainsi, la démarche qui s'est révélée féconde dans l'exploration de la « région nature » peut être généralisée et se voir mise en oeuvre en des régions autres de la réalité. Elle peut être appliquée à l'investigation de la réalité humaine. Avec Buffon, l'anthropologie est comprise comme « science naturelle » et Hume présente son *Traité de la nature humaine*, comme un *Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*. Changement de perspective et de méthode, amélioration de la connaissance pense Hume qui écrit, dans l'Introduction de ce même *Traité* : « ces améliorations, nous devons surtout les souhaiter dans la religion naturelle, qui ne se contente pas de nous instruire de la nature des puissances supérieures et porte ses vues plus avant sur leurs dispositions à notre égard et sur nos devoirs envers elles ; par suite nous ne sommes pas seulement nous-mêmes les êtres qui raisonnent, nous sommes aussi les objets sur lesquels nous raisonnons . » La même méthode peut être, également, appliquée aux textes sacrés qui peuvent, désormais, relever d'une lecture critique. Ainsi avec Spinoza et Richard Simon.

Dans le sillage de ces diverses transformations, la pensée se considère en mesure de porter un regard tout autre sur les querelles qui divisent les théologiens et qui font s'opposer les écoles. Les oppositions et les querelles ne sont pas choses nouvelles, si l'on se souvient de quelques-unes d'entre elles, que ce soit à l'époque de st Augustin ou durant la période médiévale. La nouveauté tient aux conséquences de cette forme du conflit. Désormais, la pensée est en train de vivre l'éclatement de l'orthodoxie ou discours unifié et unique. Dans cette forme nouvelle de la querelle, elle est en train de découvrir qu'il n'y a pas, qu'il n'y a plus, qu'il ne peut plus y avoir de discours unique au sujet de Dieu. Quand bien même Bossuet veut maintenir, contre vents et marées, l'autorité de l'orthodoxie, les faits ne cessent de montrer que ce combat est perdu. Contre ce type de prétention, on voit refaire surface une vieille démarche, le scepticisme, qu'il soit chrétien avec Bayle, ou extérieur au christianisme avec Fontenelle, ou encore chrétien de convention avec Montaigne, ce dernier ayant été l'un des auteurs les plus lus. L'orthodoxie veut maintenir une seule lecture et donc une interprétation unique du texte biblique. L'entrée en scène de la Réforme avait déjà introduit la lecture généralisée du texte et, par là, ouvert la porte à des interprétations qui ne sont plus celles de l'orthodoxie. Mais, avec la nouvelle conscience de soi que prend la pensée, il devient possible de lire le texte avec sa raison, c'est-à-dire avec sa lumière naturelle.

La polémique avec le christianisme

S'il doit être situé dans son contexte historique, ce conflit doit être également situé dans son aire géographique car il est très variable selon les régions de l'Europe. Dans les pays où les idées de la Renaissance, et surtout l'enseignement d'Erasme ont été étouffées (ce sont aussi ceux où la Réformation ne s'est pas installée), le conflit disparaît par le fait même, ainsi en Espagne et en Italie. Par contre, dans ceux où la Réformation a triomphé, l'effacement d'un

magistère unique de l'interprétation des textes de l'Écriture, lié à la multiplication des églises réformées autorise la cohabitation de la raison qui s'affirme avec la foi chrétienne. Là, les Lumières ne sont pas antichrétiennes : en Allemagne, les *aufklärer* sont, pour la plupart, des chrétiens, en Angleterre, le *virtuoso* est, tout à la fois, homme de science et homme chrétien, comme l'est Newton lui-même. C'est dans les pays où le triomphe de l'orthodoxie et du magistère unique a prévalu, non sans difficultés et conflits violents, (deux dates sont, en effet, capitales pour comprendre la situation de la France : 1598, édit de Nantes, 1685, sa révocation), que l'opposition se trouve portée à son degré le plus grand. Là, l'esprit des Lumières est en conflit ouvert avec le magistère ecclésiastique et, par contrecoup, avec le christianisme lui-même.

L'idée centrale autour de laquelle tout cristallise est celle de *tolérance*. Le Vicaire savoyard parle de ce « dogme cruel de l'intolérance ». Mais celui qui l'introduit et lui confère ses lettres de noblesse est le même que nous retrouvons à l'origine de cette religion naturelle, John Locke. La première édition, en latin, de sa *Lettre sur la tolérance* date de 1689, ouvrage qui constitue un texte de référence.

