REVUE CATHOLIQUE
POUR LA SUISSE ROMANDE

N° 3 JUILLET-SEPTEMBRE 1926
EDITEUR FRAGNIERE FRERES FRIBOURG

SOMMAIRE DU N° 3 :

François CHARRIÈRE	*L'Eglise catholique et les formes de gouvernement*	237
G. de REYNOLD	*La descente de l'Escalier*	257
Charles JOURNET	*Rome et Stockholm.* III. La notion protestante de l'unité et de la diversité de l'Eglise	263
René LEYVRAZ	*Les Chemins de la Montagne.* IV. D'un Monde où tout est possible . . .	297
Gino SEVERINI	*D'un art pour l'Eglise* . .	319
Eugène DÉVAUD	*L'Ecole active et l'intérêt* .	331
Ch. JOURNET	*Légende*, avec quelques digressions sur l'art et les images...	356
Alexandre CINGRIA	*Planche hors texte*	
Dom Paul RENAUDIN, O. S. B.	*Réformés et Orthodoxes*	365
Apologies		385

L'ÉGLISE CATHOLIQUE
ET LES FORMES DE GOUVERNEMENT

Les abus du régime démocratique ont provoqué, un peu partout, une forte réaction. Pendant que les uns se proposent simplement d'améliorer ce régime politique, d'autres, vont jusqu'à le déclarer absolument inapte au gouvernement de leur pays. Parce que le cœur de l'homme tient à l'indépendance comme à l'une des satisfactions les plus chères, le peuple de tous les pays se mêle plus ou moins à ces discussions. On apporte dans le débat les arguments les plus divers. On y intéresse l'Eglise catholique qu'on dit être plus favorable à la monarchie et qu'on représente comme un danger pour les républiques démocratiques. Le problème présente, pour nous Suisses, un intérêt de premier ordre et les catholiques de notre pays feront bien d'y vouer toute leur attention. Nous ne saurions nous contenter de répondre par un sourire à ceux qui nous objectent qu'un catholique ne saurait être un bon Suisse, fidèle aux traditions politiques de notre pays, que la démocratie suisse ne peut voir sans inquiétude les progrès du catholicisme. Bien qu'elle porte tout-à-fait à faux, cette objection fait son chemin et pénètre dans beaucoup d'esprits qui s'efforcent pourtant de nous juger sans parti pris. En voici deux preuves, nous en pourrions citer bien d'autres.

Les étudiants de Zofingue ont demandé, naguère, à M. Philippe Bridel une étude sur le protestantisme et la démocratie. Cette étude a paru dans la *Feuille centrale de Zofingue*, numéro de mai 1924, à la suite d'une remarquable lettre de M. Gonzague de Reynold sur l'*Eglise et l'Etat*. M. Bridel, qui s'efforce visiblement d'être très impartial, débute par une remarque judicieuse :

« Je commence par constater que les faits, soit historiques, soit contemporains, s'inscrivent en faux contre toute thèse qui prétendrait lier d'une façon directe et nécessaire telle conception religieuse à tel système particulier de gouvernement. Non seulement il existe de fervents catholiques qui sont démocrates et progressistes en politique, pendant qu'il ne manque pas de protestants réactionnaires, mais il y a des peuples protestants organisés en monarchie, tout comme des populations catholiques constituées en république : pourrions-nous l'oublier, nous autres suisses, groupés autour des Waldstätten. » (Page 538.)

L'article de M. Bridel se tient dans cette note sereine presque jusqu'au bout. Mais, pour finir, le professeur de Lausanne s'inquiète de « l'orientation de l'autorité romaine » :

« Constituée comme elle l'est, la papauté a toujours eu une politique et cette politique (qu'on relise par exemple l'encyclique *Quanta cura* et son *Syllabus*) est opposée aux vues d'une saine démocratie... Quant à dire comment... des catholiques croient pouvoir néanmoins travailler au triomphe du respect mutuel de toutes les convictions sincères, et à l'affermissement de la démocratie libérale, ce n'est point mon affaire. Je ne puis que leur exprimer ma cordiale sympathie et demander à Dieu de les bénir. » (Page 549.)

Tout récemment, les *Cahiers de Jeunesse* (mai 1926) ont consacré un article remarquable à *Nova et Vetera*. L'auteur qui signe « *Valdo* », très manifestement veut être juste à notre égard ; il s'efforce de nous comprendre ; on le sent animé d'une vive émotion, son témoignage nous a profondément touché. Lui aussi pourtant commet

l'erreur de nous croire dangereux pour les institutions politiques romandes.

« Il s'agit de savoir si nous voulons maintenir avec les trésors de vie religieuse et de piété que la Réforme nous a acquis, les conceptions civiques et sociales qui sont à la base de notre vie politique. Cette cause n'est pas seulement la cause des Eglises et des groupements religieux, elle intéresse tous ceux qui savent ce que la foi protestante a donné à nos patries cantonales, et comment cette foi a été associée à la naissance et à la formation de nos individualités ethniques. » (Page 140.)

On voit tout de suite qu'il y a, à la base de cette méfiance, soit chez M. Bridel, soit chez l'auteur des *Cahiers de jeunesse*, des confusions regrettables. Nous essayerons de les dissiper plus loin. Remarquons seulement ici combien profond est le préjugé qui suppose l'Eglise catholique « opposée aux vues d'une saine démocratie ». Il y a là de quoi rallumer bien vite les pires conflits religieux et politiques, il est inutile de se le dissimuler. Voilà pourquoi il nous paraît nécessaire de redire ici des vérités bien connues des catholiques instruits, cent fois répétées, mais toujours ignorées d'un grand nombre.

LE SENS DES MOTS

Pour ne pas discourir en vain, commençons par nous entendre sur le sens des termes : monarchie, république, démocratie. Il règne à ce sujet une incroyable confusion.

La forme du régime politique est dite monarchique ou polyarchique suivant que le pouvoir suprême réside dans une seule personne ou dans plusieurs. Si le pouvoir suprême est partagé entre plusieurs, les dirigeants pourront être choisis dans une seule catégorie de citoyens, en principe parmi les meilleurs, nous aurons alors un régime

aristocratique (aristos = bon). Les dirigeants pourront aussi être choisis parmi tous les citoyens, tous appelés à voter, ce sera alors la *démocratie*, le gouvernement choisi dans et par le peuple (dêmos = le peuple). Tels sont les trois régimes « types ». Il est rare qu'on les trouve à l'état pur. Le plus souvent, les nations sont dotées d'un régime mixte. Il est peu de royautés de nos jours qui ne soient fortement mélangées de démocratie. Dans la plupart des monarchies qui subsistent encore, le peuple, au suffrage universel, nomme des représentants qui élaborent les lois. Le roi règne et contresigne, mais n'est plus législateur ou bien ne l'est plus que de nom. Il reste au souverain le droit de dissoudre l'assemblée des représentants du peuple, mais ce sera pour demander au peuple de nouvelles élections. Dans ces conditions, il serait plus juste d'appeler cette forme de gouvernement une forme démocratique, car c'est bien le peuple qui se réserve le dernier mot.

Si les royautés modernes sont, en somme, des démocraties, il peut y avoir des républiques qui ne soient pas démocratiques. Le mot *république*, par lui-même, désigne la société et fait abstraction de la forme de gouvernement. On se sert pourtant de ce mot dans un sens restreint pour désigner les Etats qui ne sont pas régis selon la forme monarchique. Le mot république désigne donc toute forme de régime polyarchique, aussi bien le régime aristocratique que le régime démocratique. La Suisse a toujours été une fédération de républiques ; jusqu'en 1848 toutefois, dans beaucoup de cantons c'était une classe de citoyens qui commandait, c'était le régime aristocratique. Chacun sait aussi que les républiques italiennes de la Renaissance furent des aristocraties.

On rencontre beaucoup de gens qui confondent république et démocratie, d'autres qui ne pensent pas aux régimes combinés. Il faut écarter avec soin ces inexactitudes si l'on veut discuter avec fruit sur un terrain aussi délicat.

LE PROBLÈME QUI SE POSE

En face de cette multitude de régimes possibles, quelle est la doctrine de l'*Eglise catholique* ? c'est la question que nous allons étudier aujourd'hui, nous réservant de revenir bientôt sur divers problèmes connexes.

La doctrine de l'Eglise, sur le point qui nous occupe, se résume dans ce passage de la lettre de Léon XIII au clergé de France, du 16 février 1892 :

« On peut affirmer en toute vérité (des diverses formes de gouvernement de la France depuis un siècle) que chacune d'elles est bonne pourvu qu'elle sache marcher droit à sa fin, c'est-à-dire au bien commun pour lequel l'autorité sociale est constituée. Mais il convient d'ajouter qu'à un point de vue relatif, telle ou telle forme de gouvernement peut être préférable, comme s'adaptant mieux au caractère et aux mœurs de telle ou telle nation. »

Que telle est bien la pensée de l'Eglise, c'est ce qui résulte des rapports de l'Eglise avec les divers Etats comme aussi des documents très précis publiés par les Souverains Pontifes.

Si la doctrine de l'Eglise était par exemple que le régime monarchique sans mélange de démocratie est le seul bon et acceptable, croit-on que l'Eglise aurait laissé s'écouler dix-neuf siècles sans instruire ses fidèles de cette vérité, alors qu'elle se trouvait en rapports avec des Etats aux régimes les plus divers ? L'Eglise est entrée en contact d'abord avec l'empire romain fortement démocratique, puis elle a rencontré les régimes des pays barbares. On l'a vue alors s'élever impitoyable contre les infractions aux lois divines du mariage, par exemple ; jamais elle n'a dit un mot ou fait un geste qui puisse laisser entendre qu'elle approuvait en soi une forme de gouvernement plutôt qu'une autre. Mais du moins pensait-elle autrefois que le régime monarchique est toujours et partout le meilleur,

donc celui qu'il faudra prudemment essayer d'introduire ? Comment alors expliquer que l'Eglise ait laissé subsister, sans l'ombre d'une opposition, tant de régimes aristocratiques et même démocratiques durant cette période du moyen âge où elle était toute puissante ? Nos cantons suisses étaient des républiques polyarchiques, les uns mêmes, dès le début, de véritables démocraties. Et les cités italiennes, si proches de l'influence de Rome, quelle variété dans leur régime ! Quand donc la question de la forme de gouvernement a-t-elle été posée par l'Eglise ? Jamais. C'est précisément la raison pour laquelle on ne trouve, pour les temps anciens, aucun document officiel traitant explicitement du sujet qui nous occupe. Le silence de l'Eglise toute puissante, en face des régimes les plus divers, affirme nettement que Léon XIII n'a pas innové en publiant ses célèbres encycliques. On connaît les circonstances qui ont amené ce grand pape à proclamer sur ce point la doctrine traditionnelle. Les catholiques, en France spécialement, étaient divisés sur la question de l'appui à donner au régime démocratique, établi un peu partout en Europe. Nous n'avons pas à examiner ici les problèmes propres à chaque pays, mais il nous faut mettre en évidence et placer dans leur contexte les paroles du Pape relatives aux diverses formes de gouvernement. Léon XIII s'est exprimé plus particulièrement à ce sujet dans les encycliques « *Diuturnum* » du 29 juin 1881, « *Immortale Dei* » du 1er novembre 1885 et surtout dans sa lettre « *Au milieu des sollicitudes* » du 16 février 1892.

Nous reviendrons, dans un prochain article, sur le premier de ces documents ; le Pape y traite avant tout du problème fondamental de l'origine divine du pouvoir, il montre d'une manière saisissante, les services indispensables que rend à la société civile, spécialement aux régimes démocratiques, l'enseignement de l'Eglise sur le pouvoir venant de Dieu. Beaucoup de philosophes actuellement prétendent que l'autorité a sa source première dans la multitude.

« Les catholiques, dit Léon XIII, ne pensent pas comme ces nouveaux maîtres, ils vont chercher en Dieu le droit de commander et le font dériver de là comme de sa source naturelle et de son principe nécessaire.

« Toutefois, continue le Pape, il importe de remarquer ici que, s'il s'agit de désigner ceux qui doivent gouverner la chose publique cette désignation pourra, dans certains cas, être laissée au choix et aux préférences de la multitude, sans que la doctrine catholique y fasse le moindre obstacle. Ce choix, en effet, détermine la personne du souverain, il ne confère pas le droit lui-même de commander, ce n'est pas l'autorité que l'on constitue, on décide simplement par qui elle devra être exercée. Il n'est pas question davantage des différents régimes politiques : rien n'empêche que l'Eglise n'approuve le gouvernement d'un seul ou celui de plusieurs, pourvu que ce gouvernement soit juste et appliqué au bien commun. Aussi, réserve faite des droits acquis, il n'est point interdit aux peuples de se donner telle forme politique qui s'adaptera mieux ou à leur génie propre, ou à leurs traditions et à leurs coutumes. » (Lettres apostoliques de Léon XIII, Paris Rue Bayard 5, tome I, p. 144-145.)

L'encyclique *Immortale Dei* porte officiellement le nom de « lettre encyclique sur la constitution chrétienne des Etats *epistola encyclica de civitatum constitutione christiana* ». Le Pape y expose l'ensemble des principes qui touchent à la nécessité de la société, à l'origine du pouvoir, aux formes du gouvernement, aux relations de l'Eglise et de l'Etat. C'est un magistral monument de la sagesse pontificale. Après avoir rappelé que toute autorité vient de Dieu, et non de la multitude, le Souverain Pontife ajoute :

« La souveraineté n'est en soi nécessairement liée à aucune forme politique, elle peut fort bien s'adapter à celle-ci ou à celle-là, pourvu qu'elle soit de fait apte à l'utilité et au bien commun. Mais quelle que soit la forme de gouvernement, tous les Etats doivent absolument avoir le regard fixé sur Dieu, souverain modérateur du monde. » (Lettre apost., vol. II, p. 19.)

Plus loin, parlant des principes généraux développés dans son encyclique, le Pape insiste encore :

« Ces principes et ces décrets, si l'on veut en juger sainement, ne réprouvent en soi aucune des différentes formes de gouvernement, attendu que celles-ci n'ont rien qui répugne à la doctrine catholique et que, si elles sont appliquées avec sagesse et justice, elles peuvent toutes garantir la prospérité publique. Bien plus, on ne réprouve pas en soi que le peuple ait sa part plus ou moins grande au gouvernement ; cela même, en certains temps et sous certaines lois, peut devenir, non seulement un avantage mais un devoir pour les citoyens... Oui, en vérité, tout ce qu'il peut y avoir de salutaire au bien général dans l'Etat, tout ce qui est utile à protéger le peuple contre la licence des princes qui ne pourvoient pas à son bien, tout ce qui empêche les empiètements injustes de l'Etat sur la commune ou la famille ; tout ce qui intéresse l'honneur, la personnalité humaine et la sauvegarde des droits égaux de chacun, tout cela l'Eglise catholique en a toujours pris soit l'initiative, soit le patronage, soit la protection, comme l'attestent les documents du passé. Toujours conséquente avec elle-même, si, d'une part elle repousse une liberté immodérée qui, pour les individus et les peuples, dégénère en licence ou en servitude, de l'autre elle accueille de grand cœur les progrès que chaque jour fait naître, si vraiment ils contribuent à la prospérité de cette vie, qui est comme un acheminement vers la vie future et durable à jamais. Ainsi donc, dire que l'Eglise voit de mauvais œil les formes plus modernes des systèmes politiques et repousse en bloc toutes les découvertes du génie contemporain, c'est une calomnie vaine et sans fondement. » (Op. cit. vol. II, p. 44-45.)

Nous aimerions poursuivre la transcription de ces pages admirables où Léon XIII proclame, dans un latin splendide bien mal rendu par la traduction française, que l'Eglise « ennemie — née de la paresse et de l'inertie » accueillera toujours avec joie toutes les vérités d'ordre naturel parce que la vérité conduit à Dieu. Passant aux conclusions pratiques, le Souverain Pontife demande aux fidèles de participer à la gestion de l'Etat, comme les premiers chrétiens dans l'Etat païen et de ne pas s'accuser mutuellement de trahison à la foi catholique pour des divergences théoriques sur la meilleure forme de gouvernement puisque, en soi, les formes les plus diverses peuvent conduire au bien commun.

« S'il s'agit de questions purement politiques, du meilleur genre de gouvernement, de tel ou tel système d'administration civile, des divergences sont permises. La justice ne souffre donc pas que l'on fasse un crime à des hommes dont la piété est d'ailleurs connue, et l'esprit tout disposé à accepter docilement les décisions du Saint-Siège, de ce qu'ils sont d'un avis différent sur les points en question. Ce serait encore une injustice bien plus grande de suspecter leur foi ou de les accuser de la trahir, ainsi que Nous l'avons regretté plus d'une fois. » (*Immortale Dei*, édit. cit. vol. II p. 51.)

L'encyclique, on le voit, parle très clairement. Des divergences d'interprétation dont nous n'avons pas à parler ici continuèrent pourtant de diviser les catholiques, en France notamment. Le Pape jugea opportun d'insister encore, il le fit dans sa lettre au clergé de France, du 16 février 1892. Le problème est traité là avec toute l'ampleur désirable. Le Saint Père commence par rappeler l'éternelle ruse des ennemis de l'Eglise, ils essayent de la représenter comme un danger pour l'Etat et les pouvoirs établis. C'est la vieille attaque dirigée déjà contre Jésus : « Nous avons trouvé cet homme qui poussait notre nation à la révolte et défendait de payer les tributs à César, se disant lui-même le Christ-Roi » (Luc 23-2). « Si vous lui rendez la liberté vous n'êtes pas l'ami de César, car quiconque se fait roi se déclare contre César. Nous n'avons de roi que César » (Jean 19-12—15). Le Pape aborde ensuite l'objet principal de sa lettre : les divisions des Français au sujet de la république actuelle. Voici ce passage que nous citons tout au long, tellement il est important. Le texte original est en français.

« Divers gouvernements politiques se sont succédés en France dans le cours de ce siècle, et chacun avec sa forme distinctive : empires, monarchies, républiques. En se renfermant dans les abstractions on arriverait à définir quelle est la meilleure de ces formes considérées en elles-mêmes ; on peut affirmer également, en toute vérité, que chacune d'elles est bonne pourvu qu'elle sache marcher droit à sa fin, c'est-à-dire le bien commun pour lequel l'autorité sociale est constituée, il convient d'ajouter finalement qu'à un point de vue relatif, telle ou telle forme de gouvernement

peut être préférable, comme s'adaptant mieux au caractère et aux mœurs de telle ou telle nation. Dans cet ordre d'idées spéculatif, les catholiques, comme tout citoyen, ont pleine liberté de préférer une forme de gouvernement à l'autre, précisément en vertu de ce qu'aucune de ces formes sociales ne s'oppose, par elle-même, aux données de la saine raison, ni aux maximes de la doctrine chrétienne. Et c'en est assez pour justifier pleinement la sagesse de l'Eglise alors que, dans ses relations avec les pouvoirs politiques, elle fait abstraction des formes qui les différencient, pour traiter avec eux les grands intérêts religieux des peuples, sachant qu'elle a le devoir d'en prendre la tutelle, au-dessus de tout autre intérêt. Nos précédentes encycliques ont exposé déjà ces principes, il était toutefois nécessaire de les rappeler pour le développement du sujet qui nous occupe aujourd'hui.

« Que si l'on descend des abstractions sur le terrain des faits il faut nous bien garder de renier les principes tout à l'heure établis ; ils demeurent inébranlables. Seulement, en s'incarnant dans les faits, ils y revêtent un caractère de contingence déterminé par le milieu ou se produit leur application. Autrement dit, si chaque forme politique est bonne par elle-même, et peut être appliquée au gouverment des peuples, en fait, cependant, on ne rencontre pas chez tous les peuples le pouvoir politique sous une même forme; chacun possède la sienne propre. Cette forme naît de l'ensemble des circonstances historiques ou nationales, mais toujours humaines qui font surgir dans une nation ses lois traditionnelles et même fondamentales : et, par celles-ci, se trouve déterminée telle forme particulière de gouvernement, telle base de transmission des pouvoirs suprêmes.

« Inutile de rappeler que tous les individus sont tenus d'accepter ces gouvernements, et de ne rien tenter pour les renverser ou pour en changer de forme. De là vient que l'Eglise, gardienne de la plus vraie et de la plus haute notion sur la souveraineté politique, puisqu'elle l'a fait dériver de Dieu, a toujours réprouvé les doctrines et toujours condamné les hommes rebelles à l'autorité légitime. Et cela, dans le temps même où les dépositaires du pouvoir en abusaient contre elle, se privant par là du plus puissant appui donné à leur autorité, et du moyen le plus efficace pour obtenir des peuples l'obéissance à leurs lois. On ne saurait trop méditer sur ce sujet les célèbres prescriptions que le Prince des apôtres au milieu des persécutions, donnait aux premiers chrétiens : « *Honorez tout le monde ; aimez la fraternité, craignez Dieu : rendez honneur au Roi* » (1 Petr. 2-17). Et celle de saint Paul : « *Je vous en conjure donc avant toutes choses : ayez soin qu'il se fasse au milieu de vous des obsécrations, des oraisons, des demandes, des actions de*

grâces, pour tous les hommes, pour les rois, et pour tous ceux qui sont élevés en dignité, afin que nous menions une vie tranquille, en toute piété et chasteté : car cela est bon et agréable devant Dieu notre Sauveur » (I, Timoth. 1 et seq.).

« Cependant, il faut soigneusement le remarquer ici : quelle que soit la forme des pouvoirs civils dans une nation, on ne peut la considérer comme tellement définitive qu'elle doive demeurer immuable, fût-ce l'intention de ceux qui, à l'origine, l'ont déterminée.

« Seule l'Eglise de Jésus-Christ a pu conserver et conservera sûrement, jusqu'à la consommation des temps, sa forme de gouvernement fondée par celui qui *était* qui *est* et qui *sera dans les siècles* (Hebr. 13-8.).

« Elle a reçu de lui, dès son origine, tout ce qu'il faut pour poursuivre sa mission divine à travers l'océan mobile des choses humaines. Et, loin d'avoir besoin de transformer sa constitution essentielle, elle n'a même pas le pouvoir de renoncer aux conditions de vraie liberté et d'indépendance, dont la Providence l'a munie dans l'intérêt général des âmes.

« Mais quant aux sociétés purement humaines, c'est un fait gravé cent fois dans l'histoire, que le temps, ce grand transformateur de tout ici bas, opère dans leurs institutions politiques de profonds changements. Parfois, il se borne à modifier quelque chose à la forme de gouvernement établie ; d'autre fois, il va jusqu'à substituer aux formes primitives, d'autres formes totalement différentes, sans en excepter le mode de transmission du pouvoir souverain.

« Et comment viennent à se produire ces changements politiques dont Nous parlons ? Ils succèdent parfois à des crises violentes, trop souvent sanglantes, au milieu desquelles les gouvernements préexistants disparaissent en fait ; voilà l'anarchie qui domine ; bientôt l'ordre public est bouleversé jusque dans ses fondements. Dès lors, une *nécessité sociale* s'impose à la nation ; elle doit sans retard pourvoir à elle-même. Comment n'aurait-elle pas le droit, et plus encore le devoir de se défendre contre un état de choses qui la trouble si profondément, et de rétablir la paix publique dans la tranquillité de l'ordre ?

« Or, cette nécessité sociale justifie la création et l'existence des nouveaux gouvernements, quelque forme qu'ils prennent ; puisque, dans l'hypothèse où nous raisonnons, ces nouveaux gouvernements sont nécessairement requis par l'ordre public, tout ordre public étant impossible sans un gouvernement. Il suit de là que, dans de semblables conjonctures, toute la nouveauté se borne à la forme politique des pouvoirs civils, ou à leur mode de transmission ; elle n'affecte nullement le pouvoir considéré en lui-même. Celui-ci

continue d'être immuable et digne de respect, car, envisagé dans sa nature, il est constitué et s'impose pour pourvoir au bien commun, but suprême qui donne son origine à la société humaine. En d'autres termes, dans toute hypothèse, le pouvoir civil, considéré comme tel, est de Dieu et toujours de Dieu : « *car il n'y a point de pouvoir si ce n'est de Dieu* ». (Rom. 13-1.)

« Par conséquent, lorsque les nouveaux gouvernements qui représentent cet immuable pouvoir sont constitués, les accepter n'est pas seulement permis, mais réclamé, voire même imposé par la nécessité du bien social qui les a faits et les maintient. D'autant plus que l'insurrection attise la haine entre citoyens, provoque les guerres civiles et peut rejeter la nation dans le chaos de l'anarchie. Et ce grand devoir de respect et de dépendance persévèrera tant que les exigences du bien commun le demanderont, puisque ce bien est, après Dieu, dans la société, la loi première et dernière.

« Par là s'explique d'elle-même la sagesse de l'Eglise dans le maintien de ses relations avec les nombreux gouvernements qui se sont succédés en France, en moins d'un siècle, et jamais sans produire des secousses violentes et profondes. Une telle attitude est la plus sûre et la plus salutaire ligne de conduite pour tous les Français, dans leurs relations civiles avec la république, qui est le gouvernement actuel de leur nation. Loin d'eux ces dissentiments politiques qui les divisent ; tous leurs efforts doivent se combiner pour conserver ou relever la grandeur morale de leur patrie. » (Lettre apost. tome III, p. 116-119.)

Tel est l'enseignement de Léon XIII, parfaitement net et clair. L'Eglise y est-elle restée fidèle dans la suite ? Parce que c'est sous Pie X que s'est opérée en France la séparation de l'Eglise et de l'Etat, d'aucuns prétendent que Pie X ne partageait pas les vues politiques de son prédécesseur. Des divergences dans les détails sont inévitables. Pie X, cependant, a pris soin de renouveler les affirmations de Léon XIII sur la collaboration possible de l'Eglise avec la république telle qu'elle existe en France, c'est-à-dire la république démocratique. Il déclarait notamment, dans son allocution consistoriale du 14 novembre 1904 :

« Tandis que les documents émanés du siège apostolique disent sans ambiguité que la profession du christianisme peut s'ac-

corder parfaitement avec la forme républicaine, ces hommes (les chefs de la République française) semblent vouloir affirmer que la république, telle qu'elle existe en France, ne peut avoir rien de commun avec la religion chrétienne. Double calomnie qui blesse les Français à la fois comme catholiques et comme citoyens. » (Actes de Pie X, Bonne Presse, tome I, p. 242.)

Le 25 août 1910, Pie X condamne le *Sillon*, entre autres parce que « son catholicisme ne s'accomode que de la forme de gouvernement démocratique ». Mais il est intéressant de lire le contexte et de voir les raisons qu'invoque le Souverain Pontife pour justifier sa condamnation :

« Nous avons déjà rappelé que l'Eglise a toujours laissé aux nations le souci de se donner le gouvernement qu'elles estiment le plus avantageux pour leurs intérêts. Ce que Nous voulons affirmer encore une fois après Notre prédécesseur, c'est qu'il y a erreur et danger à inféoder, par principe, le catholicisme à une forme de gouvernement .» (Actes de Pie X, tome V, p. 134.)

Pour ce qui est de la rupture des relations diplomatiques, survenue en 1904 entre la France et le Saint-Siège, Rome a publié la série des documents qui se rapportent à cette pénible page de l'histoire de France. La conclusion qui s'impose au lecteur de ces documents, c'est que Pie X et le Cardinal Merry del Val ont été au moins aussi patients que Léon XIII et Rampolla. (Cf. *La séparation de l'Eglise et de l'Etat en France, exposé et documents* ; supplément aux *Acta sanctæ Sedis*, vol. 38, nº 6 du 15 janvier 1906.)

Vraiment, il est impossible de soutenir, après cela, que l'Eglise est un péril pour nos institutions démocratiques. Il faut bien plutôt affirmer qu'elle en sera la meilleure sauvegarde, en prêchant l'origine *divine* du pouvoir, la plus sûre garantie de l'ordre établi, en faisant prospérer la vertu, particulièrement indispensable dans les Etats où le peuple prend une part plus directe à la gestion de la chose publique.

OBJECTIONS

Avons-nous réussi à convaincre tous nos lecteurs que les institutions politiques de notre pays romand n'ont pas à craindre l'influence de l'Eglise ? Nous aimerions pouvoir l'espérer. Mais nous avons l'impression que, pour beaucoup, le régime démocratique est inséparablement lié à diverses erreurs que la simple raison naturelle et l'Eglise n'accepteront jamais.

Les *Cahiers de Jeunesse* de mai 1926 publient immédiatement à la suite de l'*éditorial* consacré à *Nova et Vetera*, une étude sur « *le pouvoir et l'autorité* ».

« Le pouvoir vient du dehors et peut s'imposer. L'autorité s'établit par un consentement intérieur que la force, le succès ou la victoire ne déterminent pas. Ainsi, celle d'un Crucifié.

« Le pouvoir courbe le corps et immobilise les pensées. L'autorité éveille les âmes. Le pouvoir contraint, l'autorité oblige. » (Page 142.)

Nous pensons, nous, que l'autorité ou le pouvoir est une puissance qui véritablement commande aux volontés subordonnées, une puissance non pas aveugle mais soumise aux lois de la raison divine et humaine, règles de tout commandement. Le pouvoir n'est pas la force physique, celle-ci n'est qu'un instrument au service du pouvoir. L'autorité n'a pas sa source dans le consentement intérieur des âmes à qui elle s'adresse, elle vient *du dehors* et en définitive de Dieu. La raison en est que la société est un tout organisé. Comme le tout humain, elle ne peut se concevoir sans un principe qui l'unifie en inclinant vers le bien commun les membres multiples et divers qui la composent. Ce principe vital qui est l'autorité doit être distinct des membres qu'il anime autant que l'âme est distincte du corps, la forme de la matière. L'autorité que nous définissent les

Cahiers de Jeunesse, établie par un consentement intérieur des membres, non par un commandement du dehors, ne porte pas la marque de cette distinction indispensable, elle est donc radicalement opposée à l'idée même de société. Une pareille doctrine n'est pas nécessairement liée à la forme démocratique du gouvernement pour la simple raison qu'elle est un germe de mort pour toute société, quelle que soit sa forme. Si les enfants dans la famille, les citoyens dans l'Etat ne sont obligés que pour autant qu'ils se lient eux-mêmes par leur consentement intérieur, si le pouvoir n'est que contrainte physique, il n'y a plus de corps social mais une poussière d'individus, maintenus en conglomérat par un état de violence qui ne saurait durer. Cette question est si grave qu'il faudra y revenir.

M. Bridel pense qu'une « saine démocratie » comporte « le respect mutuel des convictions sincères » (article cité, page 549). Il faut reprendre ici la nécessaire distinction entre les personnes qu'il faut aimer et l'erreur qu'il faut haïr. Essayons de nous entendre.

« L'essence de la démocratie, dit M. Bridel, c'est le fait qu'au lieu de subir les désirs autocratiques d'un prince ou d'être assujettis aux volontés d'un groupe de privilégiés, les citoyens ont tous part à la gestion de la chose publique. Non pas, bien entendu, que la totalité du peuple et son gouvernement puissent jamais s'identifier l'un à l'autre : même à supposer la démocratie aussi « directe » que possible et même dans les bornes d'un Etat aussi restreint qu'un petit canton ou d'une simple commune rurale, toujours faut-il que la direction soit confiée à quelques personnes spéciales ; mais ce sont là des représentants ou des fonctionnaires, librement choisis par l'ensemble des citoyens, et pour un temps déterminé ; ils ne pourront ni légiférer, ni agir que selon les principes énoncés dans une constitution que le peuple aura sanctionnée; ils sauront leurs opérations toujours contrôlées par leurs mandants qui possèdent divers moyens de les critiquer, de ne les point réélire s'ils se sont mal acquittés de leur tâche, et parfois même d'annuler leurs décisions lorsqu'elles apparaîtront fâcheuses (referendum, etc.). »

Acceptons, pour l'instant, cette définition ; on peut, du reste, l'interpréter sans tomber dans l'erreur signalée

plus haut sur la source de l'autorité. Supposons un pays où tous les citoyens, par leurs votes, ont part au gouvernement. C'est donc un pays démocratique. Un groupe d'agitateurs, violents mais très sincères, réclame qu'on autorise dans ce pays une école anarchique. Si vraiment toutes les doctrines sincères doivent être respectées, toutes les minorités obtenir leur place au soleil, on ne voit pas comment on pourrait refuser pareille demande. Mais les citoyens de ce pays, dans leur majorité, sont d'avis que la vérité est *une*, que l'erreur n'a pas de droits ; ils ne croient pas qu'une doctrine, le bolchévisme par exemple, parce qu'elle est passée à l'état de conviction sincère, mérite d'être respectée ; bien loin d'accorder aux agitateurs anarchistes l'école demandée, ils les expulsent du pays.

M. Bridel nous dit qu'il est « non seulement équitable mais opportun que les besoins et la volonté de la majorité prévalent » (p. 543). Ce peuple, dont la majorité vient d'étouffer ainsi l'anarchie, cessera-t-il pour cela d'être *vraiment* démocratique, et faut-il, pour que tous les citoyens aient réellement part au pouvoir, que la voix de chacun d'eux triomphe toujours ? Autant dire alors que la démocratie, et même tout régime polyarchique, est impossible!

On voit par là que le « respect mutuel des convictions sincères » n'est pas de l'essence d'une démocratie, pas plus d'ailleurs que d'une autre forme de gouvernement. M. Bridel, il est vrai, parle de « saine », ailleurs de « sage » démocratie, encore était-il nécessaire de préciser, au moins pour quelques-uns.

Mais vraiment, faut-il qu'une démocratie, pour être sage et saine, accorde à toutes les minorités une représentation proportionnelle et respecte toutes les convictions sincères ? Nous avons déjà laissé voir que cette façon de penser est inadmissible. Ceux même qui la partagent font sans doute exception pour les doctrines destructrices de l'ordre social, ils auront trouvé plus haut, que l'exemple que nous avons cité n'était pas bon. Nous leur demandons ici, au nom de quel principe ils feraient exception et con-

damneraient au silence le nihilisme révolutionnaire ? Il leur est interdit de ne pas le respecter s'il est sincère ! Qu'on nous excuse d'insister sur des vérités si simples, il faut toujours en revenir là : le *oui* et le *non* ne s'équivalent pas, il y a une vérité et une erreur, nous ne saurions respecter, comme telles, des doctrines contradictoires, si nous adhérons à l'une, nous sommes logiquement contraints de repousser l'autre et de la combattre. L'encyclique *Quanta Cura*, le *Syllabus* et bien d'autres documents du Saint-Siège disent cela. Serait-ce sur ce point qu'on les trouve contraires à la *saine* démocratie ? Bien loin d'être un élément indispensable dans une saine démocratie, le respect de toutes les doctrines comme telles ne peut être qu'une porte ouverte largement à tous les germes de destruction. Une forme de gouvernement étant d'autant plus sage qu'elle assure mieux la prospérité du pays, nous pensons que la démocratie qui respecte « toutes les convictions sincères » est précisément le contraire d'une saine démocratie.

Mais s'il faut haïr l'erreur, il faut aimer infiniment les personnes qui en sont les victimes[1]. Loin de s'opposer à cet amour, nous ne craignons pas de dire que la haine de l'erreur en est, au contraire, le fondement. La haine de l'erreur donne à l'amour du prochain sa plus solide justification, pendant que l'indifférence en matière doctrinale ne peut en définitive conduire qu'au subjectivisme, à la recherche de soi-même au détriment des autres. Le respect et le dévouement pour tous les hommes, personne sur terre ne l'enseigne mieux que l'Eglise catholique, elle qui puise sa charité au sein même du Dieu Trinité. Nulle part mieux que dans l'adhésion intellectuelle aux dogmes de la Tri-

[1] M. Bridel (art. cité, p. 543-544), nous dit que « le respect de la personne humaine » est le « principe même » de la démocratie. M. Lucien Romier écrit « la base morale de la démocratie c'est la dignité de la personne humaine » (cité d'après l'intéressant article de M. Rigassi dans la « Gazette de Lausanne » du 15 juin 1926). Il faut dire que le respect de TOUTE personne humaine est indispensable à la justice de TOUS les régimes politiques, ce n'est pas une note spécifique du régime démocratique.

nité, de la vocation de tous les hommes à participer à la vie propre de Dieu, nulle part mieux que dans la contemplation du Christ-Dieu, la réception de l'Eucharistie, on ne pourra puiser la force d'aimer ses frères jusqu'au don entier et sans retour de soi-même. Ces richesses de lumière et de force, ces fontaines intarissables de la divine charité, c'est l'intransigeance doctrinale de l'Eglise, sa haine de l'erreur anti-chrétienne qui les conservent intactes parmi les hommes, il n'est pas inutile de le rappeler.

L'Eglise aime donc et respecte infiniment les victimes de l'erreur, elle se préoccupe du salut de tous les hommes sans distinction. Si elle se réserve de sévir contre les baptisés qui, de mauvaise foi, lui désobéissent gravement, elle se refusera toujours, comme elle s'est toujours refusée à frapper jamais de ses peines ceux de ses enfants qui, sans malice ou négligence grave, ignorent sa doctrine (voir le code de droit canonique ; canon 2218 § 2). Les hommes qui ne lui appartiennent pas, jamais non plus elle ne les contraindra d'une manière ou d'une autre à adhérer à ses lois, « personne n'entre dans l'Eglise si ce n'est librement ». Bien plus, pourvu qu'ils ne gênent pas la liberté de ses enfants, elle les laissera pratiquer leur religion, et même elle les protègera ; qu'on pense aux Juifs du moyen âge. Bref, disons-nous avec Léon XIII (*Immortale Dei* édit. cit. II, 43) :

> « Il n'y a pour personne de juste motif d'accuser l'Eglise d'être l'ennemie soit d'une juste tolérance, soit d'une saine et légitime liberté. En effet, si l'Eglise juge qu'il n'est pas permis d'accorder aux divers cultes les mêmes droits qu'à la véritable religion, elle ne condamne pas pour cela les chefs d'Etat qui, en vue d'un bien à atteindre ou d'un mal à empêcher, tolèrent dans la pratique que ces divers cultes aient chacun leur place dans l'Etat. C'est d'ailleurs la coutume de l'Eglise de veiller avec le plus grand soin à ce que personne ne soit forcé d'embrasser la foi catholique contre son gré, car, ainsi que l'observe sagement saint Augustin, *l'homme ne peut croire que de plein gré.* » (Tract 26 in Jean 2.)

Il reste néanmoins dans bien des esprits une préven-

tion qui procède de la constitution nettement monarchique de l'église catholique. Comment cette Eglise pourrait-elle ne pas chercher à ramener peu à peu à la monarchie les pays dans lesquels elle étend son influence ? Sans revenir sur l'histoire de nos cantons qui ne furent jamais des monarchies, essayons d'indiquer la raison pour laquelle l'Eglise, dont la constitution est inviolablement monarchique, ne fait aucune difficulté à reconnaître, pour l'Etat, diverses formes possibles de gouvernement, entre autres les formes démocratiques. Cette raison, il faut, croyons-nous, la rechercher dans les fins diverses et les divers domaines propres de l'Eglise et de l'Etat. C'est encore la distinction de l'ordre divin et de l'ordre humain, de la grâce et de la nature qui revient ici. Comme le dit Léon XIII « L'Eglise est préposée aux choses divines, la puissance civile aux choses humaines » (*Immortale Dei*, édit. cit. II, p. 27). La fin surnaturelle et proprement divine vers laquelle l'Eglise a mission de conduire les hommes, dépasse infiniment les exigences et les possibilités de toute nature créée, même la plus parfaite qu'on puisse imaginer. Cette destinée, nous ne la pouvons connaître que parce que Dieu nous l'a révélée. Pour atteindre cette fin, le libre jeu des forces de notre nature est parfaitement incapable et inefficace, il y a là une absolue disproportion. A notre fin surnaturelle devaient donc, de toute nécessité, correspondre des moyens surnaturels aussi. Ces moyens, librement choisis et institués par le Christ, sont d'un maniement d'autant plus difficile qu'ils sont d'un ordre qui dépasse infiniment la portée de notre connaissance naturelle. Il convenait donc que la doctrine transmise par Dieu à son Eglise, les sacrements institués par Jésus, en un mot les moyens surnaturels de notre salut, fussent remis entre les mains de personnes dont le choix, l'activité et la surveillance dépendraient le moins possible de la multitude changeante et médiocre. Il convenait en un mot que la constitution de l'Eglise fût monarchique. Par ailleurs rien ne s'opposait, au contraire, à ce que, avant de commander,

de décider, les chefs responsables prissent l'avis de plusieurs, peut-être de nombreux conseillers. La constitution de l'Eglise est ainsi faite que *très souvent* les supérieurs sont obligés, *sous peine d'invalidité de leurs actes* (cf. canon 105 § 1) de prendre conseil de leurs collaborateurs. Nous aurons l'occasion, plus tard, d'exposer dans *Nova et Vetera* la délicatesse très fine de la Constitution de l'Eglise, telle qu'on la peut étudier dans le *Code de droit canonique.*

Pour ce qui est de la société civile, sa fin étant naturelle, ses moyens le seront aussi. Ces moyens peuvent être découverts par les lumières de la seule raison, leur application sera moins difficile. Rien ne s'opposera dès lors à ce que les moyens de conduire les hommes à leur perfection naturelle soient laissés aux soins d'un plus grand nombre de personnes ; la multitude elle-même, dont le jugement sur des matières proportionnées à l'intelligence naturelle pourra être plus sûr que dans le domaine de la foi, pourra avoir son mot à dire, même par délibération, dans la direction de la société civile. La justice et le bien commun étant assurés, c'est affaire à chaque pays de voir le régime politique qui lui convient le mieux.

