

**REVUE CATHOLIQUE
POUR LA SUISSE ROMANDE**



N° 2 A V R I L - J U I N 1 9 2 7
EDITEUR FRAGNIERE FRERES FRIBOURG

SOMMAIRE DU N° 2 :

CIMABUE	<i>Planche hors texte</i>	
PAUL CARRY	<i>La doctrine sociale de l'Eglise catholique</i>	99
GINO SEVERINI	<i>Peinture murale, son esthétique et ses moyens</i>	119
FRANÇOIS CHARRIÈRE	<i>Souveraineté populaire et Démocratie</i>	133
C. J.	<i>Légende</i>	146
FRANÇOIS BAUD	<i>2^{me} Planche hors texte</i>	
HENRI FERRARE	<i>Hiver</i>	147
RENÉ LEYVRAZ	<i>Les Chemins de la Montagne. VII. L'autorité libératrice . . .</i>	150
A. M.	<i>Séparation et Divorce</i>	167
DOM PAUL RENAUDIN,	<i>O.S.B. Réformés et orthodoxes. Les doctrines luthériennes jugées par le Patriarche schismatique de Constantinople (XVI^{me} siècle). . .</i>	175
CHARLES JOURNET	<i>Petite chronique : I. L'action Française; II. Le Protestantisme . .</i>	205
<i>Nous avons reçu</i>		210

Conditions d'abonnement:

Abonnement annuel (Suisse et Etranger)	Fr. 9.—
Prix du numéro.	» 3.—

BANQUE DE L'ÉTAT DE FRIBOURG

FRIBOURG (SUISSE)

GARANTIE DE L'ÉTAT



CAPITAL ET RÉSERVE FR. 34,450,000.—

TRAITE TOUTES OPÉRATIONS DE BANQUE

HOUILLE ANTHRACITE
COKE
BRIQUETTES
BOULETS

**MAURICE
RENAND**

CAROUGE R DE DRIZE 1-2
- GENEVE TEL: STANDZI-73

LIBRAIRIE J. JACQUEMOUD

Genève :: Corratier 20 :: Genève

COMPTE DE CHÈQUES POSTAUX I. 1607

ARTICLES
RELIGIEUX

EDITIONS

LIVRES
DE PIÉTÉ

..

DE

..

L'art catholique

PARIS

IMAGES -- ESTAMPES
(collections complètes)

Reproductions de
STATUES et CRUCIFIX

La revue des Jeunes

PARIS

Somme théologique de Saint-Thomas
en cours de publication
texte latin,
traduction française.

Dépositaire des

**LIBRAIRIE SAINT THOMAS D'AQUIN
SAINT MAXIMIN**

Abbaye de St-André
Lophem-Lez-Bruges

Apostolat de la prière
Toulouse

Abbaye de Maredsous
Belgique

Mame - Dessain - Pustet - Desclée, etc.

Nouvelle Librairie Nationale :: Editions Spes, Paris

Service de Commission

La Librairie J. Jacquemoud se charge de procurer très rapidement tous ouvrages de religion, d'apologétique, de littérature, romans choisis, etc. aux meilleures conditions. *En relations avec tous les Editeurs catholiques.*

ABONNEMENTS A «NOVA ET VETERA», SANS FRAIS

Fourrures-Pelleteries



Tigre Royal



Genève

60 Rue du Rhône

CIGARETTES S A T O



Seul le fumeur connaît la valeur du loisir et la multiplie fortement par sa méditative occupation. Il fait une cure de repos et d'apaisement. Il ralentit le rythme trop accéléré de la vie. Il reprend conscience de soi. =====



CIGARETTES O P H I R



LA DOCTRINE SOCIALE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

Messieurs, ¹

QU'IL me soit permis, au début de cette causerie, de saluer en vous cet esprit de large indépendance qui fait que — dans un milieu composé en majeure partie de protestants — vous appelez un catholique à venir vous entretenir de la *doctrine sociale de son Eglise*. Qu'il me soit permis de vous féliciter encore de cet esprit d'ardente curiosité qui vous fait chercher — partout où elle peut être donnée — la solution à l'un des plus graves problèmes de l'heure actuelle. Je n'ai point voulu me dérober à l'aimable invitation de votre Comité: je l'ai acceptée comme *un grand et noble devoir*. Et pourtant, je ne suis point, ce soir, sans en éprouver quelque crainte secrète. Je ne suis, hélas ! ni théologien ni sociologue. Je ne viens point ici, en *juriste*, mais simplement en *catholique* que ne sauraient laisser indifférent les grands enseignements de son Eglise, surtout lorsqu'ils s'appliquent à des questions qui intéressent au premier chef le développement et le progrès de la société. Mon exposé sera donc celui d'un *profane*. Acceptez-le comme tel... et puissiez-vous n'en pas retirer une trop vive déception.