Toutefois, une précision s'impose si l'on veut prendre la juste mesure de ce débat qui a pris une telle place dans notre culture européenne. Si c'est Locke qui a donné une première formulation théorique de la tolérance (« Quelque bien que vous vouliez à un autre, quoi que vous fassiez pour son salut, vous ne pouvez le forcer à être sauvé : à la fin, il doit être laissé à lui-même et à sa propre conscience ».), si Voltaire et Rousseau vont reprendre et amplifier l'argument, on a trop tendance à oublier que cette idée désormais essentielle a été introduite par la Pologne. D'abord, au XV^e siècle, et contre les guerres menées par les chevaliers teutoniques, lorsque les émissaires de l'Université de Cracovie défendent, au concile de Constance, le principe de la liberté de la croyance religieuse. Ensuite, au siècle suivant, lorsque la Confédération de Varsovie consacre, en 1573, le droit de choisir sa religion. « Comme il y a dans notre République grand désaccord touchant la religion chrétienne, pour empêcher qu'il en sorte quelque funeste sédition, comme nous voyons en d'autres royaumes, nous prenons en commun cet engagement, pour nous et nos successeurs à perpétuité, sur notre serment, foi et honneur et sur nos consciences : nous qui sommes de religions différentes, nous conservons la paix entre nous ; pour la différence de foi et pour les changements apportés dans les églises, nous ne verserons pas le sang ; nous ne décréterons ni la confiscation des biens, ni l'ademption d'honneur, ni la prison, ni l'exil. A nulle autorité ou officier, nous ne prêterons aide pour parfaire tel procès. Au contraire, si quelqu'un voulait verser le sang pour ce motif, nous devrions nous y opposer, quand bien même il prétendrait agir en vertu d'un décret ou de quelque décision judiciaire. »

La conséquence en est que, dans le temps même où l'Allemagne ou surtout la France se déchiraient dans des guerres de religions impitoyables, la Pologne, elle, n'a pas connu de guerre de religion. A quoi il conviendrait d'ajouter la concession, faite en 1551, par le roi Stanislas Auguste, accordant aux juifs de Pologne, une charte d'autonomie locale et nationale, tant pour les affaires religieuses que pour les affaires fiscales.

Cette idée de tolérance, mise ainsi en pratique en Pologne près d'un siècle et demi avant les débats en Angleterre et en France, va, dans ce temps de l'élaboration de la religion

naturelle constituer le nœud essentiel d'un débat tout à la fois théorique et pratique. La tolérance se présente sous un aspect pratique en ce qu'elle est le refus de la mise au service de la religion du pouvoir séculier car ce sont deux ordres différents et qui doivent demeurer tels. Elle est également théorique : ce qui la fonde c'est la faiblesse de la raison humaine. Comme l'écrit Locke dans son *Essai philosophique concernant l'entendement humain* : « où est l'homme qui a des preuves incontestables de la vérité de ce qu'il soutient, ou de la fausseté de tout ce qu'il condamne, ou qui peut dire qu'il a examiné à fond toutes ses opinions, ou toutes celles des autres hommes? La nécessité où nous nous trouvons de croire sans connaissances, et souvent même sur de fort légers fondements, dans cet état passager d'action et d'aveuglement où nous vivons sur la terre, cette nécessité, dis-je, devrait nous rendre plus soigneux de nous instruire nous-mêmes que de contraindre les autres à recevoir nos sentiments. » La revendication de la tolérance, conséquence de la faiblesse de la raison en matière religieuse, est revendication de la liberté de conscience, celle de rendre à Dieu un culte intérieur.

Ce faisant, elle s'oppose, d'une manière directe, aux dogmes chrétiens. Une opposition qui vise une attitude, le dogmatisme, considéré comme responsable des conflits et des guerres religieuses. Toute appropriation de la vérité par un groupe d'hommes se révèle source du fanatisme. Cette opposition vise, de plus, le contenu même des dogmes : la Trinité, le péché originel et la divinité du Christ. Elle vise le dogme de la Trinité parce qu'elle est monothéiste. L'Être suprême est un et, tel le Dieu d'Aristote, il ne peut être qu'unique. Elle évacue le dogme du péché originel car l'idée d'une corruption de la nature humaine est en opposition directe avec l'optimisme des Lumières pour qui l'homme est bon, dans son essence même. Sortant des mains du Créateur, ou de celles de la Nature, selon les formulations, l'homme ne peut être que bon. S'il se révèle méchant ou capable de méchanceté ce ne peut être que d'une manière seconde, du fait de son appartenance à un monde social corrompu. Pour les Lumières, le mal est donc toujours second dans l'homme et il lui est extérieur : il a son origine dans une certaine forme de l'organisation sociale mais non pas dans l'homme même. En d'autres termes, l'idée augustinienne de la *division de l'homme à l'intérieur de lui et contre lui-même* est totalement récusée par cet optimisme.