Considérée ainsi, sous la lumière de la transcendance infinie de l'ordre surnaturel, l'attitude de l'Eglise qui se dit indifférente en face d'un Etat démocratique, ne prête à aucune arrière-pensée. L'Eglise est d'ordre surnaturel, sa constitution lui vient par institution spéciale de Dieu. Il a plu à son Fondateur de l'établir sur une base nettement monarchique, nous avons vu la raison de convenance de ce régime. L'Eglise ne changera jamais un *iota* à ce qui, dans sa constitution lui vient du Maître. Elle restera toujours une monarchie pure, tout en s'entourant de multiples conseils. Cela ne l'empêchera pas d'être absolument indifférente en soi, aux diverses formes de gouvernements que se donnent les Etats.

François CHARRIÈRE.

LA DESCENTE DE L'ESCALIER[1]

Chaque époque crée à son image un type d'homme idéal. C'était, pour le moyen âge, le chrétien, le chevalier. La chevalerie était un service, un ordre, et un ordre religieux, c'était une gendarmerie internationale. Son idéal était le guerrier mettant sa force au service de Dieu, de la justice, de la charité. Le chevalier devait posséder trois vertus : le courage, la fidélité, la chasteté. Il représentait donc bien l'homme, la personne humaine dominant ses passions, gouvernant ses sens : « âme guerrière, maîtresse du corps qu'elle conduit, » — et cette parole de Bossuet définit admirablement la chevalerie. Alors, s'il était recommandé aux chevaliers d'être instruits, — on connaît les « chevaliers ès lois », — on ne faisait pas de la culture intellectuelle le caractère essentiel de la personnalité, la condition indispensable pour être admis dans l'élite. Les mœurs, la courtoisie, passaient avant l'érudition, la science, la culture livresque. Le chevalier était plus que le *mens sana in corpore sano :* il était le *mens fervida in corpore lacerloso*. Il était le citoyen d'honneur du monde chrétien.

---

[1] Cet aperçu fait partie d'un ouvrage de synthèse que prépare M. de Reynold. *(N. d. l. R.)*

Quand la chevalerie fut entrée en décadence par l'abus du sport et la corruption des mœurs, quand elle cessa d'être religieuse pour devenir mondaine, et militaire pour être courtisane, la Renaissance lui substitua un autre type défini par la *virtù* à l'italienne. L'homme idéal, c'était une force libre à laquelle on pouvait impunément se fier, puisque la nature humaine est essentiellement bonne. Le type de la Renaissance, nous pouvons l'appeler l'aristocrate, en mettant dans cette épithète tout ce qu'elle peut contenir d'orgueil social et de sensualité esthétique. Le plus de connaissances possible, le plus de jouissances, le plus d'activités, voilà pour la Renaissance la condition même de la vie humaine s'exerçant dans sa plénitude. Mais c'est l'individu qui se développe ainsi, non la personne. L'homme de la Renaissance redescend du christianisme dans le paganisme. Si magnifique et séduisant qu'il soit, il est d'une valeur morale bien inférieure à celle du chevalier. Avec lui commence cette superstition du savoir, cet abus de l'intelligence et de la culture dont nous constaterons peu à peu les effets.

Le dix-septième siècle marque un redressement. Son idéal, c'est l'honnête homme. La notion est complexe. Il ne laisse pas d'y entrer une grande part de christianisme, mais un christianisme mondain et parfois dissimulé. Au fond, l'essence de l'honnêteté, c'est la politesse. L'honnête homme est l'aristocrate de la Renaissance qui s'est à peu près converti, mais qui n'a voulu abandonner, ni les dons du corps, ni la culture de l'esprit. On connaît les définitions célèbres de Bussy-Rabutin : « L'honnête homme est un homme poli et qui sait vivre », et de La Rochefoucauld : « Le vrai honnête homme est celui qui ne se pique de rien. » Mais La Rochefoucauld était un mondain désabusé et sceptique, et Bussy un libertin. De fait, l'honnête homme est celui qui se laisse gouverner par sa raison.

Le jour où la raison, devenue le rationalisme, divorcera avec la foi, nous redescendrons plus bas que l'homme de la Renaissance, et nous aurons le « philosophe » du dix-

huitième siècle. Le « philosophe », c'est l'aristocrate de la Renaissance en train de tourner au démagogue. Le démagogue de l'intelligence. Il emploie, en effet, la raison pour détruire les doctrines et les autorités que le dix-septième siècle avait reconstruites et défendues avec l'aide efficace de cette même raison. Le « philosophe » reprend l'œuvre de la Renaissance, reprend ses idées, en premier lieu celle de la bonté originelle, et les pousse jusqu'à leurs extrêmes conséquences. Il les vulgarise surtout. Il fait passer l'individualisme à l'état de principe politique et social. Il ne lui suffisait pas que l'homme fût détaché du christianisme, il lui fallait encore qu'il le fût de tout ordre social : de là cette fausse conception de l'homme, sans père, sans mère, sans généalogie, comme feu Melchisédech ; de l'homme détaché de son milieu, de sa famille, de son groupe social, de sa patrie, de sa race ; de l'homme égal en nature, donc en droits, à n'importe quel autre homme. On dirait que le dix-huitième siècle a placé l'homme dans un mortier pour le réduire en poussière d'individus. Telle fut l'immense erreur psychologique dont nous ne cessons de pâtir aujourd'hui. Alors que l'humanité était compacte, on pouvait encore édifier sur elle, mais que peut-on bâtir de solide sur une poussière ?

Cependant, l'individu commençait de souffrir de son émancipation. La raison ne lui suffisait plus. Il se précipita dans la nature, et nous eûmes un cinquième type : l'homme sensible. L'homme sensible, c'est l'homme qui, fatigué de la société, de la civilisation, voudrait rétrograder, redevenir le bon sauvage, échapper à tout ce qui reste encore de conventions, de lois et de contraintes. Il démolit ouvertement et sans méthode ce que le « philosophe » avait méthodiquement sapé. Son cerveau déjà trop lourd et trop chargé de notions pèse dans sa tête. Il commence à douter de l'intelligence, il ne croit plus qu'au sentiment. Il passe, tantôt de l'illusion qui l'exalte à la réalité qui le déprime, tantôt de l'espoir à la crainte, tantôt de la joie à la mélancolie. Cette sensibilité déjà maladive dénonce

l'irritation des nerfs. Celui qui en est atteint et qui s'y abandonne, est déjà menacé par le déséquilibre et l'hypocondrie.

Tout au commencement du dix-neuvième siècle, la maladie se déclare : c'est le « mal du siècle » des romantiques. Il a quelque chose de moins naïf, de plus profond et souvent de plus noble que les effusions de l'homme sensible, mais ce type d'homme est bien plus dangereusement contaminé. L'« enfant du siècle » a perdu en effet tout ce qui pour l'homme sensible et le « philosophe » était une raison de vivre : la confiance dans l'avenir, la foi au progrès, l'illusion, l'amour de l'humanité, l'optimisme, l'espérance enfin. L'homme sensible était encore, plus ou moins, ou se croyait un altruiste. Mais l'« enfant du siècle » est un égoïste triste et déçu. Il se sent dégoûté par le siècle, étranger au milieu des hommes, en proie à mille chimères dont il sait bien, pour comble de malheur, que ce sont des chimères. Pourtant, il est mu par une âme ardente, dominatrice. Il a beau se croire désabusé, vieilli avant l'âge : il est encore plein de jeunesse. Il rêve d'épopée, de gloire ; l'exemple de Bonaparte le hante. L'Europe, la terre, est pour lui une prison trop étroite ; l'Orient ni l'Amérique n'arrivent à lui donner l'espace, les aventures, l'oubli qu'il souhaite. Alors, il se révolte et, se drapant dans le manteau noir de la désespérance, il prend une attitude de Lucifer. Comme la société ne l'a pas compris, il se dresse contre elle. Il se réfugie dans le culte du moi insatiable. Et c'est René, et c'est Lara, et c'est Manfred.

Avec les héros de Byron et de Chateaubriand, le « mal du siècle », c'est-à-dire l'individualisme, après la période de sensibilité excessive en est à celle de l'exaltation, parfois de la frénésie. La génération qui va suivre, et dont un Obermann est déjà le prototype, sera celle de la dépression. Car cette génération, tout autant que l'autre, se sentira dévorée par l'imagination, l'ambition, l'orgueil, l'égoïsme ; mais elle n'en possédera plus l'énergie, la foi en Dieu, en la nature ou en elle-même. Elle n'essayera plus de

lutter corps à corps avec la vie, ni de déclarer la guerre à la société. Elle se laissera écraser par la vie, mettre à l'écart par la société. Elle se consumera dans l'analyse du moi par le moi et tombera ainsi, peu à peu, dans l'impuissance.

« Je ne trouvai qu'aucun but ne valait la peine d'aucun effort, » écrit Adolphe. Et, plus tard, il ajoute : « Je hais cette vanité qui s'occupe d'elle-même en racontant le mal qu'elle a fait, qui a la prétention de se faire plaindre et qui, planant indestructible au milieu des ruines, s'analyse au lieu de se repentir. » Benjamin Constant prononce ainsi la condamnation de tout l'individualisme intellectuel du dix-neuvième siècle. Cet individualisme n'est pas autre chose que la destruction de l'individu, après la destruction de la personne. Pour emprunter à M. Léon Daudet une distinction que saint Thomas aurait approuvée, après l'abolition du *soi*, c'est le *moi* qui se châtre lui-même. L'aboutissement final est l'impuissance d'aimer après l'impuissance d'agir, le déséquilibre total et le désespoir plus ou moins résigné. Alors, il n'y a plus qu'une ressource : la débauche et les excitants.

Nous arrivons ainsi au dernier avatar, au type de l'intoxiqué, de l'inverti. Il s'annonce déjà dans Obermann qui abuse, il l'avoue lui-même, du vin et du thé. Mais cet abus-là fait sourire. Joseph Delorme et Musset auront déjà besoin d'excitants et de calmants plus forts ; avec Baudelaire commencera la manie des stupéfiants. Qu'arrive-t-il en effet ? A force « d'ensanglanter son mal et de gratter sa plaie, » à force de s'analyser soi-même, on va de dédoublement en dédoublement ; on brise le dernier lien qui maintenait encore un peu d'unité dans l'individu. Il y a la personnalité qui souffre, travaille, agit parfois encore ; il y a la personnalité qui observe. Il y a celui qui sent et celui qui analyse la sensation. Et plus l'intelligence est lucide, plus le jugement qu'elle porte est impitoyable. Mais, dans ce jeu anarchique de l'analyse, seuls le cerveau et les sens sont occupés, et le cœur finit par s'atrophier.

On ne demande plus à la vie que des jouissances intellectuelles et des jouissances sensuelles. Et les unes conduisent aux autres. C'est le règne de tous les paradis artificiels et de toutes les déviations. On les recherche, on s'en vante, on s'en inspire, on en tire un art et une philosophie. On se croit ainsi moderne et civilisé, mais l'on dégringole la dernière pente au bas de laquelle il n'y a plus que la brute.

GONZAGUE DE REYNOLD.

ROME ET STOCKHOLM

III. LA NOTION PROTESTANTE DE L'UNITÉ ET DE LA DIVERSITÉ DE L'ÉGLISE

En regard de la manière dont Rome détermine l'unité et la diversité de la véritable Eglise, il nous faut présenter la manière de Stockholm. Les deux méthodes sont radicalement contraires. Toute la doctrine catholique sur l'Eglise est éclairée par la très mystérieuse révélation évangélique de cieux surnaturels. Toute la doctrine ecclésiologique de Stockholm nous semble un lointain mais légitime aboutissement des premières erreurs de la Réforme sur la vie surnaturelle et la justification. Sur la thèse de l'unité et de la diversité dans l'Eglise, pas plus que sur les thèses essentielles de la vérité, de la sainteté, de l'autorité et de la liberté évangéliques, il n'est possible d'accorder ces contraires : le catholicisme et le protestantisme, Rome et Stockholm.

Mais avant d'en venir à ce qu'il y a d'antiromain dans les principes ecclésiologiques de Stockholm, nous avons à résoudre, on le devine, un problème délicat.

1. L'effort de Stockholm est-il dans la ligne du protestantisme ?

Stockholm représente-t-elle le protestantisme authentique ? Tous les protestants ne l'accordent pas.

Qu'un bouleversement spirituel ait été accompli et ratifié publiquement à Stockholm, qu'on y ait rejeté intentionnellement à l'arrière-plan les valeurs religieuses que Nicée et les grands Conciles œcuméniques avaient définies comme essentielles, c'est un fait qu'ils ne contestent pas, mais qu'ils ne sont cependant pas unanimes à qualifier. Les uns tirent gloire de la conférence de Stockholm comme d'une suprême réussite, les autres la déplorent comme une solennelle déviation. L'archevêque protestant de Finlande s'est même élevé avec vivacité contre le Congrès, à peu près au moment où l'illustre professeur Harnack, empêché de s'y rendre, le saluait avec émotion :

« En pensant à votre grande assemblée, tous mes souvenirs de l'Histoire de l'Eglise se pressent dans mon esprit. Il me semble que cette histoire tout entière est la préparation de la Conférence. Il est certain que celle-ci n'est pas venue trop tôt et on peut dire d'elle : Dieu la veut, la conscience chrétienne la réclame, la misère des temps l'exige. La Conférence n'aurait d'autre résultat que d'orienter la chrétienté sur les problèmes actuels et de donner l'occasion d'entretiens fraternels, qu'il aurait valu la peine de la réunir[1]. »

Qui croire ? Le Congrès de Stockholm est-il un fruit authentique ou bâtard du protestantisme ? A regarder d'un peu haut, la réponse est peut-être moins embrouillée qu'il ne paraît. Ne serait-elle pas de donner raison, d'une part aux intentions chrétiennes traditionnelles de ceux qui renient Stockholm, d'autre part au sens historique, à la perspicacité protestante de ceux qui l'acclament ? Mais, pour nous expliquer davantage, disons ici un mot de quatre grandes directions spirituelles du protestantisme.

1° L'idéal romain d'un seul dogme, d'un seul culte, d'un seul chef, a longtemps hanté les hommes de la Réforme. Ils se sont efforcés, à maintes reprises, d'arrêter le protestantisme dans une même confession de foi, dans un même culte, dans une même organisation. Ils ont parfois réussi à le stabiliser en des formes assez voisines sous

[1] Lettre du 20 août, citée dans la *Semaine religieuse* protestante de Genève, 26 septembre 1925.

certains rapports du christianisme traditionnel, comme le calvinisme de Hollande, ou le luthéranisme de Scandinavie[1]. Mais le plus souvent le protestantisme a fini par abandonner comme inaptes à la vie, les demeures qu'il s'était lui-même préparées. Sa loi intime est bien de changer. Ce n'est guère qu'en faisant corps avec le patriotisme, en se coulant dans les institutions d'Etat, qu'il a pu obtenir quelque consistance. Laissons-là, toutefois, si traditionnel et si imposant qu'il soit, le protestantisme immobilisé dans les organisations nationales. Les tendances vives du protestantisme moderne nous intéressent davantage. Il en est deux principales, qui s'opposent.

2° L'une rallie les théologiens qui avouent une radicale antinomie entre, d'une part, l'*essence* ou l'*esprit* du protestantisme, et, d'autre part, les formes religieuses traditionnelles où l'on a jusqu'ici tenté de l'incarner, de « l'emprisonner ». Ils ont même élaboré une théorie suivant laquelle les confessions de foi, les sacrements, l'organisation ecclésiastique, étant l'œuvre de la recherche et du travail humain, doivent sans cesse être défaits et refaits. Enoncés dogmatiques et formules hiérarchiques divino-apostoliques sont assimilés par eux à des vêtements que le temps démode, à de vieilles outres impropres à retenir un vin qui toujours fermente[2]. Selon cette même théorie, ce serait une dangereuse erreur de proposer comme un but essentiel, ou

---

[1] Le modernisme et l'esprit de secte font aujourd'hui de grands ravages en Scandinavie.

[2] Faut-il dire ici que ces comparaisons, qui peuvent servir à qualifier des énoncés dogmatiques et des formules hiérarchiques de provenance humaine et construits d'en-bas, comme sont (l'on en convient) les confessions de foi et les organisations ecclésiastiques du protestantisme, deviennent purement ineptes aussitôt qu'on les fait porter sur des énoncés dogmatiques et des formules hiérarchiques d'origine divine et reçus d'en haut, comme sont à nos yeux le Credo et la hiérarchie catholiques ? Ajoutons que la doctrine de l'Ancien Testament, Jésus n'est pas venu l'abolir mais l'accomplir ; ce n'est pas à propos de dogmes, mais à propos de disciplines qu'il a parlé de vieilles outres et de vieux habits.

même comme un idéal ici-bas souhaitable, l'unité de dogme, de culte, de juridiction. Le but essentiel, l'idéal véritable, sont ailleurs, c'est-à-dire dans la « vie », dans L'ACTION, laquelle, nous dit-on, peut être véritablement, profondément et durablement UNE, quelque différentes que soient les convictions premières qui la commandent et les fins ultimes qui l'orientent. Voilà le mouvement *for Life and Work*, le « christianisme pratique » de Stockholm.

3° L'autre tendance rallie les esprits qui comprennent qu'ainsi défini, l'esprit du protestantisme est capable de dissoudre progressivement et sûrement la révélation et les institutions chrétiennes les plus garanties. Ils tiennent, d'autre part, que Jésus étant le vrai Dieu, il est sacrilège de vouloir, au nom du progrès humain, toucher au dépôt qu'il nous a confié. Tout ce que Jésus nous aura transmis de précises vérités, tout ce qu'il nous aura légué d'institutions hiérarchiques et sacramentelles, pourra peser peut-être comme un joug sur nos épaules rebelles, mais sera doux néanmoins à ce qu'il y a de meilleur en nos âmes : ce sera la vérité qui captive et qui délivre, qui fait mourir et qui fait vivre. Ils entreprennent donc de lutter contre les courants adverses pour restaurer dans le monde tel ou tel des moyens d'unité religieuse authentiquement évangéliques. Voilà le mouvement *for Faith and Order* et les organisations similaires [1].

---

[1] *La Conférence universelle pour la Foi et la hiérarchie (World Conference on Faith and Order)* préparée à Cincinnati, le 29 octobre 1910, par l'Eglise épiscopale américaine, a siégé à l'Athénée de Genève, du 12 au 20 août 1920. Son principe fondamental est la foi au dogme de l'Incarnation. « Les Eglises suisses, comme d'autres Eglises réformées, n'ayant pas de confession de foi précise et à caractère dogmatique, ne purent envoyer de délégués à cette Conférence qu'en qualité de *témoins bienveillants.* » M. ROGER BORNAND, *Concentrations protestantes*, p. 18. On annonce une grande Conférence *Faith and Order*, pour août 1927, à Lausanne. Le Congrès de Stockholm ayant montré, dit-on, que les divergences dans le domaine pratique étaient la conséquence de divergences dans le domaine spéculatif, on désire rassembler les Eglises dans l'unité

Or, de ces deux dernières tendances modernes, c'est la première, disons-nous, la tendance *for Life and Work* qui est le plus purement protestante et dans la logique du dogme fondamental de la Réforme sur la grâce et l'ordre surnaturel. Si, en effet, comme l'a prétendu toute la tradition chrétienne, la grâce (c'est-à-dire la vie surnaturelle que nous sommes incapables de tirer de nos cœurs et qui doit donc nous être infusée du dehors par la seule libéralité divine) est une *qualité réelle qui modifie, surélève, divinise l'âme et ses puissances*, alors la doctrine des moyens de la grâce : sacrements, dogmes, juridiction, s'éclaire pleinement ; les *sacrements* ne sont plus des rites grossiers et superflus où se complaîrait je ne sais quel indigne matérialisme religieux : ils sont les humbles instruments de Dieu pour contenir la grâce et la transmettre à ceux qui s'y préparent avec droiture ; les *dogmes* ne sont plus les pro-

---

d'une même croyance. « Je ne sais pas exactement, dit M. Robert Werner, ce que la Fédération des Eglises protestantes de Suisse a décidé... Mais je serais fort étonné qu'elle décidât de prendre part, comme membre actif, à la Conférence de Lausanne, et qu'elle se départît du rôle d'*observateur amical* qui fut le sien à la conférence préliminaire de Genève .» M. Werner fait ensuite « certaines réserves expresses. Réserve d'opportunité d'abord : était-ce bien le moment de convoquer une nouvelle conférence universelle des Eglises ? N'aurait-il pas mieux valu attendre quelques années encore ? Stockholm ne fait que commencer à porter ses fruits, et l'on risque de lasser les fidèles et les communautés, en les convoquant constamment à des congrès dont les effets ne peuvent se faire sentir que lentement et après plusieurs mois et années de travail dans les Eglises individuelles. Réserve de fond aussi : est-ce bien sur le terrain des credo, des confessions de foi théologiques, qu'il faut chercher l'union des Eglises ? Cette recherche n'a-t-elle pas été précisément le leurre et la trompeuse illusion des siècles passés ?... Aussi longtemps qu'on ne nous aura pas dit clairement que la recherche de l'unité de croyance et de l'unité d'organisation — tout en ayant une importance incontestable — est secondaire par rapport à la recherche de l'unité spirituelle, qui est la chose essentielle, je ne pourrai pas m'associer pleinement aux buts poursuivis par la conférence. » *Semaine religieuse* protestante de Genève, 27 mars 1926.

duits encombrants d'un intellectualisme artificiel : ils sont les jugements supérieurs formulant sans erreur ce qu'il y a derrière le rideau des apparences et de la mort, et par lesquels l'intelligence qu'excite, soutient et divinise la foi peut, ici-bas déjà, savoir à quoi s'en tenir sur le dernier fond des choses ; l'*organisation ecclésiastique* n'est plus une étouffante discipline : elle est le fardeau qu'il faut volontairement accepter, pour asservir le tumulte désordonné de la nature et libérer les saintes énergies de la grâce. *Toute l'Eglise paraît lumineuse et son triple pouvoir translucide, dès qu'on comprend la sorte de réalité impalpable et mystérieuse qu'est la grâce et l'ordre surnaturel invisible.* Mais si, comme le pensait la Réforme, la grâce de Dieu désigne simplement une *dénomination extrinsèque*, une volonté favorable de Dieu qui ne fait éclore en nous aucune réalité nouvelle et véritablement surnaturelle (thèse qui eût paru nettement absurde à saint Thomas [1]), ou bien si, comme le veut aujourd'hui le protestantisme immanentiste, la grâce, sous le nom d'expérience religieuse, est identifiée à des sentiments que *notre nature peut, à elle seule, produire*, alors les sacrements, les dogmes, la juridiction de l'Eglise sont atteints radicalement et ils ne tarderont pas à paraître inutiles, encombrants, dangereux ; à quelle fin, en effet, serviraient des sacrements qui ne feraient affluer dans nos âmes aucune vertu proprement divine, des dogmes et des directions, imposés du dehors à notre nature, et qui n'auraient pas à offrir une issue divine aux énergies intellectuelles et volontaires véritablement surnaturelles, captives en nous depuis le baptême ? *Toute l'Eglise va devenir obscure et son triple pouvoir inacceptable ou scandaleux sitôt qu'on aura modifié à la manière de Luther la notion de la justification, de la grâce, de l'ordre surnaturel invisible.* Une logique interne incline donc, croyons-nous, le protestantisme à déformer et à méconnaître, comme on l'a fait à Stockholm, le rôle des

[1] Cf. 1ª 2ae, qu. 110, a. 1.

sacrements, du dogme, de l'organisation hiérarchique, et c'est pourquoi nous disons que Stockholm est l'œuvre authentique du protestantisme. Il y a au contraire, dans le mouvement *for Faith and Order*, dans le respect de l'Incarnation, de la Présence réelle, de la hiérarchie apostolique, une tendance authentiquement évangélique, contraire au génie pur du protestantisme. A cette tendance s'en va le meilleur de notre sympathie (nous jugeons ici des directions spirituelles : nous savons assez qu'il y a de belles âmes généreuses dans *Life and Work* et qu'il peut y avoir des gens déplaisants dans *Faith and Order*).

4° Puisque nous indiquons ici brièvement les grands aspects intellectuels du protestantisme contemporain, disons (à regarder toujours aux programmes, non aux personnes) que notre sympathie va plus à *Faith and Order* qu'à une quatrième forme récente du protestantisme, laquelle réunit des croyants décidés sans doute à remonter la pente qu'ont descendue pendant quatre siècles leurs coreligionnaires, mais décidés aussi à ne pas poursuivre leur réaction au-delà des bornes dressées par la Réforme... Ce retour au protestantisme primitif, entrepris surtout par des pasteurs français du Midi, est représenté en Suisse romande par un esprit distingué, M. Emile Lombard. (Cf., dans la *Nouvelle Revue Romande* d'octobre 1925, le compte-rendu que fait M. Lombard du livre de Noël Vesper : *Les protestants devant la patrie.*) Nous aimons le courage de ces hommes, leur esprit d'indépendance, leur volonté loyale de retrouver la substance de l'Evangile ; mais nous jugeons que c'est gageure de vouloir abattre le protestantisme libéral et relever la Réforme qui en est la racine.

M. Noël Vesper et ses amis constatent que sous ses trois formes : rationalisme, modernisme, christianisme social, le protestantisme libéral s'est vidé de tout contenu proprement surnaturel et évangélique [1]. Il ne se réclame

[1] *Les protestants devant la patrie,* Paris 1925, p. 96 et suiv.

même plus de Calvin, mais des docteurs dont Calvin haïssait ou aurait haï l'impiété : un Sébastien Castellion, ou un Jean-Jacques Rousseau.

« En réalité, proclame telle feuille libérale, notre Protestantisme moderne, tout au moins notre Protestantisme libéral, vient moins de Calvin que de Sébastien Castellion. Traducteur de la Bible, exégète, critique, théologien, théoricien de la tolérance et de la pensée libre, il n'est aucune de nos voies qu'il n'ait déblayée devant nous. Nous sommes ses héritiers, plus, beaucoup plus, que ceux de son irascible antagoniste [1]. »

Et telle autre :

« Il appartient à *chaque* réformé de lire la Bible avec sa conscience et sa raison. Que tout Protestant se fasse donc sa religion en prenant dans la Bible cela seul qu'admet *sa* raison. Cette religion raisonnée et toute individuelle, qui n'est pas du tout l'orthodoxie imposée à tous les fidèles par l'autoritaire Calvin, c'est le Protestantisme libéral dont le père est incontestablement Rousseau [2]. »

Or, M. Noël Vesper déclare sans ambages, de Rousseau, qu'il « n'a plus rien compris ni au culte, ni à la cité. Dans la religion, il n'a vu que le déisme, négation du culte, et dans la cité, il a voulu voir la souveraineté populaire, négation de l'Etat [3] »; et, du castellionisme, qu'il est une « hérésie primitive de la Réforme, reniée par la Réforme et qui cependant a fini par conquérir une partie importante de la Réforme [4] ». On le voit, M. Noël Vesper *refuse de croire à l'unité du protestantisme moderne.* Il méprise l'unité religieuse qui sur les mêmes points : Trinité, Incarnation, Rédemption, miracles et résurrection de Jésus, réussirait à fusionner le oui et le non, et finalement « à conquérir la Réforme à sa propre négation ». Il préfère confesser ouvertement la grande déchirure du protestantisme :

---

[1] *Les protestants devant la patrie,* p. 91.
[2] *Les protestants devant la patrie,* p. 146.
[3] *Les protestants devant la patrie,* p. 146.
[4] *Les protestants devant la patrie,* p. 91.

« Comment les calvinistes et les castellionistes peuvent-ils célébrer ensemble la fête de la Réformation ? Ne faudrait-il pas deux fêtes distinctes ? Comment les calvinistes et les castellionistes, qui ne sont pas fils des mêmes pères, sont-ils fils des mêmes pères ? Nous laissons à nos lecteurs le soin de poser encore quelques autres questions... et d'y répondre [1]. »

Ainsi donc, soucieux avant tout d'opposer la Réforme au modernisme, M. Noël Vesper et ses amis négligent de reconnaître, sous l'antagonisme des thèses de la Réforme et des thèses du modernisme, la constance de principes secrets, l'unité d'une inspiration profonde. Leur erreur (il est vrai qu'elle honore leur foi) est de juger de la Réforme d'après ce qu'elle essayait de retenir du christianisme traditionnel. Il en faut juger d'après ce qu'elle y voulait changer [2] et l'on reconnaîtra sans peine que c'est un même *esprit*, une même *manière d'entendre les notions de vérité, de sainteté, d'autorité, de liberté évangéliques* qui a permis à la Réforme de s'affranchir du catholicisme, et au modernisme de s'affranchir de l'orthodoxie. Là donc est, comme on dit, *l'essence du protestantisme*, l'âme unique qui transmigre en ses corps divers. Ce point est clair et les libéraux nous l'accordent. Mais un protestantisme ainsi défini ne peut considérer comme essentielle l'unité de symbole, de sacrements, de juridiction : il est en route vers l'unité de Stockholm.

2. *L'idéal de l'unité religieuse à Stockholm.*

« Cherchez premièrement le Royaume de Dieu et sa justice, et tout le reste vous sera donné par surcroît. »

---

[1] *Les protestants devant la patrie*, p. 92.

[2] Notons ici que les trois dogmes par lesquels M. Noël Vesper, (comme aussi M. Doumergue), pense caractériser la Réforme : souveraineté de l'Ecriture sainte en matière de foi, justification gratuite par la foi, sacerdoce unique de Jésus-Christ, ont un *sens bon et traditionnel* qu'on peut voir dans saint Paul, saint Augustin

Ce que les hommes cherchent d'abord, ce sont les grandeurs naturelles, spirituelles ou charnelles, la fabrication de la machine arithmétique, la méthode pour trouver la vérité dans les sciences, la manière d'organiser la paix perpétuelle, de moins nobles choses, encore... Et c'est pourquoi le monde est en lambeaux. La chose qu'il leur faut chercher d'abord, celle qui est immédiate, urgente, première, elle se trouve par delà les étoiles, par delà les découvertes de l'art, et de la science, par delà les plans de pacifisme universel. Ils se croient chez eux sur la terre, mais le lieu de leur unité est ailleurs. La *Trinité* qu'ils n'ont jamais vue est leur patrie ; ils sont tournés vers Elle par l'instinct intérieur d'une *grâce* dont l'essence échappe aux prises directes de leur introspection ; les étapes de la route sont des mystères dont leurs yeux charnels ne voient que l'enveloppe : l'*Incarnation*, l'*Eglise* avec son triple pouvoir de sanctification, de magistère, de juridiction. Voilà ce qui doit leur importer premièrement et par-dessus tout. S'ils trouvent ces régions trop pures, trop désertes, trop surhumaines, s'ils commencent à soupirer vers quelque idéal d'unité plus tangible ou même simplement *naturel*, alors tout est perdu pour eux. Ils cherchent leur vie et ils la manquent. Ils désirent s'emparer du monde et le monde les dévore. Cela finit toujours dans le désordre et dans le sang. Le « sens de la terre » fut pour Nietzsche le commencement de la folie.

Or, c'est dans ces valeurs surnaturelles, qui importent d'abord et par-dessus tout, que Luther donna les premiers coups de pioche, et il convenait, comme on l'a remarqué, que toutes les armées antisurnaturelles de bonne ou de mauvaise foi, fussent rangées derrière un moine en révolte contre l'Eglise.

Luther n'a certes jamais nié la *Trinité*. Mais sa doctrine sur la corruption totale de l'homme l'obligeait à

---

et saint Thomas d'Aquin. La Réforme les a dotés de *significations nouvelles* qui, par voie directe ou détournée, ont préparé les thèses du protestantisme libéral.

mépriser la valeur spéculative de la raison. Il estimait que, dès qu'il n'était plus question d'ordonner la vie pratique, on devait mettre la raison « aux cabinets », qu'elle ne pouvait « que blasphémer et déshonorer tout ce que Dieu dit ou fait », qu'il fallait lui jeter « de la saleté à la figure pour la rendre laide » et de pires choses encore [1]. Après ces belles déclarations, il devenait difficile d'attribuer à l'homme une double connaissance spéculative, l'une la connaissance de raison, philosophique, naturelle, l'autre la connaissance de foi, révélée, surnaturelle. En léguant à ses successeurs la haine de la raison, de la « scolastique », Luther les a mis dans la radicale incapacité de discerner entre la vérité naturelle que nous connaissons par la raison spontanée ou philosophique, et la vérité surnaturelle que nous connaissons par la foi ; entre Dieu connu par la métaphysique comme auteur de la *nature*, et Dieu connu par la foi comme auteur de la *grâce*. Mais, une fois méconnue la distinction entre Dieu connu *(ex communibus)* dans ce qu'il a de commun avec les créatures, et Dieu connu *(ex propriis)* dans ce qu'il a de propre et d'incommunicable, c'est-à-dire la Déité, la Trinité, tout l'ordre surnaturel s'effondre, tout le christianisme est faussé.

Luther n'a pas, non plus, nié la *grâce*. Mais égaré par Occam et les mauvais théologiens de la scolastique décadente, il a cru finalement qu'elle n'était qu'une faveur extérieure de Dieu, qu'elle ne nous délivrait pas du péché, mais qu'elle le couvrait comme un manteau. Il n'a pas su que la grâce est une réalité qui nous qualifie intérieurement, nous transforme, nous purifie. Son principe de la « justice imputative » (opposé au principe « de la justice intrinsèque » que l'Eglise, de saint Paul à saint Augustin et à saint Thomas, avait toujours professé) suffisait pour lui ôter, à lui et à ses sectateurs, l'intelligence de tous les moyens de la grâce : l'Incarnation et l'Eglise avec son triple pouvoir. Luther croyait encore, sans nulle équivoque, à l'In-

[1] Denifle-Paquier, III, p. 277.

carnation ; mais ayant nié que la grâce fût comme une lumière qui se répandait dans les âmes pour en expulser le péché, il n'était plus à même de comprendre que l'humanité de Jésus à titre d'instrument conjoint à la divinité nous la pût transmettre. Le triple pouvoir de l'Eglise ne tarda pas à lui devenir un scandale : *a)* les sacrements cessèrent pour lui d'être *causes* de la grâce (à titre d'instruments conjoints séparés), ils n'en furent plus que les *signes*, et cinq d'entre eux s'évanouirent ; *b)* la Révélation qui n'était plus proposée au monde par le pouvoir officiel du magistère, le fut par un instinct « divin » qui ne parvint jamais à accorder entre eux les Réformateurs ; *c)* et quant au pouvoir de juridiction on sait de quels termes orduriers Luther le gratifia.

Querelle de moines ? Léon X eut le temps d'en revenir. Toute la signification religieuse de la révolution luthérienne a été de fausser l'ordre surnaturel, de le rejeter pièce à pièce de côté, d'en faire un ordre secondaire, accessoire, facultatif et finalement odieux et tyrannique. C'est un même esprit que nous retrouvons à l'œuvre en des hommes et en des entreprises par ailleurs fort dissemblables : Zwingli remplaçant à Zurich l'ordre de l'Eglise par l'ordre de l'Etat, Rousseau faisant gloser l'Evangile par son bienfaisant ecclésiastique, Kant triant la religion au crible de sa raison, finalement Nietzsche, philosophe dément et fulgurant poète [1], député par le monde moderne, je veux dire le monde tout court, pour railler ceux qu'il appelle les hallucinés de l'arrière-monde.

L'unité doit porter sur ce qui est essentiel, la diversité

---

[1] Saint Thomas rattache, après Aristote, à la poétique, c'est-à-dire à la plus fragile des formes de la dialectique, l'art de convaincre à coup d'images, par exemple « de provoquer le dégoût par la description répugnante d'un mets » (*in Post Anal.* lib. I, lect. 1ª). Il faut convenir que, de Luther à Nietzsche... et au-delà, nos adversaires ont abusé de cette forme dialectique inférieure, pour résoudre les plus graves problèmes : Trinité, Eucharistie, infaillibilité du Pape, confession, etc.

sur ce qui est accidentel. Là-dessus Rome et Stockholm sont d'accord, et si le protestantisme s'est plû parfois, surtout en Suisse romande, à chanter les bienfaits de la diversité illimitée, c'était une outrance inspirée sans doute par le désir d'étonner Rome, et qu'il rétracte ouvertement :

« Non certes, disait feu le pasteur F. de Rougemont, l'Eglise chrétienne n'est pas appelée à être divisée... Que la division ait souvent été inévitable, d'accord ; mais que ce soit l'idéal de l'Eglise, jamais ! L'idéal de l'Eglise, c'est l'unité. L'existence de plusieurs Eglises en un même lieu est une entrave à l'avènement du règne de Dieu [1]. »

Si donc l'ordre surnaturel, en chacun de ses degrés authentiques, *est déclaré secondaire, accessoire, facultatif, c'est en lui que la diversité doit être tolérée*, voire introduite ; et, pour l'unité religieuse, c'est ailleurs qu'il la faudra placer. Tel est l'axiome inscrit sur les portes de Stockholm, qui a régi les délibérations du Congrès ; il nous eût fallu d'abord l'admettre si nous avions voulu collaborer consciemment et sincèrement au mouvement *for Life and Work !* Et puis, quand l'ordre surnaturel glisse au second plan, l'ordre naturel passe au premier. Le zèle tranquille et magnanime à prêcher aux hommes les intégrales révélations du Dieu qui les réclame, cède à l'empressement sans dignité de paraître à la page, « d'aller dans le sens du monde », de calquer, en définitive, le droit sur le fait, l'Evangile sur le monde, la doctrine sur la « vie ». Sincérité fallacieuse, qui promet les succès humains au prix de défaites évangéliques.

« Ce que Luther trouve en lui comme hors de lui, dit M. Gillouin, c'est l'individualisme, c'est le fait individualiste. Que devait-il faire, dès lors ? Se cramponner désespérément à une idéologie théocentrique qui, pour lui comme pour beaucoup de ses contemporains, l'événement l'a assez montré, n'était pas vi-

[1] Cité par M. Roger Bornand, *Concentrations protestantes*, p. 28.

vante, ou organiser, autour de la notion individualiste de la foi, une sorte de position de repli qui lui permît de défendre et de sauver l'essentiel des trésors que menaçait une ruine totale ? Avec sa sincérité passionnée, le grand vivant qu'était Luther ne pouvait que choisir le second parti [1]. »

Même tactique chez Frommel. Il ne s'enquiert pas du régime religieux qu'a désigné Jésus, mais voici le fondement qu'il donne à son ecclésiologie :

« L'idéal politique qui domine une période donnée, décide de la forme selon laquelle se réalise l'unité religieuse. De ce principe général, nous déduirons que les Eglises de l'avenir accompliront la catholicité chrétienne conformément à l'idéal politique de leur temps. Il ne nous reste plus qu'à nous demander quel est l'idéal politique qui gouverne le monde à l'heure présente [2]. »

Même tactique, surtout, à Stockholm. La préoccupation dominante n'y fut pas de ranger les hommes sous une unité prédéfinie par la révélation (unité d'en haut), mais de déterminer la sorte d'unité qui serait par eux communément consentie (unité d'en bas).

« A bien y réfléchir, je me demande si le principal résultat de la Conférence ne consiste pas non point dans la valeur de ce qui a été prononcé, dans l'intérêt des choses qui y ont été dites, mais dans le fait que les Eglises ont dit ces choses *ensemble* [3]. »

---

[1] Cf. la réplique de J. MARITAIN, *Nova et Vetera* I, p. 102 : « Les positions de repli ne valent rien avec l'erreur. On ne lui résiste pas à moitié. C'est précisément la leçon qui se dégage de l'histoire de ce grand vivant qu'était Luther ». Sur le drame de conscience de Luther, J. Maritain avait écrit déjà : « Quand un homme commence à connaître les blessures et la misère des fils d'Adam, le serpent lui souffle à l'oreille : Consens donc à ce que tu es, ange manqué, créature avortée ; ton office est de mal faire, puisque ton être même est mauvais. Tentation d'esprit avant toute autre. » *Trois Réformateurs*, p. 11.

[2] *Etudes religieuses et sociales*, p. 298.

[3] Les directives de Stockholm qui peuvent inspirer nos Eglises de France, par M. J. JÉZÉQUEL, dans *Le Christianisme social*, p. 977.

Redisons-le, nous ne jugeons pas les âmes, mais — c'est beaucoup plus facile — la tenue générale d'un Congrès.

* * *

Qu'on nous permette de produire les appréciations, affreusement opportunistes, portées par les participants sur les réalités qui seules feraient l'unité surnaturelle.

« Nous voilà loin des discussions qui précédèrent la fixation du dogme trinitaire... Les discussions qui déchirèrent si longtemps la chrétienté dans le domaine de l'inconnaissable, étaient l'écho de profonds besoins religieux ; mais quelle déviation de l'Evangile authentique, soit galiléen, soit paulinien ! La Réformation, elle-même, resta longtemps empoisonnée du virus intellectualiste. Le Congrès universel du christianisme pratique marque décidément, le sursaut de la conscience chrétienne dans l'Eglise, ou malgré l'Eglise [1]. »

« Le dogmatisme empoisonne tout [2]. »

« Comme on n'a jamais pu — c'est un fait historique assez gros, celui-là — unir tous les croyants par la voie du dogme décrété, eh bien, nos chefs s'efforcent de les unir, s'il se peut, par la voie de la vie constatée, prouvée par les faits et par l'action [3]. »

« Quels pouvaient être les sujets sur lesquels devait se porter l'attention des délégués et sur quelle base pouvait-on essayer de rapprocher les Eglises. Ce ne pouvaient être ni les questions dogmatiques, ni les problèmes liturgiques, ni l'organisation ecclésiastique. Car c'étaient bien là les domaines qui, dans le passé, avaient fourni les principes de division des Eglises [4] ».

