

Espace sacré, temps sacré

1)- Espace sacré

« Pour l'homme religieux, *l'espace n'est pas homogène* ; il présente des ruptures, des cassures ; il y a des portions d'espace qualitativement différentes des autres. « *N'approche pas d'ici, dit le Seigneur à Moïse, ôte tes chaussures de tes pieds ; car le lieu où tu te tiens est une terre sainte* » (Exode, III, 5). Il y a donc un espace, par conséquent « fort », significatif, et il y a d'autres espaces non-consacrés et partant sans structure ni consistance, pour tout dire : amorphes. Plus encore : pour l'homme religieux, cette non-homogénéité spatiale se traduit par l'expérience d'une opposition entre l'espace sacré, le seul qui soit *réel*, qui *existe réellement*, et tout le reste, l'étendue informe qui l'entoure.

Disons tout de suite que l'expérience religieuse de la non-homogénéité de l'espace constitue une expérience primordiale, homologable à une « fondation du Monde ». Il ne s'agit pas d'une spéculation théorique, mais d'une expérience religieuse primaire, antérieure à toute réflexion sur le Monde. C'est la rupture opérée dans l'espace qui permet la constitution du monde, car c'est elle qui découvre le « point fixe », l'axe central de toute orientation future. (...).

On voit donc en quelle mesure la découverte, c'est-à-dire la révélation de l'espace sacré a une valeur existentielle pour l'homme religieux : rien ne peut commencer, *se faire*, sans une orientation préalable, et toute orientation implique l'acquisition d'un point fixe. Pour cette raison, l'homme religieux s'est efforcé de s'établir au « centre du Monde ». Pour vivre dans le Monde, il faut le fonder, et aucun monde ne peut naître dans le « chaos » de l'homogénéité et de la relativité de l'espace profane. La découverte ou la production d'un point fixe -- le « Centre »-- équivaut à la création du Monde (...).

Pour mettre en évidence la non-homogénéité de l'espace, telle qu'elle est vécue par l'homme religieux, on peut faire appel à un exemple : une église dans une ville moderne. Pour le croyant, cette église participe à un autre espace que la rue où elle se trouve. La porte qui s'ouvre vers l'intérieur de l'église marque une solution de continuité. Le seuil qui sépare les deux espaces indique en même temps la distance entre les deux modes d'être, profane et religieux. Le seuil est à la fois la borne, la frontière qui distingue et oppose deux mondes, et lieu paradoxal où ces mondes se communiquent, où peut s'effectuer le passage du monde profane au monde sacré.

Une fonction rituelle analogue est dévolue au seuil des habitations humaines, et c'est pourquoi il jouit d'une telle considération. De nombreux rites accompagnent le passage du seuil domestique : on lui fait des révérences ou des prosternations, on le touche pieusement avec la main, etc. Le seuil a ses « gardiens » : dieux et esprits qui défendent l'entrée aussi bien à la malveillance des hommes qu'aux puissances démoniaques et pestilentielles. C'est sur le seuil qu'on offre des sacrifices aux divinités gardiennes. C'est également là que certaines cultures palé-orientales (Babylone, Egypte, Israël) situaient le jugement. Le seuil, la porte *montrent* d'une façon immédiate et concrète la solution de continuité de l'espace ; d'où leur grande

importance religieuse, car ils sont tout ensemble les symboles et les véhicules du passage.

On comprend dès lors pourquoi l'église participe à tout autre espace que les agglomérations humaines qui l'entourent. A l'intérieur de l'enceinte sacrée, le monde profane est transcendé. Aux niveaux plus archaïques de culture, cette possibilité de transcendance s'exprime par les différents *images d'une ouverture* : là, dans l'enceinte sacrée, la communication avec les dieux est rendue possible ; par conséquent, il doit exister une « porte » vers l'en haut, par où les dieux peuvent descendre sur la Terre et l'homme peut monter symboliquement au Ciel.

