

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Band: 32 (1899)
Artikel: La morale chrétienne de M. J. Bovon [suite]
Autor: Frommel, G.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379663>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.10.2024

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

LA MORALE CHRÉTIENNE DE M. J. BOVON

PAR

G. FROMMEL ¹

IV

Les fruits de la vie chrétienne.

Nous abordons maintenant le livre troisième de la *Morale* de M. Bovon : *Les fruits de la vie chrétienne*. Il décrit « l'activité du chrétien se déployant dans les sphères de plus en plus larges qu'elle remplit : la famille, la société, l'Eglise. » La division est nette, limpide et parfaitement acceptable. Tout au plus pourrait-on demander s'il n'eût pas été préférable de placer l'Eglise avant la société civile, puisque l'Eglise, c'est la société en tant que spécifiquement chrétienne et qu'à cet égard le chrétien relève de l'Eglise avant même de relever de l'Etat, et lui appartient plus intimement ?

L'auteur subdivise sa première section : *Le chrétien dans la famille*, en quatre chapitres qui traitent successivement : de la théorie du mariage, de la pratique du mariage, des relations de famille, des groupes sociaux connexes à la famille. Dans le premier, qui étudie le mariage civil et le mariage religieux considérés en leurs notions propres et distinctes, je ne trouve rien à relever si ce n'est l'excellence d'une tractation qui me paraît un vrai modèle de justesse et de lucidité. (Voir également une appréciation du féminisme, du bon et du mauvais, qui pourrait

¹ Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraison de janvier 1899. n. 5

être utile à plusieurs.) On ne contestera pas davantage les conseils que donne l'écrivain, à propos de la pratique du mariage, sur la formation des rapports conjugaux. Peut-être l'accord sera-t-il moins unanime sur la manière dont il envisage le divorce ou la dissolution de ces rapports. Voici ses conclusions, qu'il me paraît, pour ma part, bien difficile d'infirmes, après examen des textes scripturaires en relation avec les cas concrets qui se peuvent présenter : « Je conclus donc que, si le divorce est une ressource extrême, s'il révèle à coup sûr du trouble, des défaillances, s'il faut protester et réagir contre les abus dont il n'est que trop souvent le prétexte, cette solution douloureuse ne saurait cependant être évitée, même en dehors de l'adultère avéré. La rupture intervenue, l'époux lésé entrera-t-il dans une nouvelle union ? A chacun d'agir selon ce qu'il trouve juste, sous sa responsabilité devant Dieu, bien qu'il semble naturel, — de fait je ne comprends guère qu'il en puisse être autrement, — que le chrétien si tristement éprouvé termine ses jours dans la retraite. »

On goûtera également, à propos des relations de famille, les très justes réflexions de l'auteur sur l'intimité conjugale et ses limites ; sur les devoirs de respect et de sincérité entre époux qu'impose l'Évangile ; sur l'autorité des parents à l'égard de leurs enfants, son caractère et ses bornes ; enfin sur l'instruction et l'éducation, leurs méthodes, leurs principes et leurs relations mutuelles. Je crains par contre que le paragraphe intitulé *Maîtres et serviteurs* ne soit trouvé un peu court et sommaire. Je serais presque tenté d'en dire autant du chapitre suivant tout entier (*Groupes sociaux connexes à la famille*), consacré aux seuls devoirs de l'hospitalité et de l'amitié. Il y avait, ce semble, au siècle où nous vivons, des choses plus fortes et plus urgentes à dire sur ce sujet.

Notre moraliste se hâte, on le devine, vers des points, non plus importants, car il ne saurait y en avoir de plus essentiels que la famille, cette « unité élémentaire » de laquelle tout dépend et « qu'on ne supprime qu'en ruinant la communauté, » mais qui prêtent davantage aux grandes discussions de principes. Et, en effet, avec *le chrétien dans la société*, société

civile et société religieuse, nous pénétrons dans une sphère plus vaste qui soulève aujourd'hui quelques-uns des problèmes les plus aigus, les plus complexes et les plus passionnants dont se puisse occuper la pensée.

Voici comment M. Bovon divise et définit la première section de sa matière : « Le corps social, en tant que s'organisant et s'administrant, c'est l'*Etat* ; les rapports de ses membres, considérés à ce point de vue, forment la vie *civile et politique*. » « L'ensemble des relations très diverses qui se nouent et grandissent sous la protection des pouvoirs constitués » forme « la vie sociale privée. » Ces « activités vont dans deux directions essentielles : activité d'*appropriation*, qui *transforme* la nature ; activité d'*expression* qui *reproduit* la nature par les lois qu'on en dégage. » « De la première dépendent les fonctions de la vie *économique*, à propos de laquelle se pose le problème de la *richesse* ; à l'autre, — activité d'expression, — correspondent la vie *intellectuelle* et les *beaux-arts*. » Et je ne pense pas qu'il soit possible d'exprimer un programme plus heureux avec une plus claire concision.

Le premier objet de notre attention sera donc le corps social en fonction administrative et gouvernementale, ou l'*Etat*. Je dis « en fonction, » car la société n'est pas l'*Etat*, non plus que l'*Etat* n'est la société comme telle, ce qu'on oublie trop de nos jours et que M. Bovon a grand soin et grand'raison de nous rappeler. De cet oubli, précisément, naît une conception de l'*Etat* qui a longtemps été dominante et même exclusivement dominante, que l'antiquité a surtout connue, qui a parmi nous encore des formes mitigées, qui paraît regagner en quelque mesure la faveur populaire et dont les théoriciens innombrables vont, depuis Platon à J.-J. Rousseau et même au delà, jusqu'à nos socialistes modernes, en passant, reconnaissons-le, par un nombre considérable de théologiens : c'est la conception collectiviste de l'*Etat*. Elle consiste à faire du « pouvoir civil, le but suprême de l'homme. » L'*Etat* y représente « par excellence le souverain bien, qu'il doit réaliser partout dans le monde. Hors de son influence il ne saurait exister de moralité complète ; il est le maître absolu de la vie et de la personne des citoyens. »

« Pénétrant ainsi tous les détails de l'activité personnelle qu'il embrasse, il devient le Dieu et le maître des humains. »

Cette identification de l'homme et de la société, et de la société à l'Etat, a régné et règne encore sous les formes gouvernementales les plus diverses. Elle est aujourd'hui l'idéal d'une certaine école démocratique ou sociale ; mais la forme monarchique absolue a seule pu lui donner jusqu'ici dans l'histoire une expression à peu près adéquate. La fiction de l'Etat chrétien, que Rothe a posée comme but suprême au développement de la race, n'est, elle aussi, qu'un pastiche christianisé du collectivisme antique. La théorie individualiste de l'Etat, née avec la Réforme protestante et adoptée depuis par le libéralisme politique, représente exactement la conception inverse. Elle subordonne la société à l'individu, et en tous cas les distingue nettement l'un de l'autre ; elle fait de l'Etat, non pas l'incarnation de la vérité humaine, mais le protecteur des droits et des libertés individuelles, et lui retire tout autre contrôle sur les convictions religieuses et morales des citoyens, que celui qui résulte de l'application du droit commun. On sait avec quel éclat et quelle supériorité de vues A. Vinet s'en fit le représentant. Ce fut aussi celle de Benjamin Constant, de Macaulay, de Taine, de Stuart Mill, de H. Spencer, pour ne citer que les plus connus. Mais ici, chez les derniers surtout, l'esprit est bien différent. Ce n'est plus au nom de la conscience, mais au nom de l'évolutionnisme, des droits du plus fort et de la sélection progressive de la race, que le maximum de liberté doit être garanti à l'individu, afin que « les individus du plus grand mérite » prospèrent et se multiplient davantage « que ceux de moindre mérite. » Il y a donc individualisme et individualisme : l'individualisme moral, ou celui qui limite l'ingérence de l'Etat en vue de protéger le libre accomplissement du devoir individuel ; l'individualisme qu'on pourrait appeler naturel et qui, sans exclure de son programme la culture morale, songe avant tout à l'épanouissement des aptitudes naturelles de l'homme, au nombre desquelles se rangent volontiers ses passions, ses intérêts, ses convoitises. Considérant ce dernier uniquement, l'auteur montre avec beaucoup de perspicacité que, s'il y a antinomie irréduc-

tible de point de départ entre l'individualisme politique et le collectivisme d'Etat, il y a identité de conséquences. L'un annule d'emblée l'individu en l'absorbant ; l'autre ne le dégage que pour l'écrasement des faibles et le triomphe de l'égoïsme. Au point de vue social, le résultat final est le même.