« Notre assemblée comptait, officiellement, une délégation *unitaire*, donc opposée au Symbole de Nicée (« Faith ! »), et une délégation *quaker*, étrangère à l'usage des sacrements (« Order ! »). Que restait-il à tenter ? Fuir en avant, au nom de la « Vie », vers l'« Action » [5].

---

[1] M. Wilfred Monod, *Le Christianisme social*, 1925, p. 866.
[2] M. Elie Gounelle, *ib.* p. 941.
[3] *Ib.*, p. 943.
[4] M. Ch. Scheer, *ib.* p. 927.
[5] M. W. Monod, *ib.* p. 897.

« Jusqu'où ira-t-on dans la voie de l'unité spirituelle ? Nous n'en savons rien. Il se prépare une grande conférence *Faith and Order* (Foi et Ordre) pour 1927 ; et si nous en croyons *The Review of the Churches* (octobre 1925), *Life and Work* en serait pour beaucoup comme la préface, une préface de grande envergure. Ce serait l'épiscopat anglican, suédois, luthérien et orthodoxe-grec qui évidemment, mènerait alors la grosse entreprise... On tenterait l'union de la chrétienté cette fois sur la base du Symbole de Nicée. Base obligatoire voudraient certains, mais alors nous reviendrions aux vieilles méthodes que nous pensions périmées et qu'avec tant de sagesse et de succès on avait écartées de Stockholm ! Les leçons de l'histoire ne serviraient donc pas ?... [1] »

Pourtant c'est « aux accents émouvants d'une marche religieuse dont le thème était le Credo du Concile de Nicée» que, le 19 août, à onze heures, le cortège des délégations, précédé du Roi et de la Reine, entrait sous les nefs de Storkyrkan, et le 30 août, dans la cathédrale d'Upsal, entre les prières liturgiques et le choral de Luther, toute l'assemblée étant debout, le Patriarche d'Alexandrie clamait en grec le Symbole de Nicée.

Un Credo, défini par des Pères dont plusieurs avaient donné de leur sang pour le dogme, puis récité devant une assemblée qui venait de dénoncer le « virus intellectualiste » et le « poison du dogmatisme » ; un hymne à la gloire des trois Personnes divines, à la consubstantialité du Fils, déroulé devant une foule où abondaient ceux qui tenaient à scandale la foi en la Trinité et en la divinité de Jésus ; une détermination admirablement nette des chemins lumineux où doit passer l'amour, destinée à clore un concile qui n'avait pas perdu son temps à « définir la nature de Dieu », mais usé ses forces à glorifier l'imprécision et la confusion de l'amour ! Quelle dérision !

Etrange fortune du Symbole de Nicée sous les cieux pragmatistes de Dalécardie ! Passe encore pour « la marche religieuse sur le thème du Credo de Nicée » ; mais était-il nécessaire que ce Symbole plein de vivantes magnificences

---

[1] M. Elie Gounelle, *ib.* p. 961.

fût traîné par un patriarche devant une assemblée religieuse où on venait de le reconnaître superflu, et où ses vertus ne pouvaient servir qu'à décorer et à camoufler le plus inapte au dogme des conciles ? Un délégué de Stockholm [1] s'est scandalisé qu'après avoir confessé la divinité de Jésus, les Pères de Nicée aient anathématisé ceux qui la niaient : certains esprits ne savent plus, aujourd'hui, que les vérités sont jalouses et qu'on ne peut les aimer sans haïr des erreurs. Plus généralement, on a trouvé que ce Symbole qui n'avait fait que diviser le monde avait assez duré, et que pour unifier enfin l'humanité religieuse, il était temps de le reléguer dans les musées d'histoire des religions ; on a trouvé que l'Eglise avait assez nui aux hommes par son intolérance, que l'heure avait sonné pour elle de s'appliquer à s'effacer devant eux « comme Jean-Baptiste en présence du Messie », à « devenir la servante volontaire de l'Humanité », à « fortifier spirituellement la Société des Nations, intercéder pour elle et lui insuffler une âme [2] ». — Ces reproches ne sont pas inouïs. Jésus lui-même qui a tant prié pour unir l'humanité, l'a souvent et profondément divisée : lorsqu'il fit ses miracles, promit l'Eucharistie, se déclara Dieu, se manifesta après sa résurrection, partout, il y eut des hommes pour croire et d'autres pour ne pas croire. Dieu a des moyens bien étranges d'unir les hommes : il commence toujours par les diviser. C'est même pour cela que les hommes se sont lassés et qu'ils ont fini par le mettre en croix...

Il est une unité qui écœure Dieu ; il en est une pour laquelle il a donné son sang. IL S'AGIRAIT POURTANT DE LES BIEN DÉFINIR.

Nicée et Stockholm : à seize siècles d'intervalle, toujours le NOM du CHRIST. Mais là, Jésus est le Fils du Père, consubstantiel à lui, Dieu de Dieu, Lumière de Lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré dans l'éternité, non pas

---

[1] M. ELIE GOUNELLE, *Le Christianisme social*, p. 941 et 960.
[2] M. W. MONOD, *ib.*, p. 889.

créé dans le temps, par qui tout a été fait au ciel et sur la terre, et qui, un jour, pour notre salut, est descendu vers nous, s'est fait homme et a souffert. Ici, Jésus est ce que « les lumières de la science et de la conscience » permettent qu'il soit : Dieu peut-être, mais sa divinité ne compte pas, il suffit qu'on reconnaisse en lui « l'Entraîneur divin qui marche devant notre race », « le Pionnier de l'Eternel », « le Médecin, le Pilote, l'Unificateur, le Sauveur, le Fils du Père qui est le Frère aîné »[1], le Chef de l'humanité, l'Homme enfin. Dans la grande « réorganisation » spirituelle ratifiée solennellement à Stockholm ce qui a sombré, c'est la foi en la divinité de Jésus-Christ ; ce qui fut inauguré, sous le couvert du nom — éternellement prestigieux — de Jésus, c'est, en place du souci de DIEU D'ABORD, le souci de l'HUMANITÉ D'ABORD. Que ne scrutent-ils davantage le sens de cette révolution, les écrivains qui, d'une âme droite, nous le voulons bien, célèbrent dans l'enthousiasme les victoires de Stockholm !

« Les délégués de trente-trois pays et d'innombrables dénominations ont enfin déclaré publiquement que la Vie et l'Action chrétiennes — *Life and Work* — n'ont rien à faire avec les divergences de rite ou de dogme, et qu'aujourd'hui un mot d'ordre universel peut être adopté par les croyants : *in necessariis unitas, in non necessariis libertas, in omnibus caritas.* Résultat bien naturel, puisqu'il s'agit d'une religion basée sur le « Que tous soient un » ; résultat miraculeux, quand on pense à l'histoire, qui est celle des batailles confessionnelles. Il a fallu le protestantisme, disons-le, et sa foi dépouillée ; il a fallu l'ébranlement des certitudes, toute la peine des critiques, avec tous nos « quand même » désespérés, pour que l'accord se pût réaliser sur le nécessaire : transformer le monde par les paroles du Christ. S'entendre sur la nature de Dieu et le « filiumque » (*sic*), tel fut l'immense désir des premiers conciles. Répondre au commandement, qui demeure limpide, l'adopter unanimement dans ses modernes conséquences, en des circonstances plus malheureuses que jamais, tel fut le propos du Congrès œcuménique de 1925. Il porte la marque du protestantisme contemporain. On en doit le Message à ceux qui reconnaissent : Nous en

[1] M. W. MONOD, *Le Christianisme social*, pp. 861, 884, 894.

savons *moins* que nos pères sur l'Invisible, mais *tout autant* sur ce qu'il exige des chrétiens [1]. »

« Il y a un premier fait important. Pour la participation à à la Conférence aucune condition n'a été posée, si ce n'est tacitement le caractère *chrétien* de l'Eglise qui avait à y envoyer des délégués. *Ce caractère chrétien n'a été défini nulle part* [2]. D'emblée ont été admis tous ceux qui se réclamaient du Christ. On a jugé suffisante cette inspiration générale chrétienne pour essayer un rapprochement des Eglises et pour une action commune. C'est donc par un acte de confiance réciproque qu'a été inaugurée la Conférence. Je ne puis manquer de trouver qu'il y a là un fait capital et nouveau qui ne manquera pas de produire ses conséquences. Dans le passé, avant de collaborer, les chrétiens et surtout les Eglises, ont toujours commencé par fixer un minimum de foi ou de croyances communes. Aujourd'hui, il a suffi de se placer sous les auspices du nom de Christ pour faire œuvre commune. On peut dire que c'est moins et que c'est plus qu'autrefois. C'est moins ; car on n'a pas érigé de frontières dogmatiques à l'entrée du Congrès ; mais c'est aussi plus, car admettre l'inspiration chrétienne comme base fondamentale, c'est au fond rechercher la plénitude du rayonnement de la pensée chrétienne dans toutes ses manifestations diverses. *Ce n'est donc pas un minimum, mais un maximum,* vers lequel on tend [3] ».

Dans la conférence qui, en octobre 1529, mettait en face l'un de l'autre, à Marbourg, Luther et Zwingli, le premier confessant de toutes ses forces la Présence réelle du Corps et du Sang de Jésus dans l'Eucharistie, le second la niant avec une égale véhémence, et où les deux réformateurs préférèrent la séparation aux équivoques, compromis et transactions, il y eut, malgré la brutalité de la dispute, une indéniable grandeur : Luther et Zwingli, (suivant ici « une erreur qui fut celle de leur siècle ») témoignèrent

---

[1] M. Charly Clerc, *La Semaine littéraire,* 12 sept. 1925.

[2] C'est nous qui soulignons.

[3] M. Ch. Scheer, *Le Christianisme social,* p. 927. Ainsi donc, passer de l'amour du Christ-dieu à l'amour du Christ dont on n'ose plus définir la divinité, représente un progrès. C'est l'auteur qui a soin de souligner cette *conclusion.* Et pourtant un meilleur passage, cité précédemment (*Nova et Vetera,* p. 122) fait foi de la droiture de ses *intentions.*

en faveur de l'intelligence, *ils crurent ensemble à la vertu de la vérité ;* et si un tiers se fût entremis pour dire : « Le monde est en feu, l'heure n'est plus aux querelles dogmatiques, métaphysiques et sacramentaires, il est urgent d'accorder les hommes en la *vie* afin que tous soient un ! » ils l'eussent alors communément méprisé. Ce tiers, c'est Stockholm [1].

« L'unité de confession n'est nullement nécessaire à la création d'un esprit de bonne volonté et d'intelligence entre les hommes. C'est ce que vient de prouver amplement cette conférence. » A cette théologie de S. A. le prince royal de Suède [2], qu'il suffise d'opposer la royauté d'une évidence : « Les esprits ne se reconnaissent que dans la lumière ; plus elle est pure, et divisée d'avec l'ombre, plus elle unit » [3].

* * *

[1] Nous qualifions les tendances victorieuses à Stockholm. Il y eut certes des *réserves* et des *appréhensions*. Un représentant notoire du protestantisme libéral écrivait à M. W. Monod, à propos du Congrès de Stockholm : « Que, dans cette grande avancée vers la pratique sociale de l'Evangile, personne n'oublie que, derrière la pratique, il y a des principes, des doctrines, et que l'idéal proclamé à Stockholm n'est pas : Toutes les religions sont bonnes, pourvu qu'on les pratique ! C'est justement quand on les pratique... Enfin, je vois poindre une certaine indifférence doctrinale qui m'inquiète, et donnerait tort à notre sainte Réforme ». *Le Christianisme social*, p. 898. — Il y eut même de vrais *sursauts*. Les Orientaux, les Anglicans, les Luthériens, qui acceptent la présence réelle n'ont pas voulu admettre à leur table de communion ceux qui la rejettent. D'où la déception de M. Monod : « Il est mélancolique de penser que si les Luthériens, les Anglicans, les Orthodoxes grecs, officièrent de compagnie et psalmodièrent à l'autel, avec solennité, — cependant la grande assemblée des représentants de l'Eglise chrétienne, convoqués sur le terrain de la *Vie* et de l'*Action*, au nom de Jésus-Christ, ne goûta point la douceur de participer, unanimement, au Repas du Seigneur. » (*Le Christianisme social*, p. 908.)

[2] Discours de clôture, *Le Christianisme social*, p. 1121. Le roi lui-même avait déclaré ouverte la Conférence, *ib.* p. 1043.

[3] Jacques Maritain, *Réponse à Jean Cocteau*. Il faut conti-

Ce qu'il faut souligner, c'est que le concessionnisme de Stockholm a été systématique, prémédité. On a tenté de le justifier théoriquement.

1° Par l'exemple de la science :

« Les mathématiciens disent : Supposons le problème résolu. On appliqua cette méthode à Stockholm. On recourut à la règle préconisée en psychologie et en cure d'âme : Faire comme si. Allons de l'avant *comme si* l'Eglise de Jésus-Christ, ici-bas, ne formait plus qu'un front unique, sous un seul commandement [1]. »

Deux voyageurs partant l'un pour le nord, l'autre pour le sud peuvent cheminer quelque temps ensemble. Deux hommes vivant l'un pour l'art, l'autre pour l'argent, peuvent acheter au même magasin « coopératif ». Leurs collaborations sont momentanées, partielles, superficielles. Elles ne deviendront intimes et tenaces que dans la mesure où changeront les itinéraires, où s'altéreront les idéals. Parlerons-nous sans images ? Toute vie (tout mouvement) est spécifié par sa Fin suprême ; « il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement, qu'en la réglant

---

nuer la citation : « J'ai dû commencer par la controverse, elle m'ennuie de plus en plus. Je sais les erreurs qui ravagent le monde moderne, et qu'il n'a de grand que sa douleur, mais je respecte cette douleur ; je vois partout des vérités captives, quel Ordre de la Merci se lèvera pour les racheter ? Notre affaire est de chercher le positif en toutes choses, d'user du vrai moins pour frapper que pour guérir. Il y a si peu d'amour dans le monde, les cœurs sont si froids, si gelés, même chez ceux qui ont raison, les seuls qui pourraient aider les autres. IL FAUT AVOIR L'ESPRIT DUR ET LE CŒUR DOUX. Sans compter les esprits mous au cœur sec, *le monde n'est presque fait que d'esprits durs au cœur sec et de cœurs doux à l'esprit mou* », p. 50.

[1] M. W. MONOD, *Le Christianisme social*, p. 897. Inutile de dire que le procédé mathématique qui « suppose le problème résolu » reste purement intellectuel, et n'a rien à voir avec la philosophie pragmatiste. Au contraire, le procédé de la suggestion a, croyons-nous, avec le protestantisme, des rapports très étroits que nous avons signalés, après William James. Cf. *Revue des Jeunes* 1923, p. 255.

par la vue de ce point, qui doit être notre dernier objet ». La Fin déplacée, l'action, la pensée, l'amour, reçoivent un nouveau sens. Bien des collaborations, bien des unions, sans doute, sont possibles, nécessaires, entre hommes qui s'en vont vers des Fins spécifiquement distinctes ; mais elles resteront secondaires, superficielles, occasionnelles. « Faire comme si » elles étaient premières, essentielles, définitives, ce n'est pas de la sagesse, mais proprement de la folie.

Les hommes déchus, d'ailleurs, sont trop profondément, trop passionnément contraires, pour être liés longtemps, même par les buts légitimes qu'ils détermineraient eux-mêmes. C'est pourquoi ils se déchirent toujours. C'est pourquoi, aussi, par miséricorde, le But éternel de leur unité, la Personne divine de Jésus et la sainte Trinité, leur a été révélé, et encore le moyen d'y tendre et d'en vivre, en portant par amour le joug à la fois très dur et très suave de Jésus et de son Eglise. Et nous savons qu'il n'est pas bon au monde de regimber contre l'aiguillon » !

Quelle folie aussi de s'unir sur les *mots*, même les plus beaux : Dieu, Jésus, christianisme, et de « faire comme si » les *réalités*, les *fins* qu'ils désignent ou dissimulent, n'étaient pas ce qui d'abord importe ! Sous le *mot* Dieu, combien adorent les formes du panthéisme « conciliables avec le point de vue spiritualiste », le demi-dieu des finitistes américains [1], ou quelque figure de l'Humanité ? Sous le *nom* de Jésus, la moitié du protestantisme vénère non plus le Dieu fait homme dont témoigne l'Evangile, mais un pur homme qui jamais n'exista. Sous le *nom* de christianisme, quantité de « chrétiens » n'entendent plus la religion fondée sur l'unité divine, la Trinité, l'Incarnation du Fils de Dieu, mais un spiritualisme sans dogmes, ni vertèbres... « Faire comme si » l'amour se nourrissait de mots, et la sagesse d'équivoques !

2° Par le témoignage des faits :

[1] Th. Flournoy et Paul Seippel ont-ils assez travaillé (oh ! avec les meilleures intentions) à installer cette idole en Suisse romande !

« La guerre exerça aussi une action positive dans le sens des rapprochements. Deux mots résument cette action. Ils sont un peu démodés ; on ne les prononce plus guère, sinon en souriant. Ces vocables précieux sont : « union sacrée ». Ces deux mots sonores ont pourtant représenté quelque chose et quelque chose de très beau. L'union sacrée a été mieux qu'une expression émouvante. Un temps fut où les querelles de partis politiques, les rivalités d'Eglises, les jalousies et les haines sociales cessèrent. Une seule préoccupation entraînait les volontés et les nouait en un unique faisceau : le salut de la patrie. Il y avait vraiment communion profonde entre ces hommes si divers, et qui, hier, s'ignoraient. Si la figure de cet idéal se dessinait avec plus ou moins d'élégance ou de noblesse, dans des cœurs différents, elle n'en exerçait pas moins un prestige égal sur tous [1]. »

« Quelque jugement que l'on porte sur la grande guerre, on doit reconnaître que dans le domaine de l'unité, elle a inauguré une ère nouvelle, constituant une date initiale et modifiant derechef, cette fois-ci de fond en comble, les phénomènes qui l'ont précédée... Le résultat de la guerre a été paradoxal, ici comme ailleurs. S'il est permis de choisir dans un amas de conséquences fort complexes celle qui nous paraît avoir apporté à l'idée de l'unité un élément définitif et rénovateur nous mentionnerons la *coopération.* La coopération est l'*unité réalisée dans l'action.* Cette découverte est de la plus haute importance ; car si cette nouvelle union a été l'instrument efficace de la tuerie la plus sanglante, elle a été tôt après, que dis-je, en même temps et concurremment, l'agent pacifique le plus puissant, donnant naissance à une fraternité de la charité, internationalement organisée, supraconfessionnelle [2], dirigée par le seul motif de l'amour pour la race humaine, telle que l'histoire ne l'avait jamais rencontrée auparavant (Croix-Rouge internationale, Agence des Prisonniers de guerre, Secours à l'enfance, Secours aux étudiants, etc. [3]).

« La fédération a besoin des différences, elle ne les ignore pas, elle les *fédère*... Au lieu donc d'imposer au consensus général un minimum de doctrine, on respecte l'expérience religieuse particulière de chacun des membres, dans sa pleine intégrité,

---

[1] M. ROGER BORNAND, *Concentrations protestantes* (1922?), p. 7.

[2] Selon M. le pasteur André Bouvier, l'amour de la race humaine, étant *supra*-confessionnel, sera donc meilleur que l'amour nécessairement «confessionnel» de la Trinité et du Christ-DIEU?...

[3] M. ANDRÉ BOUVIER, *L'unité du protestantisme*, 1925, p. 9.

ce qui enrichit l'union obtenue par collaboration. La conception pragmatique ne nie pas les présuppositions rationnelles, mais elle se soustrait à ce qu'elles ont de divisif par l'interprétation infiniment variée que les hommes leur donnent, en les traduisant en action. Pourquoi l'action commune a-t-elle déjà pu être réalisée? C'est parce que les présuppositions chrétiennes essentielles y étaient implicites (la paternité de Dieu en Jésus-Christ, Seigneur et Sauveur) sans qu'une détermination doctrinale préliminaire ait été faite [1]. »

Ces belles apologies de l'union sacrée et de la fédération, appliquons-les au mariage mixte. Il surmonte aussi les obstacles par la « conception pragmatique ». Il n'ignore pas les différences, il en a même besoin, il les fédère. Respectant les dogmes de chaque conjoint, il enrichit leur vie spirituelle commune d'apports originaux, de convictions aussi diverses que le oui et le non, sur des points comme la Trinité, la divinité de Jésus, la Messe, l'eucharistie... Il ne cherche pas à nier les présuppositions rationnelles, il se soustrait simplement à ce qu'elles ont de divisif en les traduisant en action. Le triomphe de sa prudence n'est-il pas de faire collaborer les vérités et les erreurs confessionnelles à la paix supraconfessionnelle du foyer ?...

Mais quittons encore une fois les images. L'union sacrée, la fédération, peuvent être louables, elles peuvent être blâmables. Erreur donc de les vanter comme telles. Moquons-nous ici du pragmatisme, *c'est à l'intelligence de discerner*. Si, sans abandonner la poursuite de nos buts essentiels, ou même pour les mieux atteindre en telles circonstances précises, nous nous fédérons avec ceux qui les ignorent et peut-être intérieurement les réprouvent, cette coopération sera légitime, voire excellente. Mais coopérer avec ceux qui exigent que nous déclarions les buts primordiaux, secondaires, et les buts secondaires, primordiaux, c'est contraire à la conscience, et périssent ces unions sacrées ! Cela n'est-il pas élémentaire ?

---

[1] M. André Bouvier, *L'unité du protestantisme*, p. 105.

La cinquième commission, chargée d'établir à Stockholm les principes de la coopération chrétienne, a dit :

« La Conférence a mis à la base de ses travaux la nature de Dieu et ses desseins à l'égard du monde. Son œuvre à venir serait vaine si elle ne jaillissait de la vie même de l'esprit. Sa source profonde c'est l'amour rédempteur de Dieu en Christ, engendrant par le Saint-Esprit une vie nouvelle dans l'homme. L'Eglise n'est pas seulement une association plus ou moins efficace en vue de fins pratiques ; elle est le corps du Christ [1]. »

Excellentes intentions, mais pourquoi les priver aussitôt d'efficacité en rejetant au second plan, comme accessoires, facultatives, sans importance religieuse immédiate, les révélations essentielles que Dieu nous a faites de sa nature, qui est la TRINITÉ, et de son dessein d'acheminer le monde, par l'Eglise, l'Eucharistie, la médiation de JÉSUS, vrai homme et vrai Dieu, vers l'unité surnaturelle de la vision de la Trinité. La Commission refuse, en effet, de « s'occuper des questions de croyance et d'organisation ecclésiastique », elle s'accomode des plus « sérieuses divergences entre les chrétiens » quand elles résultent de convictions « chères et sacrées » capables de « supporter l'épreuve de la vie [2] ». Ici encore on nous dirait que « la valeur du mouvement réside dans le fait qu'il est né d'en bas, des besoins réels, sans pression des autorités, et conformément à l'esprit de liberté protestante » [3]. A *l'unité qui vient d'en haut*, le pragmatisme protestant substitue véritablement *l'unité qui vient d'en bas*. Il change les *valeurs ;* qu'importe, s'il a respecté les *mots !*

3° Par l'autorité de l'Evangile :

« On pourrait dire que la Conférence a essayé de mettre en lumière les principes de Matthieu XXV. Le Christ ne nous juge

---

[1] *Le Christianisme social,* p. 1029.

[2] *Le Christianisme social,* p. 1030.

[3] M. ANDRÉ BOUVIER, parlant de la Fédération américaine des Eglises, *L'unité du protestantisme,* p. 98.

pas d'après nos confessions et nos croyances, mais selon les services rendus à nos frères. Le service est placé au centre de toutes les préoccupations ecclésiastiques [1]. »

Félix Bovet avait écrit :

« L'exégèse du passage : Aimez-vous les uns les autres, doit passer avant celle du : *Hoc est corpus meum* [2]. »

Nous répondons : si le plus beau don que puisse offrir l'amour, c'est JÉSUS, ce sera bien mal aimer que de nier sa Divinité ou sa présence réelle au milieu de nous.

Nous répondons encore : toutes les œuvres de miséricorde ne sont pas bénies, mais celles qu'inspire la charité. « Quand je distribuerais tous mes biens pour la nourriture des pauvres, quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, tout cela ne me sert de rien. » (I. Cor. XIII, 3.) Or la charité, qui est amour de Dieu par-dessus tout, et de tout en Dieu, pourra-t-elle jamais consentir, « pour le service des hommes », à atténuer une vérité divine ? « L'amour des âmes, par cela seul qu'il est essentiellement fondé sur l'amour de Dieu, ne peut jamais porter l'Eglise à commettre une faute dont le monde ne peut toujours s'apercevoir et qui pourtant offense Dieu très gravement, elle consiste à diminuer sa Gloire, de façon plus ou moins consciente à subordonner ses Idées aux nôtres, sa Volonté infiniment sainte à nos caprices d'un instant [3] ».

La foi et la charité surnaturelles, sans doute, peuvent habiter dans le cœur de celui qui, ignorant invinciblement l'Eglise, parlera et écrira inexactement des choses surnaturelles. Un tel homme sera sauvé, malgré son erreur. L'erreur, pourtant n'est jamais bienfaisante ; en lui, elle

---

[1] M. CH. SCHEER, *Le Christianisme social*, p. 928.
[2] *Pensées*, p. 140.
[3] R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le Sens commun*, p. 272.

entrave l'amour ; hors de lui, elle peut faire de pires ravages [1].

* * *

La conception surnaturelle de l'unité religieuse révélée d'en haut, présente aux grands conciles œcuméniques et à vingt siècles de tradition catholique, devait céder officiellement l'hégémonie à Stockholm, à la conception protestante, pragmatique, « prophétique », de l'unité construite d'en bas. Avec beaucoup de courtoisie, l'Eglise romaine et les Eglises orthodoxes furent invitées à venir y regretter leur séculaire intransigeance dogmatique qui a ruiné le vieil occident, et à saluer dans l'allégresse la naissance d'un monde supraconfessionnel.

---

[1] La doctrine thomiste des rapports de l'intelligence et de l'amour a été exposée, en regard des déviations contemporaines, par JACQUES MARITAIN principalement dans *Réflexions sur l'intelligence : l'intelligence et la philosophie de M. Blondel*, et dans les *Chroniques du Roseau d'Or : Grandeur et misère de la métaphysique*. Citons ici un passage de la *Réponse à Jean Cocteau :* « Le droit amour est la règle suprême, du poète qui aime son ouvrage, du saint qui aime son Dieu. *Aimez*, disait saint Augustin, *et faites ce que vous voulez*. La liberté, qui fait l'unique problème, l'amour seul en donne la clef. Où est la charité et l'amour, là Dieu est. Mais l'amour lui-même présuppose la connaissance. S'il ne passe par le lac du Verbe, il procède non en esprit, mais en violence. Sans l'intelligence il ne peut rien faire. Là où n'est pas la foi, n'est pas la charité. Sur une raison gâtée tout ce qu'on bâtira s'écroule... Je ne demande pas que *tout le monde soit philosophe et théologien*, ce serait la mort de ces belles sciences. Chacun doit savoir selon sa mesure. Je dis que si l'on n'a pas *l'esprit droit, et si on méprise la sagesse*, tout le bien qu'on veut tournera au mal. Il est possible à tous d'écouter la sagesse de l'Eglise : à cause de cela, chez beaucoup, l'intuition peut sans trop de péril suppléer la science : et l'amour se couvrir d'yeux. Cet amour ocellé d'intelligence, c'est bien, n'est-ce pas, ce que vous appelez cœur. *Les yeux illuminés du cœur*, dit l'Ecriture. Le cœur qui marque en rouge la blancheur de la robe des ermites du désert, c'est le Cœur de la Vérité. Beaucoup d'amour se perd dans le monde hors de la vérité. »

Les Eglises orthodoxes d'Alexandrie, de Jérusalem, de Thyatire, de Grèce, de Roumanie, de Serbie, de Tchéco-Slovaquie — celles de Russie furent empêchées — acceptèrent. Les pompes ecclésiastiques de ces orientaux édifièrent quelques protestants :

« Nous n'avions aucune idée, disaient ces derniers, que nos frères orthodoxes ont quelque chose à nous donner, et dont nous avons besoin [1] .»

Elles inquiétèrent ou amusèrent les autres :

« Huguenots, vaudois, zwingliens, presbytériens, quakers, etc., n'ont pu réprimer quelques sourires au passage des mitres, chasubles, crosses, bonnets et calottes multiformes, ni devant certaines appellations protocolaires : « Sa Grâce », « Sa Béatitude », « Sa Sainteté »... Mais... nous nous sommes ravisés... A moins d'être nus, que vouliez-vous donc qu'ils portassent, ces vénérés représentants de l'Orient, ou ces dignitaires de l'épiscopat anglican ou luthérien ?.... Nous attendons, certes, le triomphe de la simplicité, distinction suprême et suprême marque de spiritualité : mais, pour l'heure, pour nous unir et agir, faisons-nous tout à tous [2].»

Pour les orientaux, ils étaient heureux de présenter le bout de leurs ailes de soie aux lumières chaudes et accueillantes de Stockholm :

« Nous, orthodoxes orientaux, avons vu comme jamais auparavant, comment l'Evangile nous unit à nos frères de l'Eglise évangélique, et combien ils peuvent nous donner, tout en respectant le caractère propre de nos Eglises [3]. » « Nous sommes les premiers protestants [4]. »

« Si ces orientaux sont venus à nous, remarque M. Albert Lequin, c'est qu'ils ont confiance dans l'esprit du protestantisme, assez large pour leur venir en aide, dans le respect de leurs convictions religieuses et de leurs traditions ecclésiastiques. Et pourtant, ces catholiques d'Orient ont pris à Stockholm l'engagement de

---

[1] *Le Christianisme social,* p. 854.
[2] *Le Christianisme social,* p. 948.
[3] *Le Christianisme social,* p. 854.
[4] *Le Christianisme social,* p. 941.

répandre la Bible dans leurs Eglises ; ils attendent de la parole de Dieu un renouveau de vie spirituelle [1].»

En trempant leurs lèvres dans le vin qu'on leur offrait avec tant de sympathie et de déférence, ils écoutaient descendre, de l'orgue de la Storkyrkan, les accents du Credo de Nicée. Cela n'eût-il pas suffi à les rassurer !...

De fait, ce n'est pas à Stockholm que parut le meilleur de l'âme orthodoxe, mais à Moscou, deux mois plus tard, pendant le *Troisième concile national*, lorsque le métropolite Alexandre Vvédensky se leva pour confesser, contre les Eglises rouges, la divinité de Jésus-Christ, et pour redire avec amour les hommages impérissables de Nicée :

« Le prêtre, l'évêque, le conférencier laïque doivent faire connaître Jésus-Christ à leurs auditeurs. Pourquoi ? — Parce que l'hommage à son icone ne suffit pas, il ne durera pas, si le baptisé ignore ce qu'il devrait savoir et croire sur le Sauveur. Qui donc est le Christ ? — Il est homme, l'homme parfait dans son intelligence, dans sa vie morale, dans son enseignement, dans son amour pour les humbles. Il est infiniment plus, il est le Fils de Dieu, vrai Fils de Dieu, non pas dans un sens figuré, mais réellement, métaphysiquement, consubstantiel au Père, selon la définition de Nicée. Incarné, homme comme nous, il reste le Verbe éternel, vrai Dieu de vrai Dieu... Ni l'histoire, ni la psychologie, ni la pathologie avec ses blasphémateurs spécialisés ne peuvent découronner le Christ de sa mission divine, de sa divinité personnelle [2]. »

Ou quand la petite religieuse Smirnova, toute menue et paraissant n'avoir pas vingt ans, « en robe noire comme une Ursuline, avec une ceinture de cuir et un voile blanc », exposa doucement aux prêtres le grand vœu de la Russie :

« Que les prêtres me pardonnent, si je leur dis avec respect le souhait du peuple russe : il leur demande de célébrer saintement la liturgie. Que leur conduite, que leurs attitudes de célébrants prouvent leur amour pour Jésus-Christ, elles inspireront alors le même amour aux assistants. Alors, si nous aimons Jésus-Christ,

---

[1] *Stockholm*, p. 14.

[2] *Un concile à Moscou*, *Le Correspondant*, du 25 janvier 1926.

nous aimerons nos frères et la charité fraternelle des chrétiens entre eux et pour les autres restaurera la vie chrétienne et sauvera la foi. Presque tout l'avenir religieux de la Russie dépend de cette question : comment nos prêtres aimeront-ils Jésus-Christ, Jésus-Christ crucifié ? [1] »

L'Eglise romaine a décliné l'invitation de Stockholm.

Il n'était pas téméraire de prévoir qu'un peu d'hostilité pouvait se joindre aux avances flatteuses qu'on lui faisait. Il ne manquait pas à Stockholm de délégués qui lui reprochaient de prétendre qu'hors de « l'établissement papal » il n'y a point de salut [2], louaient Calvin d'avoir opposé « à l'Institution dégénérée de Rome, avec son Pape, sa hiérarchie, sa messe, ses superstitions, sa mariolâtrie, ses indulgences, son salut par les œuvres, une doctrine et une Eglise, catholique toujours, mais réformée » [3], la blâmaient de trop compter sur l'assistance de Jésus : « A Stockholm, aucune Eglise n'est venue dire : J'ai toute la vérité et je possède l'organisation parfaite ; l'union ne peut donc se faire que dans mon sein [4]. »

Mais voici l'essentiel grief de Rome.

L'unité chrétienne est surnaturelle. C'est l'unité d'intelligences et de volontés captivées par l'attrait d'un univers de lui-même inaccessible aux poussées du sentiment, aux investigations de l'expérience, au discours de la raison philosophique, mais où l'on pénètre par la porte visible des dogmes, des sacrements, de la hiérarchie, jusqu'à Jésus, vrai homme, et vrai Dieu, et par Jésus jusqu'à la Déité qui est l'ABSOLU. (A cette unité surnaturelle peuvent participer même les âmes qui, de bonne foi, méconnaissent l'Eglise, mais, si *commun* qu'on le suppose, cet état ne sera jamais *normal*).

---

[1] *Ibid.*

[2] M. W. MONOD, *Le Christianisme social*, p. 905.

[3] M. ELIE GOUNELLE, *ib.* p. 942.

[4] M. J. JÉZÉQUEL, *ib.* p. 979.

L'unité proposée à Stockholm n'est pas surnaturelle. Elle laisse de côté comme périmée, ou du moins comme facultative, la révélation de mystères tels que la Trinité et l'Incarnation, qui sont l'axe de la vie religieuse. Elle conserve, il est vrai, certains mots chrétiens, certains textes évangéliques, mais elle en supprime autant, et pour ceux qu'elle maintient, elle ne leur reconnaît plus le sens prodigieux que nous ont transmis vingt siècles de haute tradition apostolique : elle se contente du sens que « la lumière des sciences contemporaines » permet qu'on leur attribue. A l'Esprit qui a parlé par les prophètes peut donc succéder sans inconvénient l'esprit moderne ; au culte du vrai Fils de Dieu, le culte d'un Homme sublime. (Disons-le encore une fois : dans ce système pourri, il peut y avoir des âmes vivantes, mais alors, sans peut-être qu'elles le sachent clairement, tout leur élan de fond les poussera ailleurs.)

L'unité chrétienne n'est pas un idéal humain. En un sens, elle est « toute faite », si l'on veut. C'est l'unité de la ville sainte de l'Apocalypse : unité descendant du ciel, d'auprès de Dieu, à la rencontre d'une terre qui tressaille et se recompose ; unité avant tout soucieuse d'ajuster les âmes aux exigences de la Révélation, ayant le zèle des réalités qui demeurent, et le mépris des transactions où elles seraient obscurcies.

L'unité de Stockholm est soucieuse par-dessus tout d'ajuster la révélation aux exigences des âmes contemporaines. Pressée de « fuir en avant au nom de la Vie vers l'Action », de fédérer un christianisme dont elle n'ose « définir le caractère », d'aller enfin « dans le sens du monde [1] » elle brise ou rejette, sans savoir elle non plus ce qu'elle fait, le sacrement visible de l'indivisible et surnaturelle unité, et cette médiation qui est à la fois un joug et une suavité, un fardeau et une allégeance. Elle n'est pas, certes, « toute faite » : toujours en train de se faire, toujours aussi à re-

[1] Le mot est de M. J. Breitenstein.

faire, elle est souple, changeante, incessamment transformable, n'ayant que juste la consistance des désirs humains qu'elle essaie de rassembler. Elle a ses assises sur terre.

« On songe, a dit de Stockholm M. Charly Clerc, à une Tour de Babel vaillamment recommencée sous les auspices de la Société des Nations ; à une Pentecôte de cour, où le flamboiement de l'Esprit lutte avec le feu des décorations [1] ».

Tour de Babel ? C'était bien quelque chose, en effet, qui montait du sol, un Credo issu de la Volonté générale, un monument des fils des hommes las d'« être dispersés sur la face de la terre ». Mais Babel était mise nettement sous le nom de l'Homme. A Stockholm les intentions ont été meilleures, on s'est entendu sur des noms divins : le *mot* Dieu, le *mot* Jésus, le *mot* Royaume de Dieu, le *mot* grâce du Christ... Pas de confusion des langues ; il n'y eut confusion que des croyances.

Pentecôte ? Pentecôte partielle, pour ceux qui, après des oublis et des mépris que nous n'ignorons pas, s'apercevaient (nous le disions en commençant) que la visibilité, la catholicité, l'unité sont encore nécessaires, et qui semblaient redécouvrir, une à une, dans les brumes et à tâtons, les marques perdues de la véritable Eglise. Mais quelle Pentecôte, que celle de ce Concile qui se trompait officiellement sur la sorte d'unité que réclame l'Esprit !

Ni tour de Babel, ni Pentecôte ! Soleil de minuit sur la chrétienté : nous préférons cette métaphore de M. Gounelle. Quelque chose qui n'est ni le plein jour, ni la pleine nuit, qui peut être une étape vers le jour, une étape vers la nuit. Vers la nuit, pour les parties de la chrétienté croyant au Symbole de Nicée et qui, à Stockholm, en méconnaissaient les premières exigences, passaient du Credo intégral à un Credo pourri. Vers le jour, pour ceux qui arrivaient

---

[1] *La Revue hebdomadaire,* 19 septembre 1925.

de régions si lointaines qu'ils avaient oublié que l'Eglise doit être visible, une, catholique, et que le christianisme doit régir en plus de la vie privée, la vie corporative, la vie politique, et la vie internationale.

La grande Eglise de Rome regarde monter les uns descendre les autres. Ces révolutions spirituelles préludant à d'éternelles destinées, jettent dans son cœur l'émoi de la douleur ou de la sympathie. Elle écoute les Eglises dissidentes reconnaître « devant Dieu et devant les hommes » leurs « erreurs » et leurs « fautes »[1]. Mais des regrets qui ne vont pas jusqu'à confesser la divinité de Jésus et le souverain domaine de la Trinité, lui semblent encore bien incomplets, bien humains, et socialement inefficaces. Elle, dont la volonté est d'annoncer au monde le sens surnaturel de l'Evangile, pouvait-elle s'associer, à Stockholm, au solennel Confiteor des Eglises coupables, entre autres choses, d'avoir cru trop longtemps à l'importance des « questions doctrinales, liturgiques, ecclésiastiques » ? Si riche fût-il de « compréhension », le père de famille de la parabole devait-il courir, en se frappant la poitrine, vers son fils encore prodigue ? L'Eglise romaine ne saura jamais humilier les divins trésors qui lui sont confiés ; mais depuis vingt siècles, elle s'humilie tous les jours de ne pas les exalter assez. *Credidi, propter quod loculus sum, ego autem humiliatus sum nimis.*

L'unité manquée à Stockholm, c'est l'unité surnaturelle l'unité du ROYAUME, rassemblé autour du CHRIST-DIEU et de la TRINITÉ. On n'y a même plus su que penser du Royaume de Dieu. Ce nom *propre* y est devenu un nom *commun* à deux grandes conceptions contraires, la conception « luthérienne » du christianisme privé et la conception

---

[1] *Message adressé à la chrétienté.*

« calviniste » du christianisme social [1], qui l'une et l'autre détiennent des vérités désorientées, mais qui ne sont la vérité ni l'une, ni l'autre.

CHARLES JOURNET.

---

[1] Nous aurons à dire en quoi le *Christianisme social* protestant et le mouvement catholique qui se réclame de l'encyclique *Rerum Novarum,* se distinguent et se ressemblent.

LES CHEMINS DE LA MONTAGNE

IV. D'UN MONDE OU TOUT EST POSSIBLE

Qu'étais-je après trois ans d'études ? Une ébauche d'intellectuel, un *demi-monsieur* inapte aux travaux de la terre. En outre, j'avais déjà dans ce pays paisible renom d'agitateur. Quel notaire eût accueilli ce « rouge » dans son greffe, et quel banquier ce contempteur du capital ? Les portes se fermaient. Pourtant, il me fallait gagner ma vie. De retour au village, je passai plusieurs semaines à chercher vainement une issue.