Tout espace sacré implique une hiérophanie, une irruption du sacré qui a pour effet de détacher un territoire du milieu cosmique environnant et de le rendre qualitativement différent. Lorsque, à *Caran*, Jacob vit en songe l'échelle qui atteignait le ciel et sur laquelle les anges montaient et descendaient, et entendit le Seigneur au sommet, qui disaient : « *Je suis l'Eternel, le Dieu d'Abraham* », il s'éveilla saisi de crainte et s'écria : « *Combien ce lieu est redoutable ! C'est bien la maison de Dieu : c'est ici la Porte des cieux !* » Il prit la pierre dont il avait fait son chevet, il l'érigea en monument, et il versa de l'huile sur son sommet ; il appela cet endroit *Béthel*, c'est-à-dire « Maison de Dieu » (*Genèse*, XXVII, 12-19). Le symbolisme contenu dans l'expression « Porte des Cieux » est riche et complexe : la théophanie consacre un lieu par le fait même qu'elle le rend « ouvert » vers le haut, c'est-à-dire communiquant avec le Ciel, point paradoxal de passage d'un monde d'être à un autre.

Souvent, il n'est pas besoin d'une théophanie ou d'une hiérophanie proprement dites : un signe quelconque suffit à indiquer la sacralité d'un lieu. « *D'après la légende, le marabout qui fonda El-Hemel à a fin du XVI^e siècle s'arrêta pour passer la nuit près de la source et planta un bâton en terre. Le lendemain, voulant le reprendre pour continuer sa route, il trouva qu'il avait pris racine et que es bourgeons avaient poussé. Il y vit l'indice de la volonté de Dieu et fixa sa demeure en cet endroit* ». C'est que le *signe* porteur de signification religieuse introduit un élément absolu et met fin à la relativité et à a confusion. *Quelque chose* qui n'appartient pas à ce monde-ci s'est manifesté d'une manière apodictique et, ce faisant, a tracé une orientation ou a décidé d'une conduite. (...).

Ces quelques exemples nous ont montré les différents moyens par lesquels l'homme religieux reçoit la révélation d'un lieu sacré. Dans chacun de ces cas, les hiérophanies ont annulé l'homogénéité de l'espace et ont révélé un « point fixe ». Mais puisque l'homme religieux ne peut vivre que dans une atmosphère imprégnée du sacré, il faut nous attendre à une multitude de techniques pour en consacrer l'espace. Nous l'avons vu : le sacré est le réel par excellence, à a fois puissance, efficence, source de vie et de fécondité. Le désir de l'homme religieux de vivre *dans le sacré* équivaut , en fait, à son désir de se situer dans la réalité objective , de ne pas se laisser paralyser par la relativité sans fin des expériences purement subjectives, de vivre dans un monde réel et efficient, et non pas dans une illusion. Ce comportement se vérifie dans tous les plans de son existence, mais il est surtout évident dans le désir de l'homme religieux de se mouvoir dans un monde sanctifié, c'est-à-dire dans un espace sacré. C'est pour cette raison que l'on a élaboré des techniques d'*orientation*, qui sont à proprement parler techniques de *constructions* de

l'espace sacré. Mais il ne faut pas croire qu'il s'agit d'un travail *humain*, que c'est grâce à son effort que l'homme réussit à consacrer un espace. En réalité, le rituel par lequel il construit un espace sacré est efficient dans la mesure où il reproduit l'œuvre des dieux. Mais pour mieux comprendre la nécessité de construire rituellement l'espace sacré, il faut insister quelque peu sur la conception traditionnelle du « Monde » : on se rendra alors immédiatement compte que tout « monde » est pour l'homme religieux un « monde sacré ».

Ce qui caractérise les sociétés traditionnelles, c'est l'opposition qu'elles sous-entendent entre leur territoire habité et l'espace inconnu et indéterminé qui l'entoure : le premier, c'est le « Monde » (plus précisément : « notre monde »), le Cosmos ; le reste, ce n'est plus un Cosmos, mais une sorte d' « autre monde », un espace étranger, chaotique, peuplé de larves, d'« étrangers » (assimilés, d'ailleurs, aux démons et aux fantômes). A première vue, cette rupture dans l'espace semble due à l'opposition entre un territoire habité et organisé, donc « cosmisé », et l'espace inconnu qui s'étend au-delà de ses frontières : on a, d'une part, un « Cosmos » et, d'autre part, un « Chaos ». Mais on verra que si, tout territoire habité est un « Cosmos », c'est parce qu'il a été préalablement consacré, parce que d'une manière ou d'une autre, il est l'œuvre des dieux ou communique avec leur monde. Le « Monde » (c'est-à-dire : « notre monde ») est un univers à l'intérieur duquel le sacré s'est déjà manifesté, où, par conséquent, la rupture des niveaux est rendue possible.