Y a-t-il une synthèse à cette antinomie et une solution à ce grave problème ? Assurément, et c'est l'Evangile qui les fournit. Il transforme sans la rejeter la conception du libéralisme politique et la moralise en quelque sorte. Voici comment, à la suite de considérants du plus haut intérêt, mais trop longs pour être reproduits à cette place, l'auteur envisage le rôle de l'Etat d'après l'esprit et les principes évangéliques : « Garder le sanctuaire des consciences ; favoriser le jeu de l'individualité (ce que méconnaît le socialisme collectiviste) ; mais d'autre part (contrairement à l'individualisme darwinien), faciliter à chacun cette grande œuvre, ôter les empêchements, non d'origine personnelle (c'est la tâche de la religion et de la morale), pas davantage d'ordre naturel (l'Etat ne peut donner la santé aux malades, ni la vigueur aux débiles, ni l'énergie virile aux pécheurs), mais les obstacles qui tiennent à des causes historiques, à des abus sociaux réformables ; partout où de telles servitudes tuent ou déforment la vie morale, l'Etat, — au nom des principes de l'Evangile, — a le droit et le devoir d'intervenir. » La question ainsi conçue et résolue, on peut résumer le rôle de l'Etat dans cette brève formule : « La volonté collective s'imposant à chacun pour le développement moral et vraiment humain de tous. »

Le rôle de la société en fonction gouvernementale défini de la sorte, sur quelles bases établir les relations de la vie civile ? En d'autres termes : « Les lois ayant pour but d'affranchir la société de tout désordre, quel en doit être le caractère ? Sur quoi repose la justice de l'Etat ? » Trois réponses au moins sont possibles. Pour les uns la justice de l'Etat « manifeste la justice même de Dieu ; » pour d'autres elle « poursuit l'amélioration des criminels, » tandis que d'autres enfin lui assignent comme but de veiller à « la préservation sociale. » Les deux premières de ces réponses sont annulées d'avance par la définition même

que nous avons obtenue de l'Etat. L'une en effet repose sur la notion de justice rétributive pure, appliquée par l'Etat sous la forme théocratique stricte, tandis que l'autre, relevant d'une théorie sociale très voisine, n'en diffère que parce qu'elle part d'une notion plus évangélique de la justice, celle de la justice justifiante par le châtement. Or, ni l'une, ni l'autre de ces attributions ne saurait convenir au pouvoir civil tel que nous l'avons déterminé. « Qu'on se représente ce qu'il faut pour amener un homme endurci à remonter la pente fatale du vice ! Quel tact, quelle douceur, quelle charité, « quelle démonstration d'esprit et de puissance ! » Telles sont les vertus de l'Evangile ; mais l'Etat n'a pas de religion puisqu'il n'est pas « personne morale. » Et c'est en vain qu'on invoquerait en faveur de l'Etat impersonnel et laïque, manifestant une justice religieuse, les textes scripturaires 1 Pierre II, 13, 14 ; Rom. XIII, 1-4. D'abord, parce qu'il est toujours dangereux « de saisir un texte visant certains cas déterminés pour en dégager, sans changements, une règle universelle. » Si le procédé était recevable, en effet, il faudrait conclure pareillement des passages Eph. VI, 5 ; Col. III, 23, que l'apôtre approuve et consacre formellement le régime de l'esclavage, dont l'abolition cependant est un des fruits les plus manifestes et les plus beaux de l'Evangile. La vérité est que « dans les deux cas l'apôtre prend l'état de choses existant pour exhorter ses lecteurs à l'obéissance. En recevant l'Evangile, les déshérités de ce monde pouvaient croire que tout allait changer brusquement : Paul leur rappelle donc que l'affranchissement spirituel est de plus de valeur que les droits civils ou politiques. » Il convient d'ajouter de plus qu'il y a un aspect naturel et un aspect religieux en toutes choses, et que les apôtres, en accentuant ce dernier, seul d'importance immédiate, n'ont pas nécessairement préjugé de l'autre. La parole souveraine du Maître (Mat. XXII, 21 ; Luc XX, 25) détermine du reste expressément le caractère laïque de l'institution politique. « Or, à ce point de vue, le but de la justice de l'Etat, — voulu de Dieu, — est d'assurer à chacun sa liberté et non de frapper au nom de la justice éternelle, » dont Dieu seul peut connaître. D'où il suit que la dernière réponse est seule valable

et que la justice civile a pour but et pour raison la seule préservation sociale.

Ce principe admis emporte, d'après l'auteur, les conséquences suivantes: « une réparation par le coupable aussi équivalente que possible au tort commis; et si la réparation n'est pas possible, l'infliction d'une peine proportionnelle à la gravité du délit. » Ce à quoi nous n'avons rien à redire, si ce n'est que M. Bovon, qui, en fondant la justice civile sur la seule nécessité de la préservation sociale, écarte dans ce domaine toute prise en considération de l'expiation morale du coupable, nous paraît se contredire lorsqu'il affirme que « si l'on part du besoin de préservation sociale, la préméditation rend le délit pire en ce qu'il est systématique. » Est-ce bien cela? Prémédité ou non, toutes choses égales d'ailleurs, le délit, ou plus exactement le tort porté, n'est-il pas le même? Seule la responsabilité morale est différente, et c'est elle seule à ce qu'il nous semble que vise l'aggravation de la peine. Il s'agit donc de savoir si la préméditation doit entraîner cette aggravation. Si oui, comme cela est généralement admis par les tribunaux, le principe juridique auquel se tient M. Bovon ne serait donc pas aussi exclusif qu'il le présente, et, pour une part variable mais certaine, se trouverait être à la fois entamé et renforcé par un autre, qui touche de fort près à celui qu'il repousse: celui de la justice rétributive¹.

Il va de soi que tout ce que l'auteur vient d'affirmer relativement à l'incompétence de la justice civile en matière de pénalité morale et religieuse individuelle vaut, et à plus forte raison, de la peine de mort, laquelle ne saurait se soutenir par aucun argument, pas même par le texte assez spécieux de Rom. XIII, 4, le glaive dont il est ici question étant le symbole de la justice et non celui de la peine capitale.

Des relations civiles (chap. II) aux relations politiques (chap. III) et aux problèmes qui en découlent, la parenté est étroite.

¹ On tirerait, croyons-nous, la même conclusion de l'existence du jury à côté de celle des juges. Les juges, interprétant la loi, représentent la société (préservation sociale); le jury, appréciant la culpabilité, représente la conscience morale (justice rétributive).

Sur la constitution de l'Etat, M. Bovon ne se prononce pas catégoriquement. Il pense que « la meilleure constitution est celle qui garantit l'ordre avec la plus grande somme possible de liberté ; » il estime avec Stuart Mill qu'un gouvernement vaut dans la mesure où « il tend à accroître la dose de bonne qualité des gouvernés, collectivement et individuellement. » Ses préférences vont, comme de juste, aux institutions démocratiques, qu'il reconnaît cependant d'une réalisation plus difficile que d'autres, et conclut avec un éminent publiciste que « c'est la liberté et non la république qui est difficile à établir. » Car il y a « une fausse démocratie, qui confond le despotisme d'une majorité tyrannique avec les intérêts et la volonté de tous. » Et « l'on sait combien elle hait la liberté, sans parler de la jalousie et d'autres mesquines passions qu'elle déchaîne. »

Mais il est un point où l'Evangile est plus directement intéressé que dans la forme politique de l'Etat, et c'est celui des rapports des administrés avec le pouvoir, de quelque origine et de quelque nature que soit celui-ci. Dans l'état de choses normal, qui n'est pas toujours l'état ordinaire, la situation est bien simple : « Les citoyens ayant l'obligation d'obéir, leur droit est en retour de recevoir protection et liberté. » « Mais si l'autorité, devenue tyrannique, violente les consciences et qu'elle rende impossible (c'est ce qui nous intéresse) la pratique de la loi morale, que fera, selon l'Evangile, le citoyen ? » On répondra d'une manière totalement différente suivant qu'on attribue à la société comme telle, et par suite à l'Etat, la prééminence sur l'individu, ou si, au contraire et en dernière instance, l'individu est conçu comme ne relevant que de Dieu par sa conscience. Aussi la réponse de l'auteur lui est-elle dictée d'avance par la notion même de l'Etat qu'il a précédemment exposée.