Je n'étais point accablé. Comme par un avis du destin, je sentais au contraire une certitude nouvelle se faire jour en moi. Impression de départ. Rien n'était perdu. Cette lutte, dès longtemps, m'était préparée. Il me fallait résolument y engager toutes mes forces : au bout du couloir, une lumière m'attendait...

Je me remis à l'étude, et quelques mois plus tard j'obtins, à Neuchâtel, un diplôme qui me donnait licence d'enseigner le français « dans les pays de langue étrangère ». Mais l'heure de l'exil n'avait pas encore sonné.

C'est alors que le Dr F., dont la bienveillance me fut d'un précieux secours, me mit en rapports avec un avocat israélite en séjour à Leysin, par l'entremise duquel je

trouvai quelques leçons dans une famille d'Autrichiens fort riches où l'on m'accueillit avec beaucoup de bonté.

Au début, cependant, mes ressources n'étaient pas suffisantes pour me permettre de prendre gîte. Pendant deux mois, je fis entre les deux villages le trajet par un dur sentier de montagne bordé d'un précipice où, quelques années auparavant, l'un de mes oncles avait trouvé la mort. Chaque soir, le fossoyeur du grand cimetière me voyait passer, plongé dans quelque lecture et de temps à autre levant la tête pour laisser mon regard errer sur les montagnes, sur le pâturage cerné d'une double garde de sapins, ou, de la crête, sur le lac empourpré par le soleil couchant. Le long du précipice, je songeais à la mort de mon oncle, m'arrêtant à l'endroit où par un soir d'automne son pied avait glissé. Plus loin, au hameau de Boveau, c'était un autre mort qui m'appelait à lui : un oncle encore écrasé là par un quartier de roc. Mais la voix de la terre natale monte à travers tout. Lorsque, de nouveau, par une échappée, Corbeyrier m'apparaissait, après un adieu furtif aux ombres douloureuses, je n'étais plus qu'un petit montagnard penché sur ce noir écrin de forêts au fond duquel s'endormait ce petit village aux feux clignotants. Mon village...

* * *

Toutefois, l'hiver approchant, le sentier allait devenir impraticable. Il me fallait trouver à Leysin de quoi me subvenir. J'y parvins, grâce à l'aide de la princesse D., qui prit intérêt à mon sort, et dès octobre je cessai mes courses à travers la montagne.

Leysin. Ce séjour de dix-huit mois, marqua mon esprit d'un tel signe, et si profondément, que le cours seul de mes lectures et de mes réflexions n'en saurait rendre raison.

Plusieurs milliers de malades retranchés du monde,

reployés sur eux-mêmes en même temps qu'unis dans la lutte obscure et pathétique qu'ils soutiennent contre le même mal, forment une sorte de communauté spirituelle, qui a ses lois et ses traditions propres. Là-haut, la santé turbulente met une sourdine à ses ébats, et seule, pendant les heures de sieste, la lente montée du funiculaire est un rappel du monde. Ou le cri aigre d'un corbeau, ou encore, en hiver, le roulement d'une avalanche sur les flancs proches du Chamossaire...

Vers ma douzième année, j'avais passé quelques mois dans un sanatoire. Cette vie ne m'était donc pas étrangère ; j'y pouvais entrer sans nulle gêne et sans cette terreur du bacille dont les profanes sont possédés. Maintenant encore, ce séjour m'apparaît comme une trêve heureuse où tout n'est qu'étude et rêverie, où l'esprit et le cœur librement se déploient.

Il fallait, je le crois, que cette expérience fût faite. Il fallait que je pusse, hors de toute contingence acquérir la doctrine, me pénétrer de la « mystique » socialiste, remonter pièce à pièce le système marxiste, l'ordonner en moi, afin que plus tard, après deux années de lutte, je fusse à même de tirer de sûres conclusions.

Mon existence, à la fois alpestre et citadine, était propice à ce travail intérieur. La « station climatérique » est une ville sur la montagne. Gare, banque, cinéma, concerts, autos, modes, jouets — et soudain, à quelques minutes, la solitude et le silence des pâturages, les sapins, les fleurs vives et les éboulis... Souvent il m'arrivait, le dimanche, de sortir, la tête remplie du tumulte d'un film américain, et de me retrouver un quart d'heure après dans une « combe » solitaire, devant une touffe de gentianes.

Cette double vie nourrit et stimule la pensée, mais au péril de l'imagination qu'elle peut dangereusement exalter. Le sens aigu de la précarité de la vie, le côtoyement continu de la mort donnent aux passions un rythme redoutable. Un romancier français qui vécut à Leysin, Michel Corday, l'a su dire dans un roman par ailleurs médio-

cre, *Les Embrasés*. Mourir « en beauté », dans une sorte d'explosion passionnelle, c'est une tentation vertigineuse pour les désespérés qui n'ont pas le secours de la foi. Sur un autre plan, cet état d'esprit engendre un idéalisme échevelé, un détachement morbide de toute réalité, le bercement sans fin d'une sorte de rêve *où tout est possible...*

Ces mots donnent le vrai diapason spirituel de Leysin. Il n'est pas singulier que le communisme ait pu se développer, jusqu'à constituer un groupe assez puissant, dans cette atmosphère d'irréalité où se dissolvent les rapports exacts des idées et des forces, où tout se meut dans un absolu factice et maladif.

Vivant moi-même dans une telle ambiance, je ne pouvais que céder à cet esprit d'aventure « mystique » et idéologique, auquel je n'étais que trop enclin. Et comme au surplus, il n'est point dans mon caractère de demeurer dans la rêverie pure, je ne devais pas tarder, à Leysin même, à entrer dans la mêlée.

* * *

J'avais, en arrivant à Leysin, une ferme prédilection pour le socialisme. J'y voyais la seule réaction possible contre l'individualisme libéral et protestant auquel je m'étais violemment arraché. Ai-je besoin de dire qu'à ce titre, je méconnaissais d'une manière absolue la force du catholicisme ? Il m'apparaissait comme un vieux vaisseau vermoulu, presque touchant dans sa désuétude, et qui se coulerait tout seul bien avant le Grand Soir. Ces masses confuses d'égreneurs de chapelets et de batteurs de coulpe, n'étaient dignes, pour moi, que d'une pitié dédaigneuse. Les pauvres gens ! pensais-je, pour eux aussi, le jour de la libération viendra. N'allons pas surtout gaspiller nos forces contre le pape et les curés. Le capitalisme, d'abord. La forteresse tombée, tous les bastions du vieil

ordre s'écrouleront, et l'Eglise sans doute n'attendra même pas ce suprême assaut pour disparaître.

Par surcroît, j'avais gardé du protestant ce confortable, ce tranquille sentiment de supériorité qui lui fait considérer les peuples catholiques comme décidément arriérés. Je ne puis assez dire combien cette conviction est paisible, exempte d'acrimonie, et même quels trésors d'indulgences littéraires elle recèle chez les gens cultivés qui ont le goût du pittoresque. Moi-même, à cette époque, je crois que j'eusse consenti à me promener en touriste attendri sur les ruines des monastères...

A cette prévention confessionnelle s'ajoutait, dans mon cas, le sens d'une primauté en quelque sorte géographique. Les riantes vallées des Alpes vaudoises font face à celles plus sombres et plus escarpées, du Valais. Les montagnards valaisans ont la vie plus rude que leurs voisins de Vaud. Cette vie les façonne les uns et les autres de diverse façon. Plus gouailleur, plus gascon, le Vaudois ; la Valaisan plus renfermé, plus violent et plus tenace. Tout naturellement, le Vaudois, pour sa part, est porté à établir la différence en sa faveur, et à faire glisser la comparaison sur le plan confessionnel. Moines, curés, crucifix, chapelets, tout cela dans son esprit s'associe à l'image d'un pays plus âpre que le sien. Le patois, les mulets, la pipe des femmes d'Illiez, les ardoises brutes, les « crétins » des hautes vallées, autant de vestiges d'un vague moyen âge. Toutes choses d'ailleurs qui n'excluent point une sympathie réelle, encore qu'un peu condescendante.

Il me souvient, à ce propos, de la naïve surprise dont témoignèrent les membres de la chorale de mon village au retour d'une excursion de quelques jours en Gruyère. Ce pays ouvert et paisible, si différent du Valais sourcilleux, ces fermes cossues et bien assises sous leurs larges auvents, cela, pour eux, n'avait pas l'air « catholique ». Cela ne pouvait se concilier avec les rites bizarres d'un culte à leurs yeux inférieur, admissible tout au plus pour la con-

solation de pauvres montagnards perdus dans de sombres gorges, sans accès sur la grand'route du Progrès.

J'étais trop « de chez nous » pour échapper à ces préjugés. On conçoit donc que la pensée de porter mes recherches du côté du catholicisme m'eût paru tout-à-fait saugrenue. J'aurais ri au nez de celui qui me l'eût suggérée.

* * *

Tout, par conséquent, me poussait vers le socialisme, et rien ne m'armait contre lui. Il n'eut pas à faire le siège de mon esprit. Les chemins lui étaient préparés, et il ne rencontra nul obstacle sérieux. Je *voulais* être socialiste ; les objections m'étaient ennemies.

Plus tard, au contraire, lorsque le catholicisme attira mon attention, il trouva dès l'abord un terrain rebelle et stérile. Il y eut alors, véritablement, crise intérieure et conversion. Rien de semblable à l'étape qui nous occupe. D'une chiquenaude, je repoussai les vagues *préjugés* qui avaient cours dans mon entourage, et cela d'autant plus aisément qu'il se dit beaucoup de sottises sur le socialisme, et que les objections les plus communes témoignent en général d'une grosse ignorance. Ce n'est pas, à coup sûr, que je tienne en mépris les réactions simples mais saines du sens commun. Mais ce sens lui-même est gravement altéré, même chez nous et jusqu'au fond des campagnes, par les fadaises égalitaires et démagogiques dont la presse se fait le véhicule et qui vont contaminer jusqu'aux manuels scolaires. *Tous égaux*, disent les socialistes après les jacobins. Et volontiers le peuple les approuve. Il leur est, dès lors bien facile de lui démontrer que l'égalité politique — le suffrage universel — est un leurre si elle n'est complétée par l'égalité économique. Cet argument fit sur mon esprit une impression décisive. Je sentais, avec le peuple, que dans beaucoup de ses manifestations l'inégalité ac-

tuelle est le fruit d'un désordre profond. C'est à l'égalitarisme intégral que j'allais demander le remède. Je n'en concevais pas d'autre. Il faut à un démocrate moderne de dures leçons, il faut qu'il soit, en vérité, réduit au désespoir pour qu'il tente de s'ouvrir d'autres voies. Dans la ligne du moindre effort, il y a l'égalité complète — le rouleau compresseur. L'assainissement des élites, le redressement des hiérarchies, la réorganisation des métiers, la représentation des intérêts, c'était pour moi la lune.

Placé dans l'alternative ou d'admettre le régime capitaliste tel quel, avec ses criants abus, ou de joindre mes efforts à ceux des socialistes qui seuls me proposaient un ordre théoriquement équitable et fraternel, je ne pouvais hésiter. Je n'avais aucun goût pour la mixture radicale, et moins encore pour le « réformisme » des philanthropes qui font de loin la cour à la Sociale et s'efforcent d'introduire au compte-gouttes l'*esprit nouveau* dans les institutions.

* * *

Pour ordonner la masse confuse de mes lectures et de mes réflexions, je les rangerai sous deux chefs principaux. Tout d'abord, ce qui a trait proprement à la doctrine. En second lieu, ce qui touche aux courants d'idées suscités ou accélérés par la guerre.

C'est à la presse socialiste que je dois ma première initiation, et c'est un fait digne de remarque. Mon père s'était abonné au *Droit du Peuple*, alors hebdomadaire, que je me mis à lire assidûment. Les journaux d'extrême-gauche ont de l'allure, du mordant, surtout au regard des grandes feuilles « neutres » qui submergent les campagnes. Il est naturel qu'une doctrine nette, sans cesse proposée et développée, finisse, dans le relâchement général, par attirer les esprits que l'« information » ne parvient pas à satisfaire. Mon père était dans ce cas. Quant à moi, j'étais tout disposé à lui emboîter le pas.

Je reçus du journal ce qu'il pouvait me donner : quelques douzaines d'arguments inlassablement répétés, le goût de la polémique, l'esprit du partisan. Après quoi j'abordai les tracts et les brochures dont il faisait l'éloge. Les écrivains socialistes excellent à ce genre de « comprimés » doctrinaux. Il en est — comme *Socialisme et lutte de classe* par M. Charles Naine — qui ont un pouvoir de vulgarisation dont il est rare de trouver ailleurs l'équivalent.

Enfin, pour parfaire mon éducation socialiste, je m'attaquai à des ouvrages plus consistants : le *Collectivisme*, par Vandervelde, le *Régime socialiste*, par Georges Renard, d'autres encore. Je ne m'astreignais point d'ailleurs à une étude méthodique ; je ne demandais à mes livres que quelques points de repère. Une méditation ardente et continue me poussait à la découverte. Il me souvient encore de telles heures décisives, à tel détour d'un sentier, où je vis clairement se dégager des brumes le grand édifice de la doctrine. Pendant quelque temps, ce travail intérieur prit une telle intensité que j'en perdis le sommeil. Mais j'avais le sentiment de plus en plus puissant qu'enfin je tenais une explication du monde, que ce grand chaos s'ordonnait sous mes yeux, et que si certaines choses m'échappaient encore, la méthode infaillible les réduirait à se ranger sous ses catégories. Plus tard, il me fallut comprendre que la méthode était fausse et que l'édifice, dans sa masse imposante, reposait sur un terrain mouvant et ne résisterait pas à l'épreuve du temps.

Je ne puis ici qu'en esquisser la silhouette. Le « matérialisme historique » part de l'hypothèse — car c'en est une et bien gratuite — que toute l'évolution historique, et en particulier le progrès technique, concourt à la libération des classes inférieures et à leur accès au pouvoir. Celui-ci, de la sorte, se démocratise de plus en plus, quitte à passer par des phases transitoires de dictature comme celle que subit actuellement la Russie. C'est là toute la trame du feuilleton subversif qui est débité chaque jour à des millions d'exemplaires et dont un grand peuple est

en train de périr. Pour fixer les idées, découpons-en au hasard une tranche dans un journal socialiste romand :

« Comme les Barbares fondirent sur l'empire romain et accomplirent l'œuvre que la vie elle-même sollicitait, afin que par le jeu de l'incessant renouvellement des énergies l'humanité ne périt point, mais se développât ; de même aussi la bourgeoisie de la fin du XVIII^me^ siècle fonda sa puissance sur l'écartèlement tragique des organismes en décomposition.

« Ainsi, tout s'enchaîne, tout se comprend. Tout s'explique, tout, même les gestes qui, en regard de notre conscience individuelle, sont condamnables et criminels. »

Ces lignes de M. Paul Golay sont un remarquable exemple de dialectique socialiste. Que faut-il que le lecteur en conclue ? — Qu'à son tour le prolétariat doit établir son règne sur l'« écartèlement tragique » de la bourgeoisie. Au surplus, l'évolution vient à son aide. La concentration des capitaux ne tardera pas à le mettre face à face avec une oligarchie de magnats qu'un ouragan de révolte balayera. Mais l'évolution ne fait pas tout. Il appartient à la lutte de classe d'en accélérer le procès. A l'heure décisive, il faudra livrer bataille. C'est cette perspective, lointaine pour les modérés, mais imminente pour les extrémistes, qui donne au socialisme son véritable *sens épique*. C'est le « mythe de la grève générale » de Georges Sorel. C'est le Grand Soir. Justification « historique » de la révolution sociale et de ses pires excès. Fatalité clamée à tous les échos...

L'aile droite du parti répugne à cette « mystique » et n'en fait plus guère qu'un usage oratoire. L'aile gauche, au contraire, la prend au sérieux, et c'est pourquoi ses chefs expliquent, avant de les absoudre, les horreurs du bolchévisme qui cependant, *en regard de la conscience individuelle*, ne laissent pas d'être gênantes... Mais, « tout s'enchaîne, tout se comprend, tout s'explique », etc.

La lutte de classe est donc considérée comme une étape pénible, sanglante parfois, mais inéluctable, du

Progrès social. Comme un chant de la grande Epopée évolutionniste en vertu de laquelle les sociétés comme les individus vont à leur perfection.

« La lutte de classe est votre seul espoir, dit M. Charles Naine aux ouvriers. Elle vous dicte votre conduite : ni en arrière, ni à gauche, ni à droite — droit devant vous, face à l'ennemi. C'est la seule voie pour l'ouvrier qui veut vivre fièrement. »

Et ailleurs :

« La classe salariée a le nombre, la cohésion, la force motrice des grands mouvements sociaux. Demain, avec l'accélération de l'évolution économique, le rôle prépondérant joué jusqu'à ce jour par la bourgeoisie sera le sien. »

Encore M. Charles Naine est-il un pur démocrate, absolument rebelle à l'idée de la « dictature du prolétariat », et dont les *noyauteurs* communistes redoutent l'implacable clairvoyance. Il me serait facile de prendre ailleurs des textes autrement corrosifs.

* * *

Il n'est pas dans mon dessein de faire ici le procès de ces doctrines. C'est au cours seul de mon expérience à y pourvoir. Un intellectuel peut étudier le socialisme, s'y rallier, puis s'en détacher après en avoir discerné les faiblesses. Quant à moi, le socialisme m'est entré dans le sang. Je l'ai vécu. Pour aller à lui, j'ai dû sacrifier mes plus chères ambitions juvéniles et faire saigner le cœur de ma mère. Je lui ai donné plus que bien des politiciens qui aujourd'hui se carrent en face de moi dans une constance tout alimentaire. Ce n'est pas sans une angoisse profonde que je l'ai vu s'effriter en moi. Pourtant, il m'a fallu, confusément d'abord, puis avec une force impérieuse, en ressentir les lacunes. Or, le socialisme requiert toutes les forces de l'être. Il est lui-même religion, quoique Marx

ait écrit : *Religion ist Privalsache.* Celui qui ne parvient pas à s'en satisfaire et qui cherche ailleurs, celui-là est perdu pour lui. La conciliation ne saurait s'établir que sur un malentendu.

Du jour donc où je me pris pour le catholicisme d'une sympathie que je croyais anodine, j'avais virtuellement rompu avec tout le matérialisme historique. Quand la rupture se fit, ce n'était point, et tant s'en faut, que j'eusse repéré et condamné toutes les erreurs du socialisme. C'était que quelque chose d'essentiel lui manquait, qu'il me fallait à tout prix. Il y eut alors un acte décisif de conversion. Mais la revision doctrinale n'était qu'à moitié faite. Elle se poursuivit longtemps encore jusqu'à ce que tout disparût. Tout sauf l'inquiétude sociale qui m'avait jeté hors du libéralisme protestant, et qui trouva satisfaction définitive dans le christianisme social.

C'est cette expérience qui constitue proprement la vivante réfutation des doctrines dont je viens de donner un bref aperçu.

* * *

J'ai rangé mes lectures et mes réflexions sous deux chefs. Voici le second : les courants d'idées suscités ou accélérés par la guerre, et auxquels je pris une part très active : pacifisme, défaitisme, antimilitarisme, bolchévisme de la première heure, etc.

« Il n'y aura de paix en Europe, disait Bebel, que lorsque les peuples seront arrivés, en politique à la république universelle, en économie au socialisme, en religion à l'athéisme. »

Toute la révolution sociale tient dans ce raccourci. Celui qui tergiverse sur l'un de ces trois points n'est pas dans le bon train révolutionnaire. Internationaliste, socialiste, athée, Bebel a raison : cela se conjugue étroitement. Dieu,

la patrie et la propriété son également proscrits. Toute position intermédiaire est fausse : demi-mesures, compromis, hypocrisie.

Il n'y aura de paix... Dès la constitution de l'Internationale, le but hautement proclamé, c'est la paix universelle par la révolution.

La Grande Guerre devait donner à ce pacifisme belliqueux une formidable impulsion. Champion de la paix « au-dessus de la mêlée », champion armé d'une doctrine dès longtemps élaborée, adversaire acharné du militarisme bien avant la conflagration : tout cela devait accroître fortement le prestige du socialisme dans les masses. Il a fallu l'expérience russe pour les désabuser quelque peu, pour leur démontrer que le marxisme inocule aisément le venin du pire bellicisme.

C'est à Leysin seulement que je ressentis pour la première fois, la vraie angoisse de la guerre. La foule des internés malades qui peuplaient alors la station me rendait le drame proche et sensible. Chassant le juvénil égoïsme qui jusqu'alors m'avait tenu replié sur moi-même, il m'investit tout entier.

Lorsque j'entrai dans le parti socialiste, l'antimilitarisme intégral y régnait en maître. On y traitait Albert Thomas et Scheidemann de *social-traîtres*, et partout on exigeait des camarades une stricte orthodoxie anti-guerrière.

Les Soviets n'avaient pas encore socialisé la mitrailleuse et les gaz asphyxiants. Il n'y avait pas encore d'armée rouge. C'est en 1920 seulement qu'Humbert-Droz la découvrit et lui décerna ce brevet qu'il refuse à nos milices : « Elle réalise ce que je croyais irréalisable : une armée de civilisation. »

Non. *Armée* et *civilisation :* ces deux termes pour nous hurlaient d'être accouplés. Nous en étions encore au « forgeron de la paix ». Notre mot d'ordre, le même Humbert-Droz nous l'avait donné en 1916 dans son manifeste

de réfractaire : *Guerre à la guerre ! A bas l'armée !* Le pasteur chaux-de-fonnier écrivait à cette époque :

« Avec le système militariste, il m'est impossible de discuter avec un adversaire, et pour cause. Aucun de ceux qui se tuent depuis deux ans ne se seraient assassinés s'ils avaient pu discuter et se demander mutuellement : Veux-tu me faire du mal à moi et aux miens ? »

Sans doute, les guerriers soviétiques sont-ils autorisés à entamer cet amical débat avec l'adversaire qu'ils tiennent au bout de leur fusil... En vertu de quoi le prédicant neuchâtelois bénit leurs rouges bannières.

Mais, à cette époque, Humbert-Droz était notre héros, le *consciencious objector* embastillé par la bourgeoisie, une sorte de chrétien des catacombes affrontant les épais dignitaires de l'Eglise officielle. Et je vénérais ce jeune martyr de notre foi, de la barbe duquel descendait un fleuve d'exhortations pieusement subversives. Quant à sa religion, elle n'avait certes rien qui pût m'offusquer. Je retrouvais dans sa plaidoirie les échos fidèles de mes propres méditations :

« Je pris, déclare-t-il, une horreur pour les dogmes, les formules, les textes, les cérémonies ecclésiastiques. Tout cela me parut vide, et ma religion devint de plus en plus agnostique, mystique et pratique.

«... Notre dogmatique est ultra-libérale, et bien des gens pieux se voileraient la face à l'ouïe de nos hérésies. »

Il est superflu d'insister. Ceux qui ont bien voulu me suivre dans ces *Chemins* savent à quel point j'étais prêt à accueillir un antimilitarisme ainsi conçu. Par surcroît, l'atmosphère bizarre et factice dans laquelle je vivais m'ôtait le sens des contingences. Le terrien patriote dormait au fond de moi. Il fallut pour le réveiller la dure leçon de l'exil. — La défense du sol, la garde des frontières : que cela m'apparaissait misérable au regard de l'immense réforme à laquelle je voulais coopérer !

Il importe que ceci soit compris : à l'époque de la Révolution russe, il y avait en Suisse toute une jeunesse

d'extrême-gauche — dont j'étais — qui appelait de ses vœux la Révolution mondiale et l'instauration des soviets dans notre pays. Ce vertige gagna même, un temps, l'état-major du parti presque tout entier. Rares furent alors les chefs qui gardèrent tout leur sang-froid. Il eût suffi de peu de chose pour qu'à ce moment la Suisse disparût sous la vague rouge. A l'heure du plus extrême péril, alors que les juifs communistes préparaient le coup d'Etat munichois, M. Paul Golay écrivait dans l'*Aube* ces lignes qu'il faut citer parce qu'elles permettent de mesurer les abîmes que nous côtoyions :

« La crise, disait-il, ne peut se dénouer que d'une façon. Par le réveil des peuples, le grand acte révolutionnaire, l'acte de foi, d'audace... qui, de cette guerre atroce, suscitera un monde nouveau... L'œuvre de Lénine, de Trotsky, ne sera pleinement efficace qu'à condition d'être secondée par le prolétariat des puissances centrales. Et pour la millième fois, nous répétons : Nul plus que nous ne désire la révolution allemande impitoyable et définitive. Mais alors, dans quelle situation seront les gouvernements de tous les pays ? Maintenant, c'est la crise. La grande... Il faut liquider. Qui sera le vainqueur : La Mort ou la Vie? »

Le bolchévisme, d'Allemagne, devait, à bref délai, gagner Zurich et Bâle, apporter chez nous la plus sanglante des guerres civiles. Il le tenta, mais trop tard. — Aujourd'hui encore, M. Paul Golay est rédacteur au *Droit du Peuple*, et l'un des chefs influents du parti ouvrier socialiste vaudois.

* * *

Voilà donc où nous en étions. Pour ma part, je ne tardai pas à m'affilier à la Jeunesse socialiste et à collaborer à la *Voix des Jeunes*. J'y publiai toute une série d'articles d'une rare violence de ton, mais où se trahit déjà le curieux

souci d'un certain équilibre, d'un « juste milieu » révolutionnaire. C'est qu'en suivant le cours que prenait la révolution russe, je pressentis, au bout de quelques mois, qu'elle pouvait frapper le socialisme d'un discrédit mortel. Si, dès l'abord, songeant aux exploits des « grands ancêtres», je couvris la terreur rouge d'une large absolution, je ne tardai pas à me rendre compte qu'il serait bientôt impossible de concilier notre idéalisme humanitaire avec cet épouvantable débordement de cruautés. Dè lors, il me parut qu'à tout prix notre parti devait se réserver une issue qui lui permît de dégager sa responsabilité, et de garder son autonomie. Ce sentiment me conduisit plus tard à désavouer nettement le bolchévisme, ce qui me mit en conflit avec les extrémistes des Jeunesses, et même avec ceux du Parti.

Néanmoins, après les premiers exploits de Lénine et de sa bande, il se passa bien une année au cours de laquelle je ne réagis qu'à peine contre cette sorte de démence collective. Le socialisme révolutionnaire était alors à son apogée. Un élan formidable l'animait. Il put entrevoir le triomphe. De tous les milieux les jeunes venaient à lui. Les journaux, les revues, les livres foisonnaient ; la propagande était intense et féconde. En dehors même du mouvement, bien des gens oscillaient, prêts à rallier les troupes de la révolution, persuadés que le socialisme allait mettre fin à la guerre et que l'avenir lui appartenait. Le monde était alors comme un volcan qui se réveille. Tout était en fusion. On regardait vers la montagne rouge. De quoi allait-elle accoucher ?...

Il faut se souvenir qu'à ce moment la Suisse romande était la terre de refuge d'un grand nombre d'*idéalistes* étrangers qui vaticinaient au-dessus de la mêlée. Le plus illustre d'entre eux, Romain Rolland, venait de lancer son *Appel aux peuples assassinés*, dont je me répétais les tirades dans mes randonnées solitaires, entre deux méditations collectivistes ou deux apostrophes des *Châtiments*.

J'étais en étroite communion de pensée avec ces

hommes, et avec tous ceux qui, dans les pays en guerre, répondaient à leur voix.

Je ne saurais ici donner la moindre idée de la prodigieuse fermentation intellectuelle qui régnait dans ces milieux. On trouvera sur ce point de curieux documents dans les *Cahiers de l'Anti-France* de Jean-Maxe, dans celui surtout qui traite de l'« alliance du défaitisme et du bolchévisme en Suisse de 1914 à 1919 ».

Il y avait, à Genève, Henri Guilbeaux *(Demain)*, Claude Le Maguet *(Les Marges)*, Charles Baudoin *(Le Carmel)*, Jean Debrit qui fonda la *Nation*, puis la *Feuille* où il était secondé par le poète Jouve et sa femme, le comte de Fitz-James, le peintre Franz Masereel, F. de Spengler, etc. ; l'éphémère *Paris-Genève*, journal d'Hartmann où sévissait un juif du nom de Chapiro ; la *Revue mensuelle* de Charles Bernard. A Lausanne, il y avait l'*Aube* de P. Golay. A La Chaux-de-Fonds, la *Voix des Jeunes*, rédigée par Humbert-Droz, les *Voies nouvelles*, organe de la Fédération romande des socialistes chrétiens. Et j'en passe. René Arcos venait de publier *Le Mal*, Jouve la *Danse des Morts*, Marcel Martinet les *Temps maudits*, Gustave Dupin la *Guerre infernale*, Marcelle Capy *Une voix de femme dans la mêlée*, et tous ces livres avaient dans nos milieux une large diffusion.

Guilbeaux surtout se démenait à Genève. Sa revue était le point de ralliement de tous les défaitistes bolchévisants que la Suisse hébergeait. Elle servait de tribune de propagande aux chefs bolchévistes et publiait une chronique fortement documentée du mouvement révolutionnaire mondial.

Enfin, tracts et brochures pullulaient, répandus par une nuée d'agents bénévoles, dont aujourd'hui beaucoup ne doivent pas, sans quelque gêne, songer à l'œuvre à laquelle ils ont prêté la main, sans d'ailleurs en mesurer l'exacte portée.

* * *

C'est tout un monde de pensées que j'évoque, et dont je ne puis qu'esquisser les contours à grands traits. De même, il m'est impossible de rendre compte des influences littéraires que je subis alors pêle-mêle et qui sans doute laissèrent des traces dans mon esprit.

Il faut cependant que je m'arrête à Tolstoï, qui me marqua d'une empreinte plus forte. Deux volumes de *Pensées* extraites de ses œuvres par Ossip-Lourié étaient mes livres de chevet. Le monde, a-t-on dit, est plein de vérités chrétiennes devenues folles. Et nul à coup sûr ne contribua plus à cet affollement que le « prophète » de Iasnaïa-Poliana.

« *Si le communisme est prématuré*, disait-il, *il a de l'avenir, de la logique, comme le christianisme des premiers siècles.* »

Toute la folie de Tolstoï tient dans cette phrase. On sait où elle conduisit le peuple russe. Cinq mois avant la ruée bolchéviste, Paul Birukof, l'ancien secrétaire du maître, témoignait, dans les *Tablettes*, du même aveuglement :

« Ne sent-on pas, écrivait-il alors, au milieu des tumultes de la guerre et de la révolution, une brise douce de pitié et d'amour ?... Le monde soi-disant civilisé se hérisse déjà contre le danger de devenir humain. »

La « douce brise » a emporté quelques millions de têtes. A part cela...

Voici quelques-unes des pensées qui s'offraient à mes méditations quotidiennes :

— *Les vrais chrétiens doivent refuser de se soumettre au service militaire.*

— *Le patriotisme, c'est l'esclavage.*

— *Pour l'homme qui vit en esprit, il ne saurait y avoir de patrie.*

— *Les gens les plus bornés ne peuvent s'empêcher de reconnaître que le patriotisme est absolument incompatible avec les règles morales auxquelles leur vie est soumise.*

— *Le monde humain, avec ses différents Etats et religions, doit disparaître de fond en combles. Tous les pouvoirs humains doivent disparaître.*

— *Le christianisme dans sa véritable signification détruit l'Etat.*

— *Tout ce qui est vivant est indépendant de l'Eglise.*

— *Jamais, depuis le temps d'Arius, il n'y a eu un seul dogme qui ne résultât du désir de contredire au dogme opposé.*

Et ainsi de suite. Il est aisé, dira-t-on, de discerner là un anarchisme qui devait heurter violemment mon orthodoxie collectiviste. C'est vrai, mais j'étais loin de m'embarrasser de semblable contradiction. Tolstoï me fournissait de la poudre et des balles pour lutter contre l'ordre social que j'avais en aversion. Cela suffisait. Au surplus, pourquoi n'aurais-je pas argué en ce point de l'adage marxiste : *la religion est affaire privée?* A cette époque, le tolstoïsme était en quelque mesure *ma religion*. J'en prenais ce que je jugeais bon, c'est-à-dire ce qui s'accordait à mes aspirations humanitaires. Ma vie religieuse, ou « mystique », se développait sur son propre plan. Vint un jour où ses exigences, orientées dans un tout autre sens, entrèrent en conflit avec celles de la doctrine socialiste...

* * *

Je me suis efforcé de dominer ce long débat intérieur et d'en marquer fidèlement les phases. Me voici à chef et prêt pour la lutte. A pied d'œuvre. Où porter mes efforts? Par l'entremise de l'avocat israéliste dont j'ai parlé plus haut, je fis la connaissance de quelques camarades avec lesquels je devais reconstituer la section de Leysin du parti ouvrier socialiste vaudois.

Il faut avoir pénétré dans un de ces petits cercles, qui vivent à l'écart des intrigues et des ambitions, pour

mesurer la force du socialisme, les réserves d'abnégation et de foi qu'il a su fourvoyer. Certes, les coteries radicales, avec leurs manigances maçonniques, sont loin d'offrir au peuple un aussi large, un aussi chaleureux accueil. Plus tard, je devais rencontrer la démagogie, mais alors c'était la camaraderie que je trouvais et je ne saurais dire qu'elle fût cimentée d'envie et de haine, comme des adversaires trop pressés le crient à tous vents pour se dispenser d'aller jusqu'aux sources du mal. L'esprit de notre petite section, chimérique à coup sûr et farci d'illusions, était à tout le moins généreux et fraternel. Je ne puis parler sans émotion de ces humbles et patients apôtres que j'ai connus et que l'anarchie spirituelle de notre triste siècle a mis au service de l'erreur. Qui peut-être auraient fait de si beaux, de si intrépides chrétiens... J'en puis témoigner : avec toute ma fraîche science, je me sentais bien mesquin devant certains d'entre eux dont je pouvais mesurer, à tels traits, le courage et le dévouement. Les journaux ont parlé du facteur Scherrer qui, passé depuis au communisme, fut révoqué et devint bûcheron... Je me souviens de Scherrer, qui était l'un des animateurs de notre section. C'était un homme énergique et loyal, sur lequel on pouvait compter en toute sécurité, et qui donnait toujours, avec une brusquerie cordiale, l'exemple de l'entr'aide la plus généreuse. Tout d'une pièce d'ailleurs, ayant horreur des compromis et bourré de formules révolutionnaires... Un lutteur, mais nullement enclin à la destruction gratuite, ni hâbleur, ni anarchiste pour un sol. De tels hommes sont partout des éléments de décision. Ils font merveille dans une société saine. Dans un monde malade, il arrive que leur force mal aiguillée cause des ravages démesurés.

A mon arrivée à Leysin, la section sommeillait. Je pris à tâche de la réveiller. Il s'agissait tout d'abord de trouver un local, et ce n'était pas chose facile, car les autres partis se mettaient en défense et nous fermaient partout les portes. Ce fut... le pasteur qui nous hébergea, et à la cure même. Ce trait ne surprendra pas ceux qui ont eu

le bonheur de connaître ce vénérable ecclésiastique, le « bon papa » Favez, qui n'avait certes rien d'un « fourrier du bolchévisme ». Il ne voulut voir que l'injustice qui était faite, et sans prendre souci de ce qu'on en pourrait dire, il nous accueillit. Sans doute, l'excellent homme nourrissait-il le secret espoir de nous infuser un peu de son esprit évangélique. Une bonne pensée n'est jamais perdue. Celle-ci me toucha, et peut-être plus profondément que je ne le voulus croire. Quoi qu'il en soit, le digne pasteur assista à quelques-unes de nos séances et nous fit quelques exhortations d'un tour tout franciscain. Mais notre ligne était trop nettement tracée pour que nous en puissions dévier. C'est une généreuse illusion de bien des protestants que de croire le socialisme susceptible d'être « assagi ». S'il faut se garder d'insulter à une conviction sincère, il n'en faut pas moins attaquer l'erreur de front, et sans jamais faiblir.

Nos séances étaient consacrées à un travail d'éducation auquel je pris une grande part et qui me contraignit à mettre de l'ordre dans mes idées. Il me souvient que j'y débutai par une causerie sur les « utopistes » précurseurs de Marx : Saint-Simon, Fourier, Leroux, Pecqueur et Considérant. La discussion portait tantôt sur l'un des points du programme, tantôt sur un article ou une brochure, ou sur un événement politique. Puis je prenais mon violon, et nous nous mettions à déchiffrer quelque hymne humanitaire ou révolutionnaire. De temps à autre, je lisais des vers, de Jehan Rictus ou des poètes antimilitaristes qui venaient de se révéler : Jouve, Martinet, Pierre Jannik, etc. Quand venait le Premier mai, nous arborions le ruban rouge et organisions notre petit meeting...

Telle était, à grands traits, notre activité. Elle ne tarda pas à porter ses fruits. La section prit un rapide développement et recruta de nombreux abonnés aux journaux et aux revues d'extrême-gauche. Nous ne pouvions cependant en demeurer là. Il fallait que nous nous engagions dans la mêlée des partis. J'y entrai pour ma part

en assumant la contradiction dans une assemblée jeune-radicale. Vigoureusement secondé par un groupe de camarades, je laissai à l'assistance l'impression qu'elle se trouvait en présence d'une force bien organisée et résolue à se tailler sa part dans la politique communale et cantonale.

Je n'eus point, du reste, le loisir de suivre plus longtemps le cours de cette expérience. Mon séjour à Leysin touchait à sa fin. La débâcle de la couronne autrichienne me privait d'une bonne part de mes leçons. Au surplus, je n'avais pas l'intention de prolonger à l'excès cette existence à demi oisive. Je devais tenter un effort énergique pour quitter ce pays de souffrance et de songe, prendre place dans le monde réel, et si possible y fonder famille. La bohême n'était point mon fait, car j'avais en dépit de tout gardé en moi le jugement rude et net que les paysans de chez nous réservent à toute sorte de vagabondage.

Je partis donc en novembre 1918 pour Genève dans le propos d'y achever mes études, mais je ne pus, faute de ressources, mener à chef ce projet. Je revins donc à Corbeyrier, où la grippe régnait. J'y passai plusieurs mois dans une pénible incertitude, de nouveau déclassé, incapable de gagner ma vie alors que ma famille se trouvait aux prises avec de graves soucis matériels. Enfin, en février 1919, la nouvelle me parvint que le *Droit du peuple*, l'hebdomadaire socialiste de Lausanne, allait, à partir du 1er avril, devenir quotidien et qu'il cherchait un rédacteur. Je m'empressai de poser ma candidature. Mes relations avec les camarades de Lausanne, mon activité à Leysin m'introduisirent favorablement. En outre, je connaissais le directeur du nouveau journal, M. Charles Naine. Bref, mon offre fut agréée.

Le 1er mars, je partis pour Berne, où je fis un court stage dans une agence de presse. De là, je passai à la Chaux-de-Fonds, où, en une semaine, le rédacteur de la *Sentinelle* m'inculqua tant bien que mal les rudiments de mon nouvel état.

Le 1er avril au matin, j'étais à mon poste. Près de moi ronflaient les machines, les redoutables mangeuses de « copie » qu'il me faudrait alimenter. J'étais seul, mon directeur se trouvant à Berne pour une session du Conseil national. La candide incompétence des camarades m'investissait d'une responsabilité démesurée. Journaliste d'un mois, je devais présider à la naissance d'un quotidien. Avec la complicité des ciseaux et du pot à colle, je fis des premiers numéros un fameux galimatias. Pourtant, après quelques jours, je parvins à mettre de l'ordre dans mes rubriques, et le *Droit du Peuple* prit, par degrés, figure de journal. Cela n'alla point du reste sans quelques bonnes fournées de récriminations. C'est le pain quotidien des journalistes. J'en pris dès l'abord large ration. Aujourd'hui, le goût m'en est si familier qu'il manque quelque chose à mon régime quand il vient à me faire défaut.

René LEYVRAZ.

D'UN ART POUR L'EGLISE[1]

Est-il permis de parler d'un art religieux destiné au culte de l'Eglise catholique, dans les conditions sociales où nous vivons ? Il est en tout cas bien difficile d'en établir les principes, et bien difficile aussi de les mettre en pratique. Car, dans ce domaine, aujourd'hui plus que jamais, on ne peut se contenter d'à peu près ou de compromis ; il faut, pour concilier des choses qui semblent opposées, viser le plus haut possible et risquer à chaque instant le tout pour le tout.

Commençons d'abord par résoudre cette importante question : il y a-t-il une différence fondamentale entre l'art en général, et l'art destiné à l'église ? Je ne le pense pas. Ce ne sont pas deux activités différentes, c'est une seule et même activité, les deux formes relevant de la même « vertu ». Il n'y a qu'une différence d'intensité, de qualité, mais sur la même ligne. Il y a encore une différence relative à la destination de l'œuvre, « en tant qu'objet », l'art en général ayant une indépendance que l'art religieux ne peut avoir.

---

[1] Tous le sens de ces pages apparaîtra si l'on sait qu'elles expriment les conflits intérieurs d'un artiste, poussant la « sincérité » jusqu'au scrupule, et qui, au lieu de transporter tels quels sur le mur les procédés de la peinture de chevalet, a essayé de retrouver, avec des moyens tout modernes, le style et l'esprit de la grande décoration d'église. *(N. d. l. R.)*

Mais il serait je crois, puéril et erroné de confiner l'art religieux dans une cellule spéciale ; ce serait lui prêter une religiosité de commande, de caractère extrinsèque, et chacun sait que la grâce de la Foi, de laquelle dépend la religiosité d'une œuvre [1], tout comme, dans le plan de l'art, le don de Poésie, ne peuvent guère être obtenus de parti pris, et comme l'on veut.