Tout ceci ressort très clairement du rituel védique de la prise de possession d'un territoire : la possession devient légalement valide par l'érection d'un autel du feu consacré à Agni. « *On dit qu'on s'est installé lorsqu'on a construit un autel du feu (gârhapataya), et tous ceux qui ont construisent l'autel du feu sont légalement établis* » (*çatapatha brâhmana*, VII, 1-4). Par l'érection d'un autel du feu, Agni est rendu présent et la communication avec le monde des dieux est assurée : l'espace de l'autel devient un espace sacré. (...). Les colons scandinaves, en prenant possession de l'Islande (*land-nâma*) et en la défrichant, ne considéraient cette entreprise ni comme une œuvre originale, ni comme un travail humain et profane. Pour eux, leur labeur n'était que répétition d'un acte primordial ; la transformation du Chaos en Cosmos par l'acte divin de la création. En travaillant la terre désertique, ils répétaient simplement l'acte des dieux qui avaient organisé le Chaos en lui donnant une structure, des formes et des normes.

Qu'il s'agisse de défricher une terre inculte ou de conquérir et d'occuper un territoire déjà habité par d' « autres » humains, la prise de possession rituelle doit de toute façon répéter la cosmogonie. Dans la perspective des sociétés archaïques, tout ce qui n'est pas « notre monde » n'est pas encore un « monde ». On ne fait « sien » un territoire qu'en le « créant » de nouveau, c'est-à-dire en le consacrant. Ce comportement religieux à l'égard des terres inconnues s'est prolongé, même en Occident, jusqu'à l'aube des temps modernes. Les « conquistadores » espagnols et portugais prenaient possession, au nom de Jésus-Christ, des territoires qu'ils avaient découverts et conquis. L'érection de la Croix consacrait la contrée, équivalait en quelque sorte à une « nouvelle naissance » : par le Christ, « *les choses vieilles sont passées ; voici que toutes choses sont devenues nouvelles* » (*Corinthiens*, V, 17). Le pays nouvellement découvert était « renouvelé », « recréé » par la Croix »

Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 21-28)

2) Temps sacré

Pas plus que l'espace, le Temps n'est pour l'homme religieux, homogène, continu. Il y a les intervalles de Temps sacré, le temps des fêtes (en majorité, des fêtes périodiques) ; il y a, d'autre part, le Temps profane, la durée temporelle ordinaire dans laquelle s'inscrivent des actes dénués de signification religieuse. Entre ces deux espèces de Temps, il existe bien entendu, une solution de continuité ; mais, par le moyen des rites, l'homme religieux peut « passer » sans danger de la durée temporelle ordinaire au Temps sacré. (...).

L'homme religieux vit ainsi dans deux espèces de Temps, dont la plus importante, le Temps sacré, se présente sous l'aspect paradoxal d'un Temps circulaire, réversible et récupérable, sorte d'*éternel présent* mythique que l'on réintègre périodiquement par le truchement des rites. Ce comportement à l'égard du temps suffit à distinguer l'homme religieux de l'homme non-religieux : le premier se refuse de vivre uniquement dans ce qu'en termes modernes on appelle « présent historique » ; il s'efforce de rejoindre un Temps sacré qui, à certains égards, peut-être homologué à l'éternité. (...).

Pour l'homme religieux, (...), la durée temporelle profane est susceptible d'être périodiquement « arrêté » par l'insertion, au moyen des rites, d'un Temps sacré, non-historique (dans le sens qu'il n'appartient pas au présent historique). De même qu'une église constitue une rupture de niveau dans l'espace profane d'une ville moderne, le service religieux qui se déroule dans son enceinte marque une rupture dans la durée temporelle profane : ce n'est plus le Temps historique actuel qui est présent, le temps qui est vécu, par exemple, dans les rues, et maisons voisines, mais le Temps dans lequel s'est déroulée l'existence historique de Jésus-Christ, le Temps sanctifié par sa prédication, par sa passion, sa mort et sa résurrection. Précisons néanmoins que cet exemple ne met pas en lumière toute la différence qui existe entre le Temps profane et le Temps sacré ; par rapport aux autres religions, le christianisme a en effet renouvelé l'expérience et le concept du Temps liturgique, en affirmant l'historicité de la personne du Christ. Pour un croyant, la liturgie se développe dans un *Temps historique sanctifié par l'incarnation du Fils de Dieu*. Le temps sacré périodiquement réactualisé dans les religions pré-chrétiennes (surtout dans les religions archaïques), c'est un *Temps mythique*, un Temps primordial, non-identifiable au passé historique, un *Temps originel*, dans le sens qu'il a jailli « tout d'un coup », parce qu'aucun Temps ne pouvait exister *avant l'apparition de la réalité racontée par le mythe*. (...).