Il fait siennes les admirables paroles que les persécutions du Réveil dictèrent à Vinet : « Certes ce n'est pas nous qui contesterons aux lois le droit d'être respectées. Mais une distinction naturelle se présente. Une loi injuste doit être respectée par moi, quoique injuste, lorsqu'elle ne blesse que mon intérêt, et mes concitoyens, également lésés, lui doivent le même respect. Mais une loi immorale, une loi irrégulière, une loi qui m'oblige

de faire ce que ma conscience et la loi de Dieu condamnent, si l'on ne peut la révoquer, il faut la braver ; » et conclut, appuyé sur l'exemple des apôtres (Act. IV, 19; V, 40-41) que « le but de l'homme étant de se consacrer à Dieu, et la fonction de l'Etat de rendre possible ce travail, s'il l'entrave au lieu de le favoriser, le droit de résistance commence. »

Ce n'est toutefois que « poussé à bout que le disciple de Christ aura recours à la violence. Mais s'il estime que l'opposition passive ne suffit plus et que même elle engendre un état de choses intolérable, prenant devant Dieu seul la responsabilité de sa conduite, il a le droit et le devoir d'agir. Qu'on en vienne alors jusqu'à la révolution ; la faute en est à l'autorité qui déchaîne de tels maux par sa tyrannie. » Ce principe, loin d'être subversif, comme le montre fort bien Vinet et l'histoire avant lui, est le principe de vie des sociétés. Et, si l'on ne s'étonne pas qu'il soit combattu par l'autoritarisme catholique, on reste assez surpris de le voir également condamné par la Réforme protestante à ses origines, par des philosophes comme Kant, par des théologiens comme Rothe; l'honneur d'avoir orienté la pensée moderne dans cette direction revenant au juriste réformé Hubert Languet en 1579.

Mais cette question résolue, une autre, connexe bien que distincte, se dresse aussitôt : celle du droit de guerre des Etats entre eux. Qu'en faut-il penser au point de vue chrétien ? M. Bovon concède qu'il est un cas, un seul, où il soit possible de l'approuver sans réserves : « C'est lorsqu'une nation qu'on attaque ou qu'on plie sous le joug lutte pour l'indépendance. » Alors seulement on peut parler d'un droit, d'un droit analogue à celui qui vient d'être légitimé tout à l'heure. Mais il est clair que si ce droit était universellement reconnu, la guerre cesserait du même coup. Nul peuple n'opprimant un autre peuple, il n'y aurait plus ni opprimé, ni oppresseur. Ce serait la paix définitivement et partout établie. Est-il possible d'amener les nations à la reconnaissance de ce droit et de les y amener toutes ? Non point par la contrainte assurément, car supposez même un tribunal arbitral prononçant au nom d'une jurisprudence unanimement consentie par les intéressés, il lui man-

quera toujours la force coercitive qui lui permettrait d'imposer son jugement. Sur cette voie il n'y a donc pas de solution définitive. Tout ce qu'on peut espérer, c'est d'abord que des adoucissements notables soient apportés aux lois de la guerre ; c'est ensuite qu'un nombre de plus en plus considérable de cas litigieux soit soumis à l'arbitrage international et que cet arbitrage soit de mieux en mieux respecté. La vraie solution ne sera donnée que par la pratique universelle et complète de l'Évangile, c'est-à-dire par l'établissement même du royaume de Dieu au sein de l'humanité.

Nous sommes sur ce point pleinement d'accord avec l'auteur ; nous irons même plus loin qu'il ne va. Non seulement il nous semble que l'avènement d'une ère de paix continue entre les peuples n'est actuellement pas possible, nous croyons qu'elle n'est pas désirable. Et cela tout simplement parce que la guerre, étant une suite et une manifestation du péché, tant que le péché lui-même ne sera pas vaincu, il restera pédagogiquement nécessaire et souverainement utile à l'humanité que le péché se révèle pour ce qu'il est et s'expie dans ses conséquences. « Je ne veux pas adhérer, écrivait un penseur chrétien ¹, à ceux qui veulent modifier les conséquences avant de corriger le fond, car c'est le moyen de faire des sépulcres blanchis. » Il y a du vrai dans cette boutade, et j'ai peur qu'elle ne s'applique que trop bien aux tendances antimilitaristes si bruyamment affichées de nos jours, comme en général à tout l'effort de la civilisation contemporaine, qui tend plus à parer aux inconvénients du mal qu'à guérir du mal lui-même. Non pas, ai-je besoin de le dire, que je me mette le moins du monde au point de vue militariste. C'est au point de vue chrétien que je me place. Et s'il est vrai, comme l'estimait déjà Vinet ², que l'état de société, tel qu'il se réalise actuellement, est en soi un état anormal parce qu'il résulte de la chute ; s'il est vrai tout au moins, comme j'ai tenté de le faire voir plus haut, à propos de la propriété, qu'il est un simple état de fait, à jamais incapable de se légitimer en droit, il me paraît inévitable que, de cette

¹ Gabriel de Beaumont, *Carnet d'un chrétien*. REVUE CHRÉTIENNE, nov. 1898.

² EDUCATION, FAMILLE ET SOCIÉTÉ. *Le socialisme considéré dans son principe*.

injustice primordiale et de cette iniquité primitive, ne sorte pas perpétuellement ces troubles, ces guerres et ces bruits de guerre qu'annonce l'Évangile comme devant durer jusqu'à la fin de l'économie présente. Telle est aussi la raison, pour y revenir en passant, pour laquelle je tiens qu'il ne saurait y avoir ici-bas aucune forme gouvernementale ou sociale permanente et définitivement adéquate aux besoins de l'humanité. La déchéance de l'individu se répercutera toujours dans la société et la contradiction interne qui le déchire troublera constamment aussi les institutions sociales et politiques qu'il se donne.

Passant au *déploiement de la vie sociale sous la protection de l'Etat*, l'auteur aborde maintenant une question que beaucoup jugent la plus grave et qui est en tous cas la plus actuelle des questions à l'ordre du jour : la question sociale. Il s'agit de savoir comment la rescut le christianisme et pour cela il faut, bon gré mal gré, revenir au rôle qu'y joue l'Etat et à « la part qui lui revient selon l'enseignement de l'Évangile. » Problème immense, que les déterminations précédentes ont heureusement plus qu'à moitié résolu. Deux théories extrêmes sont en présence : « D'un côté la doctrine du *laisser-faire*, qui, favorisée par la philosophie darwinienne, excite la concurrence dans toute sa brutalité ; » de l'autre la doctrine du socialisme qui tend à supprimer la concurrence par des mesures variant beaucoup d'une école à l'autre, mais qui portent toutes une atteinte plus ou moins grave à la liberté individuelle.

Nous retrouvons ici, avec une application différente des deux tendances déjà rencontrées, celle du faux individualisme ou individualisme naturel, et celle du collectivisme. C'est cette dernière surtout que M. Bovon examine chez ses divers représentants, religieux, laïques et athées et dont il explique par des raisons historiques assez précises le formidable développement. Si l'on va jusqu'au fond des choses, la lutte entre les deux systèmes économiques révèle un antagonisme qui a toujours existé, mais qui est aujourd'hui plus aigu, entre les deux principes que la Révolution française énonçait d'une seule haleine, celui de la liberté et celui de l'égalité. Or, remarquez que, pris en

eux-mêmes et exclusivement appliqués, chacun d'eux, bien qu'irréductiblement hostiles, conduisent à des effets identiques. La liberté seule, le laisser-faire, la libre concurrence, favorise quelques individualités aux dépens des autres, exalte et récompense le travail des plus capables, des plus énergiques, parfois simplement des plus habiles et des moins honnêtes, d'où il suit que les grandes entreprises absorbent les petites, que les capitaux s'accumulent dans les coffre-forts d'une infime minorité, qu'au luxe de l'opulent correspond le dénûment sordide du prolétaire. N'est-il pas évident que sous ce régime la propriété « ruine de ses propres mains son édifice, puisqu'elle ne grandit qu'en se dérochant aux masses et que le fondement de la prospérité nationale repose sur un principe qui condamne la presque totalité du peuple à la pauvreté ? »

Que si cependant, pour corriger les abus et les injustices qu'engendre la liberté, on fait prévaloir l'égalité, comme le veut le socialisme, le mal ne fait qu'empirer. On supprimera la libre concurrence qui écrase le faible au profit du fort ; on protégera les ouvriers en forçant les patrons à relever le taux des salaires ; pour y parvenir, l'État sera contraint de s'occuper de commerce, d'agriculture, d'industrie ; il deviendra bientôt, non seulement arbitre, mais propriétaire de la richesse nationale qu'il aura pour tâche de répartir équitablement entre ses administrés, j'allais dire ses fonctionnaires. « Rien ne se fera plus que sous l'égide de ce pouvoir tutélaire ; le peuple ne sera plus qu'une famille, assignant à chacun le travail et la place qui lui reviennent. Dès lors aussi, — car la contre-partie est de rigueur, — point d'initiative personnelle, point de concurrence vitale avec les énergies qu'elle crée ; point de jeu laissé aux individualités divergentes ; tous ont leur rôle tracé, leur sphère d'action désignée, dont on leur interdit de sortir en étalant des qualités importunes, des supériorités blessantes pour le grand nombre : c'est la compression sociale, avec la monotonie, le dégoût (nous aurions ajouté : l'appauvrissement) qu'elle engendre, succédant aux périls et aux audaces de la liberté. »