Si donc différence il y a, entre l'art tout court et l'art religieux, ce sera dans l'intensité de la lutte que l'artiste doit entreprendre à chaque instant pour atteindre à sa perfection d'homme et à sa perfection d'artiste. Ces deux fins distinctes [2] sont difficiles à poursuivre parallèlement. « Querelles de sœurs », dit Maritain, à propos de la religion et de la poésie, mais querelles rendues bien aiguës par les conditions sociales et morales de notre vie moderne ; querelles plus délicates encore dans le cas précis d'un art destiné à faire prier !

Dans le domaine de l'art en général, il suffit à l'œuvre d'être authentique, pour qu'elle soit, d'elle-même, un hommage à Dieu, pour qu'elle fournisse une raison de plus d'aimer le Créateur de toutes choses. A une fleur on demande d'être belle et d'avoir du parfum, sans se préoccuper de savoir où elle a poussé, et ce parfum monte vers le ciel. Ajoutons que les dons naturels de bonté, de générosité, etc., sont partout répandus, de sorte que ce qui constitue la substance humaine d'une œuvre d'art peut exister d'une manière très développée dans n'importe quel artiste.

Mais celui qui entreprend une œuvre destinée à susciter la prière, à exalter les saints, à honorer le Seigneur, on ne lui demandera pas seulement d'être artiste, et même de posséder des qualités humaines naturelles, de premier ordre ; il faut encore qu'il soit « croyant », et que toute sa vie intérieure soit appuyée sur l'Eglise maternelle, dont il doit pressentir le rôle par rapport à

---

[1] La religiosité d'une œuvre n'est pas constituée par des accessoires tels qu'auréoles, rayons lumineux, ailes, etc...

[2] « Aussi bien la sagesse et l'art sont-ils deux absolus indépendants. » J. MARITAIN, *Réponse à Jean Cocteau.*

Dieu, à l'individu et à la société. On peut fabriquer un chef-d'œuvre, en peignant une « Maternité » ; ce chef-d'œuvre s'en ira spontanément vers Dieu, du fait de son authenticité ; mais il se peut bien pourtant que cette « Maternité » ne soit jamais une « Madone ». Entre la « Maternité » et la « Madone », il semble n'y avoir qu'un cheveu ; en vérité, il y a un abîme, que l'artiste risque de ne jamais franchir, s'il ne croit pas à la Madone comme un petit enfant.

I. HISTORIQUE

On peut dire que la décadence de l'art religieux est inversement proportionnelle au progrès que fait l'art vers la perfection de sa « forme », dans le rayonnement de laquelle il finit par se complaire uniquement.

Ce rayonnement purement formel, sensible à l'époque de la décadence grecque, ou de la Renaissance, peut nous éblouir ; il n'en est pas moins vrai qu'il laisse, dans l'esprit des croyants et des non-croyants, une trace beaucoup moins profonde que celle de l'art authentiquement religieux, en quelque époque et sous quelque latitude qu'on le rencontre, chez les Egyptiens, comme chez les Nègres.

Il est certain que ce qui touche profondément le spectateur dans les catacombes de S^{t}-Callixte ou de S^{te}-Agnès, en face de peintures faites peut-être par des martyrs, ce n'est ni la perfection des « moyens », ni la splendeur de l'art, considéré en lui-même, mais uniquement sa façon directe et sûre de monter vers Dieu, sans se perdre en détours ni complications intellectuelles ; c'est en somme, la foi en Dieu, et en l'au-delà, qui prend impérativement l'âme même de ceux qui ne croient à rien et qui sont forcés, malgré eux, et pour un moment de subir son attraction.

Nous ne disons pas que l'artiste moderne doit se conformer aux *apparences* de cet art authentiquement religieux, mais il est permis de souhaiter qu'il s'inspire de son *esprit*, et par le

moyen le plus sûr, c'est-à-dire « en vivant le plus possible avec le Christ ».

En remontant dans l'histoire de l'art religieux (qui est en définitive l'histoire de l'art), on constate que jusqu'au XII^me^ siècle ce fut une prérogative exclusivement réservée aux cloîtres, d'enluminer les missels ; mais il serait sans doute excessif d'en déduire que pour être artiste religieux, il faille se faire moine. En effet, à partir du XII^me^ siècle, l'art est devenu laïque sans rien perdre de son caractère religieux. A partir de cette époque la miniature, soit en France, soit en Italie, puis la mosaïque et la fresque se développent et s'enrichissent continuellement en se maintenant pures, jusqu'à l'époque de Giotto, et au-delà, jusqu'à la pré-renaissance.

Le premier coup porté à la religiosité de l'art vint peut-être, à son insu et malgré lui, de Giotto. Avec la révolution de Giotto, la peinture murale cesse d'être exclusivement ornementale, elle devient graduellement peinture de chevalet, elle s'oriente vers une autre fin qui la distrait du but principal. C'est avec Giotto, préparé d'ailleurs par Cimabue et par Duccio da Boninsegna, que la peinture commence à prendre conscience d'autres lois, qui ne sont pas celles du mur, et qu'une nouvelle esthétique surgit, en accord avec de nouveaux moyens.

Chacun sait que le contre-coup de cette révolution artistique a été énorme dans le domaine de l'art. Naturellement, l'art de Giotto ne cesse pas d'appartenir à un plan spirituel des plus élevés, cependant la passion de Giotto pour exprimer des volumes en relief selon les lois optiques des trois dimensions induisait les peintres postérieurs à regarder le réel de plus près. Masaccio (1401-1428) se rapproche encore de la nature ; il « peint » davantage, sur le mur comme sur le bois, tout en restant très haut et très religieux.

Paollo Uccello (1397-1475), Domenico Veneziano (1400-1461), Pier della Francesca (1416-1492), Andrea del Castagno (1457), Luca Signorelli (1523). A ceux qui connaissent un peu l'histoire de l'art, le simple énoncé de ces noms suffit pour tracer la ligne qui amène graduellement vers le réalisme, vers l'excès

d'art, et vers la décadence de l'art religieux qui coïncide précisément avec ces conquêtes réelles ou prétendues.

A l'époque de Giotto on peignait sur le bois avec les « moyens » du mur, avec Raphaël on commence à peindre le mur avec les « moyens » du tableau. D'ailleurs on travaille de moins en moins sur le mur, car il est difficile de réaliser sur de grandes surfaces et sur une matière malaisée à manier toutes les irradiations colorées rêvées par le peintre. La mosaïque devient aussi plus « picturale » qu'ornementale, et le beau métier de la fresque se déforme également, elle devient une peinture à l'aquarelle.

La « peinture », dans le sens moderne de ce mot, le tableau proprement dit, prend de plus en plus conscience d'elle-même, de son *autonomie*, de ses *lois propres*. La science de la perspective et le perfectionnement de la peinture à l'huile fournissent aux peintres des possibilités, des tentations, des facilités de plus en plus grandes, de rivaliser sur la toile avec le réel objectif et de créer, en même temps, des merveilles de couleurs et de lumière, *qui n'ont plus comme but final la représentation fervente de l'au-delà, mais leur propre beauté.* Nous constatons à ce moment un magnifique développement pictural. Dans toute l'époque qui va de Raphaël au XVII^me^ siècle, l'art se complaît dans sa propre splendeur ; tout devient *prétexte* aux belles couleurs et aux belles formes, belles en elles-mêmes ; l'on peint indifféremment des sujets de la Mythologie, de la Bible, ou de la vie du Christ. Le *sujet* devient ainsi dans l'art un *prétexte*, et puisque nous en sommes aujourd'hui au même point, je souligne avec force cette constatation.

Tel est donc l'art de Raphaël ou de Michel-Ange, magnifique, mais d'un esprit peu religieux, de Léonard qui inventa le clair-obscur, des Vénitiens en général, qui inventèrent la loi fondamentale et définitive de la peinture, celle de la « couleur-ton », et aussi du Corrège, des Carracci, du Caravaggio, du Domenichino, du Poussin, du Greco, et jusqu'à la décadence même de cet art, dans les XVIII^me^ et XIX^me^ siècles français, c'est-à-dire jusqu'à Delacroix et Ingres.

Mais nous reviendrons plus loin, pour notre enseignement,

sur les caractéristiques de cet art des continuateurs de Raphaël et des Bolonais.

Je voudrais souligner, comme conclusion à cet ultrarapide incursion dans l'histoire, ces faits indéniables, à savoir : lorsqu'il s'agissait de peindre des enluminures dans les livres, l'art, étant au service de la Foi, que l'artiste fût moine ou laïque, l'œuvre avait un caractère, un sentiment religieux. Il en est de même lorsqu'il s'agit d'orner de fresques les murs des églises, ou encore si, par exception, avec les « moyens » du mur, on peint des tableaux. Mais plus l'artiste s'éprend de la beauté de la nature pour elle-même et délaisse le Créateur, plus aussi il s'approche de la perfection « formelle » de son art et oublie sa propre perfection d'homme et de chrétien. Et à la naissance du « tableau », en tant qu'objet d'art *autonome* et *sans destination précise*, répond une décadence de l'esprit religieux.

Je sais que l'exemple du Bienheureux Angelico, parfait chrétien et artiste parfait est bien difficile à suivre. Néanmoins un art destiné à la Maison de Dieu, et suggérant la prière reste peut-être possible, mais à condition qu'on s'appuye sur une Foi sincère et profonde, et qu'on subordonne cet art à un but qui lui est supérieur.

II. L'ARTISTE ET LE MONDE RÉEL

Des considérations précédentes, il ne faudrait pas déduire que les artistes des anciennes époques, chez qui nous trouvons incontestablement l'esprit religieux, se soient privés de consulter la nature, et que, par conséquent, il soit défendu, aux artistes d'aujourd'hui, de demander à la nature certains éléments indispensables à l'art. Ce seraient là de graves erreurs. Que nous regardions les mosaïques de Ravenne du VI^me^ siècle, ou que nous lisions le chapitre XXVIII du livre fameux de Cen-

nino Cennini [1] (par Agnolo et Taddeo Gaddi disciples de Giotto), nous trouverons partout la confirmation de cette règle générale : l'artiste doit extraire du monde réel cette beauté d'ordre strictement intrinsèque qui est la raison de l'art. Mais c'est de la façon dont l'artiste se comporte devant la nature, de ce qu'il lui demande, des facultés de transposition et de poétisation qu'il possède, que dépendront l'élévation et le caractère de son art. Nous aurons ainsi, suivant les cas, ce qu'on est convenu d'appeler l'idéalisme des primitifs italiens, le réalisme des Flamands, le naturalisme des Français, etc... ; autant de distinctions commodes — qui ont engendré un grand nombre d'erreurs, soit dans le domaine de la critique, soit dans celui de l'art.

Aujourd'hui, après bien des recherches de tout ordre, encore assez mal comprises, nous en sommes venus tout de même à mettre de côté ces idées commodes et en général tout ce qui, étant extrinsèque à l'art, lui porte atteinte. Aussi sommes-nous également éloignés des idéalistes préraphaëlites, des faux-primitifs, des expressionnistes et des romantiques à la Grünewald, des néo-classiques, (aussi éloignés du vrai classicisme que le noir l'est du blanc) ; nous n'aimons guère le réalisme genre Holbein, ni cette esthétique du bric-à-brac qui a sa source d'inspiration dans l'art populaire italien des XVII^me^ et XVIII^me^ siècles, ou dans les gravures françaises de XVIII^me^, et nous condamnons également de toutes nos forces ce modernisme de commande (aussi éloigné de l'art qu'une automobile l'est d'un tableau). Toutes ces tendances ont à leur base une idée du beau extérieure à l'art, qui empêchera toujours d'atteindre cette pureté et cette perfection que nous avons le droit de viser aujourd'hui. C'est en vue de cette pureté et de cette perfection que nous cherchons, chez l'artiste en général et à plus forte raison chez celui qui se propose de faire de l'art pour l'église, en plus de ses qualités d'artiste, un maximum de notions relatives à son métier,

---

[1] Dans ce chapitre, il est dit que le guide le plus parfait, c'est la porte triomphale de l'étude d'après nature, et que chaque jour l'artiste doit s'y exercer tant soit peu.

et donc une grande perfection et une grande richesse de moyens intellectuels et pratiques. Car, en définitive, quel est le rôle de l'artiste devant la nature qui est pour lui une source d'inspiration et une source de crainte ? Le monde réel s'offre à ses yeux sous les aspects les plus variés et les plus tentateurs. Savoir choisir, savoir se nourrir, digérer, assimiler, selon ses besoins et ses possibilités, savoir découvrir en chaque chose et en chaque être son rythme particulier, cet absolu de beauté qui va de nous à l'objet et de l'objet à nous, par une identification possible seulement aux artistes, tel est le problème, difficile et facile à la fois.

« Il faut avaler une locomotive et rendre une pipe ». Cet aphorisme de Jean Cocteau est encore et sera toujours d'actualité.

Entre le réel objectif et la nouvelle réalité qu'il veut créer, l'artiste est dans la situation du gymnaste qui doit passer d'un trapèze à un autre, à travers l'espace, en accomplissant un tour sur lui-même [1].

L'exercice du gymnaste n'existerait pas s'il n'y avait qu'un trapèze, de même le miracle de l'art n'existerait pas s'il n'y avait pas la réalité de vision (point de départ) et la réalité fabriquée (point d'arrivée). Entre ces deux réalités, comme entre les deux trapèzes, il y a le vide ; le gymnaste, en accomplissant son tour, risque chaque fois sa vie, et il en est de même de l'artiste qui, sans mourir physiquement, peut tomber en se faisant le plus grand mal. Mais s'il ne tombe pas, il accomplit chaque fois le miracle. Miracle, certes, qui n'appartient pas à l'ordre surnaturel,

---

[1] Dans ses *Premiers principes d'un esthétique futuriste,* Ardengo Soffici, se basant sur Jules Laforgue, développe ce parallèle de l'artiste et de l'acrobate, et fait ressortir que l'un et l'autre n'ont d'autre but que la perfection de leur propre jeu. C'est, en somme, l'attitude spirituelle qui est à la base de l'art moderne en général, issu du futurisme et du cubisme, c'est-à-dire : peinture pure, pure poésie, création absolue, art au maximum, et finalement excès d'art. Situation très « Renaissance », qu'il s'agit maintenant de surpasser !

mais qui ouvre chaque fois un soupirail sur l'infini, sur le ciel, et laisse entrevoir la Source de toute beauté.

De cette façon d'envisager l'art se dégage une esthétique, faite de précision et de sensibilité, de calcul mathématique et d'audace, de force intérieure, faite aussi de probité, de tact et de mesure. Car, dirait sans doute Maritain, il n'y a pas plusieurs façons d'aller d'un trapèze à un autre sans se tuer, il n'y en a qu'une, et il ne faut pas la manquer.

Ceux qui ont connu de près les acrobates et des clowns, savent par quelles préparations méthodiques, par quels exercices inouïs, par quels sacrifices de toutes sortes, par quel bagage de notions relatives à leur métier, ces gens atteignent leur but, qui est de faire rire ou d'étonner, avec grâce, avec agilité et avec force.

A plus forte raison, sur un plan autrement plus élevé, le plan de la création artistique en général et sur le plan de l'art pour l'église en particulier, où la grâce, l'agilité, et la force n'ont pas pour rôle d'étonner ni de faire rire, mais de courber le front pour la prière, ou de l'élever pour l'imploration, à plus forte raison, pour ce but sublime, ne saurait-on demander trop aux artistes dans le domaine des qualités naturelles, comme dans celui des qualités acquises.

L'artiste religieux qui saute d'un trapèze à un autre n'est même pas comparable à un homme libre de ses mouvements, bien entraîné et fort, en maillot, et presque nu ; il lui faut accomplir le même jeu, risquer le même saut dans l'espace, avec un poids sur le dos : le poids d'une exigence supplémentaire. La religiosité qu'il faut atteindre doit se dégager de l'œuvre presque à l'insu de l'artiste et elle ne saurait s'atteindre de parti pris.

Tellement il est vrai que pour faire de la religion l'animatrice de l'art, pour en transfuser la beauté dans une œuvre, il est nécessaire d'avoir « Dieu dans l'âme »[1]. L'art ne peut exister que

---

[1] « L'art pour Dieu suppose Dieu dans l'âme. » J. MARITAIN, *Réponse à Jean Cocteau.*

par une communion entre l'objet, l'artiste et l'œuvre. Et partout où l'art ne se satisfait pas d'un pur rayonnement formel, le « sujet » représenté reprend ses droits.

* * *

Cette importance du « sujet », le groupe des artistes futuristes l'avait déjà promulguée dans un manifeste en 1912, et Apollinaire, après avoir combattu cette thèse, avait fini par l'accepter et la défendre. Il va de soi que ceux qui assignent pour but à l'art sa propre perfection, doivent d'abord se soucier, de retrouver « les lois de l'art » ; mais ces lois ne satisfont pas entièrement un vrai artiste. Dans le domaine de l'art religieux la vanité de ce jeu devrait apparaître davantage encore. Tous pourtant le sentent-ils ? Beaucoup d'artistes, devant un tableau, ou une décoration d'église, jugeront des « moyens » et des « procédés », admireront ou critiqueront les accords de lignes et de couleurs, sans jamais rentrer complètement dans l'esprit de l'œuvre, en un mot sans la juger d'une façon strictement intrinsèque, et sans chercher en elle, en plus de l'art et de la perfection « formelle », l'expression religieuse qui doit animer, éclairer cet art, justifier cette perfection [1]. Il est malheureusement vrai que, dans la façon de sentir et de voir d'aujourd'hui, il y a encore quelque chose de cet esprit des Bolonais, qui étaient des naturalistes et des psychologues, mettant sur leur nez des lunettes à beau-idéal. Le fait qu'il importe de souligner est celui-ci : ces peintres qui voulaient faire d'abord de la « peinture » ne croyaient

[1] Ce n'est que par ce jugement critique absolument intrinsèque que l'on reconnaîtra l'œuvre religieuse de celle qui ne l'est pas ; ce jugement, le seul qui compte, en matière d'art, est difficile : comprendre ainsi c'est quasi recréer l'œuvre.

pas à l'au-delà, et se figuraient Dieu à leur taille humaine. S'il s'agissait de peindre le Christ mourant, ou la Sainte Vierge au pied de la Croix, ou les saints subissant le martyre, c'est une expression humaine qu'il cherchaient à atteindre, réellement ce Dieu et ces saints devaient souffrir comme de simples mortels. Et pour diviniser sans doute *après coup* ces grimaces humaines résultant d'études psychologiques, ils les ont amplifiées et exagérées et nous ont donné ces être tordus et grotesques, avec des bouches crispées et des yeux révulsés d'épileptiques. Toutes ces attitudes forcées introduites en vertu d'une idée extérieure à l'art, toutes ces affectations, ces sentimentalismes et ces maniérismes, nuisent, tant à l'art qu'à la religiosité. L'expression et le sentiment de Dieu qui meurt, de la Sainte Vierge et des saints qui souffrent, il ne faut pas les chercher dans des idées extérieures, toujours nuisibles, ni dans l'étude psychologique de la nature humaine, il faut les prendre dans son cœur, dans un cœur qui essaie de sympathiser profondément aux souffrances du Christ ou des saints.

Lorsque je parle d'« expression » et de « sentiment » j'entends ce reflet surnaturel, cette lumière de l'au-delà, que les humbles artistes de l'antiquité savaient prêter à leurs personnages qui étaient vraiment divins, quoique bâtis plastiquement selon des proportions humaines et modelés sur l'humain.

Ces Bolonais, grands peintres par ailleurs, nous ont donné du Paradis une image grotesque et frivole, toute bâtie sur des roses et des azurs, d'une extrême habileté picturale mais sans aucun sens religieux, toute peuplée de plaisants petits anges joufflus, jouant sans respect avec les symboles sacrés, et ayant dans l'œuvre un rôle de remplissage et non d'élément expressif important. Or les Anges sont, en peinture, un élément de la plus haute importance. Il nous faut les faire comme les faisaient Giotto ou Fra Angelico, en cherchant à prendre à ces peintres non leur procédé ni l'aspect extérieur de leurs personnages, mais leur esprit, leur sens de l'au-delà, leur vision intérieure du Paradis, simple et lumineuse comme la Foi des petits enfants.

Pour un art religieux inspiré de cet esprit, les problèmes naturalistes, néo-classiques, modernistes ou autres, n'existent

pas ; ils sont résolus d'avance par l'artiste qui est décidé à s'entraîner, à se perfectionner sans cesse dans les « moyens » comme un acrobate, pour peindre ensuite, avec tout son cœur d'homme, son Dieu qu'il aime.

GINO SEVERINI.

L'ÉCOLE ACTIVE ET L'INTÉRÊT

Toute école veut être active, car toute école, comme toute éducation, souhaite perfectionner la vie, laquelle est une activité spontanée, jaillisant de la nature même de l'être vivant. C'est donc l'ambition de toute école de favoriser l'activité spontanée. Aussi, sommes-nous loin de reprocher à « l'Ecole active » de chercher à provoquer plus de spontanéité chez les enfants qu'on lui confie. Et si, parmi les procédés dont se recommande l'« école de la spontanéité »[1] (chez les Montessori, Decroly, Descœudres, Dewey, chez les Allemands, Gurlitt, Gaudig, Berthold Otto, Lietz, Geheeb, Wynecken, Karstädt, ou Karsen, chez les promoteurs des écoles « d'essai » de Hambourg, de Dresde, de Leipzig et d'ailleurs), il s'en trouve qui obtiennent ce résultat en vérité, et non seulement sur le papier, nous penserions commettre une faute contre l'enfant et contre Dieu en les écartant. L'école doit être active. Mais de quelle activité ? Il n'est pas inopportun de

[1] Ad. Ferrière, *L'Ecole active*, II, p. 213, éd. Forum, Neuchâtel et Genève, 1922.

se demander quelle activité est vie, quelle n'est qu'agitation et vanité ; quelle activité est féconde et quelle est stérile.

Car tout n'est pas limpide dans la « philosophie » de l'Ecole active. Plusieurs, qui seraient inclinés à adopter les procédés de ses protagonistes, désespèrent de comprendre l'obscure métaphysique dont M. Ferrière, par exemple, enrobe ses recommandations [1]. On peut sans doute, comme l'a fait M. Richard, rejeter d'un geste énervé ce galimatias en le qualifiant d'acrobatie pédagogique, et s'en tenir à la « pratique » de l'Ecole active en renonçant à en pénétrer la « théorie » [2]. Mais si les principes ne paraissent pas sûrs ou demeurent inintelligibles, est-il prudent d'admettre de confiance des pratiques qui en sont la conséquence ? M. Ferrière n'est pas infaillible sur le trône de la pédagogie.

Nous avons, quant à nous, à y regarder de plus près. Car, si nous sommes des partisans décidés d'une école vivante, donc active, nous voulons l'être pour de bonnes raisons, intelligibles et valables, et dire nettement quelle espèce d'activité nous souhaitons y susciter.

Tout novateur est mécontent du passé. Comme il y voit

---

[1] « La première impression qui se dégage de l'étude des rapports des Sections de la Société pédagogique romande est celle d'une indécision manifeste et d'un manque de netteté dans les conclusions et dans l'application proposée des théories actives » ; la cause? La nouveauté des méthodes qu'on préconise et aussi « l'intransigeance et même le sectarisme » des réformateurs, leur « passion » et leur « parti-pris ». Rapport de M. Richard pour le XXI^me^ Congrès de la Société pédagogique romande, Genève, Sonor, 1924, p. 11-12.

[2] « Quel est le ressort qui déclanchera l'action spontanée ? Est-ce le besoin, selon Claparède ? Est-ce l'instinct, le vouloir-mieux-vivre, le désir de croissance que la nature a voulu placer au fond de tout être ? Nous déclarons pour notre part n'avoir pas à nous en préoccuper autrement... La Société pédagogique romande a admis le principe de l'école active et nous l'exposons sans le discuter. » *Ibidem*, p. 15-16.

surtout ce qui le choque, ce qui l'a fait souffrir, ce qu'il veut y changer, il est enclin à l'injustice en jugeant ce passé. Ne nous étonnons donc point de la rigueur avec laquelle MM. Ferrière et Claparède condamnent l'école d'hier et d'aujourd'hui. Cette école, au reste, est loin d'être sans reproche, et nous n'avons pas à la disculper : surcharge et dispersion du programme, trop réel manque d'intérêt qu'offrent maintes de ses disciplines, hâte et « formalisme » des méthodes, « bourrages » en vue des examens, inadaptation de trop de matières à la psychologie de l'enfance et de la jeunesse ; oubli de l'éducation du cœur, de la volonté, de la personnalité, du sens social ; oubli, enfin, qui nous paraît essentiel, des valeurs éternelles, du salut que Notre Seigneur Jésus-Christ est venu apporter. Si les partisans de l'Ecole active parviennent à corriger ces défauts, nous les comblerons de nos témoignages de gratitude.

Ils ne nient pas que l'ancienne école ait souhaité promouvoir le travail actif des élèves. « Mais, disent-ils, il existe une différence fondamentale entre l'activité de l'école traditionnelle et l'activité telle que la conçoit l'école nouvelle. L'ancienne école impose l'activité sans se préoccuper des désirs et des aspirations de l'enfant... ; l'école nouvelle veut que l'activité soit librement consentie ; elle affirme que seul l'effort spontané, accepté par le moi, possède une valeur éducative et elle croit qu'un tel effort peut-être réalisé ;... elle a confiance dans la nature »[1]. Nous avons aussi confiance dans une certaine nature ; et nous sommes aussi pour la spontanéité. Mais, nature, spontanéité, activité, sont des notions dont on use à plaisir, et qui demandent à être strictement définies. Les novateurs les entendent autrement que nous. Nous ne pensons pas trahir leur pensée, qui sera au reste précisée plus

[1] M. A. Richard, au Congrès de la Société pédagogique romande à Genève, *Educateur*, 2 août 1924, p. 210.

loin, en disant que, pour eux, l'activité est la libération des énergies instinctives encloses dans l'enfance et demandant, par la voix de l'*intérêt*, à s'épanouir en créations originales.

L'intérêt est « la pierre d'angle de l'Ecole active », qui « supporte tout l'édifice » [1]. Il est « le seul générateur d'effort efficace et productif ; c'est ce qui en fait le levier essentiel de l'éducation » [2]. Occupons-nous donc de l'intérêt. Demandons-nous ce qu'il est, pour M. Ferrière, d'où il provient, comment nous le comprenons nous-même et, par suite, quel doit être son rôle dans l'activité de notre école ?

I. LA MÉTAPHYSIQUE DE M. FERRIÈRE

« Le vouloir-vivre de Schopenhauer, le vouloir-mieux-vivre des philosophes américains, la volonté de puissance de Nietzsche, l'élan vital de Henri Bergson, autant de termes différents pour exprimer une même idée, celle de l'énergie qui est le moteur de la vie. » Cette énergie, l'être vivant l'emploie à conquérir ce qui favorise son développement ou son bien-être, à repousser ce qu'il sent lui être néfaste. Cet élan vital n'est autre chose que la poussée fatale et spontanée d'un organisme vivant dans le sens de sa fin, que nous nommons d'un terme plus courant : l'inclination instinctive ou l'instinct. L'instinct cherche dans l'ambiance ce qui lui est utile pour se l'approprier ; il écarte ou combat ce qui lui est nuisible. Il en résulte un jugement de valeur instinctif, une « estimation » des êtres et des objets du monde extérieur. Sont considérés comme bons ceux qui aident le vivant à mieux vivre ; sont estimés mauvais ceux qui l'en empêchent.

---

[1] AD. FERRIÈRE, l'*Ecole active*, II, p. 230. Les citations qui suivront sans références spéciales sont tirées de cet ouvrage, p. 213 à 260, *passim*.

[2] M. BRIOD, dans l'*Annuaire de l'Instruction publique en Suisse* 1925, p. 91.

L'intérêt, c'est l'appel pressant de l'instinct, de l'énergie vitale, surgissant des profondeurs obscures de la sensibilité. La réponse à cet appel, c'est le mouvement, l'activité, l'effort, aboutissant à la création spontanée. Selon M. Ferrière, l'enfant crée, quand il obéit à l'appel vital, à l'inclination instinctive manifestée dans l'intérêt. Ce qu'il produit alors est l'expression originale de son *moi*, comparable à la création de l'artiste. « Intérêt, effort, création, autant de termes divers pour désigner les aspects d'un seul et même dynamisme profond » : l'élan vital, l'instinct.

Nous pouvons agir, prétend M. Ferrière, sous l'impulsion de deux puissances, l'une, la volonté, superficielle, inconstante, souvent trompeuse et trompée, mue par des motifs conscients calculés par la raison ; l'autre, l'impulsion instinctive, inconsciente, mais profonde et constante, sûre, irrésistible, dont le refoulement suscite force troubles, désordres et graves malaises.

Qu'est-ce qui, pour M. Ferrière, constitue cet instinct profond ? C'est le lent cumul de l'expérience des générations passées, qui ont vécu et lutté. Ces générations se seraient élevées lentement, par l'évolution, d'un premier être informe jusqu'à nous ; elles se seraient perfectionnées en choisissant dans le monde ambiant ce qui leur était favorable. Ce qui aurait été bon pour la conservation et l'évolution de l'espèce, aurait été reconnu nécessaire pour l'individu. « La mémoire collective ou ancestrale » de ce qui fut profitable à l'espèce surgirait encore du fond de notre inconscient vouloir-vivre et vouloir-mieux-vivre, nous dicterait nos jugements instinctifs sur ce qui nous convient et nous est contraire ; cette voix du vouloir-vivre serait l'intérêt. L'intérêt est l'expression d'un besoin naturel ou artificiel. M. Ferrière fonde sa pédagogie sur l'intérêt résultant du besoin inconscient de l'instinct.

Le principe premier de l'activité vitale est donc ce vouloir-vivre conforme aux lois permanentes de l'évolution de l'espèce humaine. Principe inconscient, déposé héréditairement en nous

par l'expérience des millions de générations qui nous auraient précédés. Ce principe inné serait beaucoup plus sûr que les calculs bornés de l'intelligence, que les décisions chancelantes et contradictoires de la volonté. Le rôle de l'intelligence devrait être normalement de prendre conscience de ce que dicte l'instinct par le besoin, par l'intérêt ; quant à la volonté, loin de réprimer les instincts, elle devrait se mettre à leur service et se laisser guider par eux vers une meilleure réalisation de la vie ! Le vrai *moi*, « ce n'est pas le moi réfléchi, conscient, étincelle évanescente qui pâlit et se rallume, mais le moi profond, l'élan vital qui, selon le mystique, incarne pour sa petite part ce grand principe de vie spirituelle qu'il appelle Dieu ». Aussi bien, continue M. Ferrière, l'homme ne réalisera sa vie au cours de son éducation que « s'il reste en contact constant avec cette force intérieure dont j'ai parlé, avec cette lumière intérieure, ancestrale ou divine, comme on voudra ». Si Dieu est le vouloir-vivre universel, répandu dans la création entière, l'instinct, l'élan vital, est comme « l'individualisation » du vouloir-vivre divin en un être particulier ! Et l'éducateur doit « conserver, accroître cet élan de vie » qui doit régir l'enfant.

L'intérêt est la voix du dieu intérieur, du vouloir-vivre profond, de la « mémoire ancestrale » ; c'est l'appel de tous les êtres passés qui veulent se prolonger dans le vivant actuel. Il est donc manifeste que les activités qui ne trouvent pas leur origine dans l'intérêt manquent de profondeur. « L'effort conçu comme une tension de la volonté vers ce qui manque d'intérêt est une anomalie [1]... ; il y a peu de doctrines aussi démoralisantes, car elle habitue l'enfant à chercher son mot d'ordre hors de lui-même. » On ne lui enseignera donc que ce que son intérêt demande à connaître et pour autant qu'il désire le connaître. On le laissera agir

[1] M. Claparède appelle cette « erreur » une « monstruosité psychologique ». A. RICHARD, *Rapport* cité, p. 16.

et créer ce à quoi son intérêt le porte. Au lieu de dresser dans un programme la liste des enseignements que l'on croit nécessaires à l'enfant, on n'aura qu'à établir la série des objets qui peuvent l'intéresser au cours de son évolution, laquelle est analogue à celle de la race. La discipline scolaire sera remplacée par l'autonomie écolière. Et il suffira, dans l'enseignement, de mettre l'élève en libre contact avec les choses ; s'il y a quelque correspondance vitale entre elles et lui, l'assimilation se produira d'elle-même, selon la mesure et le rythme exigés par l'instinct vital. De cette conception du vouloir-vivre et de sa manifestation, l'intérêt, résulte toute la théorie de l'Ecole active. Aussi, dans sa définition de l'Ecole active, Ferrière place l'accent sur les termes affectifs, ceux qui expriment l'appétit : « C'est l'école où l'activité spontanée de l'enfant est à la base de tout travail et où sont *satisfaits l'appétit* de savoir et le *besoin* de créer qui se manifestent chez tout enfant sain. » Les vérités à comprendre et l'intelligence à développer, la volonté à diriger vers Dieu, le libre arbitre à exercer, tout cela disparaît dans la définition subjective de l'école. L'école s'interdit de chercher un mot d'ordre hors de l'enfant. Elle devient ainsi le lieu où l'élève satisfait ses inclinations, manifestées par l'intérêt, cet affleurement, au-dessus du seuil de la conscience, de l'instinct, qu'on a promu à la dignité de principe essentiel et central de l'activité humaine.

Nous avons traduit l'essentiel de la théorie de l'intérêt chez M. Ferrière. Chacun peut voir quel pauvre *credo* évolutionniste, elle suppose. M. Claparède, dans sa *Psychologie de l'Enfant et Pédagogie expérimentale* [1], soutient au fond les mêmes idées. L'éducation, dit-il, consiste, « à n'exercer une activité chez l'enfant qu'autant que celui-ci en ressent le besoin naturel ». Il ajoute, ce que n'admettra pas, je pense, l'orthodoxie de M. Ferrière, ce que

[1] 5me édition, Kündig, Genève, 1916, p. 488.

les Allemands repousseraient avec horreur, ce que lui-même n'écrirait peut-être plus aujourd'hui : « ... ou qu'après avoir *habilement créé* ce besoin, s'il n'est pas instinctif. » Et il poursuit : « ... de sorte que l'objet de cette activité captive l'enfant, suscite chez celui-ci le désir de l'acquérir, et que cette activité possède le caractère de jeu. » C'est là ce que M. Claparède appelle l'éducation « fonctionnelle », au lieu de l'adjectif « attrayante » dont il s'était servi dans de précédentes éditions, « pour bien marquer que l'accent doit être mis *sur le besoin* (c'est l'auteur qui souligne), sur le désir, et *non pas sur le plaisir* qui résulte de la satisfaction du jeu des instincts ». Or, une fonction est une activité dont la caractéristique est d'être fatale. Vivre, « c'est, pour un être, agir à chaque instant suivant la ligne de son plus grand intérêt » ; ce qui dicte cet intérêt, ce n'est point une « entité qui a la faculté de choisir, âme, volonté », mais « le besoin et l'objet (capable de satisfaire ce besoin) combinés qui opèrent la sélection de la réaction appropriée à l'organisme ». Et ce mécanisme perfectionné, qui joue hors de l'emprise de l'intelligence et de la volonté, a été « façonné par le milieu, par l'hérédité et par la sélection »[1]. Ici encore, l'intérêt est l'expression consciente de l'instinct inconscient, lequel, à son tour, résulte d'une expérience séculaire transmise par l'hérédité. Une telle conception de l'intérêt est très loin de cet éveil de l'intelligence attentive qu'entend notre vieil instituteur chrétien, quand il se flatte d'avoir « mis quelque intérêt » dans sa leçon de grammaire.

Je ne veux pas entreprendre ici de souligner les indigences métaphysiques qui étayent la doctrine de l'Ecole active. Je voudrais, d'un point de vue plus immédiatement pédagogique, dire simplement ce que je pense de l'inclination instinctive, des intérêts qu'elle suscite, de l'estimation du bien et du mal qu'elle suggère.

---

[1] *Ibid.*, p. 514.

II. LES DEUX INTÉRÊTS

Je n'irai point chercher dans une obscure « mémoire ancestrale » même appelée *mnème* pour éblouir ceux qui n'entendent pas le grec, l'origine de l'attrait qui sollicite un être vers son bien. M. Ferrière appuie ses théories pédagogiques sur une métaphysique évolutionniste qu'il expose en style tantôt grandiloquent, tantôt hermétique, mais toujours avec une force d'affirmation qui en impose. Comme nous ne disposons point des six cents pages de ses trois volumes sur l'*Ecole active*, force nous est de nous borner. Nous pensons, quant à nous, que le Créateur a donné aux êtres une nature qui demeure spécifiquement identique [1] sous la variété des accidents, et que, pour connaître les « intérêts » d'un être, il suffit de déterminer sa nature, la fin à laquelle elle est destinée et l'attirance qui l'y porte. Cette attirance est, à proprement parler, « l'intérêt » de MM. Ferrière et Claparède, « l'appétit » de la philosophie traditionnelle.

Tout être vivant a besoin, pour subsister et se développer, d'un certain nombre de choses, qu'il est poussé à rechercher, d'où cette vieille définition aristotélicienne du bien : ce qui est l'objet du désir des êtres. Sans cet objet, un être ne pourrait pas ou pourrait moins facilement atteindre sa fin. Cette fin est pour la plante ou la bête de croître et de parvenir à sa perfection végétale ou animale. La fin de l'homme, qui possède en propre une âme spirituelle, sera dans une perfection plus haute, d'ordre spirituel : utiliser par son intelligence les êtres inférieurs pour monter jusqu'à

---

[1] Il s'agit ici de l'*espèce philosophique* qui ne coïncide pas nécessairement avec l'*espèce taxonomique*, et à l'intérieur de laquelle les vivants gardent *une plasticité et une variabilité très étendues*. Sous ses innombrables variations, l'homme, par exemple, demeurera toujours un être qui n'est ni *ange*, ni *bête* : un *animal raisonnable*.

la Cause suprême et se reposer dans cette contemplation sublime, quoique encore naturelle.

Tout être qui agit, agit donc en vue d'un bien qu'il désire, parce qu'il y voit un complément à sa vie indigente et bornée, un objet dont l'appropriation et la jouissance lui paraissent souhaitables, car il satisfait son être inassouvi et lui permet de se rapprocher de ce pour quoi il est fait. Nul ne se meut sinon vers ce qu'il appréhende comme un bien ; nul ne s'efforce, s'il n'est mû par un désir ; toute activité a pour origine quelque amour. Nous avons besoin d'aimer et nous cherchons incessamment des objets d'amour, qui seront légitimes s'ils sont ordonnés à notre vrai perfectionnement, à notre vraie fin.

Si tel objet suscite donc en moi quelque désir, quelque « intérêt », c'est parce que je vois en lui un complément. Ce bien concourt à la plénitude, au moins espérée, de mon moi. C'est pourquoi je me meus vers lui d'un effort d'autant plus énergique et plus prolongé que ce bien me paraît plus indispensable, car sans lui je serais trop incomplet, trop insatisfait, trop malheureux. La cause de l'amour est le bien perçu comme satisfaction à un besoin, réel ou factice, qui s'est manifesté par un appétit, par un désir. « Devant toi est mon désir comme un vase vide », gémit magnifiquement sainte Gertrude en l'un de ses *Exercices*, et c'est le cri de tout cœur humain à l'égard du bien ; mais c'est un vase qui connaît son vide, qui en souffre, qui sait ce qui peut le remplir, et l'appelle, et s'efforce vers lui. Tout être cherche son bien ; il est fait pour ce bien ; il n'existe que pour le chercher et se l'approprier. Vivre, est-ce autre chose ici-bas, que chercher le bien pour lequel nous existons et qui nous manque encore ? Mais, parce que nous sommes composés d'un corps et d'une âme, nous ressentons un double amour, partant un double intérêt.

Par quoi l'homme est-il mû ? Il est mû par l'appétit sensible qu'excitent les biens connus par les sens. Il est mû par l'appétit

rationnel, qu'éclaire l'intelligence. Nous reprochons à l'Ecole active de s'être tenue au premier appétit et d'avoir systématiquement ignoré ou dénigré le second, M. Ferrière, parce qu'il tient par-dessus tout à son évolutionnisme simpliste, M. Claparède, parce qu'il refuse d'admettre l'âme, qualifiée « d'entité » pour le moins inutile.

Nous sommes matière et corps ; nous sommes âme et forme spirituelle. Le corps a ses intérêts ; l'âme a les siens ; les uns ne sont plus coordonnés aux autres, les premiers aux seconds, depuis la chute originelle. L'accord doit être rétabli par la volonté, non sans difficulté, avec effort ; la volonté doit subordonner les puissances inférieures aux supérieures ; elle doit les contraindre à servir les « intérêts » que la raison montre être conformes à la fin.