Le *Temps de l'origine* d'une réalité, c'est-à-dire le Temps fondé par sa première apparition, a une valeur et une fonction exemplaire ; pour cette raison l'homme s'efforce de le réactualiser périodiquement au moyen des rituels appropriés. Mais la « première manifestation » d'une réalité équivaut à sa *création* par les Etres divins ou semi-divins ; retrouver le *Temps de l'origine* implique, par conséquent la répétition rituelle de l'acte créateur des dieux. La réactualisation périodique des actes créateurs effectués par des Etres divins *in illo tempore* constitue le calendrier sacré, l'ensemble des fêtes. Une fête se déroule toujours dans le Temps originel. C'est justement la réintégration de ce Temps originel et sacré qui différencie le comportement humain *pendant* la fête de celui d'*avant* ou d'*après*. Dans beaucoup de cas on se livre durant

la fête aux mêmes actes que dans les intervalles non fériés, mais l'homme religieux croit qu'il vit dans un *autre* Temps, qu'il a réussi à retrouver l'*illo tempore* mythique.

Durant les cérémonies totémiques annuelles du type *intichiuma*, les Australiens *Arunta* reprennent l'itinéraire suivi par l'Ancêtre mythique du clan dans l'époque *altcheringa* (littéralement, « temps du rêve »). Ils s'arrêtent dans d'innombrables endroits où s'est arrêté l'Ancêtre et répètent les mêmes gestes qu'il a faits *in illo tempore*. Pendant toute la cérémonie ils jeûnent, ne portent pas d'armes et se gardent de tout contact avec leurs femmes ou avec des membres des autres clans. Ils sont complètement plongés dans le « Temps du rêve ».

Les fêtes célébrées annuellement dans l'île polynésienne de *Tikopia* reproduisent les « œuvres des dieux », les actes par lesquels, dans les Temps mythiques, les dieux ont façonné le Monde tel qu'il est aujourd'hui. Le « Temps festif » dans lequel on vit pendant les cérémonies est caractérisé par certains interdits (*tabou*) : plus de bruit, de jeux, de danses. Le passage du Temps profane au Temps sacré est indiqué par la coupure rituelle d'un morceau de bois en deux. Les multiples cérémonies qui constituent les fêtes périodiques et qui, pour le répéter, ne sont que la réitération des gestes exemplaires des dieux, ne se distinguent pas, *apparemment*, des activités normales : il s'agit de réparations rituelles des barques, des rites relatifs à la culture des plantes alimentaires (*yam, taro, etc.*), de remise en état des sanctuaires. Mais, en réalité, toutes ces activités cérémonielles se différencient des mêmes travaux exécutés dans le temps ordinaire par le fait qu'elles ne portent que sur *quelques objets*, qui constituent en quelque sorte les archétypes de leurs classes respectives, et aussi parce que les cérémonies se déroulent dans une atmosphère imbibée de sacré. En effet, les indigènes ont conscience de reproduire dans les plus infinis détails les actes exemplaires des dieux, tels que ceux-ci les ont exécutés *in illo tempore*.

Ainsi, périodiquement, l'homme religieux devient le contemporain des dieux, dans la mesure où il réactualise le Temps primordial dans lequel se sont accomplies les œuvres divines. Au niveau des civilisations « primitives », tout ce que l'homme fait a son modèle trans-humain ; même en dehors du Temps « festif », ses gestes imitent les modèles exemplaires fixés par les dieux et les Ancêtres mythiques. Mais cette imitation risque de devenir de moins en moins correcte ; le modèle risque d'être défiguré ou même oublié. Les réactualisations périodiques des gestes divins, les fêtes religieuses, sont là pour réapprendre aux humains la sacralité des modèles. La réparation rituelle des barques ou la culture rituelle du *yam* ne ressemblent plus aux opérations similaires effectuées en dehors des intervalles sacrés. Elles sont plus exactes, plus proches des modèles divins, et d'autre part elles sont rituelles : leur intention est religieuse. On répare cérémoniellement une barque non pas parce qu'elle a besoin d'être réparée, mais parce que, dans l'époque mythique, les dieux ont montré aux hommes comment on répare les barques. Il ne s'agit plus d'une opération empirique, mais d'un acte religieux, d'une *imitatio dei*. L'objet de la réparation n'est plus des multiples objets qui constituent la classe des « barques », mais un archétype mythique : *la barque même que les dieux ont manipulée « in illo tempore »*. Par conséquent, le Temps dans lequel s'effectue la réparation rituelle des barques rejoint le Temps primordial : c'est le Temps même dans lequel œuvraient les dieux.