Quant à la divinité du Christ, la pensée des Lumières reprend à son compte et réactualise une très ancienne tradition, celle qui vient de l'arianisme, pour qui le Christ n'est que le premier des êtres créés, mais non pas Dieu. Une longue et complexe tradition, qu'il n'est pas indispensable de reprendre, ici, dans le détail conduit cette idée arianiste au socinianisme et aux arminiens (dont Grotius) et, enfin, aux unitaires ou unitariens (dont Newton et Locke). D'une manière générale, la pensée des Lumières considère avec respect la personne de Jésus en qui elle voit une grande âme, un grand sage ou la figure la plus éminente de la morale mais, pour elle, l'idée d'un Dieu fait homme ou d'un homme-Dieu demeure un impensable. Elle ne rejette pas les évangiles en qui elle reconnaît une inspiration morale supérieure. Elle rejette tout ce qu'elle considère comme une élaboration seconde et superflue, en tout cas qui n'est pas expressément dans l'évangile même. De là son opposition aux pratiques et aux cérémonies de type religieux. « Dans mes instructions je m'attacherais moins à l'esprit de l'Eglise qu'à l'esprit de l'évangile où le dogme est simple et la morale sublime, où l'on voit peu de pratiques religieuses et beaucoup d'œuvres de charité » (Rousseau, *Emile*) De là, enfin, son opposition aux prêtres considérés comme manipulateurs de la crédulité populaire et

qui, pour certains, comme Condorcet, sont au principe d'explication de toute forme de religion.

Un christianisme raisonnable

En fait, les deux véritables adversaires que les tenants de la religion naturelle désignent d'une manière explicite sont la *superstition* et l'*enthousiasme*. C'est Locke que je prendrai, à nouveau, comme référence privilégiée de cette dénonciation tant de fois répétée au long du XVIII^e siècle. « la véritable cause de l'essor de la superstition n'est en fait qu'une conception erronée de la divinité qui la rend redoutable et terrible dans sa rigueur impérative ; qui la représente comme dure et prompte à la colère, et pourtant impuissante, et facile à apaiser au prix de quelques dévotions courtoises, surtout si elles s'accompagnent de démonstrations cérémonielles et d'une solennelle tristesse d'esprit. Cette racine de la dévotion bourgeoise parfois en magie et en exorcismes, et souvent en rites pédantesques, en vaines observances matérielles et temporelles. La superstition est constituée par l'appréhension d'un mal qui vient de Dieu ; elle espère, au prix de sollicitations de pure forme et tout extérieures, parvenir à apaiser sans consentir une véritable amélioration de la vie » (*Commonplace book*)

Quant à l'enthousiasme « sans être fondé sur la raison ou sur la révélation divine mais procédant de l'imagination d'un esprit échauffé et plein de lui-même, n'a pas plutôt pris racine quelque part qu'il a plus d'influence sur les opinions des hommes que la raison ou la révélation, prises séparément ou jointes ensemble. (...) Dans tous les siècles, les hommes en qui la mélancolie s'unit à la dévotion, et à qui la bonne opinion qu'ils avaient d'eux-mêmes a persuadé qu'ils avaient une plus étroite familiarité avec Dieu et plus de part à sa faveur que les autres hommes, se sont souvent flattés d'avoir un commerce immédiat avec la divinité, et de fréquentes communications avec l'esprit divin. (...) Quelle autre cause peut être plus propre à nous précipiter dans les erreurs les plus extravagantes, que de prendre ainsi notre propre fantaisie pour notre suprême et unique guide, et de croire qu'une proposition est véritable, ou qu'une action est juste, seulement parce que nous la croyons ? La force de nos persuasions n'est nullement une preuve de leur rectitude. » (*Essai philosophique concernant l'entendement humain*)

La référence à Locke s'impose, ici, parce qu'il est l'une des sources de ce *christianisme raisonnable* et que son influence sur le XVIII^e siècle a été considérable. Au point que d'Alembert n'hésitera pas à le saluer comme le nouvel Aristote. Mais si l'expression est d'abord de Locke, elle peut sans peine s'appliquer à tous ceux qui se réclament de la religion naturelle, si forte et générale est la suspicion à l'endroit de tout ce qui, dans la religion, se manifeste d'une façon non rationnelle. La cible cent fois reprise est tantôt la superstition, tantôt l'enthousiasme. Pour Hume, la superstition sera considérée comme plus dangereuse que l'enthousiasme parce qu'elle a un goût pour le pouvoir politique. D'une manière générale, tout ce qui est désigné comme « mystique » l'est avec une connotation péjorative. Ainsi encore avec Kant dans *Les rêves d'un visionnaire*.