Et le moraliste de poursuivre : « Liberté, égalité, l'avenir aura-t-il à choisir entre ces termes ? L'humanité n'a-t-elle d'autre

espoir qu'une fraternité contrainte, synonyme de servitude, ou qu'une lutte sociale toujours plus âpre au nom de la liberté ? » C'est ici qu'intervient la solution chrétienne, qui résout l'antinomie par l'amour. « La charité, en effet, crée des hommes libres, puisqu'il faut se posséder pour se donner ; mais en les unissant elle fait d'eux tous les membres d'une famille, elle réalise l'égalité des aspirations et des pensées, sinon celle des situations. »

Voilà qui est très habilement mené et trop juste pour ne pas emporter aussitôt l'assentiment de tout lecteur réfléchi, mais qui, du même coup, confirme ce que nous avons dit à plusieurs reprises de la déchéance de l'état social actuel et de son incapacité de parvenir par lui-même à une réalisation paisible et durable, à plus forte raison normale et définitive. L'amour, seule solution radicale de la question, exige en effet d'être vécu et pratiqué par la totalité des hommes sans exception ; il suppose donc l'établissement intégral du Royaume de Dieu, ce qui nous rejette bien loin en dehors des perspectives de l'économie présente. Car la sainteté, condition du Royaume, l'est aussi de l'amour ; tant que le péché ne sera pas détruit au sein de l'humanité, ne comptez pas y voir fleurir l'amour, ni par conséquent s'apaiser les conflits sociaux. Et probablement encore que lorsque vous aurez l'amour, vous n'aurez plus de société au sens que nous lui donnons aujourd'hui, car l'amour, remède à ses maux, ne la guérira qu'en la remplaçant par la communion directe, intime, vivante et spirituelle des esprits entre eux, ce qui est l'abrogation même de tout état social.

D'ici là cependant, n'y aurait-il rien à faire ? A Dieu ne plaise ! Mais les progrès accomplis resteront toujours caducs, transitoires, insuffisants ; expédients et palliatifs de hasard dont il faut se garder d'attendre une guérison. Dans cet ordre de recherches, l'auteur nous prévient contre deux illusions régnantes : l'illusion matérialiste qui consiste à tout espérer des améliorations extérieures, « comme si les règlements étaient efficaces là où l'honnêteté fait défaut ; » l'illusion spiritualiste qui néglige la forme pour le fond et se désintéresse des obstacles extérieurs que peuvent présenter de mauvaises législa-

tions. Il convient au contraire d'employer les deux moyens concurremment, afin d'en obtenir la plus grande somme de résultats accessibles. A ce point de vue M. Bovon signale le protectionnisme et les excès du militarisme comme particulièrement nuisibles aux intérêts sociaux de l'humanité ; il indique le rôle positif et bienfaisant que l'Etat peut jouer en matière de contrats entre ouvriers et patrons ; les inconvénients qu'il y a à ce qu'il devienne lui-même producteur ; les lois qu'il peut édicter sur la protection du travail des mineurs et celui des femmes, sur l'obligation d'un repos hebdomadaire, sur la journée normale de travail, etc., et laisse entendre que la participation aux bénéfices et la coopération sont, de tous, les moyens les plus efficaces d'une solution partielle du problème. Puis, comme malgré tout, rien n'est puissant dans ce domaine comme les dispositions intérieures de la volonté, il termine sur d'excellents conseils qu'il adresse successivement aux pauvres et aux riches et que nul ne lira sans profit pour soi-même.

Des activités d'appropriation qui transforment la nature, nous passons maintenant à des activités d'un genre tout différent : aux activités d'expression qui reproduisent la nature, c'est-à-dire à la vie scientifique et artistique, toutes deux se déployant encore, comme la vie économique, sous la protection de l'Etat.

Et d'abord la vie scientifique. Son utilité, je pense, n'est en cause pour personne et l'on nous dispensera de reproduire les arguments qui la prouvent. Elle commence avec l'école primaire et celle-ci suscite d'emblée un conflit d'opinions divergentes. Les uns la veulent laïque, d'autres ecclésiastique et confessionnelle, d'autres enfin la veulent libre. Comment la faut-il pour qu'elle offre, avec un maximum d'avantages, un minimum d'inconvénients ? Après une étude sommaire, mais suffisante pour orienter le lecteur et lui permettre de comprendre au moins les motifs de ses préférences, l'auteur opine pour les écoles libres. Il écarte les principaux arguments qu'on lui oppose, montre que l'Etat, qui n'a pas le droit sans doute de se désintéresser de l'instruction de ses ressortissants, peut y veiller sans se faire lui-même professeur, et c'est en instituant des

séances d'examens obligatoires pour tous. Comme on ne saurait se flatter cependant que cette solution, — urgente si l'on veut éviter l'effet désastreux en religion et en pédagogie d'une laïcisation effrénée et vraiment stupide de l'école, — soit actuellement en faveur et ait quelque chance de se réaliser bientôt, il propose deux solutions transitoires : l'une consisterait à utiliser les cadres existants, par la création d'écoles normales évangéliques dont les élèves seraient capables de l'emporter aux examens d'Etat ; l'autre consisterait à préparer l'avenir, en fondant partout où cela paraîtrait indiqué « des écoles primaires libres, assez fortement organisées pour s'affirmer et pour grandir. »

On ne lira pas sans intérêt les pages que M. Bovon consacre, à propos de l'enseignement supérieur, à la fameuse querelle qui divise depuis tantôt un siècle les antiques et les modernes ou, plus exactement peut-être, les classiques et les scientifiques. Il penche visiblement en faveur des premiers ; mais malgré ce que ses préférences et ses motifs peuvent avoir encore d'indirectement évangélique, le point en litige touche de si loin à la morale chrétienne qu'il me semble à peine y rentrer. Je le passerai donc sous silence ainsi que le paragraphe qui traite de la *valeur morale de l'art*. Non pas que ce sujet n'importe point à la morale chrétienne ; il lui importe si fort au contraire qu'un développement beaucoup plus ample se légitimerait parfaitement. Mais j'incline à croire que, pour en parler avec compétence, il y faudrait un artiste ou du moins un homme ayant davantage que l'auteur et son critique actuel le sens de la beauté.

De l'art au plaisir, la transition est naturelle. Notre moraliste examine du point de vue chrétien les questions si controversées du théâtre et de la danse, et, sans les trancher uniformément pour tous, pose en terminant les deux principes-critères de la valeur morale du plaisir : le principe individuel : « tout plaisir est permis quand il rapproche de Dieu ; il est interdit lorsqu'il agit en sens contraire ; » subordonné lui-même au principe social : « le chrétien renoncera même à des plaisirs qu'il croit permis, s'il s'expose en s'y livrant, à faire tort aux autres. »

Nous venons de parcourir les sphères sociales que recouvre l'autorité de l'Etat ; nous touchons enfin à la dernière, à la plus

haute, celle qui résulte de l'Évangile lui-même, celle où devrait, semble-t-il, se réaliser la moralité suprême, éternelle, immuable : l'Église ou la société des disciples de Jésus-Christ, rassemblés par une foi commune autour du même Maître. Là plus de compromis boiteux, plus de palliatifs, plus de demi-mesures, mais des règles fixes, fermes, inaltérables ; des affirmations pleines, une lumière éclatante et paisible qui console des lueurs crépusculaires où se mouvait jusqu'ici le principe de la morale chrétienne ; un ordre de choses enfin qui soit digne d'une société dans laquelle travaillent les puissances régénératrices et sanctifiantes du siècle à venir. Hélas ! il s'en faut. Ici comme ailleurs l'idéal et le réel ne se rejoignent guère ; ici comme ailleurs, l'absolu, le définitif nous échappe, et la diversité des systèmes trahit l'imperfection du bien.

C'est qu'en effet l'Église n'est pas encore le Royaume ; elle le rejoint sans doute, mais comme l'instrument se rattache à son but ; elle le prépare plus qu'elle ne le réalise et peut-être même l'annonce-t-elle plus qu'elle ne le prépare. « Réalisation historique (nous aurions dit : témoignage prophétique) de ce royaume, son but est d'en fournir l'expression toujours plus juste, par une assemblée où Dieu règne sans partage chez ceux qui mettent en pratique sa volonté. » Or, pour tendre à cet idéal, que doit faire l'Église ? Et d'abord que doit-elle être ? Car elle fera selon ce qu'elle sera, et sa nature toujours conditionnera sa conduite.