Certes, tous les types de fêtes périodiques ne se laissent pas réduire à l'exemple que nous venons d'examiner. Mais ce n'est pas la morphologie de la fête qui nous intéresse, c'est la structure du Temps sacré actualisé par la fête. Or, on peut dire du Temps sacré qu'il est toujours le même, qu'il est « une suite d'éternités » (Hubert et Mauss). Quelle que soit la complexité d'une fête religieuse, il s'agit toujours d'un événement sacré qui a eu lieu *ab origine* et qui est rituellement rendu présent. Les participants deviennent les contemporains de l'événement mythique. En d'autres termes, ils « sortent » de leur temps historique--c'est-à-dire du Temps constitué par la somme des événements profanes, personnels et interpersonnels—et rejoignent le Temps primordial, qui est toujours le même, qui appartient à l'Eternité. L'homme religieux débouche périodiquement dans le Temps mythique et sacré, retrouve le *Temps de l'origine*, celui qui « ne coule pas » parce qu'il ne participe pas à la durée temporelle profane, est constituée par un *éternel présent* indéfiniment récupérable ».

(Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 60-77)

3)-Religiosité et « areligiosité » des sociétés modernes

La grande partie des « sans religion » ne sont pas à proprement parler libérés des comportements religieux, des théologies et des mythologies. Ils sont parfois encombrés de tout un fatras magico-religieux, mais dégradé jusqu'à la caricature, et pour cette raison difficilement reconnaissable. Le processus de la désacralisation de l'existence humaine a abouti plus d'une fois à des formes hybrides de basse magie et de religiosité simiesque. Nous ne songeons pas aux innombrables « petites religions » qui pullulent dans toutes les villes modernes, aux églises, aux sectes et aux écoles pseudo-occultes, néo-spiritualistes ou soit disant hermétiques, car tous ces phénomènes appartiennent encore à la sphère de la religiosité, même s'il s'agit presque toujours d'aspects aberrants de pseudomorphose. Nous ne faisons pas non plus allusion aux divers mouvements politiques et prophétismes sociaux, dont la structure mythologique et le fanatisme religieux sont facilement discernables. Il suffira, pour donner un seul exemple, de rappeler la structure mythologique au communisme et son sens eschatologique. Marx reprend et prolonge un des grands mythes eschatologiques du monde asiano-méditerranéen, à savoir : le rôle rédempteur du Juste (l'« élu », l'« oint », l'« innocent », le « messenger » ; de nos jours, le « prolétariat »), dont les souffrances sont appelées à changer le statut ontologique du monde. En effet, la société sans classes de Marx et la disparition conséquente des tensions historiques trouvent leur plus exact précédent dans le mythe de l'Age d'Or qui, suivant des traditions multiples, caractérise le commencement et la fin de l'Histoire. Marx a enrichi ce mythe vénérable de toute une idéologie messianique judéo-chrétienne : d'une part, le rôle prophétique et la fonction sotériologique qu'il reconnaît au prolétariat ; de l'autre, la lutte finale entre le Bien et le Mal, qu'on peut rapprocher sans peine du conflit apocalyptique entre Christ et Antéchrist, suivi de la victoire décisive du premier. Il est de même significatif que Marx reprenne à son compte l'espoir eschatologique judéo-chrétien d'une fin absolue de l'Histoire ; il se sépare en cela des autres philosophies historicistes (par exemple,

Croce, et Ortega y Grasset), pour qui les tensions de l'Histoire sont consubstantielles à la condition humaine et ne peuvent jamais être complètement abolies.

Mais ce n'est pas uniquement dans les « petites religions » ou dans les mystiques politiques que l'on trouve des comportements religieux camouflés ou dégénérés : on les reconnaît également dans des mouvements qui se proclament franchement laïques, voire anti-religieux. Ainsi, dans le nudisme ou dans les mouvements pour la liberté sexuelle absolue -- idéologies où on peut déchiffrer des traces de la « nostalgie du Paradis », le désir de réintégrer l'état édénique d'avant la chute, lorsque le péché n'existait pas et qu'il n'y avait pas rupture entre les béatitudes de la chair et la conscience.