Penser la religion en termes de christianisme raisonnable signifie que la raison et la religion, que la raison et la foi ne peuvent être fondamentalement en désaccord. Si Dieu a donné à l'homme la raison (ou lumière naturelle) celle-ci ne peut être en désaccord avec la

révélation (ou lumière surnaturelle). Corrélativement, la foi n'est pas autre chose que ce qu'une attention minutieuse de la raison ne peut manquer de retrouver en elle-même, inscrite dans son être même. D'où l'injonction sans cesse reprise par le Vicaire savoyard de Rousseau, « Rentez en vous-même ! ». Rousseau reprend une formulation augustinienne mais alors qu'Augustin invite à un retour sur soi-même pour entendre, dans le silence du cœur, la Parole du Dieu présent à l'homme, « plus intime que l'intime de moi-même et plus élevé que les cimes de moi-même (interior intimo meo et superio summo meo) » (*Confessions*, III, VI, 10), c'est la voix de la conscience, la voix de la nature que Rousseau invite à entendre : « Conscience, conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu ; c'est toi qui fait l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions ; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe. »

Dans cette perspective, rentrer en soi-même n'est donc pas, pour l'homme, entendre la voix d'un Autre. Pour Rousseau, la voix de la conscience, infaillible en elle-même, est la vérité de son être d'homme. Mais, par ce retour, elle se libère de tout ce qu'une tradition fabriquée par le clergé et les prêtres y a surajouté : de ce superflu dont peut fort bien se passer la croyance en Dieu. En ce sens christianisme raisonnable et religion naturelle sont rigoureusement synonymes, puisque la raison est cette lumière naturelle en l'homme. « La raison est une révélation naturelle, par où le Père des lumières, la source éternelle de toute connaissance, communique aux hommes cette portion de vérité qu'il a mise à la portée de leurs facultés naturelles. Et la révélation est la raison naturelle augmentée par un nouveau fonds de découvertes émanées immédiatement de Dieu, et dont la raison établit la vérité, par le témoignage et les preuves qu'elle emploie pour montrer qu'elles viennent effectivement de Dieu. » (Locke)

Sur ce point, Leibniz ne pense pas autrement. Ainsi, dans la Préface de la *Théodicée* : « Jésus Christ acheva de faire passer la religion naturelle en loi, et de lui donner l'autorité d'un dogme public, Il fit lui seul ce que tant de philosophes avaient en vain taché de faire et les chrétiens ayant enfin eu le dessus dans l'Empire romain, maître de la meilleure partie de la terre connue, le religion des sages devint celle des peuples. » Ou bien encore, dans une lettre à l'Electrice Sophie : « Je suis persuadé que la religion ne doit rien avoir qui soit contraire à la raison (...) J'entends par raison non pas la faculté de raisonner, qui peut être bien ou mal employée, mais l'enchaînement des vérités qui ne peut produire que des vérités, et une vérité ne saurait être contraire à une autre.(...) Il nous faudrait des missionnaires de la raison en Europe, pour prêcher la religion naturelle, sur laquelle la révélation même est fondée, et sans laquelle la Religion sera toujours mal prise. »

C'est que Leibniz a lu le *Christianisme sans mystère* de Toland, paru en 1696. En 1730 paraît en Angleterre *Le christianisme aussi ancien que la création* de Tindal où ce dernier écrit : « Je vais essayer de vous montrer que les hommes s'ils entreprennent sérieusement de découvrir la volonté de Dieu apercevront qu'il existe une Loi de la Nature ou liaison, ainsi dénommée parce qu'elle est une loi commune ou naturelle à toutes les créatures raisonnables. Cette loi, comme son auteur, est absolument parfaite, éternelle et immuable ; et le dessein de

l'Evangile n'était pas d'ajouter quelque chose à cette loi, ou d'en retrancher quoi que ce soit, mais de libérer les hommes de la surcharge des superstitions qu'on y avait ajoutées. Il en résulte que le christianisme authentique n'est pas une religion qui date d'hier, mais bien ce que Dieu a commandé à l'origine, et ce qu'il continue toujours à commander aux chrétiens comme aux autres hommes.(...) La religion chrétienne a existé dès le commencement ; Dieu, en ce temps-là et depuis lors, n'a pas cessé de donner à l'humanité dans son ensemble des moyens suffisants pour la connaître. Le devoir des hommes est de connaître, croire, professer et pratiquer cette religion, si bien que le christianisme, en dépit de l'origine récente de cette appellation, doit être aussi ancien et aussi répandu que la nature humaine ; en tant que loi de notre création, il a du être implanté en nous par Dieu lui-même. (...) Il y a une religion de la nature et de la raison, inscrite dans le cœur de chacun d'entre nous depuis la création originaires ; c'est par elle que toute l'humanité doit juger de la vérité de toute religion instituée quelle qu'elle soit. »