Ce que nous venons de dire est si vrai, l'imperfection de l'Église est telle et les chrétiens ont encore si peu compris son essentielle notion, que l'auteur se voit contraint de discuter longuement une question préalable qui devrait être, après dix-neuf siècles d'expérience et d'histoire, depuis longtemps vidée, celle de savoir quelles relations l'Église doit soutenir avec l'État. Eh bien, non ! on ne le sait pas encore, au moins de certitude unanime et certaine ; on hésite, on tergiverse, on plaide toutes les causes. Décidément il en faut rabattre sur les prétendus progrès de la pensée humaine et surtout de la pensée théologique en un siècle qui se targue d'être par excellence le siècle de lumière ? Me permettra-t-on de l'avouer, aussi longtemps que nos

docteurs ne se seront pas mis d'accord sur un principe aussi élémentaire, aussi simple et facilement discernable, je garderai à l'endroit de leurs théories une incoercible suspicion. Car s'ils ne savent pas voir ce qui saute aux yeux, comment sauront-ils discerner et comment saurai-je qu'ils ont bien vu le reste ?

Fidèle à son procédé de classement antithétique, et cette fois avec grand'raison, M. Bovon range les conceptions diverses qu'on peut se faire des rapports de l'Eglise avec l'autorité civile en deux grandes catégories : celles qui tendent à absorber l'Eglise dans l'Etat et celles qui l'en séparent. Je dis qu'il a raison, car la théorie intermédiaire, celle qui veut l'union sans la dépendance mais sans la séparation, n'est à proprement parler pas une théorie, mais un pur expédient. Il manque de bases et de principes justificatifs et présente, en se prolongeant, tous les inconvénients de la théorie de l'absorption.

En effet, « l'union de deux corps constitués n'est utile et n'évite les conflits que s'ils sont du même ordre et suivent les mêmes principes. » Or, dans le cas particulier, ils diffèrent du tout au tout : 1° Par leur mode de recrutement, qui est un fait pour l'Etat : la naissance ; et un acte pour l'Eglise : la libre adhésion ; 2° Par leur méthode d'action, qui est contraignante dans l'Etat, spirituelle et morale dans l'Eglise ; 3° Par leurs buts respectifs, celui de l'Etat étant le bien temporel dans l'univers terrestre, celui de l'Eglise, le Royaume éternel de Dieu. A mettre en commun des programmes si différents, les deux organismes n'ont rien à gagner, si ce n'est de perpétuels embarras et une grande incertitude de mouvements et d'allure. Mais voici ce qu'ils y perdent : l'Etat, le caractère universel qui fait sa force : en favorisant une Eglise aux dépens des autres, il devient particulariste et donc injuste ; injustice qu'il ne répare qu'en protégeant toutes les Eglises également, c'est-à-dire en se faisant professeur de scepticisme religieux. Mais l'Eglise, elle, y perd bien plus encore : sa liberté, sa dignité, son crédit, sa puissance et la preuve en quelque sorte de sa vérité. « Aucune religion, écrit Vinet, n'est digne du nom de religion si elle ne dit : « Mon règne n'est pas de ce monde ; » aucune religion n'est une religion si elle se propose l'alliance du pouvoir civil comme moyen

et comme but ; car après cela de quel droit pourrait-elle dire encore : « Je représente sur la terre l'idée de l'indépendance et de la souveraineté de l'esprit et son triomphe sur la matière ? » Qui pourra dire, en effet, lequel a triomphé avec elle, de l'esprit ou de la matière, et même quel triomphe elle a voulu ? Elle a déchiré de ses propres mains ses lettres de créance et personne, alors même qu'elle entasserait victoire sur victoire, n'est fondé à dire que l'esprit a triomphé. Il est permis à chacun de ne voir que de la politique dans toute religion qui s'appuie sur le pouvoir politique, et certes on n'y manquera pas. » On n'y a pas manqué, et je ne sais s'il est chose au monde qui ait davantage exténué le crédit de l'Évangile dans l'esprit des hommes. Veut-on cependant se cramponner encore et mettre en avant cette sorte de patriotisme religieux qu'incarne le nationalisme ecclésiastique ? Ayez alors l'audace de la franchise ; reconnaissez ouvertement que votre Église nationale n'est plus chrétienne que par inconséquence et par contradiction ; qu'elle ne saurait l'être ; que « vu la grande diversité des convictions, l'institution qui recouvre ainsi tout un pays ne saurait professer strictement la foi évangélique ; » que dès lors « les doctrines qu'on y maintient signifient tout ce qu'on veut, chacun les comprenant à sa manière, » et que « le prêtre ou le ministre n'est plus qu'un fonctionnaire parlant à heure fixe sur divers sujets moraux. » Ces conséquences, qui sont communes aux Églises concordataires et aux Églises d'État, manifestent clairement leur identité foncière.

Le régime des Églises unies à l'État étant écarté comme bâtard et intenable à la longue (je dis intenable au point de vue de la distinction des deux termes), reste celui de l'absorption pure et simple du pouvoir spirituel par le pouvoir politique. Il a l'avantage d'être logique, compact et facilement compréhensible. On ne saurait nier qu'à tout le moins il ne représente un principe. Mais ce principe est-il chrétien ? La lettre de l'Écriture ne lui est en tous cas pas favorable. Jésus-Christ parle de Dieu et de César comme de deux pouvoirs distincts et qu'il faut distinguer (Luc XX, 25), et quant à Paul, « quelque respect qu'il ait pour l'autorité des magistrats, c'est

l'épouse du Sauveur qu'il associe au triomphe de son chef (Eph. V, 25-27) et qu'il déclare impérissable aussi bien que Christ lui-même (Eph. I, 21-23). » L'opposition s'accuse plus profonde et plus irréductible encore si, de la lettre des Ecritures on remonte à l'esprit. Celui de la théorie en question est nettement collectiviste ; celui de l'Évangile nettement individualiste. L'un fait dépendre « les rapports du fidèle avec Jésus-Christ des rapports du fidèle avec l'Église : l'absorption du croyant dans la masse collective devient la condition première du salut, l'Évangile est avant tout une puissance sociale, transformant l'humanité et, par elle, les individus qui la composent ; » d'après l'autre au contraire « l'Évangile est avant tout une puissance morale, régénérant les individus et par eux la société. » Qu'est-ce à dire ? Sinon qu'il faut choisir entre un Évangile sans conversion et l'Évangile de la conversion ; entre un Évangile qui annule la nécessité de la nouvelle naissance et celui qui la proclame ! Sur ce terrain, le choix, pensons-nous, ne saurait être douteux. La séparation de l'Église d'avec l'État s'obtient comme seul régime normal par voie régressive ; il aurait pu et, à mon avis, il aurait dû l'être encore par voie positive, je veux dire, par l'analyse de ce que renferme le grand principe de la souveraineté de Christ sur son Église, principe dont la séparation n'est que le corollaire négatif. Il y avait beaucoup à dire ; remercions l'auteur de ce qu'il a osé dire quelque chose là où d'autres se taisent tout à fait.

Si complètement d'accord que je sois avec M. Bovon, il est un point cependant auquel il ne me paraît avoir accordé une suffisante attention, et c'est l'existence de l'Église catholique. Je suis persuadé, pour ma part, qu'en elle réside le grand obstacle pratique à la réalisation de l'idéal chrétien dans ce domaine. Il y a de la vérité dans cette boutade du comte d'Arnim que l'Église libre dans l'état libre, veut dire pour les nations catholiques, « Église armée dans l'État désarmé ; » car le catholicisme n'est pas une Église au sens protestant (spirituel) du mot, mais un gouvernement. En vain M. Bovon se réclame-t-il de Minghetti, lequel ne peut « imaginer que les associations religieuses en général, pour ne parler que d'elles d'abord, pri-

vées de l'appui de l'Etat, le domineront plus aisément qu'aujourd'hui où elles en sont pourvues. Si la liberté est par elle-même assez efficace pour leur rendre la force et les régénérer, cela suppose au moins qu'elles l'acceptent sincèrement, qu'elles en usent et qu'elles en imprègnent tous leurs actes : et alors les périls qu'on redoute disparaissent. » J'en tomberais bien volontiers d'accord si, par associations religieuses, on les entendait toutes, hors les catholiques ; mais il s'agit précisément des catholiques et dès lors le raisonnement ne vaut plus. Entre elles et la liberté il y a un abîme infranchissable ; elles ne sauraient accepter la liberté sincèrement sans se renier elles-mêmes, car elles reposent sur la négation même de la liberté. Elles ne s'en « imprèneront » pas le moins du monde ; elles ne l'admettront pas même en droit ; mais elles l'accepteront en fait à leur profit et s'en prévaudront pour constituer un Etat dans l'Etat, car il ne faut pas oublier qu'elles sont en outre internationales, que leur centre de direction est à Rome, que la papauté est un gouvernement et qu'il vise sans relâche à l'universelle domination. Cela n'est point un rêve vieilli du moyen âge, c'est une ambition toujours actuelle et toujours vivace. L'exemple des Etats-Unis d'Amérique, où le catholicisme vit sous le régime de la liberté et ses Eglises sous celui de la séparation, ne prouve rien ; ou s'il prouve quelque chose, c'est que le catholicisme américain est assez éloigné de Rome pour n'en plus subir toute l'influence et que même il s'imprègne suffisamment de l'esprit protestant, qu'entretient autour de lui une majorité compacte, pour causer au siège pontifical de très grandes inquiétudes et préparer peut-être un schisme prochain. Partout ailleurs et spécialement en Europe, ce que M. Bovon disait à propos des écoles reste valable : « Au point de vue politique, l'Eglise de Rome, affirmant son autorité sur les Etats, alors qu'elle dépend d'un étranger, son action n'est pas sans péril. » Comment l'oublie-t-il à cette place et ne voit-il pas que cette « action » crée le principal empêchement à la libération des Eglises ? Car Minghetti devrait savoir que « l'appui de l'Etat » dont il parle est en réalité une chaîne et une mainmise constante de l'autorité séculière sur la religieuse,

selon l'adage courant : qui paie commande. Nos gouvernements continentaux l'ont fort bien compris et ne maintiennent au catholicisme le privilège de leur protection qu'afin de s'assurer à son égard d'un droit de contrôle qu'ils sentent nécessaire à la sécurité sociale. Et voilà pourquoi les Eglises de la Réforme, englobées dans une même suspicion, partagent avec celle de Rome une même servitude.