L'appétit est suscité par les biens qui se présentent. Mais ces biens ne sont véritables que s'ils se rapportent à notre véritable fin. Quelle faculté saura discerner si le bien qui se présente ou vers lequel nous sommes inclinés est véritable ou s'il n'est qu'apparent ? L'intelligence seule. Les appétits instinctifs tendent à procurer le bien-être de ce qu'il y a de corporel dans notre nature ; ils suivent les perceptions particulières des sens. Or, le sens est parfaitement inapte à saisir la fin de l'homme, qui est d'ordre spirituel. (Nous faisons provisoirement abstraction de notre destinée surnaturelle et du salut apporté par le Christ). Nous prétendons, à l'encontre de M. Ferrière, que notre intelligence, si vacillante qu'elle soit, nous renseigne infiniment mieux que l'instinct sur notre vrai, sûr et vital « intérêt », parce qu'elle nous éclaire sur notre vrai bien, nous permet de discerner dans quelle mesure et sous quel rapport les biens particuliers se trouvent vis-à-vis de notre fin, donc de les juger, de les choisir, de les ordonner. Quant à la volonté, si faible qu'elle soit trop souvent, elle est capable de se subordonner les facultés inférieures et de les amener à coopérer à la réalisation de la fin de l'homme ; elle aime et veut la fin ;

elle se met ensuite à choisir, puis à exécuter les choses ordonnées à cette fin.

Le vouloir-vivre physique est le plus fort instinct qui soit en nous. Nous sommes attachés à la vie sensible ; nous la voulons conserver, développer, prolonger au-delà de nous. Aux besoins de la vie, le Créateur a lié des inclinations, des appétits ; mais ces désirs participent à la fougue, à la violence des instincts, à leur aveuglement aussi. L'assouvissement des instincts provoque des jouissances d'autant plus vives que l'appétit est plus impérieux, et son retentissement ébranle l'organisme parfois jusque dans l'intime profondeur des cellules. Mais « l'instinct » de vivre n'a qu'un objectif limité et bas : veiller à la vie physique, la maintenir, l'élargir ; il ne sait rien d'une fin supérieure ni de la manière de vivre qui la réalise ; mal éduqué, il s'insurge contre ce que propose la raison comme contre un obstacle irritant et malencontreux.

L'âme irraisonnable des animaux est gouvernée par des instincts très précis, enfermés dans des limites très strictes. La bête mange, mais juste autant qu'il faut pour vivre et rester en forme ; elle s'accouple, mais en telle saison et selon telle mesure ; elle dort, mais juste ce qui lui est utile ; elle s'exerce à la course, au vol, mais selon ce qui lui est bon pour vivre dans les meilleures conditions de chasse, de santé, de bien-être. A cet instinct très précis, très strict, très strictement obéi, correspond un plaisir bien mesuré, qui s'arrête dès que le but que recherche l'inclination est atteint. Et toute la pédagogie de l'élan vital serait sagesse, si nous étions des animaux.

Mais il en est autrement. Nous avons, nous aussi, une sensibilité « animale » qui ressent âprement l'aiguillon du vouloir-vivre physique ; elle veut non seulement vivre, mais ressentir la sensation aiguë de la vie. L'appareil modérateur de l'animal n'existe pas dans l'homme. Aussi bien, l'animal, en nous, ne se contente pas de manger pour maintenir sa santé et sa vie ; il veut ressentir

la volupté des mets et la béatitude qui suit un bon repas ; il boit non seulement pour étancher sa soif, mais pour ressentir l'excitation que produisent les vins et les alcools ; l'appétit sexuel tend à s'assouvir non seulement selon les normes et le droit, mais afin de provoquer l'ébranlement violent des nerfs et des sens que recherchent les débauchés. L'instinct de vivre en société se mue en tentatives de dominer autrui en l'asservissant ou en l'éblouissant ; l'instinct de posséder pousse à la cupidité. L'appareil automatique qui réfrène l'instinct chez l'animal, dès que celui-ci a obtenu ses effets utiles, manque totalement à l'homme ; celui-ci doit user de sa volonté pour obliger les inclinations instinctives à rester dans leurs justes limites.

Le conflit est donc inévitable entre les puissances sensibles de l'homme et ses puissances supérieures. De plus, chaque faculté, dans l'homme, a son bien propre et ses prétentions. Les appétits du corps souhaitent leurs biens, et l'imagination le sien, non moins que l'intelligence qui aspire au vrai, et le cœur qui veut aimer. Les instincts sont bien incapables de mettre quelque ordre dans cette anarchie.

Dans l'ordre physiologique, c'est le cerveau qui met de l'ordre dans les organes et dans leur fonctionnement, les hiérarchise, les subordonne les uns aux autres et leur procure leur bien à tous en les gouvernant et en les mettant au service de l'organisme complet. Dans l'ordre humain et moral, la raison aura la prééminence. Seule, elle conçoit le bien suprême de l'homme et la valeur des biens secondaires par rapport à ce bien supérieur ; seule, elle sait ce qui convient à chacune des puissances psychiques inférieures et jusqu'où elles doivent suivre l'inclination qui les meut ; elle sait, pour parler comme M. Claparède, quel est « l'intérêt fonctionnel » qu'il faut faire passer avant le plaisir.

Nous pourrions dire, nous aussi, que vivre, c'est suivre la ligne de notre plus grand intérêt ; mais nous ajouterions que seule

l'intelligence est capable de savoir où cette ligne aboutit, par où elle passe et comment notre activité la suivra sans trop dévier, ou, si elle dévie, y reviendra.

La raison commande aux puissances inférieures par la volonté ; celle-ci les règle et les gouverne, mais en tenant compte de leurs besoins et de leurs légitimes exigences ; si elle les maîtrise, c'est dans leur propre intérêt. Leur bien est celui du tout ; à participer pour leur part à la réalisation du bien suprême de l'homme, elles sont élevées au-dessus d'elles-mêmes et de leur félicité bornée. Les passions de désir apprennent à s'appliquer aux objets qui rentrent dans la notion de bien raisonnable, à limiter leur ardeur à ce qui leur est concédé comme juste mesure. Les passions de combat deviennent des auxiliaires précieux de la vertu de force. Où il n'y avait qu'une masse chaotique d'appétits fous se ruant sans frein modérateur vers leurs intérêts particuliers, nous avons, grâce au gouvernement de la raison exercé au travers de la volonté, par diverses vertus, spécialement celle de tempérance, un organisme unifié, des intérêts ordonnés et hiérarchisés, la poursuite consciente du bien total de l'être humain complet et non de celui seulement de l'animal tout court. Bien loin donc de réprimer l'appétit de savoir et le besoin de créer de l'enfant, la volonté raisonnable satisfera l'un et l'autre, et dans un plan supérieur à celui de l'inclination simplement instinctive [1].

---

[1] Vous en parlez à votre aise, répliquerait M. *Ferrière*; c'est une philosophie que vous imposez à l'enfant, sans tenir compte des lois de la psychologie enfantine, ni de ses capacités de comprendre et d'agir. A quoi je réponds que l'enfant appartient à Dieu ; je n'ai aucun droit sur un enfant, pas même sur le mien ; je n'ai que le droit de lui communiquer la volonté de Dieu et de le placer dans les meilleures conditions pour y acquiescer. Mais l'idéal de Dieu sur cet enfant est en intime correspondance avec celui de l'enfant lui-même ; leurs « intérêts » à l'un et à l'autre sont communs ; au reste, la doctrine divine de la vie s'est réalisée en un exemple

Mais le règne de la raison est-il capable de faire rayonner dans l'activité humaine, dans celle de l'enfant surtout, cette ardeur, cet entrain, cette joie qui est inséparable de l'idée d'intérêt (si bien que MM. Claparède et Ferrière, tout en s'en défendant, lui substituent très souvent le terme d'attrait) ? Pour nous, la volonté n'est pas seulement la puissance qui commande, mais aussi et d'abord, la puissance qui aime et qui éprouve le bonheur. L'enfant, le jeune homme surtout, est susceptible de s'enthousiasmer pour une science, pour une vertu, pour un idéal qui peut-être brise son cœur sensible et malmène rudement ses instincts inférieurs. Il y trouve un sévère mais réel bonheur, une paix dont la satisfaction des instincts n'approche pas. Pour s'appuyer sur des raisons et sur la raison, pour être conscient, l'amour spirituel n'en comporte pas moins un attrait, un élan, cette joie qui accompagne le déploiement puissant de l'activité et l'appropriation du bien désiré. Un désir ne peut être combattu que par un désir plus fort ; si la volonté reste maîtresse alors qu'une inclination violente la sollicite, c'est qu'elle a suscité un amour plus fort, ou, si l'on tient à ce mot qui est moins beau, un « intérêt » plus fort. Les réalités spirituelles que les idées nous font connaître sont des forces victorieuses, lorsqu'elles sont aimées ; et l'âme peut les aimer d'un amour plus fort que les intérêts inférieurs, que les passions les plus exigeantes, que l'instinct du vouloir-vivre physique lui-même.

Il est donc deux amours et deux intérêts, l'appétit sensible

---

bien concret, accessible à l'enfant de 2 et 3 ans : Notre Seigneur Jésus-Christ.

Quant au maître, pour amener le cœur du petit au cœur de Dieu, il devra tenir le plus grand compte de la psychologie du jeune âge. Aussi bien ne pouvons-nous, en aucune façon, nous désintéresser des études sur l'enfance et l'adolescence qu'affectionne notre siècle ; ni les livres de MM. Ferrière et Claparède, si loin que nous soyons de leurs idées sur l'instinct et l'élan vital, ni les tentatives pratiques des *Versuchschulen* allemandes, ni rien de ce qui peut nous faire mieux connaître les âmes, ne doit nous laisser indifférents.

et l'intérêt instinctif d'une part, d'autre part, l'appétit rationnel et l'intérêt fondé sur des jugements de valeur formulés par l'intelligence ; ce dernier « intérêt » est susceptible, autant que le premier, de mouvoir l'activité et de la soutenir, au besoin, contre la recherche déréglée des satisfactions sensibles, en vue d'une joie moins trouble, mais infiniment plus douce et plus apaisante.

Il est des étages dans l'activité, parce qu'il est, comme dit C.-F. Ramuz, des étages dans l'amour. Or, l'amour auquel Dieu, par munificence gratuite de sa bonté, nous convie, est plus que rationnel ; il est divin, puisque c'est celui dont il s'aime lui-même. Notre destinée ne consiste pas à réaliser de notre mieux un idéal plus ou moins élevé, mais toujours humain ; elle est d'un ordre radicalement surnaturel, dans la participation à la nature même de Dieu, à son Intelligence, à son Amour, à sa propre Béatitude.

Il est dans le *Dialogue*[1] de sainte Catherine de Sienne un passage saisissant. C'est Dieu qui parle : « L'âme ne peut vivre sans amour ; il lui faut toujours quelque chose à aimer, car c'est d'amour qu'elle est faite et c'est par amour que je l'ai créée. C'est pourquoi je t'ai dit que la volonté donne le branle à l'intelligence. Je veux aimer, semble-t-elle dire à celle-ci, parce que ma nourriture à moi, c'est l'amour. » Réveillée de sa torpeur et de son inaction par la puissance affective, l'intelligence se met à l'œuvre, cherche et trouve un bien que la volonté puisse aimer, ou, comme dit encore la sainte, « l'intelligence est mue par l'affection, mais l'affection est nourrie par l'intelligence, et la main de l'amour, je veux dire l'affection, remplit à son tour la mémoire ». C'est bien ainsi que nous sommes faits : il n'y a d'activité ni de mouvement sans désir, sans amour, — sans « intérêt ». Et si notre école veut être active, il faut y provoquer cet « intérêt », cet amour, qui meut l'intelligence et remplit la mémoire.

---

[1] Le *Dialogue de sainte Catherine de Sienne*, traduction Hurtaud, Lethielleux, Paris, I, p. 175.

Or, Dieu nous a faits participants de sa nature dès ici bas par la grâce sanctifiante ; le baptême a versé dans notre intelligence la vertu de foi, c'est-à-dire une disposition surnaturelle à donner notre plein assentiment aux vérités surnaturelles ; il a versé dans notre volonté la vertu de charité, disposition surnaturelle à l'aimer, et à l'aimer comme il s'aime, à l'aimer d'une adhésion immédiate, si bien que l'ardeur de notre amour et de notre désir et conséquemment de notre agir monte directement vers Dieu pour revenir, comme réfléchi, vers les créatures, vers ce prochain qui doit être aimé dans et pour notre Père commun. Alors, dans la vie qui mène à Dieu, à ce Dieu qui est nous-mêmes plus que nous-mêmes, tout prend un sens, et, si j'ose avancer ce vilain mot, bien inadéquat à son objet, un « intérêt » singulier. Les moindres démarches des devoirs quotidiens gagnent du relief, acquièrent une valeur extraordinaire, car elles sont mesurées moins à leur importance qu'à l'amour dont elles sont l'expression. La Sainte Trinité elle-même, qui habite les cœurs chrétiens dès la plus tendre enfance, imprègne la personne entière de sa présence, tendant à la transformer en une image toujours plus ressemblante de l'Homme-Dieu. Rien dans la vie terrestre et cachée de Jésus enfant, adolescent, à Nazareth, n'était dépourvu d'intérêt, parce que le plus commun de ses gestes réalisait quelque chose de son amour pour son Père, quelque chose de sa mission terrestre. Et les enfants, les adolescents, très purs et très surnaturellement aimants, reproduisent cet «intérêt» extrêmement actif pour tous les objets qui se rapportent à cet amour [1].

---

[1] On trouve des exemples d'un charme rare, et très récents, dans la biographie de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, d'Elisabeth de la Trinité, et, parmi les enfants, chez la petite Nellie, dans la *Gracieuse Histoire d'Anne de Guigné* et celle, non moins gracieuse, de Guy de Fontgalland.

III. L'INTÉRÊT A L'ÉCOLE

Chez l'enfant, la raison demeure incapable de gouverner les diverses activités de la vie et d'en assumer les responsabilités. Pendant cette période de son existence, il a besoin de l'aide de l'adulte pour penser et agir selon le mode humain, pour former en lui les « habitus », les dispositions actives et conscientes de son intelligence et de sa volonté qui l'autoriseront à prendre la direction autonome de ses actes. Laissé à lui-même, l'enfant est soumis à la domination de l'instinct, d'autant plus qu'il est plus jeune ; il ne peut résister à l'impulsion brusque et violente du désir ; il n'a pas même l'idée qu'un bien supérieur existe et doive être préféré au caprice du moment. Il ne connaît pas son véritable intérêt. On ne saurait, pour diriger son éducation, interroger les manifestations de son élan vital, ni se contenter d'observer l'évolution de ses fonctions psychiques et de ses facultés. Puisqu'il n'est pas encore en état de se conduire d'après les normes de sa propre raison, il doit accepter la raison d'autrui comme règle de sa vie. Il est « mineur », car en lui le sensible a le pas sur le rationnel. L'éducation a pour tâche de faire prédominer le rationnel sur le sensible ; c'est à quoi s'emploie l'autorité de l'adulte. Mais on doit viser à obtenir le plus tôt possible une collaboration active de l'enfant lui-même à l'œuvre de sa propre formation. On le peut, et très tôt, en provoquant l'assentiment de sa bonne volonté habituelle.

Si jeune qu'il soit, l'écolier de six à sept ans n'est point sans avoir déjà une conception de ce qu'il est et de ce qu'il doit être, une idée de la vie, de sa valeur et de sa fin. Cette conviction provient le plus souvent des parents, parfois des domestiques, des camarades, des personnes qu'il fréquente. Il ne saura pas, sans doute, exprimer sa doctrine de vie en termes abstraits ; ses essais

d'explication feront sourire ; mais il la sent avec vivacité, et, les enfantillages mis à part, elle est souvent aussi profonde que celle des adultes et parfois plus vivante. Supposons que l'enfant ait accepté les idées de sa famille sur la vie, et que l'enseignement scolaire soit inspiré du même esprit. On aperçoit le parti que le maître peut tirer de ces heureuses circonstances pour provoquer l'activité volontaire de l'élève. Celui-ci sent que l'école correspond à ce qu'il pense, à ce qu'il aime, à ce qu'il désire réaliser, à ce qu'il souhaite devenir, à sa fin en un mot. Tout homme a une fin ; tout homme est ordonné à sa fin ; et l'enfant lui-même ne peut pas ne pas éprouver d'attirance pour sa fin ; il ne peut pas ne pas aimer ce qui l'en rapproche ; il ne peut pas ne pas désirer l'atteindre. Or, cette fin est manifestée à chacun dans la doctrine de vie qu'il accepte comme directrice de son activité, dans la conviction à laquelle il adhère de tout l'élan de sa personnalité, dans la religion à laquelle il s'est consacré. La vie n'a un sens, un « intérêt », que si elle a une fin. L'activité est spontanée toutes les fois qu'elle est provoquée, puis soutenue, par un « intérêt ».

Dans le *Maître de la Terre*, Robert Hugh Benson nous représente une réalisation hardie du rêve socialiste. L'humanité ne travaille plus guère ; elle a des loisirs et de l'instruction ; ses jouissances sont tempérées par une prudente hygiène et ses passions sont calmées. La souffrance a disparu ; l'euthanasie épargne un déprimant spectacle aux vivants, les affres de l'agonie aux moribonds. Et cependant, sur ce monde paradisiaque, pèse un morne ennui. Pourquoi ? Parce que la vie a perdu toute signification, tout ce qu'il y a en elle de dramatique, au sens grec du mot, — tout son intérêt. L'utopie socialiste n'a-t-elle pas trouvé dans l'école d'aujourd'hui quelque réalisation ? L'enseignement y est devenu facile et attrayant ; on a multiplié les moyens d'intuition ; on a coupé les leçons d'exercices délassants. Et, cependant, l'écolier, nous dit-on, s'y ennuie. Ne serait-ce point parce que l'ensei-

gnement, devenu bassement neutre, a perdu toute signification de vie ? parce qu'il n'y a plus de correspondance entre ce qu'on explique et ce que l'élève pense de la valeur et de la fin de la vie ? La première condition pour que l'enfant s'intéresse à l'école me paraît être celle-ci : que l'enfant entende parler à l'école des fins pour lesquelles il a été créé, auxquelles il a donné son assentiment profond et le meilleur de son cœur, sans lesquelles il estime justement que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue.

Certes, pour que l'enfant travaille d'une activité spontanée, il ne suffit pas de lui dire d'un ton impératif : apprends ! Mais il ne suffit pas, non plus, de s'en tenir à ses désirs instinctifs. Sa bonne volonté s'appuie sur des motifs d'apprendre ; ces motifs, il faut les lui proposer. C'est ce que l'on a oublié souvent, même aux écoles où l'enseignement était animé d'un esprit accepté par les élèves. Pour s'imposer une activité, pour se soumettre à une obligation, il est indispensable que la volonté ait ses motifs. Ecouter une leçon, suivre le développement d'une pensée, s'exprimer soi-même, s'astreindre à l'immobilité, au silence, c'est un sacrifice qui comporte une sérieuse domination des instincts. Or, nul ne se renonce, sinon pour un bien supérieur ; les élèves des classes primaires ou secondaires, savent comprendre ce bien et l'aimer, si on le leur révèle. Il suffit de mettre en rapport l'effort qu'on leur demande, avec la doctrine de vie à laquelle ils ont accordé leur intime adhésion, avec la fin qu'ils poursuivent. La jeunesse est capable de sacrifice, parce qu'elle est généreuse, plus que l'âge adulte. Mais elle a besoin de motifs pour consentir à l'effort et à la peine. On doit donc susciter, dans les intelligences, des jugements de valeur sur le travail et la discipline scolaires. L'écolier pourra les saisir, s'en laisser informer, au point d'agir ensuite avec cette spontanéité que souhaite l'Ecole active. L'Ecole active a tort de ne reconnaître que la contrainte d'une part et l'autonomie d'autre part, d'ignorer le stade intermédiaire, propre à l'enfance

et à la jeunesse, qui est l'obéissance consentie pour des motifs rationnels, en toute bonne volonté. L'enfant se convainc alors que son « intérêt » est de se confier docilement à son maître. Son activité garde une très réelle spontanéité subjective, quoiqu'elle porte sur des buts imposés du dehors. On demeure libre quand on obéit sous l'empire de motifs rationnels.

Que le maître doive commander, et conséquemment exiger l'obéissance, ceux qui ont « mis la main à la pâte » sont obligés d'en convenir. Dans son rapport, M. Richard admet que l'enseignement ne peut se passer d'une « activité imposée ». M. Ferrière lui-même recommande « de ne jamais demander aux enfants : ceci vous plaît-il ou non ? ni : avez-vous envie de faire cela ? », mais de leur prescrire une tâche en rapport avec les « intérêts de chaque âge », ce qui est un truisme. « Lorsqu'on fait une composition, dit M. Richard, il faut pourtant orthographier cette composition ». Or, l'élève n'en ressent point le besoin. « Faut-il abandonner l'orthographe ? Je ne le crois pas. Donc, si vous n'abandonnez pas l'orthographe, il faut l'imposer... Prenons l'étude de l'arithmétique. Pour que l'enfant étudie une notion nouvelle, il faut qu'il y trouve de l'intérêt. Croyez-vous qu'un enfant y trouvera toujours de l'intérêt ? Je lis dans un article de M. Ferrière ceci : « Là où un adolescent veut le but, il veut les moyens. » D'accord ! Reste à savoir s'il veut le but. L'enfant veut-il apprendre l'orthographe ? L'enfant veut-il apprendre l'arithmétique ? Si vous voulez attendre qu'il désire apprendre l'orthographe, vous devrez attendre longtemps [1]. » Et les bravos éclatent dans la salle. Mais d'autre part, le même M. Richard constate : « La spontanéité..., c'est un moyen idéal que malheureusement on ne peut pas toujours utiliser ; mais... si vous enlevez l'élément de la spontanéité, vous supprimez la raison d'être de l'Ecole active. » Alors ?

---

[1] *Educateur*, 2 août 1924, p. 219-220.

Alors on peut se demander s'il est vrai que toute tâche imposée par autrui est nécessairement une contrainte servile. On peut accepter de tout cœur et en toute bonne volonté le devoir qui vient par la voie du commandement. Cette bonne volonté, l'écolier nous l'accorde volontiers, si le sens qu'il donne à la vie et à l'activité, si sa conviction et sa notion personnelle du devoir, l'y portent, l'exigent de sa conscience, et le déterminent à suivre les injonctions du maître. M. Ferrière et M. Richard ont le tort de restreindre la spontanéité à la poussée de l'intérêt instinctif ; l'action n'est pas moins spontanée qui dérive de l'acceptation du devoir ; nul n'est plus libre que celui qui a su s'affranchir de son égoïsme, de ses passions et de ses instincts, pour se déterminer à l'action par des motifs qu'il estime bons.

Quelle que soit l'ingéniosité du maître, quelque insinuante que puisse être une méthode, l'école aura toujours suffisamment de leçons abstruses et rebutantes. Il n'est pas de méthode facile pour apprendre des choses difficiles. Il faut cependant que les écoliers les apprennent et prêtent volontiers leur effort. Comment l'obtenir ? Ce qui ne réussira pas, ce sont les raisons particulières ou utilitaires d'apprendre et de travailler. Exposer pourquoi telle leçon, ou même telle branche, comme l'orthographe, l'arithmétique, doit être écoutée avec attention, de quel secours elle pourrait être dans telles circonstances de la vie, tout cela ne touche guère et ne produit que peu d'effet. La jeunesse s'habitue vite à ces clichés ; elle ne se préoccupe pas de soucis qui lui paraissent, sinon problématiques, du moins fort lointains ; elle est heureusement indifférente au gain matériel et à son âpre recherche. Mais je connais des classes où l'application scolaire se modèle sur les intentions des temps liturgiques de l'Eglise catholique. Période après période, semaine après semaine, ce qui s'écoute, ce qui se lit et s'écrit, ce qui est attrayant comme ce qui est aride, la tenue du buste, la tranquillité des pieds..., tout acquiert une signification vivante :

au temps du Carême, en union avec les souffrances du Christ dans sa Passion, au temps de Pâques pour glorifier sa Résurrection, une fois pour l'union des Eglises, une autre fois pour la conversion des païens, pour l'expiation des blasphèmes et des sacrilèges, pour aider les agonisants dans leur dernier combat, pour soutenir les malades en patience..., que sais-je encore ? D'abord, le motif ici puise sa force dans la conviction entière de l'enfant, que je suppose vivre de vie religieuse normale. Ensuite, l'enfant est élevé au-dessus de lui-même et de son individualité bornée ; il se rend compte qu'il sert une cause singulièrement haute, qu'il est même quelque peu une cause, qu'il joue un rôle d'importance dans la vie religieuse du monde, car il n'ignore pas la doctrine de la communion des saints et de l'interdépendance des âmes ; il sait que, devant Dieu, ses prières et ses sacrifices peuvent avoir autant ou plus de valeur que ceux des adultes. Quand on lui a fait comprendre que ce n'est point seulement la question des *ou* avec *x* ou *s* au pluriel qui est en jeu, mais la question de la conquête et de la maîtrise de soi-même, ou quelque autre motif moins égocentriste, plus efficace encore parce que plus ample, et spécialement un motif surnaturel, comme l'amour du Christ, il donnera son effort. Si le labeur scolaire est agréable, tant mieux ; s'il ne l'est pas, il sera quand même accepté et n'en aura que plus de valeur : il apportera plus de mérites personnels, plus de grâces pour les autres. Les raisons qu'on donne à l'enfant doivent être assez larges pour ne laisser aucune prise aux objections spécieuses de la paresse, assez belles pour que son cœur en soit remué. La raison du dévouement des scouts est à rechercher beaucoup moins dans la forme ludique de leur activité que dans l'idéal de générosité qu'on leur propose. C'est toute la conception de la vie, de sa valeur de sa dignité, de sa fécondité, qui pèse sur un point particulier et emporte l'assentiment : il y va, se dit-on, de ma conscience, de mon salut, de mon cœur et du désir de Dieu, de faire ceci, d'écarter cela. Alors

l'enseignement ne prend plus figure de corvée. Un intérêt puissant le porte où les motifs utilitaires et particuliers n'auraient su le porter. Ces derniers, s'ils valent parfois, fatiguent très vite. La vie, écolière ou non, est faite de devoirs trop menus et trop astreignants, — elle est trop quotidienne, — pour ne pas user rapidement de petits motifs. Les besognes journalières, prises à part, ont rarement quelque intérêt ; mais elles acquièrent une signification et un but par rapport à l'ensemble de la vie. L'existence serait vraiment trop fastidieuse, si les obscurs devoirs de chaque jour n'avaient d'autre sens que leur immédiate et abrutissante utilité. Sa mesquinerie même postule impérieusement des raisons qui la dépassent et lui attribuent une surnaturelle valeur. Une foi généreuse, intensément et largement cultivée, un amour surtout, ardemment entretenu, pour Celui qui, en nous, est nous plus que nous-mêmes, voilà ce que nous jugeons apte, plus que tout autre «intérêt», à déclencher, à mouvoir, à soutenir une activité féconde et persévérante.

La vie est une activité spontanée, immanente ; mais la vie a plusieurs étages, celui de la vie végétative, celui de la vie sensible et celui de la vie spirituelle. Tandis que les novateurs font dériver l'activité qu'ils préconisent d'un élan vital obscur et indifférencié, nous prétendons que l'activité proprement humaine a pour cause et pour fin la vie spirituelle. L'intérêt, pour M. Ferrière, consiste en une correspondance sentie entre l'objet et les inclinations instinctives de l'élève. Il consiste pour nous dans la correspondance entre la nature humaine et ses fins véritables, dénoncée par un jugement de valeur que formule l'intelligence : les fins secondaires se coordonnent par rapport à la fin suprême de la vie.

Les enfants sont parfaitement capables, dès le premier âge, de concevoir ces jugements de valeur, d'en désirer la réalisation et de s'appuyer sur eux pour aimer et pour obéir, d'une volonté efficace et personnelle. Entre la conception de M. Ferrière et la

nôtre, la distance est considérable : c'est la distance qui sépare la notion confuse et indifférenciée de l'instinct et la notion distincte et précise de l'âme spirituelle, « forme » de l'être humain. Ce qui ne signifie pas que certains procédés de l'Ecole active, convenablement adaptés, soient sans valeur. Ce que les partisans de l'Ecole active cherchent et trouvent, touchant la psychologie de l'enfant, ses « intérêts » et leur évolution, ne saurait nous laisser indifférents. Nous avons, nous aussi, « confiance en la nature », mais en la nature véritable, épurée et baptisée, redressée par une grâce qu'ignorent la pédagogie et la métaphysique évolutionniste de M. Ferrière. Nous n'oublions pas que, « en ce qui concerne la civilisation et la culture, saint Thomas enseigne perpétuellement qu'elles dévient et se corrompent, si elles ne continuent pas l'œuvre de la nature, si elles s'isolent d'elle ou lui font violence... *L'enseignement est*, comme la médecine, *un art coopérateur de la nature*, et le maître ne cause pas la science dans le disciple en façonnant celui-ci comme un sculpteur façonne la pierre ou la glaise, mais en *se mettant au service du principe actif et vital* qui lui est intérieur, et *qui est l'agent principal dans l'acquisition du savoir :* vérité qui se retrouve dans l'*Emile*, avec quelques mélanges ... [1] » Ceux qui s'inspirent de l'*Emile* mêlent aussi, dans leurs théories pédagogiques, l'or et les scories. Nous avons essayé de faire le tri. C'est toujours un profit de réfléchir sur la vérité.

EUGÈNE DÉVAUD,
DIRECTEUR DE L'ÉCOLE NORMALE
DE HAUTERIVE (FRIBOURG).

[1] J. MARITAIN, *Réflexions sur l'Intelligence*, Nouvelle Librairie nationale, Paris, p. 308.

LÉGENDE

AVEC QUELQUES DIGRESSIONS SUR L'ART ET LES IMAGES...

Nous rapportons ci-après le passage de sainte Marguerite-Marie qu'a tenté d'illustrer Alexandre Cingria dans un grand tableau d'environ deux mètres sur trois, qui fut présenté d'abord au salon d'automne de 1923.

Que devaient être ces prodigieuses apparitions du Sacré-Cœur qui traversaient si fréquemment les oraisons de la Sainte ? Seuls pourront le soupçonner ceux qui, avec un amour pareil au sien, avec une faim insatiable d'imiter Jésus-Christ dans son « agonie plus rude à supporter que la mort », jetteront leur cœur dans les indicibles humiliations par lesquelles Dieu prépare ses enfants préférés à d'inouïes inspirations. On a l'impression que tous les mots, toutes les images dont se sert la Sainte pour décrire le Cœur de Jésus, doivent lui sembler douloureusement inadéquats. Elle parle à la fois « d'un livre de vie où est contenue la science de l'amour », d'une « source d'eau vive », d'une « fournaise » dont l'approche la fait défaillir, d'un « soleil brillant d'une éclatante lumière, dont les rayons tout ardents donnent à plomb sur son cœur » et qui semble devoir la réduire en cendres. Derrière le voile de ces visions par phantasmes et par images, elle pressent tous les secrets de l'éternité, « les trois Personnes de l'adorable Trinité », le sens suprême de la Rédemption où s'éclaire tragiquement le problème du mal, du péché, de la souffrance et de la mort. « Il me sembla que le Père éternel, me présentant une fort grosse croix toute hérissée d'épines, accompagnée de tous les autres instruments de la Passion, me dit : Tiens, ma fille, je te fais le même présent qu'à mon Fils bien-aimé. »

Les psychanalystes pensent nous donner la clef de ces mystères ; ils vont la chercher dans la boue. Mon Dieu ! ne peut-on pas dire ce qu'on veut sur qui l'on veut ! Sur sainte Marguerite-Marie, sur sainte Thérèse, sur sainte Catherine de Sienne ; sur saint Paul et sur notre divin Sauveur lui-même ! Il y a des limaces qui, par un sens exact des convenances, fréquentent les immondices ; il en est d'autres que personne ne peut empêcher de se traîner sur les fleurs. On peut baver sur des splendeurs. En essayant de nous découvrir le dernier fond de la mystique, les freudiens nous livrent le dernier fond de leur science, de leur cœur et de leur mémoire. Laissons-les dans leur marais.

Quel peintre sensé prétendra représenter fidèlement les fulgurantes apparitions du Cœur de Jésus à sa Sainte de prédilection ? Ce n'est pas la toile et les couleurs qu'il lui faudrait manier, mais le feu et l'amour. Et pourtant, ces figurations sensibles, capables de décourager les artistes du présent et de tous les avenirs, la sainte les a demandées. Celui qui est la source de toutes les bénédictions ne lui a-t-il pas promis qu'« il les répandrait en abondance dans tous les lieux où serait posée l'image de cet aimable Cœur, pour y être aimé et honoré ; que par ce moyen il réunirait les familles divisées, assisterait et protégerait celles qui seraient en quelque nécessité ? »

La Sainte, d'ailleurs, en fait d'images, était peu exigeante. « Une petite image de papier, crayonnée avec de l'encre » par ses novices, lui causa d'abord « une joie des plus parfaites ». Plus tard, quand la Mère Greyfié lui eût envoyé une miniature, elle répondit : « Lorsque j'ai vu la représentation de cet unique objet de notre amour, que vous m'avez envoyée, il m'a semblé reprendre une nouvelle vie. J'étais plongée dans une mer d'amertume et de souffrance qui fut changée en une si grande paix et soumission à toutes les dispositions de la céleste Providence à mon égard, qu'il me semble, depuis, que rien n'est plus capable de me troubler ». Plus tard encore, c'est un tableau que fait une sœur : « une assez fine peinture à l'huile », nous dit-on, avec au centre le Cœur de Jésus entouré de rayons et d'une couronne d'épines, en haut le Père éternel environné d'anges, en bas : la Sainte Vierge à droite, saint Joseph et son lis à gauche, une âme suppliante au milieu. « C'est comme je l'avais désiré pour cette petite chapelle », écrit la Sainte.

Il y aurait beaucoup à dire sur l'usage que les contemplatifs font des images. Ils se contentent de peu de chose. Ils ont le vrai culte des images : ils ne s'arrêtent pas un instant au moyen, à la représentation, ils vont tout droit au but, au représenté. Ils regardent les paysages du ciel à travers les images comme nous regardons ceux de la terre à travers une vitre. Ils pratiquent cette splendide doctrine de

saint Thomas, suivant laquelle l'image, en tant qu'objet *(toile, bois ou pierre, avec leur forme, leur figure, leurs lignes, leurs couleurs et leur séduction) ne mérite aucune vénération ; tandis que l'image* en tant qu'image, *en tant que* signe *et* pure référence, *attire à elle le même honneur numériquement, que le représenté. C'est pourquoi saint Thomas prend à la lettre le mot d'« adoration de la Croix ». (3a qu. 25, a. 3, avec le commentaire de Cajetan). Haute doctrine qui n'a jamais été comprise de la Réforme, et que même des théologiens catholiques de grand nom ont tâché d'atténuer, en accordant aux images une vénération intermédiaire. Mais saint Jean de la Croix vivait cette doctrine : « Je vais donner ici un avis qui répondra à tout. Puisque les images nous servent d'échelons pour nous élever aux choses invisibles, il faut nécessairement que l'affection et la joie de la volonté se reposent exclusivement sur l'objet invisible dont elles sont la représentation. Le fidèle ne doit pas chercher un aliment à la satisfaction des sens dans une image, fût-elle corporelle ou imaginaire, d'un beau travail ou richement ornée, capable d'inspirer une dévotion sensible ou spirituelle. Il faut traverser ces accessoires sans en tenir aucun compte... Il suffit de porter sa pensée vers le souvenir qu'elle éveille, et de concentrer la ferveur de l'esprit et la force de la volonté en Dieu, ou dans le saint qu'on invoque, car ce doit être là le terme de toute dévotion et de toute prière. D'après cette doctrine, l'impression sensible ne devrait jamais avoir la prééminence sur ce qu'il y a de réel et de spirituel dans le culte des images et des tableaux religieux, rien n'empêche plus l'esprit et les sens de s'élever librement vers Dieu. »*

La contemplation, avons-nous dit, ne s'arrête pas à la beauté sensible de l'image. Et s'il arrivait au contemplatif de s'y attarder un moment, il est probable qu'il pleurerait, comme on dit que le P. Faber pleurait de tristesse devant ces madones de Raphaël dont les grâces humaines, d'une sensibilité trop appuyée, charment pourtant, peut-être, et raniment de certaines piétés... Il est peu d'œuvres comme celles du Frate de Fiesole, où la fête des lignes et des couleurs soit totalement résorbée en transparence.

Les saints, dont le regard contemplatif ne se reposait ni sur l'art ni sur les images en tant qu'objets, n'étaient cependant pas des iconoclastes. A l'exemple de quantité d'hérétiques qui ont troublé l'Eglise, les iconoclastes ont prétendu imiter les saints. C'est précisément ici qu'ils se sont trompés. Ils étaient encore dans la plaine, et ils voulaient agir comme s'ils étaient sur un sommet. Voilà la cause de leurs maladresses. Quelles lourdeurs dans les apostrophes de Calvin contre les images et les reliques ! Quelle spiritualité, quelle grâce ailée dans les pensées et dans la vie d'un saint Thomas d'Aquin ou d'un saint Jean de la Croix ! Il suffisait à sainte Marguerite-Marie d'apercevoir la plus quelconque des images du Sacré-Cœur pour que

son cœur à elle fût en ignition. Elle n'avait rien à mendier, certes, à ces pauvres choses, mais qu'elle savait bien les utiliser !

Si l'art n'est pas nécessaire à la piété des saints, il est nécessaire à la nôtre, à la piété du peuple fidèle dont nous sommes. Je sais des hommes que l'ordre de Notre-Dame de Chartres a fait prier d'une âme plus dilatée. J'en sais aussi, que les représentations affreusement mièvres de saint Joseph, de saint Louis de Gonzague, de saint François de Sales... qu'ils voyaient tous les jours dans leur enfance, ont remplis d'indéracinables préventions contre ces saints dont la violence et la magnanimité sont admirables. « La cathédrale, dit Emile Mâle, fut pour les hommes du moyen âge la révélation totale. Parole, musique, drame vivant des mystères, drame immobile des statues, tous les arts s'y combinaient. C'était quelque chose de plus que l'art, c'était la pure lumière avant qu'elle ait été divisée en faisceaux multiples par le prisme. L'homme, enfermé dans une classe sociale, dans un métier dispersé, émietté par le travail de tous les jours et par la vie, y reprenait le sentiment de l'unité de sa nature. Il y retrouvait l'équilibre et l'harmonie. La foule, assemblée pour les grandes fêtes, sentait qu'elle était elle-même l'unité vivante. Elle devenait le corps mystique du Christ dont l'âme se mêlait à son âme. Les fidèles étaient l'humanité, la cathédrale était le monde, et l'esprit de Dieu emplissait à la fois l'homme et la création. Le mot de saint Paul devenait une réalité : on était, on se mouvait en Dieu. Voilà ce que sentait confusément l'homme du moyen âge, au beau jour de Noël ou de Pâques, quand les épaules se touchaient, quand la cité tout entière emplissait l'immense église. »

C'est l'ordre que la beauté purifie, que la laideur avilisse. « Foncière nécessité de l'art dans la cité humaine : Personne, dit saint Thomas après Aristote, ne peut vivre sans délectation ; c'est pourquoi celui qui est privé des délectations spirituelles, passe aux charnelles. L'art apprend aux hommes les délectations de l'esprit, et parce qu'il est sensible lui-même et adapté à leur nature, il peut le mieux les conduire à plus noble que lui. Il joue ainsi dans la vie naturelle le même rôle, si l'on peut dire, que les « grâces sensibles » dans la vie spirituelle ; *et de très loin, sans y penser, il prépare la race humaine à la contemplation ». Foncière nécessité, encore, de l'art dans l'Eglise : « Dans la magnificence de Jules II et de Léon X il y avait beaucoup plus qu'un noble amour de la gloire et de la beauté ; de quelque vanité qu'elle s'accompagnât, un pur rayon y passait de l'Esprit qui n'a jamais manqué à l'Eglise. Cette grande Contemplative, instruite par le Don de Science, a le discernement profond de tout ce qu'il faut au cœur humain, elle sait la valeur unique de l'Art. C'est pourquoi elle l'a tellement protégé dans le monde. Bien plus, elle l'a appelé à l'*opus Dei, *et elle lui demande de composer les parfums*

de grand prix qu'elle répand sur la tête et sur les pieds de son Maître. Ut quid perditio ista ? *disent les philanthropes. Elle continue d'embaumer le corps de celui qu'elle aime et dont chaque jour elle annonce la mort,* donec veniat ». *Ce rôle préparatoire et purificateur de l'Art, que Jacques Maritain a rappelé avec tant de pénétration, suffirait, à lui seul, à expliquer comment l'Eglise qui a le plus prêché le dépouillement, la mortification et la croix, est aussi celle qui a le plus favorisé la beauté, l'art et la magnificence. Elle donne le lait aux enfants et le pain aux forts ; mais ici et là son souci est le même, et jamais elle ne détourne ses yeux du Cœur de son Dieu.*

Partout où la beauté réside, elle représente un bien divin : elle nous trouve attentifs ; bien plus, elle nous émeut sensiblement. Que dirons-nous lorsque nous la verrons s'essayer à parer de son éclat ces vérités qui nous sont plus chères que la vie !

La représentation du Sacré-Cœur que nous donnons ci-contre ne prétend pas (faut-il donc le dire ?) avoir rien de normatif. C'est une tentative pour exprimer l'inexprimable. On peut, selon le point de vue, la trouver réussie ou déficiente. Les uns aimeront le mouvement de cette grande composition violente inspirée des Espagnols, et cette exubérante fantaisie qui libérera leur imagination de visions plates, mesquines, réalistes. Les autres ne la goûteront pas. En tout cas, on ne la trouvera pas sans valeur. Voilà qui nous suffit.

Décider si telle œuvre est un secours ou une gêne pour la piété de tel groupe de fidèles, et si par conséquent elle est apte ou inapte au culte, c'est une question de prudence qui ne concerne pas notre Revue. Notre tâche est suffisamment lourde pour que nous désirions plutôt la diminuer que l'accroître.