Autrement dit, pour l'essentiel, c'est-à-dire une fois ôtées les surcharges de la superstition, la révélation n'est pas, dans son contenu, autre que ce que la raison peut découvrir par elle-même, et qu'elle peut énoncer et dire. Et d'autre part, ce contenu est, dès l'origine, inscrit dans la nature humaine où chacun peut l'y retrouver. Pour la pensée des Lumières, en effet, il y a une nature humaine toujours semblable à elle-même, tel un invariant. Comme il y a une raison toujours semblable à elle-même. Elle peut être recouverte par ces formes de croyances dévoyées que sont les superstitions. Il suffit d'ôter cette couche superficielle pour rendre la raison à elle-même et pour que l'homme entende sa voix.

La religion naturelle dans ses thèmes essentiels

Si cette forme de la religion s'oppose aux religions révélées, à proportion de la part de superstition que véhiculent ces dernières, cette attitude est pourtant religieuse et elle se veut telle. Ainsi pour un Rousseau, le pacte social ne peut se passer d'une religion car la religion est nécessaire aux hommes. Le chapitre 8 du livre 4 du *Contrat social* articule deux thèmes. D'une part, le christianisme est et doit être pour l'Etat une religion suspecte : « une société de vrais chrétiens ne serait plus une société d'hommes ». En effet, cette religion « loin d'attacher les cœurs des citoyens à l'Etat, elle les en détache comme de toutes les choses de la terre; je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social (...) Le christianisme est une religion toute spirituelle, occupée uniquement des choses du Ciel ; la patrie du chrétien n'est pas de ce monde. » Mais, d'autre part, il n'en reste pas moins que « jamais Etat ne fut fondé que la religion ne lui servit de base (...) La religion considérée par rapport à la société, qui est générale ou particulière, peut aussi se diviser en deux espèces, savoir la religion de l'homme et celle du citoyen. La première sans temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur du Dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale, est la pure et simple religion de l'Evangile le vrai Théisme, et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel. »

Ce qui fait la force de cette religion naturelle est cela même qui lui accorde une prééminence au milieu de toutes les autres religions et lui confère une autorité qui la rend indiscutable : *elle est l'expression de la seule raison et elle ne doit rien à l'histoire*. Je choisirai quelques références croisées pour en indiquer la tonalité.

Montesquieu : « il n'est pas impossible d'attaquer une religion révélée parce qu'elle existe par des faits particuliers et que les faits, par leur nature, peuvent être matière de dispute. Mais il n'en est pas de même de la religion naturelle : elle est tirée de la nature de l'homme, dont on ne peut pas disputer, et du sentiment intérieur de l'homme, dont on ne peut pas disputer encore. »

Diderot, dans le temps où il se réclame de cette religion, avant de devenir résolument athée, ainsi qu'il l'exprime dans *L'interprétation de la nature*. « Cette religion est préférable à toutes les autres, qui ne peut faire que du bien et jamais de mal. Or, telle est la loi naturelle, gravée dans le cœur de tous les hommes. Ils trouveront tous en eux-mêmes des dispositions à l'admettre, au lieu que les autres religions, fondées sur des principes étrangers à l'homme et par conséquent nécessairement obscurs pour la plupart d'entre eux, ne peuvent manquer d'exciter des dissensions. D'ailleurs il faut admettre ce que l'expérience confirme. Or, il est d'expérience que les religions révélées ont causé mille malheurs, armé les hommes les uns contre les autres, et teint toutes les contrées de sang. Or, la religion naturelle n'a pas coûté une larme de sang. »

Voltaire : « La religion est la voix secrète de Dieu, qui parle à tous les hommes ; elle doit tous les réunir, et non les diviser ; donc toute religion qui n'appartient qu'à un peuple est fautive. La nôtre est dans son principe celle de l'univers tout entier ; car nous adorons un Etre suprême comme toutes les nations l'adorent, nous pratiquons la justice que toutes les nations enseignent, et nous rejetons tous ces mensonges que les peuples se reprochent les uns aux autres. (...) Celui qui pense que Dieu a daigné mettre un rapport entre Dieu et les hommes, qu'il les a faits libres, capables du bien et du mal, et qu'il leur a donné à tous ce bon sens qui est l'instinct de l'homme, et sur lequel est fondée la loi naturelle, celui-là sans doute a une religion ; et une religion beaucoup meilleure que toutes les sectes qui sont hors de notre Eglise, car toutes les sectes sont fausses et la loi naturelle est vraie. Notre religion révélée n'est même et ne pouvait être que cette loi naturelle perfectionnée. Ainsi le théisme est le bon sens qui n'est pas encore instruit de la révélation , et les autres religions sont le bon sens perverti par la superstition. »