Nous venons de voir quelles sont les relations normales de l'Eglise avec la société en fonction gouvernementale; quels doivent être maintenant ses rapports internes avec ses membres? A vrai dire la réponse est impliquée d'avance. Il est possible sans doute, mais il est difficile qu'une fois séparée de l'Etat, elle ne se constitue pas en société de professants. A défaut de principes, la force des choses et la logique de la situation l'y conduiront presque infailliblement. Mais M. Bovon croit, et nous le croyons avec lui, que le principe se peut dégager directement de la nature de l'homme et du mode d'action de l'Evangile. D'une part, en effet, « l'Evangile ne pénètre l'humanité qu'en suscitant d'abord des convictions personnelles; » de l'autre « l'individu seul vit d'une vie morale; » seul donc il est qualifié pour « connaître la repentance » et « saisir la grâce en Jésus-Christ. » De ce double phénomène, constitutif de la vie chrétienne, naît « la nécessité d'une démarche personnelle par laquelle, sincère ou non, — Dieu seul le sait, — on s'enrôle sous la bannière de Jésus-Christ. » Car, pour que l'Eglise soit un organisme moral et non un simple agrégat, une société vivante et non une masse informe, il ne suffit pas que le lien qui l'unit soit « cette adhésion tacite à la vérité » que le multitudinisme suppose, mais une acceptation volontaire, une reconnaissance libre des devoirs et des responsabilités individuelles et collectives qu'entraîne la foi en Jésus-Christ. L'Eglise ainsi conçue, se définit donc : « une assemblée de professants unis en vue d'une même activité pour l'extension du règne de Dieu sur la terre. »

Quelle sera l'organisation spéciale de ces assemblées? seront-elles congrégationalistes? presbytériennes? épiscopales? Toutes formes sont possibles et l'auteur ne se prononce pas. Il ne

soulève pas même la question, envisageant sans doute et à juste titre, que sa solution dépendra de l'opportunité et des besoins propres aux circonstances et aux situations historiques. Il se contente de rappeler à ceux qui l'oublieraient que, si « en principe l'Eglise du Seigneur est une, sainte et universelle, » en réalité, « la communion (visible) des vrais croyants n'existe pas dans ce monde. » « Elle ne prend corps qu'au milieu de beaucoup de combats et de misères » et ne se réalisera que lorsque « Christ reviendra du ciel avec puissance pour glorifier ses rachetés. » D'ici là, à cause du péché qui sévit encore en elles, elles ne seront ni saintes, ni unes, ces deux termes étant corrélatifs l'un de l'autre, et leur négation impliquant à son tour celle de l'universalité. Il y a donc lieu de se garder de la superstition d'une Eglise visible, qui est proprement la superstition catholique, laquelle engendre immédiatement l'esprit sectaire, de toutes les dispositions religieuses la moins favorable à la communion fraternelle. La secte, en effet, n'est point caractérisée, comme on le croit communément, par l'opposition d'une minorité à une majorité, mais par une tendance à s'isoler, à faire bande à part et à condamner toutes les associations religieuses autres que celles dont on fait partie.

De ce qu'il n'y a point ici-bas une Eglise universelle et visible, mais seulement des communautés particulières et différentes entre elles, il ne résulte pas qu'un chrétien puisse s'abstenir de se rattacher à l'une ou à l'autre, ni non plus qu'il ait le droit, sous prétexte de largeur, de faire partie de plusieurs à la fois. Dans le premier cas, il prive ses frères d'un secours et d'une force qu'il a le devoir de leur donner et se prive lui-même de famille spirituelle; dans le second, il joue dans l'armée du Seigneur le même rôle que celui d'un soldat qui prétendrait être tour à tour, indifféremment et à sa fantaisie, artilleur, fantassin et dragon; il rompt la discipline indispensable à l'action collective et se comporte à la façon d'un dissolvant spirituel.

Telle étant l'Eglise ou plutôt la communauté locale, qu'att-elle à faire? Tout d'abord à s'édifier elle-même par l'édification de chacun de ses membres. Ce qui ne veut pas dire qu'elle

doit se soumettre périodiquement, elle et ses membres, à une émotion religieuse plus ou moins intense. Non, édifier signifie construire. « Ce terme, qu'on l'applique aux individus ou aux Eglises (1 Thess. V, 11; 1 Cor. III, 9; Eph. II, 20-22), marque l'idée d'un temple qui s'élève. » Et c'est la raison d'être du culte public : « il a la fonction *d'exprimer* et de *fortifier* la foi de l'Eglise; il la fortifie en l'exprimant, il l'exprime pour lui donner une intensité plus grande. » Il est donc l'objet d'un devoir et une source de force. Il comporte les deux éléments de l'instruction et de l'adoration, « qui doivent autant que possible s'unir entre eux. » « L'instruction met » les fidèles et la communauté comme telle « en face du conseil du Souverain tel qu'il nous apparaît dans l'Évangile. » Elle sera d'autant plus effective qu'elle sera « plus biblique, plus actuelle, plus simple et plus populaire. » « L'adoration se laisse moins bien définir. » D'un tempérament à un autre (l'auteur cite ici Calvin, MM. Choisy, Doumergue, etc.), on la peut concevoir différemment, mais elle se rattache étroitement à cet acte (et non à un état) qui, dans la rencontre entre Dieu et l'homme, est le don de soi-même à Dieu.

Le devoir du culte public entraîne le choix d'un jour fixé d'un commun accord pour sa célébration. Ce jour, chez les chrétiens, c'est le dimanche. Mais n'est-il que cela? c'est-à-dire « une nécessité religieuse morale et sociale en même temps, » dont l'auteur relève la haute valeur à tous les points de vue, sans être pourtant cette institution divine, explicitement ordonnée de Dieu et dont il faut observer la prescription comme autrefois les Juifs observaient celle du sabbat? La chose ne fait pas doute pour nombre de chrétiens. M. Bovon cependant ne l'admet point ainsi. Il montre par l'histoire que le dimanche chrétien est distinct du sabbat juif; qu'il est de libre formation aux origines; que l'observation du sabbat a dans le décalogue un caractère rituel dont sont dépourvus les autres commandements et qui l'en sépare; que « la conscience et la raison donneront sans doute, après mûr examen, leur consentement à la loi du sabbat, » mais qu'on ne pourra jamais dire de cette loi particulière ce que Paul a dit de la loi générale :

que « ce qui est écrit dans la loi l'était d'avance dans les cœurs; » que l'argumentation qu'on tire de Gen. II, 2-3 dépend de ce qu'on est en droit de penser de l'historicité stricte de ce texte; que si l'on veut être conséquent (de l'appui-même qu'on trouve à l'institution divine du dimanche), il faut le ramener au sabbat juif en l'observant conformément à toutes les prescriptions de Moïse; que donc « ou bien le sabbat israélite a force de loi sous la nouvelle alliance, et dans ce cas qu'on s'y soumette, ou bien il est aboli par l'Évangile, et alors il ne faut ni de près, ni de loin, justifier le dimanche en se fondant sur les institutions des Hébreux. » Or, il est visible que le Nouveau Testament abolit le sabbat en tant que prescription légale. Ceci, selon l'auteur, tranche le débat. En réalité du reste, le repos dominical n'est pas d'origine juive, mais de nécessité historique. « Dès que le christianisme s'organisa comme puissance sociale, on revint à la mise à part d'un jour, bien qu'avec cette différence qu'il s'agit ici d'une libre institution, produit spontané de la vie de l'Esprit, et non d'un rite immuable. » Et il continue, citant Vinet : « Le dimanche n'a pas été ajouté au christianisme, il est né du christianisme, il lui donne un corps, une forme, un temps dans la durée, de même que le temple ou la chapelle lui donne un lieu dans l'espace. » Le dimanche donc n'est pas une loi, mais une grâce et un privilège. Il en faut user comme d'une grâce et d'un privilège, avec liberté, mais avec reconnaissance, amour et fidélité. — J'engage vivement ceux que préoccuperait ce sujet à lire toute cette discussion dans l'original. Elle est fort bien menée et me paraît décisive.