Le Droit Canon a, sur ce point, des préceptes d'une parfaite sagesse. Il condamne les images de Notre-Seigneur, de la Sainte Vierge et des saints, contraires à l'esprit *et aux* décrets *de l'Eglise (c. 1399, § 1?) ; il interdit qu'on place dans les églises et les lieux de culte, sans approbation de l'évêque, aucune image* insolite *; et l'évêque ne peut proposer à la vénération des fidèles que des images sacrées qui ne s'écartent pas de* l'usage reçu *dans l'Eglise :* quae cum probato Ecclesiae usu congruant *(c. 1279, §§1 et 2).*

Il suffirait de comprendre « matériellement » ces derniers mots pour leur faire exprimer une erreur. Nihil innovetur, nisi quod traditum est *(il ne faut rien innover, mais garder la tradition) : ces mots du pape Etienne aux évêques d'Afrique, les schismatiques de l'Orient, et plus tard, près de nous, les Vieux catholiques, les ont compris « matériellement » et ils les ont allégués pour nier tout progrès dogmatique. Pourtant saint Vincent de Lérins, en même temps*

qu'il nous les transmettait, prenait soin de formuler, d'une manière définitive, les lois mêmes du progrès dogmatique. L'art est peu de chose comparé au dogme. Comment donc pourrait-on nier qu'il doive à son tour progresser ? Voudra-t-on revenir au hiératisme, aux icones, aux canons immuables ? Autant mettre l'art dans un sarcophage.

Or, le progrès du dogme et le progrès de l'art sont essentiellement *divers. Le dogme progresse sans changer, par un continuel désenveloppement, une explication sans rupture. L'art progresse en changeant, par une succession de renouvellements, d'incessantes révolutions. Ce n'est pas par simple désenveloppement, par simple dépliement, mais par un vrai bouleversement, qu'on a passé du plain-chant à la polyphonie, de l'église basilique à l'église romane, de Cimabue à Giotto, de Guido de Côme et de Mino de Fiesole d'une part, à Nicolas de Pise et à Michel-Ange d'autre part. Et pourtant ces changements n'ont rien eu d'« insolite », de contraire « à l'usage reçu ». Que les artistes catholiques qui sentent le besoin de renouveler leur art continuent donc de regarder avec confiance vers les lois de l'Eglise. Elles ne les opprimeront jamais. Elles sont saintes et bienfaisantes à ceux qui les reçoivent avec humilité et amour.*

Nous aimerions citer sur la délicate question des relations entre les artistes catholiques et le public catholique, les sages réflexions lues par Jacques Maritain aux Journées d'Art religieux *de février 1923 :*

« *Nous devons constater qu'en général on n'est pas très satisfait les uns des autres. Et comme dans les querelles de famille, il faut sans doute dire ici « qu'il y a des torts des deux côtés », et qu'on a de part et d'autre quelques bonnes raisons de se plaindre.*

« *On a tout dit sur ce qu'on appelle...* l'art de Saint-Sulpice ; *sur la laideur diabolique, offensante à Dieu et beaucoup plus nuisible qu'on ne croit au rayonnement de la Vérité catholique, d'un trop grand nombre d'objets destinés à l'ornement des églises ; sur l'espèce d'âcre mépris qui règne encore dans quelques milieux « bien pensants », d'ailleurs de plus en plus restreints, à l'égard des artistes et des poètes ; enfin sur l'absence de goût et de formation artistique qui constitue un mal beaucoup plus répandu, et qui fait vivement désirer l'institution, dans les séminaires, de cours d'esthétique ou d'histoire de l'art comme S. S. Pie XI, avant d'être élevée au souverain pontificat, en avait organisé à Milan.*

« *Oui, mais d'autre part, il y a un grand nombre de curés qui désirent ardemment obéir au vœu de Pie X, et « faire prier leur peuple sur de la beauté », et qui cherchent à délivrer leurs églises des productions vomies par les caves du mercantilisme religieux ; or, beau-*

coup parmi ceux-là, nous devons bien l'avouer, ne sont pas satisfaits de ce qu'on leur propose au nom de l'art moderne. Je ne parle pas, évidemment, de quelques œuvres supérieures, ni de bien des réussites de grande valeur... je parle de la moyenne *de la production ces dernières années. Or, notre affection pour nos amis ne doit pas, bien au contraire, nous empêcher de constater ce qu'il peut y avoir encore d'insuffisant dans un effort que par ailleurs nous admirons de tout notre cœur. Et je dis que souvent ces curés ont raison, car leur office, comprenons-le bien, n'est pas d'encourager les beaux-arts, mais de donner aux fidèles ce qui répond aux besoins spirituels de ceux-ci, ce qui peut vraiment* servir *à la vie religieuse d'une communauté chrétienne. Parfois on les voit contraints de se rabattre, désespérés, sur l'art dit de Saint-Sulpice. Pourquoi ? parce que ces produits de la fabrication commerciale, quand ils ne sont pas trop écœurants, ont au moins cet avantage d'être parfaitement indéterminés, si neutres, si vides, que nous pouvons les regarder sans les voir, et ainsi projeter sur eux nos propres sentiments, tandis que certaines œuvres modernes, et les plus tourmentées, les plus passionnées d'entre elles, prétendent nous imposer par violence, telles quelles, à l'état sauvage, dans ce qu'elles ont de plus subjectif, les émotions individuelles de l'artiste lui-même. Et pour prier c'est une gêne insupportable, au lieu de se trouver devant une représentation de Notre-Seigneur ou d'un saint, de recevoir en pleine poitrine, comme un coup de poing, la sensibilité religieuse de Monsieur un tel.*

« *A vrai dire les difficultés actuelles tiennent à des causes profondes, et finalement à la crise de toute notre civilisation. L'art religieux n'est pas une chose qu'on puisse isoler de l'art tout court, du mouvement général de l'art d'une époque ; mettez-le en vase clos, il se corrompt, devient formule morte. Mais d'un autre côté l'art d'une époque charrie avec lui des matériaux intellectuels et spirituels dont vit cette époque, et malgré tout ce que l'art contemporain peut avoir de rare et de supérieur dans l'ordre de la sensibilité, de la qualité, et de l'invention, c'est souvent d'une spiritualité bien médiocre qu'il est chargé.*

« *Voilà pourquoi les artistes chrétiens se trouvent en face de difficultés très grandes. D'une part, il faut qu'ils réhabituent à la beauté le peuple fidèle, dont le goût a été gâté depuis plus d'un siècle, — et n'oublions pas qu'étant donné sa destination, l'art religieux, comme le prescrivait Urbain VIII, le 15 mars 1642, et comme le prescrit le Concile de Trente, ne doit pas avoir un caractère « insolite », — il s'agit donc de détruire de mauvaises coutumes esthétiques en reconstituant une bonne coutume, et ce n'est pas facile. D'autre part, pour retrouver un art religieux vraiment vivant, c'est l'art moderne*

tout entier qu'ils doivent soulever, spiritualiser, amener aux pieds de Dieu. Et cela non plus n'est pas facile. Il est vrai que par là même l'artiste chrétien s'il en a le génie, est dans une situation privilégiée pour tirer profit de tout l'effort moderne.

« Que ressort-il de tout cela ? Il est trop clair que le public catholique manquerait à un devoir essentiel, et particulièrement urgent, s'il ne comprenait pas l'importance capitale de l'œuvre entreprise avec une admirable générosité par tant d'artistes qui travaillent à réintroduire la beauté sensible dans la maison de Dieu ; s'il ne les soutenait efficacement, et si, même quand il n'approuve pas telle ou telle œuvre en particulier, il ne les entourait d'une sympathie fraternelle. Mais il est évident aussi que les artistes catholiques de leur côté doivent s'efforcer de comprendre les légitimes besoins du peuple fidèle, pour le bien commun duquel ils travaillent, et se rendre compte, courageusement, des conditions et des exigences propres de la tâche à laquelle ils se dévouent. »

C'est une justice et une fierté de constater que, dans cette voie, la Suisse romande n'est pas en retard. De constants efforts, d'intelligentes collaborations ont été entrepris depuis plusieurs années, qui ont abouti à de belles réussites en architecture, peinture décorative, sculpture, verrerie, orfèvrerie, émaillerie.

Arrêtons ici nos trop longues digressions. Voici le texte de sainte Marguerite-Marie que nous avons annoncé au début. Il se trouve dans la lettre XC qu'elle adressa, le 4 juillet 1688, à la Mère de Saumaise, à Dijon.

« Je vous dirai qu'ayant eu le bonheur de passer tout le jour de la Visitation devant le saint Sacrement, mon Souverain daigna bien gratifier sa chétive esclave de plusieurs grâces particulières de son Cœur amoureux, lequel, me retirant au dedans de lui-même, me fit expérimenter ce que je ne puis exprimer. Il me fut représenté un lieu fort éminent, spacieux et admirable en sa beauté, au milieu duquel il y avait un trône de flammes, dans lequel était l'aimable Cœur de Jésus avec sa plaie, laquelle jetait des rayons si ardents et si lumineux que tout ce lieu en était éclairé et échauffé. La Sainte Vierge était d'un côté et saint François de Sales de l'autre avec le saint Père de La Colombière ; et les Filles de la Visitation paraissaient en ce lieu avec leurs bons anges à leur côté, qui tenaient chacun un cœur en main, et la Sainte Vierge nous invitant par ces paroles : Venez, mes bien aimées filles, approchez-vous, car je veux vous rendre comme les dépositaires de ce précieux trésor que le divin Soleil de justice a formé dans la terre virginale de mon cœur... »

Le Sacré-Cœur est apparu à la Sainte, parfois seul, parfois uni à la Personne du Sauveur. Afin d'insister sur le fondement dogma-

tique de la dévotion au Sacré-Cœur : l'union du cœur de Jésus avec la Personne même du Verbe, le Saint-Office, *par un décret du 26 janvier 1891, exige que les images proposées* publiquement *à la vénération des fidèles représentent, avec le Cœur, la personne tout entière de Jésus. Les images où le Cœur est isolé demeurent autorisées* en privé *pourvu qu'on ne les expose pas sur les autels.*

CHARLES JOURNET.

P. S. — *Les divines Personnes de la Trinité, dit sainte Marguerite-Marie, « me furent représentées sous la forme de trois jeunes hommes vêtus de blanc, tout resplendissants de lumière, de même âge, grandeur, beauté ». — Pour répondre à une demande qu'on nous a faite, rappelons qu'il est interdit de figurer la Trinité sous l'aspect d'un corps à trois têtes. Il n'est pas interdit de la figurer sous l'aspect de trois hommes semblables, comme la vit la Sainte et comme on fit au moyen âge. Sans vouloir déterminer la question, Benoît XIV a cité, entre autres, comme favorable à cette dernière représentation, l'autorité de saint Augustin, qui voyait, dans l'apparition de Dieu à Abraham, une image de la Trinité. Nous tâcherons d'exposer avec plus de détails cette question des figures approuvées ou prescrites.*

1688

RÉFORMÉS ET ORTHODOXES

TENTATIVES D'UNION DES LUTHÉRIENS AVEC LES GRECS

I. PRÉPARATION ET CONTRETEMPS

La pensée de s'unir aux Eglises dissidentes de l'Orient apparaît à l'origine même du protestantisme. Pour répondre aux catholiques qui leur opposaient l'universalité successive et simultanée de l'Eglise romaine, comme une démonstration frappante de sa mission divine, les disciples de Luther, nés de la veille, prétendaient trouver des ancêtres directs dans les siècles antérieurs, et cherchaient des alliés parmi les chrétiens du Levant. C'était du même coup, vouloir échapper aux reproches des adversaires, et communiquer à la Réforme quelque chose du prestige de ces antiques églises, dont le nom seul rappelle tant de génie et de vertus.

Les Hussites, que les protestants revendiquent comme leurs précurseurs, avaient eu cette idée avant eux ; mais l'entreprise, contrariée par une *opposition foncière de caractère et de doctrine*, avait échoué misérablement. Après avoir parcouru presque tout l'Orient, la Grèce, l'Arménie, la Palestine, l'Egypte et la Moscovie, les envoyés de Prague revinrent en Bohême assurer à leurs frères que ces chrétientés étaient toutes devenues les victimes de l'erreur *et de la superstition* [1].

[1] HOTTINGER, *Hist. eccl. Nov. Testam.*, Heidelberg, 1667, t. IV, p. 29. — Id., *Topographia ecclesiastica*, Heidelberg, 1660, p. 15. — CAMERARIUS, cité par Bossuet, *Histoire des variations des Eglises protestantes*, l. n. 11, 177.

Si l'on en croit certains récits, les Grecs firent, tout d'abord, bon accueil aux Hussites ; peut-être même faudrait-il attribuer aux théologiens du Phanar l'initiative de ce projet d'union. « Primitivement, écrivent-ils aux docteurs de l'université de Prague, nous avions entendu de fâcheux rapports sur votre compte ; on affirmait que, loin de vous opposer aux innovations de Rome, vous combattiez les antiques traditions de l'Eglise universelle ; mais nous savons que, depuis quelque temps, vous ressuscitez pour ainsi dire, en revenant à la religion commune des serviteurs du Christ et à la vraie piété. » La lettre porte six signatures, parmi lesquelles celles de trois évêques byzantins et de Sylvestre Syropoulos, grand dignitaire de l'Eglise de Constantinople et auteur d'une histoire du concile de Florence dirigée contre les Latins [1].

De quelque côté que furent faites les premières avances, il est certain que le succès ne répondit point à l'attente des deux partis. Les négociations durèrent peu ; quand on se connut mieux, de part et d'autre les divergences apparurent si profondes que tout espoir d'union s'évanouit bientôt. Le fractionnement des Hussites en diverses sectes, les troubles de la Bohême contribuèrent peut-être aussi à la rupture des relations ; et l'histoire n'a conservé le souvenir d'aucun rapprochement entre les grecs-orthodoxes et les disciples de Jean Huss. Les tentatives des prétendus réformés, pour s'unir aux orientaux schismatiques, furent plus sérieuses et plus persévérantes. Des discussions auxquelles elles donnèrent lieu, des témoignages réciproques fournis par les orthodoxes et les protestants, se dégage une leçon que la théologie et l'histoire doivent précisément enregistrer.

* * *

Trente années environ après la diète d'Augsbourg (1559), le patriarche de Constantinople, Joseph II, chargeait le diacre

[1] SCHELSTRATE, *Acta orientalis ecclesiae contra Lutheri haeresim*, Romæ, 1739, diss. 2. c. 1. p. 69, 70.

Démétrius Mysos de visiter les églises réformées. Malgré l'état d'isolement, où la tyrannie des nouveaux maîtres de Byzance réduisit l'Eglise grecque, le bruit des querelles religieuses de l'Allemagne était parvenu aux oreilles du patriarche, mais les tendances des réformateurs lui échappaient. Quelles que fussent les intentions de Joseph, en confiant cette mission à Démétrius, le diacre grec demeura six mois à Wittemberg, où les théologiens protestants, livrés aux fantaisies du libre examen et aux ardeurs de la lutte contre le catholicisme, entretenaient une perpétuelle effervescence qui contrastait singulièrement avec l'immobilité de l'Eglise orthodoxe. Il put voir combien était radicale l'opposition entre les principes mêmes du protestantisme, et les croyances fondamentales de son Eglise.

Accoutumé aux formes amples des antiques liturgies, que l'Orient a soigneusement conservées, il dut être, pour le moins, étonné de voir les rites froids du culte luthérien, d'où étaient bannis les honneurs rendus aux images et aux reliques des saints, si chères aux orthodoxes. Un seul point le rapprochait des partisans de Luther : l'aversion commune pour l'ancienne Rome. Il prit le temps de tout examiner, visitant les principaux docteurs, leur parlant de l'état des églises en Asie, mais sans faire aucune avance. Là se bornait son rôle ; il le remplit parfaitement, et le patriarche eut lieu de s'applaudir d'avoir choisi pour une si délicate mission ce grave vieillard, dont les réformateurs parlent avec éloges, quoiqu'il ne semble pas avoir été favorable à leurs entreprises.

Quand, après un séjour de six mois à Wittemberg, le diacre songea à regagner Constantinople, un des plus savants et des plus habiles théologiens de la foi nouvelle, Philippe Schwarzerde, plus connu sous le nom grécisé de Mélanchthon, lui remit un exemplaire de la Confession d'Augsbourg, traduite en grec, avec une lettre destinée au patriarche et conçue en termes habiles. Mélanchthon se réjouit de ce que Dieu a conservé son Eglise, malgré la fureur de ses ennemis, et de ce que Jésus-Christ est adoré et invoqué selon toute justice parmi les orthodoxes. « Quant à nous, dit-il, nous gardons religieusement les Saintes Ecritures, tant celles des Prophètes, que celles des Apôtres ; nous suivons

les définitions des saints Conciles touchant le dogme, et nous restons attachés à la doctrine des Pères, Irénée, Athanase, Basile, Grégoire, Epiphane, Théodoret, et des autres qui sont d'accord avec eux. D'autre part nous réprouvons les erreurs de Paul de Samosate, des Manichéens, des Mahométans et de tous ces hommes exécrables que condamne la sainte Eglise. Selon nous, la piété consiste dans la vraie foi et l'obéissance aux lois divines et non dans les superstitions et les pratiques inventées par l'ignorance des moines latins. Aussi n'ajoutez pas foi aux calomnies que les ennemis de la vérité ont répandues sur notre compte [1]. »

La lettre toute seule eût peut-être trompé Joseph ; mais les articles de la Confession d'Augsbourg durent le renseigner pleinement ; et il renonça, s'il en eut jamais la pensée, à entrer en communion avec ces réformateurs dont les doctrines lui paraissaient être la négation des dogmes traditionnels. Versé dans la science ecclésiastique, il avait discerné promptement les véritables caractères de la Réforme, que Mélanchthon lui présentait comme la plus fidèle expression du christianisme primitif. Il laissa sans réponse la lettre du docteur allemand ; et ce silence, qui équivalait à un refus, blessa vivement la fierté des protestants. Quelques années plus tard (1565), une assemblée de prélats grecs réunis à Constantinople condamnait Joseph à la peine de la déposition, pour cause de simonie, à juste titre, s'il faut en croire certains auteurs ; par jalousie, si l'on ajoute foi au récit de Théodore Zygomalas, qui loue hautement la piété et le zèle de l'infortuné patriarche [2].

* * *

Le voyage de Démétrius Mysos avait attiré l'attention des Luthériens sur l'Eglise grecque ; ils conçurent le projet de sceller

[1] *Epistolae Melanchthonis*, l. 3. ep. 36. — CRUSIUS, *Turco Graecia*, Bâle, 1584, l. 1 et 2. — L. ALLATIUS, *De perpetua ecclesiae occidentalis atque orientalis consensione*, c. 8. n. 2. — A. PICHLER, *Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche im 17. Jahrhundert*, Munich, 1862.

[2] CRUSIUS, l. c., p. 96. — LABBE, *Sacrosancta concilia*, Parisiis, 1672, t. XVI, p. 783-787.

avec Byzance une union, qui leur serait avantageuse à tant d'égards. A partir de ce moment, ils se mirent à étudier avec ardeur les croyances et les coutumes des Orientaux, sans se laisser décourager par les divergences profondes que leur révélaient les affirmations dogmatiques des orthodoxes. David Chytraeus, élève de Camérarius et ami de Mélanchthon, fit preuve, dans ce difficile travail, d'une grande activité, sinon d'une parfaite indépendance de jugement.

A la suite d'un séjour à Vienne (1568), qui l'avait mis en rapport avec quelques Grecs, il composa son « *Discours sur l'état des Eglises de Grèce, d'Asie et des autres contrées de l'Orient* », ouvrage écrit avec passion, et dans lequel les Grecs ne sont pas toujours mieux traités que les Latins. On ne peut comprendre que son désir d'arriver à une entente avec les Orientaux ne l'ait pas rendu plus circonspect. L'effet des éloges qu'il leur prodigue, quand il trouve leur croyance d'accord avec les siennes, est bien vite détruit par ses violentes diatribes contre le culte de la sainte Vierge et des images, l'invocation des saints et la prière solennelle. Chytraeus eut le tort grave de trop écouter son prosélytisme ; ses dispositions l'empêchèrent d'apprécier sainement les pratiques des Eglises orientales et d'atteindre le but qu'il poursuivait ; au lieu de rapprocher, il éloignait par ses accusations d'erreur et de superstition. En pouvait-il être autrement avec des dogmes si opposés ?

« Les Grecs surtout, dit-il, ont conservé intactes la doctrine et les observances de l'Eglise primitive, comme on peut le voir dans leur liturgie et par les relations de gens dignes de foi. Ainsi, chez eux, les assistants communient toujours aux messes privées, et dans le canon, il n'est dit nulle part que le sacrifice du corps et du sang du Christ est offert pour la rédemption des vivants et des morts. Prières, actions de grâces, louanges adressées à Dieu, pratique de l'aumône recommandée, tout indique un culte spirituel. En outre, ils distribuent le sacrement aux fidèles dans son intégrité, c'est-à-dire, sous les deux espèces, et permettent le mariage à leurs prêtres. Mais la superstition gâte tout là-bas comme en Occident. Toute la piété du peuple et des prêtres consiste dans le culte de la Vierge Marie et des images ; ils ont

confiance non seulement dans les prières et l'intercession des saints, mais aussi dans leurs mérites et leurs secours. On voit chez eux des exemples de cette invocation honteuse et idolâtrique dans les prières solennelles, qu'ils font à toutes les heures [1]. »

D'après cet exposé, d'une singulière portée sous la plume d'un protestant, la religion des Grecs ressemble beaucoup à celle des Latins et s'en rapproche plus que des nouveautés prêchées par Luther. Loin de l'apercevoir, Chytraeus donnait libre cours à son animosité contre l'Eglise romaine dans l'espérance de gagner plus sûrement les Orientaux ; c'était un moyen habile de se faire écouter, mais peu difficile à trouver et en tout cas incapable de lever les obstacles qui séparaient les Grecs orthodoxes des partisans de la Confession d'Augsbourg. Néanmoins, Chytraeus agit auprès de Jean III, roi de Suède, comme si l'union était possible et même déjà accomplie ; il envoya à ce prince le « *Discours sur l'état des églises* » afin de combattre l'influence dont le pieux et savant Jésuite Possevin jouissait à la cour de Stockholm et qui menaçait son propre prestige.

C'est pendant son deuxième séjour en Suède (mai 1580) que Possevin écrivit à Chytraeus une lettre amicale dans laquelle il relevait les erreurs contenues dans son ouvrage et lui démontrait avec la science d'un théologien et le zèle d'un apôtre, la nécessité de revenir à l'Eglise romaine, seule gardienne de la foi et héritière des promesses de Jésus-Christ. Les discordes entre luthériens et calvinistes, leurs doutes communs sur les points fondamentaux de la religion lui fournissaient un argument irréfutable.

De toute rigueur, la condition des chrétiens exige qu'il n'y ait qu'une seule foi, que le nombre des sacrements soit bien déterminé et qu'il existe sur terre un tribunal chargé de décider les questions religieuses en dernier ressort ; autrement Dieu n'aurait assuré à son Eglise ni l'unité, ni la possession certaine de la vérité. Pour reconnaître en quelles mains se trouve le pouvoir de régir la société chrétienne, il suffit de constater que le siège de Rome, par droit de succession apostolique, jouit des

---

[1] CHYTRAEUS, *Oratio de statu ecclesiarum in Græcia, Asia, Africa, Bohemia*, Wittembergae, 1575. — SCHELSTRATE, l. c. p. 71. — ERIVIER, *Cyrille Lucar*, c. I. p. 4.

prérogatives accordées à saint Pierre lui-même. Quant à l'état des Eglises orientales, Chytraeus a été mal informé, et plusieurs de ses affirmations manquent de fondement ; mais, chose remarquable, il prouve, sans le vouloir, que la croyance de l'Eglise latine a toujours été celle des Eglises de Grèce, d'Asie, d'Afrique, et que la même foi, qui n'est point la doctrine d'un homme privé ou d'un pape en particulier, anime l'Eglise catholique depuis les premiers siècles du christianisme jusqu'aux temps présents [1]. Et Possevin invite en termes affectueux le docteur réformé à ne pas mépriser les appels de la miséricorde divine.

Chytraeus ne voulut rien entendre. Son ouvrage, répandu en Suède et en Pologne, contribuait beaucoup à éloigner du catholicisme les hommes les plus influents de ces deux royaumes. Possevin l'ayant trouvé à Varsovie, à la cour même du pieux roi Etienne, le réfuta dans un écrit qu'il intitula « *Relectio impostu-rarum Davidis Chytraei* » (1583) et qu'il envoya aussitôt à Jean III roi de Suède. Chytraeus, mécontent de voir ruiner ses principales affirmations et de sentir son influence menacée, composa une réplique qu'il dédia au même souverain. Il s'efforçait de maintenir ses attaques contre la Messe, la communion sous une seule espèce, le célibat ecclésisatique, le purgatoire, l'invocation des saints et le culte des images ; mais il protestait surtout n'avoir jamais eu l'intention de demander aux Grecs orthodoxes une confirmation de la foi luthérienne.

Possevin reprit encore une fois la plume contre Chytraeus, et dévoila sans crainte les faussetés contenues dans la réponse de son adversaire, auquel il reprochait, avec raison, d'avoir présenté comme nouveau, au roi de Suède, un écrit vieux de quinze ans. « Vous avez eu beau, lui dit-il, répandre vos mensonges dans les Etats de Jean III ; la censure royale vous sera moins profitable encore que celle du patriarche de Constantinople ne l'a été aux docteurs de Wittemberg et de Tubingue [2]. »

---

[1] THEINER, *La Suède et le Saint-Siège*, trad. Cohen. Paris 1842, t. II, p. 172-174 ; t. III, p. 201-203, p. 405-411.

[2] THEINER, l. c., t. III, p. 203. — SCHELSTRATE, l. c., p. 71-72. Les deux ouvrages de Possevin se trouvent dans sa « Moscovia », Coloniae, 1587.

Il fait ici allusion à la première tentative d'union qui se présente à nous. Avant de la raconter, il faut produire les sentiments des grecs orthodoxes de Venise, sur les points essentiels de la doctrine protestante.

* * *

Les efforts des protestants pour se concilier la faveur des Orientaux n'avaient point échappé à la vigilance des pasteurs catholiques. Afin d'enlever aux novateurs toute possibilité d'appuyer leurs doctrines sur une prétendue ressemblance avec les dogmes de l'Eglise grecque-orthodoxe, le cardinal de Guise, dont le rôle dans les affaires religieuses de France à cette époque est bien connu, s'adressa aux Grecs en résidence à Venise, où ils formaient alors une communauté puissante [1]. Il leur posa douze questions très précises, concernant la sainte Eucharistie, le culte des images, la confession, le purgatoire et autres points contestés par les disciples de Luther et de Calvin. Comme on le pense bien, les réponses ne trahissent aucune ressemblance avec les fausses théories des Réformés, sauf pour la communion sous les deux espèces ; elles contiennent même une preuve éclatante de la croyance catholique. C'est un calviniste, Jean Léunclavius, qui nous les a traduites du grec en latin [2] ; en pareille matière, le témoignage de cet hérétique a une valeur spéciale que personne ne saurait mettre en doute.

« Les Grecs, demande le cardinal de Guise (quest. I), croient-ils que la substance du pain et du vin soit changée au corps du Christ, de telle sorte qu'il ne reste que les accidents, sans substance qui les soutienne ? — Nous croyons, répondent les

---

[1] Ces Grecs avaient rompu l'union avec Rome (PISANI, *Les chrétiens de rite oriental à Venise et dans les provinces vénitiennes*, Paris, 1896, p. 9-14). Dans le cas contraire, il eût été inutile de faire appel à leur témoignage.

[2] LÉUNCLAVIUS a publié les questions du cardinal de Guise et les réponses des Grecs à Bâle en 1571.

orthodoxes de Venise, et nous confessons que le pain est tellement changé au corps du Christ, et le vin en son sang, que ni le pain, ni les accidents de sa substance ne demeurent plus, mais qu'il y a transsubstantiation des éléments *(transelemententur)* en une substance divine. Ainsi l'enseigne cet illustre docteur, saint Jean Chrysostome, expliquant le chapitre vingt-sixième de l'Evangile de saint Mathieu : « Quand Jésus-Christ, dit-il, prononce ces paroles : « Ceci est mon corps », il faut croire que le pain qui est consacré sur l'autel, n'est pas une figure du corps du Seigneur, mais son corps même ; car il n'a pas dit : « C'est la figure », mais : « C'est mon corps ». Par la force immuable de Dieu, il s'opère là un changement, quoique le pain nous paraisse subsister. Faibles comme nous sommes, nous n'aurions pu nous résoudre à manger de la chair humaine ; c'est pour cela que l'apparence est celle du pain, tandis qu'en réalité c'est de la chair [1]. » Et ils rapportent encore les témoignages, tout aussi formels, de saint Jean Damascène, de Nicolas Cabasilas, et de la liturgie de saint Basile. Rien ne rappelle dans cette déclaration authentique de la foi grecque, ni la « consubstantiation » enseignée par Luther, ni « l'impanation » d'Osiander, ni la « présence figurative » de Zwingle, ni la « présence de vertu » de Calvin. Pour les Grecs-orthodoxes de Venise, Notre-Seigneur est réellement présent, par lui-même et en personne, dans la sainte Eucharistie ; ils vont même plus loin que les catholiques et nient la permanence des accidents après la consécration.

Dans leur théorie, les espèces eucharistiques n'auraient aucune objectivité ; Dieu créerait d'autres accidents ; ou bien des impressions, pareilles à celles que les accidents du pain et du vin sont capables d'exercer sur nos sens, seraient produites par Dieu lui-même. D'anciens auteurs ont raisonné de la sorte, et les théologiens qui admettaient en philosophie l'opinion de Descartes sur l'essence des corps devaient en venir à cette explication de l'Eucharistie, puisque, d'après leur maître, il n'y a pas de distinction réelle entre la substance et les accidents, et que

---

[1] SCHELSTRATE, l. c., p. 134, 135.

la triple dimension de longueur, largeur et profondeur est l'essence même des corps.

Cette opinion, qui d'ailleurs est secondaire au point de vue de la controverse avec les protestants, n'est pas formellement hérétique, quoiqu'elle ne s'accorde pas du tout avec le Donné révélé.

Les protestants refusaient à la sainte messe le caractère de véritable sacrifice, pour ne voir en elle qu'une simple commémoration du sacrifice du Calvaire, sans valeur propitiatoire. Le cardinal de Guise demande aux Grecs : « Le Saint Sacrifice est-il en même temps eucharistique et expiatoire pour les péchés des hommes ? » (quest. IV). Et ils répondent par une longue citation de Nicolas Cabasilas, où il établit que la messe « a pour but premier de rendre grâce à Dieu, sans exclure les autres effets qu'elle peut produire, comme la rémission des péchés, l'augmentation de la grâce, une facilité plus grande d'arriver au ciel, selon les liturgies de saint Basile et de saint Jean Chrysostome ».

Quant à la messe privée et aux hommages qu'ils rendent à la sainte Eucharistie, les Grecs affirment que « le prêtre célèbre la sainte messe, même en l'absence du peuple, mais toujours avec un ministre qui puisse répondre en certains endroits du sacrifice ; et lorsque les laïques assistent, ils se prosterneront avec un religieux respect jusqu'à terre devant le Sacrement ». D'après eux, l'habitude d'invoquer les saints remonte aux premiers temps du christianisme (quest. VII). La pratique de la confession auriculaire, que Luther rejetait avec violence, ne pouvait manquer d'être l'objet d'une question spéciale de la part du cardinal. « C'est un sacrement institué par le Christ en vue de notre salut, disent les Grecs, et on doit y faire l'énumération des péchés, comme nous l'enseignent ces deux grandes lumières, Basile et son frère Grégoire, évêque de Nysse, et les autres docteurs qui ont suivi leur sentiment... Celui qui confesse ses péchés doit les énumérer tous avec leurs circonstances, pour que le père spirituel puisse imposer une pénitence, selon les institutions des saints Pères » (quest. XI).

Enfin, ils terminent en affirmant le nombre des sacrements, c'est-à-dire le Baptême, l'Onction (Confirmation), la Communion,

l'Imposition des mains (Ordre), le Mariage, la Pénitence et l'Huile sainte (Extrême-Onction). « Telles sont les réponses que nous avons voulu faire à vos douze questions. C'est là ce que nous devons tous croire, et garder fidèlement, comme transmis par les hérauts du Saint-Esprit et par les Pères dirigés par Dieu lui-même. Car Dieu parlait par leur bouche. Que personne donc ne change ce qui nous vient d'en haut, mais que tous le gardent, et l'observent avec respect » (quest. XIII).

Les protestants ne pouvaient assurément pas découvrir dans ce langage, une affinité avec l'esprit qui animait les docteurs du libre examen. Sur un seul point, à savoir, la communion sous les deux espèces, les Grecs orthodoxes pensaient comme les luthériens ; mais ce n'était là qu'une question secondaire, et ce qui vient d'être rapporté prouve suffisamment, que les deux symboles étaient inconciliables ; la suite le montrera encore davantage.

II. ENTREVUES ET ESPÉRANCES

Les variations et les disputes interminables, dans lesquelles le protestantisme dépensait inutilement ses forces, sans jamais arriver à une parfaite unité de doctrines, inquiétaient les plus clairvoyants parmi les prétendus réformés. Jacques Andreae, chancelier de l'université de Tubingue, voulut remédier à ce mal, et chercher à établir une orthodoxie luthérienne, que les hérétiques pussent opposer sans honte à l'unité catholique. Doué du génie de l'organisation, il usa sa vie et ses talents à combattre le morcellement du parti protestant, à s'efforcer de réunir dans une confession commune les tronçons épars de la Réforme ; il ambitionna même de s'en faire le propagateur en dehors de son pays natal, et s'assura dans ce but le concours d'un humaniste bavarois, Martin Crusius, professeur à cette université de Tubingue, laquelle était devenue l'un des plus ardents foyers du luthéranisme. Ils reprirent pour leur compte les idées de Mélanchthon, et tentèrent de gagner la faveur du patriarche grec, par

une lettre dont les termes étaient habilement calculés, avant de demander l'union qu'ils recherchaient (1573).

Depuis le 15 mai 1572, le siège de Constantinople était occupé par Jérémie II, celui-là même qui devait transférer à Job, métropolite de Moscou, ses droits patriarcaux sur la Russie ; il succédait à Métrophane III, qui avait été obligé de renoncer à sa dignité par suite de la révolte de plusieurs prélats qui l'accusaient de simonie. Jérémie avait à peine quarante ans. « Il était né à Anchialo, petite bourgade de pêcheurs, adossée aux escarpements méridionaux du Balkan, sur une falaise de la mer Noire, à l'entrée de la baie de Bourgas. La vocation ecclésiastique l'avait conduit de bonne heure chez le métropole de Tirnowo, théologien de grand renom. Le haut clergé de l'Eglise grecque sortait exclusivement, comme aujourd'hui, soit des monastères, soit de cet état-major de jeunes diacres, que l'on rencontre dans les maisons épiscopales, qui figurent aux cérémonies solennelles, tiennent la comptabilité du prélat et apprennent à cette école l'administration matérielle d'un diocèse autant que sa conduite spirituelle. Jérémie sut déployer dans ce stage des qualités qui plurent à ses protecteurs, car ils le désignèrent, malgré sa jeunesse, pour le siège métropolitain de Larisse. Il se trouvait à Constantinople, lors de l'élection qui lui destina le trône patriarcal [1]. »

Les biographes vantent hautement sa piété, son zèle pour la prédication, son amour de la science, qui lui faisait consacrer une partie de la nuit à l'étude de la théologie, de la philosophie et de toutes les questions ecclésiastiques. Cet éloge, rapporté par le protestant Crusius lui-même, est à retenir pour fixer plus tard la valeur du témoignage de Jérémie répondant aux apôtres de la religion luthérienne [2].

Le nouveau patriarche, très attaché aux traditions de son Eglise, reçut, non sans surprise, le 5 octobre 1573, la visite d'un ministre protestant, Etienne Gerlach, autrefois répétiteur à

---

[1] E. DE VOGUÉ, *De Byzance à Moscou, Les voyages d'un patriarche,* dans « Histoires orientales, » p. 224-226.

[2] CRUSIUS, *Turco-Graecia,* l. 2. p. 176. — SCHELSTRATE, l. c. p. 75. *Historia chronologica patriarcharum Constantinopolitanorum,* dans « Acta SS. Bolland ». AUGUST, t. 2, p. 231.

l'université de Tubingue, qui avait accompagné à Constantinople, en qualité de chapelain, l'ambassadeur de Maximilien II, David Ungand. Gerlach remit au patriarche une lettre de recommandation du chancelier de l'université de Tubingue, une autre de Martin Crusius, et un sermon, traduit en grec, d'Andreae que Crusius qualifiait d'évêque pour rehausser son prestige aux yeux des orthodoxes. Du projet qu'il caressait, Crusius ne disait pas un mot et se contentait d'affirmer en termes généraux que la foi des Wurtembergeois est conforme à la doctrine du Christ, le Sauveur unique, et à la tradition des Apôtres. Il valait mieux laisser à Gerlach, le soin de renseigner Jérémie sur les croyances des protestants ; ce qu'il saurait faire au moment voulu, de manière à préparer le patriarche aux dernières révélations.

* * *

Le ministre luthérien, porteur du message, arriva à Constantinople, au mois d'août 1573. Il se rendit immédiatement au Phanar, où le patriarche l'accueillit avec bienveillance et promit de répondre aux lettres qui lui étaient adressées. Neuf mois se passèrent dans une attente pénible pour nos docteurs. Jérémie, occupé par la visite de ses églises, ne trouvait pas le moyen de tenir ses engagements ; c'est du moins le motif qu'il donne de son retard, d'où la prudence n'était pas absente. Mais les professeurs de Tubingue perdaient patience. Le 13 septembre 1574, Andreae et Crusius écrivirent de nouveau au patriarche et lui envoyèrent un résumé de la foi luthérienne, qui n'était autre chose que la confession d'Augsbourg traduite en grec. Ils lui demandaient de leur faire connaître son sentiment sur les divers chapitres quelle contenait.

Jérémie, toujours absent de Constantinople, dicta à son secrétaire une réponse dont les termes vagues et généraux cachaient une leçon discrète à l'adresse des protestants. Le prélat remerciait les deux docteurs de l'hommage qu'ils avaient rendu à la foi des orthodoxes, et les exhortaient à garder avec soin le dépôt de l'en-

seignement écrit et traditionnel. La légitimité du pouvoir ecclésiastique qui a sa source en Jésus-Christ, premier pasteur et médiateur entre Dieu et les hommes, la nécessité des bonnes œuvres accompagnant une foi sincère, l'obligation de rester fidèle à la doctrine révélée que nous ont transmise les Apôtres et que les saints Pères et les conciles ont prêchée de tant de manières, le devoir de maintenir en soi-même le royaume des cieux, c'est-à-dire, la véritable croyance, tout cela est affirmé avec une modération et une netteté, qui durent causer un certain embarras aux théologiens de Tubingue.

« Tous ceux, dit le patriarche, qui gouvernent le bercail spirituel des chrétiens en qualité de disciples du Christ et imitent ses exemples, accomplissent ses préceptes et deviennent riches en bonnes œuvres... Que le Seigneur Dieu, vrai prince des pasteurs, daigne vous accorder par sa grâce d'être fidèles à notre foi immaculée, de ne vous en écarter jamais et de ne pas vous laisser aller aux nouveautés ; qu'Il vous préserve de vous éloigner des enseignements divins que nous ont donnés notre Sauveur Jésus-Christ, les Apôtres, les sept saints conciles et les saints Pères qui ont brillé par la vertu et les miracles : qu'Il vous accorde de garder tout ce que l'Eglise du Christ reçoit comme lui ayant été transmis par la tradition écrite ou orale. Le royaume de Dieu ici-bas consiste dans la connaissance vraie de la Divinité et dans une vie céleste qui ne laisse pas les passions dominer la conduite ; car le Seigneur a dit : « Celui qui m'écoute et croit à celui qui m'a envoyé a la vie éternelle ». Vous le voyez : il dit : « *Celui-là a* », et non pas : « *aura* ». Ceux qui tombent peuvent se relever par la pénitence et par l'obéissance aux préceptes de l'Eglise du Christ. Au reste, nous prions le Christ, notre Dieu, de ne point permettre que vous reconnaissiez un fondement de la foi, autre que celui qui a été posé et qui est la pierre angulaire, c'est-à-dire le Christ, la vérité même ; ni que vous écoutiez la voix sans autorité de ceux qui cherchent à introduire des nouveautés et qui n'entrent point par la porte de l'Evangile, ni par la doctrine des saints Pères et de nos divins docteurs. Et nous demandons pour vous la grâce d'obéir à Notre-Seigneur, pasteur suprême,

et à son Eglise, qu'il a rachetée et contre laquelle, selon sa promesse, les portes de l'enfer ne prévaudront pas [1]. »

Chaque mot semble être une condamnation de l'hérésie protestante. Jérémie, il est vrai, ne dit point quels sont ces pasteurs, cette Eglise, qui continuent en ce monde la mission du Christ Sauveur ; il lui suffit d'avoir exposé les principes de la société chrétienne dans lesquels personne ne saurait reconnaître ceux de la prétendue Réforme.