Rousseau : « Vous ne voyez dans mon exposé que la Religion naturelle. Il est bien étrange qu'il en faille une autre ! Par où connaîtrai-je cette nécessité ? De quoi puis-je être coupable en servant Dieu selon les lumières qu'il donne à mon esprit et selon les sentiments qu'il inspire à mon cœur ? Quelle pureté de morale, quel dogme utile à l'homme et honorable à son auteur puis-je tirer d'une doctrine positive que je ne puisse tirer sans elle du bon usage de mes facultés ? Montrez-moi ce qu'on peut ajouter pour la Gloire de Dieu, pour le bien de la société et pour mon propre avantage aux devoirs de la loi naturelle, et quelle vertu vous ferez naître d'un nouveau culte, qui ne soit pas une conséquence du mien ? Les plus grandes idées de la divinité nous viennent par la raison seule. Voyez le spectacle de la nature, écoutez la voix intérieure. Dieu n'a-t-il pas tout dit à nos yeux, à notre conscience, à notre jugement ? Qu'est ce que les hommes nous diront de plus ? Leurs révélations ne font que dégrader Dieu en lui donnant les passions humaines. »

On peut donc articuler de la sorte ses thèmes fondamentaux. D'abord, elle affirme l'existence d'un Dieu. Si, en effet, la religion naturelle est opposée au christianisme, elle n'en est pas moins opposée avec détermination au matérialisme ou à l'athéisme car la religion est

nécessaire aux sociétés humaines, à la fois dans leurs fondements et pour durer. Quant à déterminer ce que nous pouvons savoir de Dieu cela nous est enseigné par la voix de la raison qui est l'expression la plus essentielle de la nature en l'homme. Ce qui veut dire qu'il y a en l'homme une raison et que cette raison est présente en chacun. Elle peut être recouverte ou voilée par la superstition. La superstition n'est pas seulement ce qui recouvre la voix de la raison et l'empêche de parler dans sa vérité, elle est d'abord et avant tout ce qui pervertit en l'homme sa nature initiale et, par conséquent, empêche la raison de s'exprimer. C'est à partir de là qu'on peut comprendre le combat toujours repris chez les penseurs des Lumières contre toutes les formes de la superstition.

Par ailleurs, cette raison qui s'exprime en l'homme est universelle, par-delà les variations et les diversités des cultures. Du scepticisme, celui de Montaigne par exemple, la pensée des Lumières n'a retenu que l'ébranlement des croyances traditionnelles. Le scepticisme demeure réservé quant à cette thèse d'un universel de la nature humaine, et d'un universel de la raison, mais non pas la pensée des Lumières. Cette dernière, sans doute, n'est pas *historique* dans le sens que ce terme prendra à partir de Hegel, mais plus que la pensée du XVII^e, celle du XVIII^e se meut dans l'histoire qu'elle considère comme source de l'expérience et de la connaissance. Elle est une pensée curieuse des nouveautés que lui apportent les recensions de voyage, embryons d'enquêtes ethnographiques. Ces sources du savoir lui font connaître différences et variations. Et pourtant la certitude demeure : *il y a un invariant et un universel*. Cet invariant et cet universel, la pensée les trouve dans la raison. Une raison inscrite dans l'être même de l'homme. Elle peut y être voilée, elle peut y être faussée ou pervertie, elle y est néanmoins et une attention sincère, comme celle que le Vicaire demande à son jeune visiteur d'exercer, permet de la faire apparaître. De la retrouver et d'en entendre la voix.

Cette voix de la raison est une voix simple. « nous pouvons être hommes sans être savants » comme le dit le Vicaire. Mais, surtout, cette voix ne dit que l'essentiel au sujet de Dieu. Alors que la religion révélée est accusée d'être ratiocination, constructions fantaisistes et arbitraires, élaborations qui sont le fait des hommes seuls, en fait des théologiens et des prêtres, la religion naturelle est simple, elle parle la voix de la nature qui est elle-même simple. C'est elle qui définit Dieu comme l'Etre Suprême.