Il est encore intéressant de constater combien les scénarios initiatiques persistent dans nombres d'actions et de gestes de l'homme areligieux de nos jours. (...). Mais même des techniques spécifiquement modernes, comme la psychanalyse, gardent encore le canevas initiatique. Le patient est invité à descendre très profond en lui-même, à faire revivre son passé, à affronter de nouveau ses traumatismes et, du point de vue formel, cette opération périlleuse ressemble aux descentes initiatiques aux « Enfers », parmi les larves, et aux combats avec les « monstres ». Tout comme l'initié devrait sortir victorieusement de ses épreuves, « mourir » et « ressusciter » pour pouvoir accéder aux valeurs spirituelles, l'analysé de nos jours doit affronter son propre « inconscient », hanté de larves et de monstres, pour retrouver la santé et l'intégrité psychiques, et le monde des valeurs culturelles.

Mais l'initiation est si étroitement liée au mode d'être de l'existence humaine qu'un nombre considérable de gestes et d'actions de l'homme moderne répètent encore des scénarios initiatiques. Maintes fois, la « lutte avec la vie », les « épreuves », les « difficultés » qui entravent une vocation ou une carrière réitèrent en quelque sorte les épreuves initiatiques : c'est-à-dire des « coups » qu'il reçoit, de la « souffrance », des « tortures » morales, ou même physiques, qu'il subit, qu'un jeune homme s'« éprouve » lui-même, connaît ses possibilités, rend conscience de ses forces et finit par devenir soi-même, soit spirituellement adulte et créateur (il s'agit, bien entendu, de la spiritualité telle qu'elle est comprise dans le monde moderne). Car toute existence humaine se constitue par une série d'épreuves, par l'expérience réitérée de la « mort » et de la « résurrection ». Et c'est pourquoi, dans un horizon religieux, l'existence est fondée par l'initiation ; on pourrait presque dire que, dans la mesure où elle s'accomplit, l'existence humaine est elle-même initiation.

En somme, la majorité des hommes « sans religion » partagent encore des pseudo-religions et des mythologies dégradées. Ce qui n'a rien pour nous étonner, du moment que l'homme profane est le descendant de *l'homo religiosus* et ne peut pas annuler sa propre histoire, c'est-à-dire les comportements de ses ancêtres religieux, qui l'ont constitué tel qu'il est aujourd'hui. D'autant plus qu'une grande partie de son existence est nourrie par des pulsions qui lui arrivent du tréfonds de son être, de cette zone qu'on a appelé l'inconscient. Un homme uniquement rationnel est une abstraction ; il ne se rencontre jamais dans la réalité. Tout être humain est constitué à la fois par son activité consciente et par ses expériences irrationnelles. Or, les contenus et les structures de l'inconscient présentent des similitudes étonnantes avec les images et les figures mythologiques. Nous n'entendons pas dire que les mythologies sont le « produit » de l'inconscient, car le

mode d'être du mythe est justement qu'il se révèle en tant que mythe, qu'il proclame que quelque chose s'est manifesté d'une manière exemplaire. (...).

Pourtant, les contenus et les structures de l'inconscient sont le résultat de situations existentielles immémoriales, surtout des situations critiques, et c'est la raison pour laquelle l'inconscient présente une aura religieuse. Toute crise existentielle met de nouveau en question à la fois la réalité du Monde et la présence de l'homme dans le Monde : la crise existentielle est, en somme, « religieuse », puisque, aux niveaux archaïques de culture, l'être se confond avec le sacré. Comme nous l'avons vu, c'est l'expression du sacré qui fonde le Monde, et même la plus élémentaire religion est, avant tout, une ontologie. Autrement dit, dans la mesure où l'inconscient est le résultat des innombrables expériences existentielles, il ne peut pas ne pas rassembler divers univers religieux. Car la religion est la solution exemplaire de toute crise existentielle, non seulement parce qu'elle est indéfiniment repérable, mais aussi parce qu'elle est considérée d'origine transcendantale et, d'un autre monde, trans-humain. La solution religieuse non seulement résout la crise, mais en même temps rend l'existence « ouverte » à des valeurs qui ne sont pas contingentes ni particulières, permettant ainsi à l'homme de dépasser les situations personnelles et, en fin de compte, d'accéder au monde de l'esprit. .