Le travail d'édification posé comme la première tâche de la communauté locale, une seconde se présente immédiatement, et c'est une tâche d'extension. En effet, « si chaque communauté ne se concentrait qu'en s'isolant, elle éprouverait à ses dépens que l'égoïsme est fatal à ceux mêmes qui lui donnent une apparence chrétienne. » D'une tâche à l'autre, il n'y a du reste nulle opposition, mais conséquence et continuité : l'amour qui est l'âme de l'Église, n'édifie le corps de Christ qu'en travaillant à l'étendre. Cette extension a deux modes distincts : elle unit et elle conquiert. Elle unit les Églises entre elles là où

elles sont déjà établies; elle conquiert le monde à la souveraineté de Jésus-Christ là où l'Évangile n'est pas encore accepté. Sans doute l'union des Églises n'est pas toujours possible. Le catholicisme en repousse jusqu'à l'idée. Mais là-même et à travers les barrières confessionnelles les plus infranchissables, il faut toujours tendre à s'unir individuellement, quand ce ne serait qu'afin de « refouler le flot montant de l'athéisme, de lutter pour la réparation des injustices sociales et pour la délivrance des victimes du péché. » Dans le sein du protestantisme la chose, quoique difficile toujours, est pourtant réalisable. Il faut partir de la légitimité relative des types ecclésiastiques les plus divers et se rappeler que l'unité protestante ne ressemble en rien à l'uniformité catholique, et qu'elle comporte à la fois le droit d'affirmer ses propres convictions et le devoir de respecter celles d'autrui. Il convient, sur ce terrain, de chercher « l'unité par la paix » et non la paix par l'unité. « Ceux qui attendent, dit fort bien Ad. Monod, d'être d'accord pour s'aimer, pourront n'avoir jamais ni accord, ni amour. Mais ceux qui commencent par l'amour, fussent-ils d'abord de sentiments divergents, finiront par se mettre d'accord. » Tel est le noble principe dont s'est inspirée *l'Alliance évangélique*; l'auteur caractérise en quelques mots son histoire, son but et son activité, critique sa base ou sa profession de foi, qu'il tient pour trop théologique, et termine en insistant sur l'opportunité qu'il y aurait à relier en un faisceau, non seulement les chrétiens pris individuellement, mais les Églises elles-mêmes, ce que ne fait pas l'Alliance évangélique. (A la bonne heure! Mais comment dès lors a-t-il intitulé son paragraphe: *L'organisme des Églises ou l'Alliance évangélique*? Il y a là un *lapsus calami* qu'il faudra corriger lors d'une prochaine édition.) Il incline à penser que cet organisme supérieur des Églises, « réalisant sur la terre ce que doit être le corps de Christ, » pourrait se former sur le modèle « des systèmes d'États confédérés, » c'est-à-dire par une vaste confédération inter-ecclésiastique. Il ne se prononce pas sur son caractère confessionnel, ecclésiastique ou ethnographique, ce qui importe peu d'ailleurs puisque l'idée, — qui est dans l'air cependant, et dont

nos frères anglo-saxons inaugurent les premières réalisations, — est encore malheureusement bien éloignée de recevoir chez nous une application pratique.

Quant à la conquête du monde par l'Évangile, elle résulte d'un ordre positif du Maître, qui a dit à ses disciples avant de les quitter « instruisez les nations » (Mat. XVIII, 19); et c'est aux Églises comme telles de répondre à ce mandat. Elle l'ont trop oublié de nos jours, en confiant ce soin à des sociétés spéciales. Reconnaissons du reste que ce transfert de responsabilités et de privilèges était un bienfait et presque une nécessité, tant que les Églises vivaient dans l'état d'isolement et de rivalité où nous les voyons encore. Il s'impose, en tous cas, aux Églises nationales, où il importe que l'État, parfaitement incompétent pour évangéliser, n'ait rien à voir dans ce genre d'activité.

Mais l'idéal serait certainement que « les diverses Églises s'associent en vue de la diffusion de l'Évangile : c'est le terrain commun pour réaliser le mieux l'unité d'une alliance évangélique » supérieure, « puisque non seulement, par leur accord, les individus multiplient leurs énergies, mais qu'il en va de même des Églises et que la mission est une œuvre qui réclame le concours dévoué de tous. »

La mission intérieure ou évangélisation dans les pays chrétiens, qui constitue une des faces de la mission en général, souffre d'ordinaire peu d'objections. Les besoins auxquels elle satisfait sont trop flagrants. Il n'en va pas de même de la mission extérieure en terre païenne. L'auteur rassemble ces objections, les discute et les réfute victorieusement. Et le volume se ferme sur une conclusion qui est un vibrant appel à la mise en action par les chrétiens modernes de cette « Morale chrétienne » qu'il vient d'exposer, et qui, sérieusement pratiquée, changerait la face du monde.

V

Ai-je réussi à donner une idée exacte et suffisante de l'ouvrage de M. Bovon ? En vérité je n'en sais rien. C'est un monde, vaste, divers et multiple en sa solide unité : le monde de l'ac-

tivité humaine, jugée, appréciée, ordonnée du point de vue chrétien. Et comme on ne connaît le monde que par une série d'expériences répétées et progressives, on ne connaîtra celui-ci que par une étude suivie, attentive, et non par une, mais par plusieurs lectures répétées. Car l'auteur, — est-ce une qualité, est-ce un défaut? — excelle à faire croire que l'on a compris lorsqu'on est bien loin encore d'avoir saisi la portée totale de son discours. Les choses, sous sa conduite, paraissent si faciles, les problèmes les plus ardues se dénouent sous ses doigts avec une si merveilleuse aisance, qu'on s'imagine volontiers que les difficultés n'existent pas. Un peu de réflexion personnelle a tôt fait de les ramener cependant, et c'est alors qu'il convient de revenir sur la lecture déjà faite, et qu'en pesant les termes, on mesure l'exactitude de leur signification et la prodigieuse habileté qui en a dicté l'ordre, les gradations et le choix. Je m'estimerai heureux d'avoir réussi à procurer à ces volumes quelques lecteurs et surtout quelques lecteurs de cette sorte.

J'ai dit et je ne m'en dédis pas : l'œuvre est considérable, considérable par sa substance, par son esprit, — qui la distingue de toutes les œuvres analogues parues jusqu'ici, — par sa méthode, par ses vastes proportions, par le labeur et le savoir qu'elle suppose, par l'étude plus vaste qu'elle couronne, par la place unique, ou presque unique qu'elle remplit dans la théologie de langue française. A part la morale de M. Gretillat, en cours de publication¹, nous n'avons rien de semblable jusqu'ici; il fallait nous en tenir à quelques petits ouvrages incomplets ou de second ordre, à des monographies spéciales, ou recourir aux grandes morales de la théologie allemande. Les quelques critiques de détail que nous avons présentées ne portent pas réellement atteinte à la valeur de l'ouvrage. Etant donnée l'immensité du champ parcouru, il est même surprenant qu'elles aient été si rares et de si petite importance.

Elles ne nous dispensent pas néanmoins d'une appréciation ou d'un jugement plus général, plus personnel aussi, qu'il nous reste à tenter pour finir. Nous en aurions de bon cœur esquivé

¹ Au moment où nous écrivions ces lignes. Le second volume a paru depuis.

la tâche si l'usage, l'attente du lecteur et sans doute celle de l'auteur lui-même, le respect enfin que se doit tout critique sérieux, ne nous l'avait en quelque sorte imposée. Mais c'est en tremblant et sous toutes réserves que nous l'entreprenons.

Cette répugnance et ces craintes se fondent sur le sentiment que j'ai d'appartenir à une famille d'esprits sensiblement opposée à celle que représente M. Bovon et, par suite, d'être en mauvaise posture pour goûter et comprendre pleinement son œuvre. Plus j'avance, plus je m'aperçois, en effet, qu'il y a parmi les théologiens deux tempéraments intellectuels bien tranchés et que cette différence est, entre eux, la source toujours ouverte d'innombrables malentendus. Les uns procèdent par affirmations carrées, les autres par insinuations et sollicitations discrètes ; les uns vont d'instinct aux expositions colorées, aux conclusions hardies, aux vérités exclusives, les autres préfèrent les vérités en demi-teintes, les exposés synthétiques, les conclusions adoucies ; les uns poursuivent les grandes lignes, les autres se complaisent et s'arrêtent aux détails ; les uns ne voient les obstacles qu'afin de les franchir, les autres qu'afin de les tourner ; les uns trouvent moins d'erreur dans une page peut-être fautive, mais qui trahit la flamme d'une forte conviction, que dans vingt pages impeccables où l'homme se cache derrière son écriture ; pour les autres, c'est l'inverse, et l'idéal auquel ils aspirent serait de ne donner jamais la parole qu'aux vérités impersonnelles. Et ainsi du reste.