* * *

Cette lettre, assez peu encourageante, arriva à Tubingue au commencement de l'année 1575. Les théologiens protestants s'estimèrent sans doute heureux d'avoir enfin fait sortir le patriarche de son silence prolongé ; enflammés d'une nouvelle ardeur, ils se résolurent à redoubler d'efforts. Gagner à leur cause l'Eglise grecque, c'eût été non seulement arrondir le domaine de la Réforme, mais encore et surtout lui ôter son fâcheux aspect de nouveauté et lui donner le prestige de la tradition. Cette épithète de novateurs qu'on leur appliquait, les irritait fort ; tombée des lèvres du Pape, elle menaçait de leur être infligée aussi par le patriarche schismatique de Constantinople, si ce n'était pas déjà fait, quoique sous une forme indirecte et tempérée.

Andreae et Crusius virent le danger. Le 20 mars 1575, ils rédigèrent une note très obséquieuse, par laquelle ils assuraient Jérémie de leur haine contre toute innovation et de leur zèle pour la doctrine contenue dans les écritures et les sept conciles œcuméniques. « Peut-être existe-t-il entre nous quelque différence de pratique, mais dans les points fondamentaux de la croyance qui doit nous conduire au salut, nous ne changeons rien ; nous acceptons et conservons la foi que nous ont transmise les Apôtres, les Prophètes, les Pères, les Patriarches et les sept con-

[1] CRUSIUS, *Turco-Graecia*, l. 7., p. 420. — SCHELSTRATE, l. c., p.141-145.

ciles, interprétant les Saintes Lettres. » Ils lui demandent ensuite de faire connaître son sentiment sur les articles de la Confession d'Augsbourg, et après avoir exprimé le vif désir de voir Constantinople et Tubingue unies, ils terminent en affirmant qu'ils ne cherchent point la foi en dehors du Christ et qu'ils se gardent de rien innover [1].

Le procédé n'avait pas le mérite de l'originalité, puisque déjà Mélanchthon s'en était servi ; à vrai dire, les docteurs luthériens ne pouvaient employer un autre langage sous peine de froisser le patriarche et de faire évanouir leurs rêves de concentration religieuse. Mais s'ils déguisaient un peu les doctrines protestantes dans leurs lettres, la Confession d'Augsbourg suffisait pour éclairer Jérémie.

Lorsque Gerlach se présenta au Phanar le 24 mai 1575, il trouva le patriarche tenant conseil avec les principaux membres du clergé grec. Les prêtres, les moines qui étaient présents lurent l'exposé des croyances luthériennes, et aussitôt la discussion s'engagea. Dans ce nouveau symbole, la théorie de la justification et celle de la pénitence choquèrent surtout les orientaux qui soutenaient la nécessité de la confession et de l'absolution pour obtenir le pardon des péchés actuels. Gerlach, en bon réformé les accuse ici de limiter au seul péché originel la valeur satisfactoire des mérites du Christ.

Enfin, après un temps assez long, le patriarche demanda à l'envoyé de Tubingue si Notre-Seigneur avait satisfait non seulement pour les fautes passées, mais encore pour toutes celles qui devaient être commises dans l'avenir. Gerlach répondit affirmativement ; et la dispute prit fin sur cet accord dû à une équivoque ; car il ne pouvait être dans la pensée des Grecs d'entendre la restauration morale de l'homme au sens de Luther, qui attribue au baptême les effets de la pénitence, ou, pour mieux dire, efface la pénitence du nombre des sacrements [2].

---

[1] SCHELSTRATE, l. c., p. 80, 81.

[2] MOELER, *La Symbolique*, ou *Exposition des contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestants, d'après leurs confessions de foi publiques.* (Traduction de Lachat, c. 4. § XXXII, « du Baptême et de la Pénitence ».

Le regard de Jérémie avait plongé au cœur même de la doctrine protestante ; il questionna encore Gerlach sur cette foi qui sauve l'homme sans les bonnes œuvres ; et le ministre répondit par une affirmation explicite de l'union de la foi avec la charité et de sa distinction d'avec les œuvres, en termes qui parurent acceptables à ses interlocuteurs. Les Grecs l'approuvèrent chaudement, lorsqu'il rejeta l'existence du purgatoire — — (au sens reçu communément chez les catholiques, sans doute, car les orthodoxes l'admettent aussi, quoique différemment) — comme contraire à l'Ecriture ; mais sur la question de la procession du Saint-Esprit, le désaccord fut complet. Le patriarche répétait les vieilles objections classiques chez les Grecs, tandis que le ministre protestant soutenait la doctrine catholique de la procession « *ex Filio* ». Comme on ne parvenait pas à s'entendre Jérémie rompit l'entretien en promettant de donner son sentiment par écrit, lorsqu'il aurait pu examiner à loisir la Confession d'Augsbourg.

Tel est le récit que Gerlach lui-même nous a conservé de cette entrevue, dans une lettre adressée à Crusius (24 mai 1575). En somme, il n'était pas sans craintes pour l'issue des négociations ; car il termine ainsi : « Les Grecs tiennent beaucoup à leurs traditions et à leurs pratiques religieuses. J'ai adouci un peu les termes des écrits qui combattent leurs superstitions, et je le ferai encore, dans la mesure conciliable avec la vérité, pour permettre à cet ouvrage (la Confession d'Augsbourg) de produire quelque bien [1]. »

* * *

Les théologiens de Tubingue eurent l'habileté d'introduire dans le débat un facteur qui ne manquait pas d'importance. Parmi les familiers du patriarche se trouvaient deux personnages,

[1] Lettre de Gerlach à Martin Crusius (SCHELSTRATE, l. c. p. 77, 78).

considérables par leur situation, mais dépourvus des biens de la fortune, Jean et Théodose Zygomalas. Les Allemands leur demandèrent, par l'entremise de Gerlach, de vouloir bien user de leur influence pour disposer en leur faveur l'esprit du patriarche. Les deux Grecs acceptèrent l'offre avec plaisir. La correspondance à laquelle ces relations donnèrent lieu, a été publiée par Crusius dans les « *Acta et scripta theologorum Wittembergensium* », où il expose, d'après les documents originaux, toute la suite de ces négociations [1].

En adressant ses remerciements à Jean Zygomalas, auquel il croyait devoir la première réponse du patriarche, Crusius disait avec une emphase calculée qu'il préférait aux plus grands trésors le commerce épistolaire de gens aussi distingués et aussi instruits que les Grecs. Cette parole ne fut point perdue. Dans une lettre, où il promettait au docteur luthérien son concours le plus dévoué, Jean Zygomalas crut pouvoir faire appel à sa générosité en ces termes : « Nous sommes pauvres ; aussi nous osons vous demander quelques petits secours [2]. » Heureux de cette confidence, les protestants s'empressèrent de ne pas laisser leurs nouveaux amis dans l'embarras.

Toutefois, l'argent des luthériens allemands ne pouvait opérer le miracle de changer la foi des Grecs. Jean et Théodose Zygomalas rendaient quelques bons offices à Gerlach et à Crusius ; mais au fond, rien n'avançait. Au mois de .... [3] 1575, les professeurs de Tubingue envoyèrent à Gerlach cinq exemplaires grecs de la Confession d'Augsbourg, qui furent distribués par ses soins à des prélats orthodoxes, et à d'autres personnages importants.

Théodose Zygomalas en reçut un. La qualité de protonotaire de l'église de Constantinople le désignait aux attentions des protestants qui se gardèrent bien de l'oublier. Il annonçait à Crusius, le 15 novembre 1575, que Jérémie préparait une réponse à la Confession d'Augsbourg, dans laquelle il faisait une étude com-

---

[1] *Acta et scripta theologorum Wittembergensium et patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae, quae utrique ab anno 1575 usque ad annum 1581 de Augustana confessione inter se miserunt, graece et latine ab iisdem theologis edita,* Wittembergae 1584.

[2] Cité par SCHELSTRATE, l. c. p. 91.

[3] Le nom du mois manque (2me éd. 1903).

parative des deux symboles. « Ses nombreuses occupations, disait Théodose, retardent l'achèvement de ce travail, mais votre amitié le recevra certainement. Aujourd'hui notre patriarche vous envoie une lettre, comme vous l'avez demandé, signée par lui et munie de son sceau, selon la coutume [1]. »

La vérité, c'est que le patriarche, de concert avec plusieurs membres de son conseil, se livrait à une étude minutieuse de la doctrine luthérienne. Sa réponse du 16 novembre 1575 était une simple promesse de répondre ; elle contenait à l'adresse des protestants une leçon discrète qui faisait prévoir le caractère de la réponse définitive, et que les docteurs de Tubingue ne comprirent pas ou feignirent de ne pas comprendre. Il importe de citer ses paroles elles-mêmes qui affirment catégoriquement l'autorité doctrinale de la tradition : « Nous préparons, disait-il, une réponse conforme à l'enseignement des Saintes Ecritures et basée sur le fondement de notre foi. Ce n'est ni un ange, ni un homme, qui nous a enseigné cette doctrine, mais le Seigneur lui-même, Jésus-Christ, Dieu et Homme, et les Apôtres, ses disciples. Ensuite les saints Conciles et les Pères, remplis de l'Esprit de Dieu et versés dans la science sacrée, l'ont exposée et interprétée selon le besoin des temps ; et personne, parmi les chrétiens dignes de ce nom, ne peut refuser d'accepter leur témoignage et leurs enseignements. »

Vraiment, on ne saurait rien dire de plus contraire aux principes des Réformés sur l'interprétation de la doctrine révélée et la tradition dogmatique. Le patriarche termine par un souhait qui renferme la même idée et où il a introduit une parenthèse d'une singulière importance. « Que le Dieu de paix, écrit-il, qui a établi solidement sa sainte Eglise sur la pierre immuable de ses commandements, daigne nous accorder à tous de traverser les flots de la vie présente, munis de la foi (accompagnée des bonnes œuvres), et d'arriver heureusement au port céleste [2]. »

Il y avait, en résumé, dans ces lignes une condamnation de la théorie protestante sur la justification par la foi seule sans

---

[1] Ibid.

[2] *Turco-Græcia*, l. 7, p. 440. — SCHELSTRATE, l. c., p. 146, 147.

les œuvres ; mais les luthériens ne voulaient rien entendre. Crusius, emporté par son désir de gagner les Grecs, osait même écrire, le 14 avril, à Jean Zygomalas, que s'il existait entre eux quelques divergences sur des points secondaires, on s'accordait cependant sur les dogmes principaux, comme la justification et la prière.

Ces exemples, assurément mal choisis, donnent une singulière idée ou de la bonne foi des protestants, ou de l'opinion qu'ils avaient du clergé grec ; et l'on serait heureux de connaître les nombreux et très graves motifs pour lesquels Crusius affirme que les premiers Réformés ont abandonné la croyance de l'Eglise catholique. Mais il n'en dit pas davantage, et se contente d'inviter les orthodoxes à ne pas croire les bruits calomnieux que des gens mal intentionnés répandent en Orient sur le compte des protestants. Il se réjouit à la pensée d'avoir bientôt la réponse du patriarche aux articles de la Confession d'Augsbourg [1]. Evidemment, il ne prévoyait pas la leçon humiliante que l'Eglise de Constantinople réservait à la prétendue Réforme *.

Dom Paul RENAUDIN, O. S. B.

---

[1] Ibid., p. 91, 92.

* Une prochaine étude suivra sur : *Les doctrines luthériennes jugées par le patriarche schismatique de Constantinople.*

APOLOGIES

A cause de sa dignité de ton et de l'intérêt que tous y trouveront, nous tenons à reproduire, en son intégrité, l'éditorial que *Les Cahiers de Jeunesse* (avril-mai 1926, Lausanne) ont destiné à *Nova et Vetera.*

Sous le titre « Nova et Vetera, Revue catholique pour la Suisse romande », deux professeurs au Séminaire diocésain de Fribourg, MM. François Charrière et Charles Journet, ont inauguré au mois de janvier dernier la publication d'une Revue trimestrielle nouvelle.

Est-ce bien une nouveauté ? « Pas précisément », déclare le prospectus de l'éditeur. « Depuis l'année 1869, année où parut le premier fascicule de la « Revue de la Suisse catholique », il y a toujours eu, sous des noms divers, un organe de pensée catholique destiné à la Suisse romande. La guerre est venue interrompre cette publication. Nous allons simplement reprendre une tradition qui répond à un véritable besoin. »

Nous avons suivi, autrefois, quelques-unes des transformations de la « Revue de Fribourg » et conservé le souvenir de certains de ses articles. Les professeurs français, qui sont l'ornement de l'Université catholique et qui depuis trente ans ont pris si vivement à cœur leur tâche de représentants de la pensée française dans ce milieu international, y coudoyaient des écrivains de la vieille Suisse, les articles de littérature générale y voisinaient avec les contes et les nouvelles du terroir. La « Revue » nous a laissé le souvenir d'une publication de caractère plutôt académique, très nettement catholique il va sans dire, modérée dans ses allures et parfois un peu terne. Nous ne nous souvenons pas qu'elle ait jamais déchaîné de polémiques. Sa destinée incertaine, en un temps où la vie d'une Revue n'exigeait ni les sacrifices, ni les efforts qui s'imposent aujourd'hui, permet de supposer qu'elle a vécu surtout de la sympathie bienveillante des personnes de qualité et de l'appui des âmes gagnées d'avance à la cause qu'elle avait l'ambition de servir.

* * *

Nous ne croyons pas faire tort au périodique défunt en parlant de lui comme nous venons de le faire. Et si nous évoquons son souvenir c'est pour mieux fixer le caractère de la Revue qui s'apprête à lui succéder.

Sans doute, « Nova et Vetera » reprend une tradition demi-séculaire, mais ses directeurs entendent expressément donner à la Revue une allure nouvelle, très décidée, qui la distinguera d'emblée de ses devancières. Comme elle est destinée à jouer, durant les années qui viennent, un grand rôle dans la vie intellectuelle de notre pays, il importe de chercher à marquer sa place et de caractériser son esprit.

* * *

« Nova et Vetera » n'est pas destinée aux spécialistes. Elle vise le « public cultivé » et se propose « d'étudier à la lumière de la théologie catholique et de la philosophie traditionnelle, les questions qui le préoccupent actuellement ». Elle abordera les sujets les plus variés : questions proprement théologiques, problèmes d'organisation sociale, fragments autobiographiques, essais sur l'art religieux et sur les tentatives récentes en vue de le rénover, chronique des idées religieuses et philosophiques, chronique de droit, d'exégèse et d'histoire biblique, poésie et morceaux d'art, études littéraires, etc....

Les deux fascicules que nous avons sous les yeux permettent de se rendre compte de la façon dont les directeurs entendent exécuter leur programme.

Rien n'a été négligé pour rendre l'apparence extérieure de la Revue agréable : beaux caractères d'imprimerie, papier très soigné, hors-texte curieux. Tout cela plaît à l'œil et force l'attention.

Que vaut le contenu ?

* * *

Analyser les quelque vingt articles déjà parus serait fastidieux et sans portée. Au reste, les « Cahiers » auront certainement l'occasion de revenir bientôt à loisir sur plusieurs d'entre eux.

Ce qui nous intéresse ici, c'est l'esprit dont la Revue est animée et la direction dans laquelle elle se propose d'orienter ses lecteurs.

M. Charles Journet a ouvert le premier fascicule par un article intitulé « Définitions », dans lequel il expose sa pensée avec une netteté qui ne laisse rien à désirer. « Notre résolution déclare le rédacteur en chef, est présentement de rendre témoignage. »

Rendre témoignage à la vérité et à l'Eglise qui en a reçu le dépôt : voilà le programme. Ce témoignage, personnel et convaincu, nous ne l'avons pas lu sans émotion, alors même que nous ayons les plus expresses réserves à formuler sur la doctrine dont se réclame le « témoin ». Car ce sont de nobles pages, animées d'une belle ferveur catholique, riches d'aperçus ingénieux, et révélatrices d'une pensée maîtresse d'elle-même.

* * *

Ce qu'il y a de nouveau dans ce programme, et dans la Revue, c'est tout d'abord — si nous osons nous exprimer ainsi — son allure générale, son élan, mieux encore : la passion qui l'anime.

Une passion qui procède d'une conviction sans faiblesse, qui ne va pas sans fanatisme, et qui s'exprime dans une langue ardente, comme un feu qui ne s'éteint point.

Ces accents que l'on ne percevait guère il y a dix ans encore dans notre pays, ne nous sont pas inconnus. Ils ont retenti depuis quelques années dans le monde, en particulier dans les conférences d'un philosophe contemporain, impatient de

réduire l'erreur au silence. « Nova et Vetera » semble vouloir nous y accoutumer d'emblée.

Quand M. Journet écrit : « Il faut certes détruire, se battre, non contre les personnes (elles sont rachetées par le sang de Jésus-Christ) mais contre les erreurs et le mal, même s'ils se présentent sous le patronage d'intentions généreuses », et qu'il ajoute vers la fin de sa préface : « nous ne confondons pas... l'étroitesse d'esprit avec la haine de l'erreur. L'une est un défaut, que nous pouvons avoir, mais que nous répudions. L'autre, une qualité dont nous demandons l'accroissement en nos cœurs », — quand il s'exprime ainsi, il ne serait pas loin de nous convaincre... si nous ne nous rappelions comment, dans des écrits antérieurs, il a appliqué ces principes à ses adversaires en la foi. Son étude sur Zwingli, son livre sur « L'esprit du protestantisme dans la Suisse romande », témoignent d'une méconnaissance, vraiment tragique, de ce qui constitue la vie religieuse de milliers et de milliers de ses compatriotes. Et nous avons le devoir de le lui rappeler, au moment où il déplore de voir tant de protestants porter des jugements faux sur les catholiques et sur leur doctrine, et entretenir à leur égard de coupables préjugés. Nous prétendons, nous aussi, qu'on nous juge du dedans, sans irritation et sans parti pris.

Nous avons connu, et aimé, des catholiques qui, sans avoir jamais douté de la vérité de leurs principes, savaient reconnaître que le protestantisme avait joué un grand rôle dans l'histoire. C'était avant la guerre. Il semble que ces temps soient passés désormais, et que nous allions au-devant d'une période dans laquelle les discussions confessionnelles se feront plus fréquentes et plus vives.

Il faudra donc prendre position et accepter le combat. Puissions-nous être trouvés prêts !

* * *

« Etant catholiques « *romains* », nous pensons être bons patriotes. Nous aimons la Suisse et la Suisse romande pour de bonnes raisons. La plus pure, c'est qu'elle fut, à travers quelles vicissitudes ! le milieu visible choisi par Dieu pour nous faire accéder à la vraie foi. »

« ...Nous nous sommes attachés à son visage, aux lignes du Rhône et du Jura qui tracent sous le ciel l'ample dessin de son unité. Nous avons le cœur fait pour goûter à la fois le silence sacré et la douceur intime des soirs d'automne dans la Valsainte ; le « petit lac » de Genève bordé de villas et qui, dans les après-midi d'été fait songer à la Corne d'Or ou aux rivages classiques de quelque mer Egée ; la Dent du Midi, les montagnes de Vaud et de Savoie, romantiques et familières, que reflète doucement un unique miroir ; Neuchâtel vue la nuit de la côte fribourgeoise. »

A cet hommage de M. Journet au pays natal, M. René Leyvraz fait écho ; il écrit dans le même fascicule :

« Je pense à toi surtout, peuple de Vaud qui m'es cher entre tous. Je prie pour toi. Je te conjure de songer à tes ancêtres, et de relever dans tes cités, dans tes campagnes et sur les monts le Signe de la Rédemption qui, jadis, sous le joug de l'envahisseur, en fut arraché. Verrai-je un jour, dans ce cirque d'Aï, dont la solitude ne cesse de m'appeler, se dresser une petite chapelle où je pourrai, où vous pourrez avec moi, rendre au Dieu de nos pères l'hommage que nous lui devons ? »

Sommes-nous dans l'erreur si nous affirmons que ce langage est tout-à-fait nouveau chez nous ? C'est l'atmosphère intellectuelle elle-même de notre petit pays qui est en train de se transformer. Et nous pensons bien comprendre les collaborateurs de « Nova et Vetera » en déclarant que leur plus chère ambition est, dès aujourd'hui, de travailler à cette transformation.

La question est d'importance, il vaut la peine de s'y arrêter un peu.

* * *

Pendant longtemps, les confessions chrétiennes ont été assez exactement délimitées en Suisse romande par les frontières politiques. Sauf à Genève, où, comme on sait, l'accession des communes savoyardes au territoire cantonal a créé un régime fort compliqué dont la vie politique de nos Confédérés s'est ressentie depuis un siècle, — sauf à Genève, les situations paraissaient acquises de part et d'autre. Des paroisses de disséminés protestants dans les villes catholiques, des paroisses catholiques dans un certain nombre de localités protestantes, ne modifiaient guère l'équilibre et ne rompaient pas la trêve tacite, dans laquelle chacun des deux groupes trouvait la garantie de la paix confessionnelle.

Les relations réciproques des deux confessions peuvent être symbolisées par l'état de choses si curieux — que l'observateur étranger à notre pays a souvent qualifié de paradoxal — qui s'est perpétué jusqu'à nos jours dans quelques paroisses du Gros de Vaud. Dans ces communes mixtes, où l'Eglise catholique romaine émarge au budget des cultes au même titre que l'Eglise nationale évangélique réformée, les deux populations vivent côte à côte sans se pénétrer jamais ; dans la vieille église du village on a pu voir deux chaires se faire face, tandis que le chœur — fermé d'un grand rideau pendant le service protestant — appartenait à la seule communauté catholique : c'est là que dimanche après dimanche se célébraient, à tour de rôle avec une régularité parfaite, la messe, puis le culte réformé. C'était chose entendue et ce régime a duré des siècles.

C'est ainsi que les deux confessions ont couché sur leur positions, fidèles à des arrangements séculaires ; et les esprits s'étaient si bien accoutumés à cette répartition qu'il nous souvient d'avoir entendu un maître en droit public fédéral faire en termes enthousiastes la théorie de cet état de choses, devant un confrère français qui gémissait de voir sa patrie déchirée entre les cléricaux militants et les anticléricaux intraitables. « Chez nous, déclarait notre compatriote, de pareilles luttes sont inconcevables. En effet, le pacte fédéral, en sanctionnant les séparations que les guerres de religions ont créées, a fait pénétrer dans l'esprit de chaque citoyen, avec le respect des frontières confessionnelles et politiques, l'amour de la liberté religieuse. »

* * *

A partir de la fin du seizième siècle, c'est à la faveur de cette trêve que nos cantons sont nés à la vie intellectuelle autonome, c'est grâce à elle qu'ils se sont moralement constitués. Et c'est dans cette atmosphère renouvelée que leurs individualités se sont éveillées, rapidement pour les uns, lentement pour d'autres, en raison des circonstances adverses.

Or, l'on peut dire sans hésitation que la pensée religieuse et la tradition confessionnelle ont joué un rôle décisif dans cet épanouissement. Ce ne sont pas les marchés internationaux qui ont illustré Genève ; c'est la volonté de Calvin, son génie, sa foi, qui ont fait d'elle la « Rome protestante ». Fribourg a acquis une réputation vraiment « catholique » par la présence dans ses murs de saint Pierre Canisius et du Père Girard, puis naguère par la fondation de son université. Neuchâtel est fière de Farel, d'Ostervald et de Frédéric Godet. Le canton de Vaud, enfin, parvenu le dernier à l'autonomie, n'a pas eu de plus grands enfants que Viret, Vinet et Charles Secrétan.

Comment s'étonner, dès lors, que les jeunes générations aient pris l'habitude de considérer la tradition confessionnelle dans laquelle ils avaient grandi, comme constituant leur patrimoine national, comme un bien indissolublement attaché au visage aimé de la patrie et à ces frontières que l'histoire avait tracées dans les siècles passés ! C'est du moins sous ces auspices que les hommes qui se sont formés intellectuellement à Genève, à Lausanne et à Neuchâtel, durant les cinquante années qui ont précédé la guerre ont toujours considéré les choses ; naïvement,

ils pensaient qu'il n'en pouvait être autrement. « Beati possidentes » ils n'entrevoyaient pas la possibilité d'un changement dans l'attitude intellectuelle de leurs petites patries.

Ces « possédants » instinctifs ont été nombreux parmi nous.

* * *

Mais la guerre a mis tout en question ; elle a créé dans le monde entier un régime intellectuel sans précédent.

D'une part, tandis que les grandes traditions nationales ont accentué leurs originalités jusqu'à l'exclusivisme, les échanges d'idées se sont accélérés avec une rapidité extraordinaire. De l'autre, le désordre universel a poussé les peuples vers les solutions extrêmes, et jeté le discrédit sur les doctrines qu'on déclare responsables du cataclysme. La démocratie et le protestantisme subissent ainsi la défaveur des milieux les plus remuants et les plus manifestants. Le phénomène est si général et si connu qu'on ose à peine le décrire.

Or, dans la lutte actuelle des esprits, la Suisse romande est placée sur l'un des boulevards les plus exposés. Les idées les plus diverses et les plus contradictoires ont pris pied chez nous, à la faveur du morcellement de notre petit pays, et parce qu'elles n'ont pas rencontré devant elles une tradition assez forte et assez large pour les arrêter ou les critiquer. Qu'on ne s'étonne pas, dans ces conditions, que le désarroi se soit emparé de tant d'esprits, qui cherchent aujourd'hui leur salut et celui de la patrie dans les systèmes d'autorité.

On a vu plus haut que les collaborateurs de « Nova et Vetera » mettent leur espoir dans un renouveau catholique en Suisse romande. Ce n'est pas la première fois qu'une telle pensée monte dans un cœur catholique ; seulement, tandis que par le passé ces rêves pieux restaient confinés dans des cercles restreints, aujourd'hui ils s'expriment au grand jour et s'appuient sur les espoirs semblables que les catholiques de France, d'Allemagne et d'autres pays nourrissent pour leur patrie.

Mais ce qu'il y a de plus nouveau dans le mouvement qui s'esquisse sous nos yeux, c'est la tentative à laquelle on s'attache de nous convaincre que notre tradition romande authentique a son berceau dans l'Eglise de Rome.

* * *

Ces pensées ne nous indignent pas plus qu'elles ne nous surprennent. Elles étaient dans l'air depuis bien des années, et nous n'avons jamais cru qu'une frontière pût arrêter le mouvement des idées et assurer l'unité des esprits. Il n'existe aucun moyen constitutionnel, ou politique, aucun procédé extérieur pour maintenir dans une communauté humaine une tradition spirituelle et des convictions religieuses ou politiques, sinon l'intensité même de cette conviction. Les murailles de Chine ont toujours fini par être ébréchées sur un point et la concurrence des idées ne peut pas plus être interdite par des moyens disciplinaires, qu'elle ne peut être conjurée par des protestations.

Toutefois, toute conviction ne naît que dans la liberté et ne s'épanouit que dans l'atmosphère âpre et puissante de l'indépendance. On ne vient pas à bout des idées adverses par le silence, mais par la discussion. On ne peut se prononcer sur la valeur d'une théorie qu'après l'avoir étudiée. On n'est au bénéfice d'une tradition qu'en la renouvelant et en se l'assimilant. Gœthe a exprimé ces choses dans deux vers admirables, que nous n'avons pas besoin de traduire :

« Was du von deinen Vätern ererbt hast,
« Erwirb es, um es zu besitzen. »

* * *

Faisons l'application de ces principes à la situation présente.

Et d'abord, réjouissons-nous de ce qu'une vigoureuse secousse nous menace dans notre sécurité et nous éveille de notre torpeur. Nous vivions tranquilles, mais d'une tranquillité imméritée et sans force ; nous avons pu croire que nous resterions à jamais en possession des biens que nos pères ont laborieusement acquis pour nous ; nous nous prévalions du passé pour nous dispenser de vivre, réellement.

Maintenant la discussion est ouverte. Le moment est venu de dire ce que valent les vérités dont nous avons vécu et les principes qui ont fait notre fierté.

Car il s'agit de savoir si nous voulons maintenir avec les trésors de vie religieuse et de piété que la Réforme nous a acquis, les conceptions civiques et sociales qui sont à la base de notre vie politique. Cette cause n'est pas seulement la cause des Eglises et des groupements religieux, elle intéresse tous ceux qui savent ce que la foi protestante a donné à nos patries cantonales, et comment cette foi a été associée à la naissance et à la formation de nos individualités ethniques.

Nous ne saurions nous indigner de voir un groupe actif et entreprenant entrer en lice pour soutenir des idées opposées aux nôtres.

Au témoignage des rédacteurs de « Nova et Vetera » répondons par notre témoignage ; et rappelons-nous que la pire des conditions pour un pays c'est la veulerie intellectuelle, prélude de la mort des âmes.

* * *

Un mot encore, et nous mettrons le point final à ces remarques, bien longues.

M. Gonzague de Reynold a publié dans « Nova et Vetera » un poème intitulé «Triomphe romain ».

Dans la nuit de notre « siècle de fer », le poète appelle le moment glorieux et magnifique, qui doit venir, où Rome triomphera des puissances du néant. Il s'écrie :

« Triomphe romain, tu vas venir sur nos têtes... »

Il y a en Suisse romande des hommes qui jamais — nous disons : « jamais » — n'appelleront de leurs vœux l'aurore du triomphe romain. Car ils savent ce qu'il en coûte ; et leur défiance, fondée sur l'expérience séculaire de l'histoire, s'avive au spectacle des « triomphes » dont la Rome éternelle est actuellement le théâtre.

On nous exhorte au respect des traditions les plus anciennes ; nous voulons bien. Et M. de Reynold, qui a chanté nos ancêtres dans de si beaux vers, ne nous interdira pas d'évoquer le plus vénérable souvenir de notre histoire. Nous pensons à la journée terrible, et fugitive, où, vainqueurs des Romains, les Helvètes les firent passer sous le joug.

C'est notre plus ancien « triomphe », le seul dont les fastes se soient déroulés sur les rives du Léman.

Il nous suffit.

VALDO.

Malgré la gravité du sujet, pourrait-on, en finissant, retenir un léger sourire ? Le triomphe qu'avec M. de Reynold nous appelons de nos prières, n'est pas, ô Valdo ! un triomphe de race ! Eglise romaine est synonyme d'Eglise catholique, c'est-à-dire d'Eglise faite pour les Helvètes et pour les Latins, pour les races d'Orient et pour celles d'Occident. *Docete omnes gentes.* L'éloquente évocation sur laquelle vous terminez, sonne vide. Tout au plus témoigne-t-elle d'un aimable désir, inspiré sans nul doute

de quelque philosophie de la liberté, de faire passer un jour les « romains » de saint Pierre... où passèrent jadis les romains de la République. Mais était-ce donc « sur les rives du Léman ?... »

La confusion des deux Romes, l'éternelle et la temporelle, est un peu entretenue au cours de cet article. L'Eglise catholique semble ici s'identifier aux organisations fascistes, et là s'opposer à la démocratie. Voilà qui s'appellerait juger le catholicisme du dehors. De bonnes distinctions s'imposeraient, qui rendraient à César ce qui est à César...

Si, au contraire, nous voulions juger du dedans les rédacteurs des *Cahiers* nous leur dirions qu'ils sont romains de race autant qu'Helvètes, qu'ils sont même, peut-être, les petits neveux de ceux qui passèrent sous le joug. Ou encore, que les douze siècles de triomphe romain où vécurent leurs pères et les nôtres, leur ont su transmettre de bien bonnes choses.

* * *

Nous aimerions souligner ici les aperçus souvent pénétrants, toujours personnels et loyaux du rédacteur des *Cahiers de Jeunesse*. La place manque. Allons donc, d'un coup, au cœur du sujet.

« Nous prétendons, nous aussi, qu'on nous juge du dedans » disent les *Cahiers*, qui soulèvent ici la grave question du point de vue.

Mais, demandons-nous, exposer le catholicisme, n'est-ce pas, déjà, d'une manière si discrète qu'on le veuille, juger le protestantisme du dedans ? Exposer le catholicisme, en effet, c'est d'abord proclamer la présence dans l'Evangile, d'un *sens surnaturel*, que nous ont livré vingt siècles d'une tradition divine contre laquelle jamais le monde ne prescrira : Je suis avec vous TOUS LES JOURS... C'est ensuite établir devant la raison la *crédibilité* de ce sens surnaturel, c'est-à-dire la possibilité et l'obligation d'y adhérer librement et surnaturellement par la foi. Or, tout cela nous est-il possible sans insister sur plusieurs points que le protestantisme de la Réforme regardait avec nous comme *essentiels*,

et que le protestantisme moderne est contraint de renier : la Trinité, la divinité de Jésus, la vérité de sa résurrection et de ses miracles, etc. ? Affirmer le catholicisme c'est donc, indirectement, *involontairement*, rappeler les inconséquences extérieures et visibles du protestantisme. C'est déjà, en un sens, le juger du dedans.

Il y a, de plus, une manière directe de juger du dedans le protestantisme : nous l'avons employée dans notre petit livre sur l'*Esprit du protestantisme*, souvent incriminé mais point encore annulé. (Il va de soi que nous ne pouvons tenir compte *intellectuellement* des réponses de MM. les professeurs Neeser et Aug. Lemaître : cf. *Semaine littéraire*, 4 et 11 juillet et *Journal de Genève*, 17 août, avec les deux brèves répliques du *Courrier de Genève*, 25 et 30 août 1925.) Cette manière consiste, entre autres choses, à définir l'esprit qui, sous couleur d'aimer plus purement Jésus et l'Evangile, devait pousser fatalement à abandonner la divinité de Jésus et l'inerrance de l'Evangile ; à signaler l'influence persévérante de cet esprit sous les manifestations diverses, voire contradictoires, du protestantisme ancien et moderne ; à établir, textes à l'appui, que cet esprit qui a servi à ruiner la notion catholique de la vérité, de la sainteté, de la liberté et de l'autorité évangéliques, conduit *de lui-même* à des notions inacceptables de la vérité et de l'intelligence, de la nature humaine et de la Création, de la liberté et de l'autorité, etc., etc. Nous disons : *de lui-même*, car si nous tenons le protestantisme, dans ce qu'il a de subversif par rapport à la tradition chrétienne, pour une pure erreur, nous pensons que ses effets naturels peuvent être corrigés par le sens commun et le sens chrétien de beaucoup de protestants.

* * *

Que le protestantisme ait « joué un grand rôle dans l'histoire » qui donc le nierait ? Nous ajouterons même, sans nul paradoxe, que ce rôle fut en partie bienfaisant : la Réforme fut l'occasion

du Concile de Trente, d'une épuration de l'Eglise et d'une efflorescence de sainteté. *Oportet haereses esse.* Que Genève ait été illustrée moins par ses marchés internationaux que par « la volonté de Calvin, son génie, sa foi », nous l'avions dit : « Genève fut *la capitale d'une idée* et sa grandeur fut de sacrifier sans hésiter à cette idée — elle était fausse — des avantages économiques, territoriaux, artistiques même ». Du point de vue catholique, du moins, les choses se présentent ainsi. Il reste à voir si la critique interne qu'on peut faire du protestantisme ne serait point un *confirmatur* de la vérité catholique. Et il faudrait dire une bonne fois si juger du dedans c'est nécessairement louer, et si, selon le dicton, « comprendre c'est pardonner ». Que dirions-nous, dès lors, du bolchévisme, s'il nous invitait à le juger du dedans ?

* * *

On nous reproche « une méconnaissance vraiment tragique de ce qui constitue la vie religieuse de milliers et de milliers de nos compatriotes » ! Feint-on de ne pas comprendre ? Nous ne protestons pas contre ce qui fait la vie surnaturelle de nos compatriotes. Nous protestons contre les doctrines qui la désorientent, l'entravent, la ruinent. Nous ne reprochons pas au protestantisme de respecter l'Evangile (il est, par là, infiniment plus près de nous que l'athéisme et l'indifférentisme). Nous lui reprochons de ne le respecter qu'après en avoir brouillé ou dispersé le sens surnaturel, de ne respecter Jésus, par exemple, qu'après avoir nié sa divinité ou sa résurrection. Cet esprit peut-il constituer la *vie* religieuse de milliers d'âmes ?

* * *

Oui, c'est un témoignage nouveau — mais pourtant ancien, que nous voudrions apporter dans cette Revue, à notre petite

patrie. Nouveau pour beaucoup qui sont hélas ! tellement déshabitués des mystères surnaturels ! Ancien, car il est toujours brûlant au cœur de l'Eglise de qui nous l'avons reçu dans notre enfance. C'est cette Eglise qui nous a instruits de la divinité de Jésus. Et s'il y a, chez nous, des hommes décidés à ne jamais recevoir son joug, c'est donc qu'il y a, chez nous, des hommes décidés à ne plus jamais croire à la divinité de Jésus, à ne plus donner son sens entier à la parole de saint Jean : Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son FILS UNIQUE. Car des expériences qui se précipitent nous montrent aujourd'hui à l'évidence que seule l'Eglise catholique romaine est capable d'annoncer, sans faiblir, au monde présent et au monde futur, la vérité du Christ-DIEU.

C. J.

MORAT

Les fêtes du quatre cent cinquantième anniversaire de la victoire de Morat viennent de se dérouler grandioses. Cortèges somptueux, office solennel, discours, jeu commémoratif, ces divers actes d'une même fête, ne furent pas de vaines manifestations. Le patriotisme est une vertu chrétienne. Nous avons besoin qu'on la forme sans cesse en notre âme. Le jeu commémoratif, poème en cinq actes de G. de Reynold, musique de J. Bovet, décors de Cingria, donné à Fribourg du 27 juin au 11 juillet, fut un spectacle en tous points remarquable.

F. C.

IMPRIMATUR

Friburgi Helv.
5 Julii 1926

L. EMS,
V. G.

NOVA ET VETERA

Revue catholique pour la Suisse romande, paraît tous les trois mois, en fascicules d'au moins 80 pages, agrémentés de reproductions artistiques. Elle s'adresse au public cultivé, et se propose d'étudier à la lumière de l'enseignement catholique, les doctrines et les œuvres de notre pays.

DIRECTION :

MM. FRANÇOIS CHARRIÈRE et CHARLES JOURNET.

ADRESSE DE LA RÉDACTION :

« NOVA ET VETERA » Fribourg.

ADMINISTRATION ET EXPÉDITION :

MM. Fragnière Frères, éditeurs, Fribourg.

Compte de chèques IIa 20.

ABONNEMENTS (Suisse et Etranger)

9.— fr. par an. Prix du numéro : 3.50 fr.

NOVA ET VETERA signalera ou analysera les ouvrages qui lui seront adressés.

TARIF DES ANNONCES
DE « NOVA ET VETERA »

Une page :	4 numéros	Fr.	70.—
	2 numéros	»	40.—
	1 numéro	»	20.—
Une demi-page :	4 numéros	Fr.	40.—
	2 numéros	»	20.—
	1 numéro	»	12.—

S'adresser à l'administration de NOVA ET VETERA
Grand'rue 6, Fribourg.

Card. Dominique Ferrata

Mémoires, 1847-1914.

1922, 3 volumes brochés, Fr. 22.50

Ces mémoires rentrent dans les publications les plus intéressantes ayant paru au cours du dernier siècle sur l'histoire de l'Eglise. Non seulement ils présentent un charmant portrait d'un diplomate du Pape, mais ils offrent aussi un riche coup d'œil sur les très intéressantes relations existant entre le Vatican, la Suisse, la Belgique et la France. Nous faisons la connaissance des cardinaux, archevêques et évêques du pays, des présidents et des ministres des Cultes, de l'aristocratie et des hommes politiques, tels qu'ils se donnent dans leurs conversations, entre autres de Lachat et Egger, Molo, Welti, Droz, Petrelli, Millerand, Clémenceau, Poincaré, etc.

THOMAS AQUIN
SUMMA THEOLOGICA

comprenant le texte latin intégral, soigneusement revu par le R. P. PEGUES, édition de poche.
(Paris 1926)

Prix de la souscription:

6 volumes, reliure toile, Fr. suisses 60.—
6 volumes, reliure chagrin, » » 150.—

Prix du 1er volume vendu séparément:

Relié toile Fr. 12. Relié chagrin: Fr. 30.

Vient de paraître.

RITUALE ROMANUM

Editio sec. juxta typicam. 24°. Ratisbone 1926.
Relié toile: Fr. 7.50 Relié chagrin: Fr. 14.40

Prof. E. Schnürer, Fribourg:
Kirche und Kultur im Mittelalter.

2. Band.

Erscheint demnächst. Preis gebunden ca. Fr. 16.25

LIBRAIRIE J. & F. HESS, BALE

2, SCHIFFLAENDE, 2

AUX AMIS DE NOVA ET VETERA

En lançant notre revue, nous avons promis des fascicules trimestriels d'environ 80 pages. Nous avons largement dépassé nos engagements. Les deux premiers numéros de NOVA ET VETERA avaient chacun environ 120 pages et voici que le 3me fascicule se présente fort de 160 pages. Nous ne pensons pas descendre au dessous de 120 pages en moyenne, à une condition pourtant... c'est que le nombre des abonnés augmente suffisamment pour nous permettre de couvrir nos frais. Nous avons déjà deux fois plus d'abonnés que les plus optimistes ne nous le laissaient espérer, mais nous avons aussi plus de collaboration que nous ne pouvions en attendre et c'est, en somme, notre succès qui nous oblige à un gros effort de propagande. Si chacun de nos amis nous trouvait un abonné... ou des annonces, ce serait parfait.

La sympathie avec laquelle la Revue a été accueillie est le meilleur des encouragements.

La Direction.

Monastère
Notre-Dame
de la
Ste-espérance