Pour rendre compte de l'Etre Suprême, la pensée des Lumières qui entend s'émanciper de l'héritage de la tradition chrétienne ne peut, évidemment, rien emprunter à cette tradition. Elle puise alors dans l'héritage grec, chez Aristote et surtout chez les stoïciens. Chez Aristote, puisque l'Etre Suprême est intelligence qui surplombe le monde. Mais, plus encore chez les stoïciens, par le biais de Cicéron dont on ne doit pas oublier à quel point il demeure un auteur de référence. « Quoi de plus manifeste et de plus clair, quand nous avons porté nos regards vers le ciel et contemplé les corps célestes que l'existence d'une divinité d'intelligence absolument supérieure qui règle leurs mouvements ? » Cicéron, *De la nature des dieux*, livre II, §2). Cet Etre est l'intelligence ordonnatrice de l'ensemble de l'univers, tel un grand Architecte ou un grand Horloger.

Or, ce sont encore des thèmes stoïciens : « non seulement la demeure céleste et divine a un habitant, mais celui qui l'habite exerce sur le monde une action directrice, il est en quelque

sorte l'architecte d'un si grand ouvrage et veille à son entretien (...) Quand nous voyons un mouvement résulter d'un agencement mécanique, comme c'est le cas pour la sphère de Posidonius, pour une horloge et bien d'autres machines, hésitons nous à croire que c'est l'effet d'un travail de la raison? »(Cicéron, id, livre II). Et l'on pourrait faire une lecture parallèle de ces textes de Cicéron, d'une part, avec, d'autre part, les déclarations du Vicaire savoyard mais, d'abord, de nombre de lettres de Julie dans *La nouvelle Héloïse* qui en constitue comme la première formulation pour prendre la mesure de cette influence. Le Vicaire est un prêtre et Julie, pour son mariage, se rend au temple, mais ils parlent l'un et l'autre le langage stoïcien.

Un grand ordonnateur du monde et, corrélativement, un monde ordonné. Le dessein de Dieu peut être lu, par l'homme, en lui-même, dans sa propre texture. Il peut l'être également dans la nature, en contemplant l'ordre du monde. La nature est ainsi comprise comme un livre qui ne cesse de laisser apparaître la marque de son auteur. D'où l'utilisation constante, au XVIII^e, de l'argument physico-théologique. Dans ses *Dialogues sur la religion naturelle*, Hume battra en brèche cette argumentation. Pour Rousseau, par contre, elle est valide. Tout comme la voix de la nature peut être entendue d'une manière immédiate, sans qu'il soit besoin entre l'homme et son Créateur de la présence d'autres hommes (« que d'hommes entre Dieu et moi ! » soupire le Vicaire), la nature peut être considérée comme un livre toujours offert aux regards et, à ce titre, être lue d'une manière immédiate, sans intermédiaire ni commentateur. Elle n'est pas seulement le livre de la manifestation de l'Être suprême, elle en est le seul livre. Comme le dit encore le Vicaire savoyard : « J'ai donc refermé tous les livres. Il en est un seul ouvert à tous les yeux, c'est celui de la nature. C'est dans ce grand et sublime livre que j'apprends à servir et adorer son divin auteur : nul n'est excusable de n'y pas lire parce qu'il parle une langue intelligible à tous les esprits. (...) Qu'est ce que tout le savoir des hommes m'apprendra de plus ? »

D'un mot, l'Être suprême est un être un, une intelligence qui a conçu, qui a construit organisé l'ensemble de l'univers en vue d'une fin. Et la pensée humaine peut le comprendre en chacun de ces aspects. La raison n'est pas seulement une et universelle. Parce que ce qui parle en elle c'est la voix de la nature, inscription par l'architecte divin lui-même du signe de son oeuvre dans l'esprit de l'homme, elle est ce qui peut penser l'Être suprême tel qu'en lui-même. L'homme n'a besoin de personne pour comprendre ce que Dieu est. Et surtout pas d'un médiateur.

Toutes ces controverses qui ont surgi, à la fin du XVII^e siècle et tout au long du XVIII^e, entre les tenants de la religion naturelle et les autorités chrétiennes sont désormais d'un autre temps et les heurts qui se sont produits, au XIX^e, avec les théoriciens de l'athéisme, nous paraissent d'une ampleur autrement considérable. Jusqu'à une époque récente, ce sont ces derniers qui ont occupé les esprits, que ce soit pour montrer l'illusion de toute croyance religieuse ou pour défendre les prérogatives de la foi chrétienne. Mais cela est une autre histoire.