Comment, des uns aux autres, l'entente complète serait-elle possible ? D'accord sur le fond des choses et les convictions chrétiennes, — comme il appert heureusement que je le suis avec M. Bovon, — ils se séparent néanmoins sur la forme, je veux dire sur la manière de traiter les problèmes, d'envisager les questions, de conduire la pensée, de discuter, de raisonner, de conclure. Or, cela, c'est à bien des égards l'essentiel, puisqu'un ouvrage du genre de celui qui nous occupe y trouve une partie de sa substance et tout son caractère. Et le malheur de ce désaccord, c'est qu'il est à la fois irréductible et arbitraire. Expression spontanée de tempéraments distincts, il est impossible d'en faire abstraction, plus impossible encore d'en juger

objectivement. Chacun se décidera sur ce point d'après ses préférences. — Je prie qu'on me pardonne cette digression. J'en avais besoin pour me mettre à l'aise et marquer d'avance la portée subjective, éminemment revisable par conséquent, des appréciations qui vont suivre.

J'y soumettrai d'abord le style de M. Bovon. Il est simple, précis et correct. Correct, il l'est même avec excès, car la correction d'un style peut se résoudre en respect exagéré des traditions de la langue et, dans aucun cas, le respect exagéré de la tradition n'est un gage d'originalité ; mais il manque de grâce, d'élégance, de fraîcheur, et ce qui me paraît plus grave, de substance et de force. Uniformément impalpable et terne, il réussit à être clair sans atteindre jamais à la limpidité. L'écrivain sertit très adroitement des mots qui perdent sous sa plume, sinon leur sens, au moins la richesse, la profondeur et la plénitude de leur sens. Ils n'éclatent point, ils ne jaillissent point, ils ne ruissellent point. Ils tombent opaques et neutres, un peu comme des pierres sur un tas.

Non que la phrase de M. Bovon soit inhabile et lourde. Elle dit très exactement ce qu'elle veut dire ; mais elle le dit en quelque sorte sans en avoir l'air et sans retenir ou forcer l'attention. Elle égalise, elle atténue, elle balance, elle disjoint et conjoint avec une extraordinaire dextérité. Mais elle le fait sans bruit, sans effort, sans éclat, et, qu'on me passe la comparaison, avec la monotone persévérance d'une souris travaillant dans son trou. Si bien que, les conclusions se présentant, on en demeurerait surpris, — d'une salubre et bienfaisante surprise, — si par malheur ces conclusions elles-mêmes ne s'estompaient en gris sur un gris plus vague encore. De là, pour la catégorie de lecteurs à laquelle j'appartiens, une cause de perpétuelle déception, de lassitude, de découragement même, aux effets de laquelle il est difficile de se soustraire. Que de fois, pour ce qui me concerne, n'ai-je pas senti, au cours des discussions les plus captivantes par leur objet, je ne sais quelle indifférence m'envahir peu à peu, et n'ai-je pas terminé, la pensée perdue, un chapitre commencé avec le plus vif intérêt !

Soyons équitable. Cette critique, à laquelle du reste je serais

étonné que tout le monde souscrivit, s'atténue beaucoup par la prise en considération du but que l'écrivain s'est donné. M. Bovon, qui est par excellence un professeur et un théologien, a désiré, — et ce désir l'honore, — ne point faire une œuvre exclusivement théologique et professorale. Il a songé au public cultivé de nos Eglises qui goûte fort peu d'habitude les ouvrages de cette sorte, qui les tient pour trop spéciaux et trop ardens, qui souvent même s'en défie, et auquel cependant un peu plus de connaissance et de culture théologique seraient certainement profitables. Il a voulu l'associer à son étude et généreusement la mettre à sa portée. Ceci n'allait point sans sacrifice et d'entre les plus durs qu'on puisse exiger d'un spécialiste. Il ne l'a consommé qu'à la condition de se départir de ces termes, peu compréhensibles à première vue, je l'avoue, mais précis et rigoureux qui font la joie des techniciens et donnent à leur pensée sa vigueur et sa nette fermeté; il a dû se priver de ces raisonnements serrés, mais abstraits, que suivent seuls avec aisance et plaisir les dialecticiens de carrière; il n'a pas reculé devant de longues périphrases et de lentes explications; bref, il s'est imposé la tâche ingrate de rendre aussi populaire et aisée que possible une matière qui l'est rarement devenue jusqu'ici. On ne saurait trop louer ce qu'ont d'excellent et de proprement chrétien cette intention et cet effort. Je suis loin de croire qu'ils aient échoué. Je me contente d'expliquer par eux le caractère hybride, effacé, insaisissable et imprécis d'apparence que revêt la tractation générale de M. Bovon. D'une part, en effet, il lui fallait renoncer à cette limpidité et à cette rapide vigueur qui résultent du libre emploi d'une langue parfaitement adéquate à son objet; de l'autre, il ne pouvait, sans renoncer à cet objet même, sacrifier tout à fait la discussion des problèmes, toujours arides et difficiles, qu'il comporte naturellement. L'impasse était douloureuse; M. Bovon en a chèrement payé l'issue.

Mais était-il vraiment nécessaire de la payer ce prix? Je me permets d'en douter et de placer ici ma dernière critique. Il y avait un autre moyen de résoudre la difficulté. J'en trouve la preuve dans *l'Esquisse d'une philosophie de la religion* de

M. Sabatier. Ce volume, — qui ne soutient pas, à mon sens et pour le fond, la comparaison avec ceux de M. Bovon, — représente une tentative analogue à la sienne. Il vulgarise, au sens noble de ce mot, les données scientifiques d'une certaine théologie et il y réussit pleinement. Comment y parvient-il et pourquoi ? Parce que l'auteur a su lui imprimer une marque personnelle très puissante et qu'il en a fait, en même temps qu'une œuvre de science, une œuvre d'art. On a senti l'homme sous l'écrivain ; on a perçu la beauté de la conception religieuse de l'univers que l'homme avait faite sienne et dans laquelle il vivait. De ces deux émotions combinées, l'une psychologique, l'autre esthétique, est né l'intérêt : l'intérêt a fait la force et la popularité. Car pour populariser une œuvre ou une idée, il ne suffit pas de la vulgariser, c'est-à-dire de la rendre intellectuellement accessible à l'entendement moyen de l'humanité ; il faut encore en manifester la beauté interne, la faire chose organique et vivante et pour cela, se l'être tellement assimilée, se l'être identifiée de telle façon qu'à l'énoncer, ce ne soit pas des vérités seulement qui s'adressent à l'intelligence, mais un homme tout entier qui parle aux hommes. Qu'il ne les ait pas crues indispensables ou que ses aptitudes naturelles ne lui permettent pas d'y répondre, M. Bovon n'a qu'imparfaitement satisfait à ces exigences. Il a professé plus qu'il ne s'est communiqué ; il nous a enseigné plus qu'il n'a témoigné ; il a constamment dérobé son âme à l'âme de ses lecteurs ; sa personnalité réelle leur est demeurée aussi insaisissable et neutre que l'avait été son style et sa pensée ; ils n'ont pas entrevu, derrière un discours trop méthodique, la beauté d'une œuvre à laquelle il n'a manqué, pour devenir harmonieuse, féconde et puissante, que d'être moins didactique et moins raisonneuse, moins objective et moins anonyme, de respirer davantage du souffle de la vie et de porter l'empreinte d'une individualité créatrice.

C'est une faiblesse, mais il reste de la force dans cette faiblesse : une force scientifique ; nous l'avons vu, elle est considérable. Peut-être après tout n'était-il guère possible d'être fort de deux manières à la fois ; peut-être l'auteur l'a-t-il senti et ne s'est-il décidé qu'à bon escient ? Il n'a pas fait le choix que nous

eussions préféré; le choix pourtant reste acceptable, et sans doute encore n'était-il pas entièrement libre? Le tempérament, les facultés natives, la tournure de l'esprit jouent ici un rôle prépondérant. Il y en a qui ne seront jamais professeurs; il y en a qui le sont par droit de naissance. M. Bovon, qui est né professeur, a fait l'œuvre de sa vocation: une œuvre professorale. Nous l'acceptons comme telle et nous l'en remercions.