Nous n'avons pas à développer ici toutes les conséquences de cette solidarité entre le contenu et les structures de l'inconscient, d'une part, et les valeurs de la religion d'autre part ; Il nous a fallu faire allusion pour montrer en quel sens même l'homme le plus franchement a-religieux partage encore, au plus profond de son être, un comportement religieusement orienté. Mais les « mythologies privées » de l'homme moderne, ses rêves, ses songes, ses fantasmes, etc., n'arrivent pas à se hausser au régime ontologique des mythes, faute d'être vécues par l'homme total, et ne transforment pas une situation particulière en situation exemplaire. De même que les angoisses de l'homme moderne, ses expériences oniriques ou imaginaires, bien que « religieuses » du point de vue formel, ne s'intègrent pas, comme chez l'homo religiosus, dans une Weltanschauung et ne fondent pas un comportement. L'activité inconsciente de l'homme moderne n'arrête pas de lui présenter d'innombrables symboles, et chacun a un message à transmettre, une mission à remplir, en vue d'assurer l'équilibre de la psyché ou de le rétablir. Comme nous l'avons vu, le symbole non seulement rend le Monde « ouvert », mais aide aussi l'homme religieux à accéder à l'universel. C'est grâce aux symboles que l'homme sort de sa situation particulière et s'« ouvre » vers le général et l'universel. Les symboles éveillent l'expérience individuelle et transmutent en acte spirituel, en saisie métaphysique du Monde. Devant un arbre quelconque, symbole de l'Arbre du Monde et image de la Vie cosmique, un homme des sociétés prémodernes est capable d'accéder à la plus haute spiritualité : en comprenant le symbole, il réussit à vivre l'universel. C'est la vision religieuse du Monde et l'idéologie qui l'exprime qui lui permettent de faire fructifier cette expérience individuelle, de l'« ouvrir » vers l'universel. L'image de l'arbre est encore assez fréquente dans les univers imaginaires de l'homme moderne a-religieux : elle constitue un chiffre de sa vie profonde, du drame qui se joue dans son inconscient et qui intéresse l'intégrité de sa vie psycho-mentale et, partant, sa propre existence. Mais tant que le symbole de l'Arbre n'éveille pas la conscience totale de l'homme en la rendant « ouverte » à l'universel, on ne peut pas dire qu'il a rempli complètement sa fonction. Il n'a « sauvé » qu'en partie l'homme de sa situation individuelle, en lui permettant, par exemple, d'intégrer une crise de

profondeur, et en lui rendant l'équilibre psychique provisoirement menacé, mais il ne l'a pas encore haussé à la spiritualité, il n'a pas réussi à lui révéler une des structures du réel.

Cet exemple suffit, il nous semble, à montrer en quel sens l'homme areligieux des sociétés modernes est encore nourri et aidé par l'activité de son inconscient, sans pour autant y accéder à une expérience et à une vision du monde proprement religieux. L'inconscient lui offre des solutions aux difficultés de sa propre existence créatrice des valeurs, la religion en assure l'intégrité. En un certain sens, on pourrait presque dire que, chez ceux des modernes qui se proclament areligieux, la religion et la mythologie se sont « occultées » dans les ténèbres de leur inconscient – ce qui signifie aussi que les possibilités de réintégrer une expérience religieuse de la vie gisent, chez de tels êtres, très profondément en eux-mêmes. Dans une perspective judéo-chrétienne on pourrait également dire que la non-religion équivaut à une nouvelle « chute » de l'homme : l'homme areligieux aurait perdu la capacité de vivre consciemment la religion et donc de la comprendre et de l'assumer ; mais, dans le plus profond de son être, il en garde encore le souvenir, de même qu'après la première « chute », et bien que spirituellement aveuglé, son ancêtre, l'homme primordial, Adam, avait conservé assez d'intelligence pour lui permettre de retrouver les traces de Dieu visibles dans le Monde. Après la première « chute », la religiosité était tombée au niveau de conscience déchirée ; après la deuxième « chute », elle est tombée plus bas encore, dans les tréfonds de l'inconscient : elle a été « oubliée ». Ici s'arrêtent les considérations de l'historien des religions. Ici aussi commence la problématique propre au philosophe, au psychologue, voire au théologien ».

(ELIADE Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 174-181)