Cependant, on ne saurait trop vite tourner la page, comme si ces controverses d'un autre âge pouvaient, désormais, n'avoir de place que dans les bibliothèques ou les musées. Ce serait, en effet, méconnaître à quel point les thèses de la religion naturelle ont laissé leur empreinte sur ceux-là mêmes qui se donnaient pour dessein de les combattre. Car, enfin, que

dit de Dieu la religion naturelle ? Celui qu'elle désigne comme Etre suprême est compris comme le grand architecte du monde, mais il est *totalelement extérieur à l'histoire des hommes*. De tous les tenants de la religion naturelle, Rousseau est, sans doute, le plus pieux. Et pourtant, Mgr de Beaumont ne s'y est pas trompé : Rousseau n'est pas chrétien. Quand bien même il avoue avoir lu la Bible à plusieurs reprises, il n'a pas su y lire que Celui qui est désigné comme le Seigneur ne se manifeste aux hommes que par la médiation d'autres hommes. En un sens, l'écart est infranchissable entre Dieu et l'homme. Des médiateurs sont donc indispensables, tels Moïse et les prophètes. Mais surtout tel celui que Jean annonce, dès le prologue de son évangile, comme la Parole qui fait son entrée dans le monde, venant à la rencontre de l'homme. La personne du Christ qui a tant embarrassé les penseurs des Lumières est, en ce sens, le pivot tant de l'histoire des hommes que de celle de la relation entre Dieu et les hommes, ce qui n'a pas échappé à Hegel.

Mais, empêtré par les controverses, le christianisme a pu, par la suite et pendant un temps, oublier cette place centrale du Christ et faire de Dieu le Seigneur surplombant le monde et la vie des hommes, scrutant la vie de chacun tel un juge inquisitorial. Tel ce fameux œil que Victor Hugo a immortalisé dans son poème. Ou bien encore cet œil au centre d'un triangle que l'on retrouve en tant de décorations d'églises de cette période. Lorsque les hommes ne se représentent plus Dieu que comme un œil et la Trinité comme une figure géométrique, ils ont perdu le sens de Celui qui ne se manifeste, au long de l'Ancien Testament, que par une invite à l'écoute, et celui que le Christ a invité à prier comme un Père.

Enfin, qu'au fil des siècles les églises chrétiennes se soient embarrassées d'une foule de rites et de croyances surajoutées à la foi, qu'elles aient chargé indûment la vie des hommes de nombre de prescriptions et de règles superflues, cela est l'évidence, tant il vrai que toute religion qui tend à perdre son esprit invente, comme à loisir, des règles pour encadrer le moindre détail de la vie ordinaire des hommes. Sur ce point, la critique opérée par le déisme est pertinente. Cependant, emporté, à son tour, par l'élan de sa propre critique le même déisme ne prône une forme nouvelle de la croyance qu'en la vidant de sa force vive. Sans doute, Dieu est-il autre que les représentations plus ou moins naïves que s'en donnent les hommes. La critique que Platon adressait aux poètes, comme celle que le *Deutéronome* ou le *Livre de la sagesse* faisaient des idoles ne disaient pas autre chose. Sur ce point, l'argument de la religion naturelle, s'il est pertinent n'est pas réellement nouveau. Mais, emporté par son élan, il ne parvient à faire de la religion qu'une réalité si abstraite qu'elle ne concerne plus la vie des hommes et qu'elle ne leur parle plus réellement. En organisant la fête de la déesse Raison, Robespierre pouvait croire demeurer fidèle à ses inspirateurs. Il n'est parvenu qu'à mettre en évidence la vacuité d'une telle croyance qui oublie que l'homme est plus complexe que dans l'image proposée par Rousseau et que le chemin entre l'homme et Dieu ne peut être parcouru que parce que, comme le redit toute la tradition biblique, c'est Dieu qui vient vers l'homme.

En quoi se révèle la pertinence de la formule de Pascal : « le déisme, presque aussi éloigné de la religion chrétienne que l'athéisme qui y est tout à fait contraire ».

© François Chirpaz
www.contrepointphilosophique.ch
Rubrique Philosophie
Avril 2005

Cette question de la religion naturelle je l'ai déjà abordée dans

L'homme dans son histoire (Essai sur J.J. Rousseau), Labor et fides, 1984, (chapitre IV)

Hume et le procès de la métaphysique, Beauchesne, 1989, (chapitre VIII)

Voir également :

Elisabeth Germain *En quel Dieu croyons-nous ?*, Desclée de Brouwer / Bellarmin 1975

Georges Gusdorf *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Payot, 1972

Paul Hazard *La crise de la conscience européenne*, Fayard, Livre de poche

Jacqueline Lagrée *La religion naturelle*, PUF, 1991