I. L'Eglise catholique a-t-elle le droit d'intervenir dans la *question sociale* ? Na-t-elle pas pour objet direct les intérêts

¹ Cette causerie — dont le sujet nous avait été proposé par le Comité de la société « Zofingue » — ne vise à aucune originalité; elle n'a d'autre but que d'exposer la doctrine courante de l'Eglise en matière sociale; de larges emprunts — le plus souvent textuels — ont été faits aux ouvrages suivants: « *Commentaire pratique de l'encyclique Rerum Novarum* » (Ecole normale sociale); « *Conscience chrétienne et Justice sociale* » par M. S. Gillet, O. P. « *Cours d'économie sociale* », par Ch. Antoine; l'« *Organisation professionnelle et le Code du travail* », par Henri Lorin; l'« *Economie nouvelle* », par Georges Valois. Cette note nous dispensera de placer des guillemets ou d'indiquer des renvois partout où ils eussent été nécessaires.

spirituels et les biens de l'autre monde ? Pourquoi s'occuperait-elle de questions de production, de consommation, de distribution ? Va-t-elle juger les aspects matériels et techniques de ces problèmes ? Va-t-elle se soucier de ce qui se rapporte à la vie terrestre et matérielle ?

La société civile est, aux yeux de l'Eglise, une société naturelle fondée sur les inclinations innées mises par Dieu, auteur de la nature, au cœur de l'homme ; elle a pour *fin prochaine* la prospérité temporelle publique. Mais, dans cette société, le citoyen doit tendre à sa fin dernière, la *béatitude éternelle*. La société doit être pour lui une aide qui lui permette d'atteindre plus facilement le terme suprême de ses désirs et de ses énergies. L'Eglise catholique revendique hautement la mission de conduire tous les hommes — riches ou pauvres, gouvernants ou sujets, privés ou publics, à la fin dernière de toute créature raisonnable ; elle revendique la mission de conserver, défendre et propager les vérités morales et religieuses révélées au monde par Jésus-Christ son divin fondateur et son chef invisible — de réunir les fidèles sous une même autorité et de les diriger, par des moyens sociaux, vers leur fin commune. La question sociale est intimement liée à la morale et à la religion. « Toute solution — disait Mgr Humbrecht dans un discours à l'Institut catholique — toute solution qui sera proposée de la question sociale, devra assurer à l'homme une vie matérielle convenable et une plus grande facilité de faire son salut. Certains hommes — dit Léon XIII — pensent que la question sociale n'est qu'une question économique ; elle est au premier chef, une question morale, et on ne peut la résoudre que par les règles de la morale et de la religion. » La production, la consommation, la distribution, sont des *actes humains* qui ne sont pas régis seulement par des lois économiques. L'Eglise, qui ne se contente pas — c'est Léon XIII qui le dit — d'éclairer l'esprit de ses enseignements, *mais s'efforce encore de régler en conséquence la vie et les mœurs de chacun* — l'Eglise ne peut se désintéresser de ces actes humains ni, par suite, des intérêts matériels de ses enfants. « Que personne ne croie — écrivait Benoît XV à l'Evêque de Bergame en 1920 — que dès lors qu'il s'agit d'une question économique, ceci soit étranger au ministère sacré ; car c'est justement cette question qui met en péril le salut éternel des âmes. »

Remettre en honneur, dans les relations sociales, les principes chrétiens de justice et de charité, telle a été l'action constante des Souverains Pontifes et plus particulièrement de Léon XIII. C'est le 15 mai 1891 qu'a retenti dans l'univers catholique l'incomparable voix de ce grand Pape. Par son Encyclique *Rerum*

Novarum il a rappelé aux catholiques du monde entier l'enseignement traditionnel de l'Eglise sur la question sociale; il leur a donné l'exposé des *principes essentiels et des grandes orientations pratiques* dont doivent s'inspirer tous ceux qui étudient ou cherchent à résoudre les délicats problèmes sociaux. Disons-le de suite, pour éviter tout malentendu: *La doctrine catholique — pas plus que l'Evangile — ne contient un programme défini d'économie sociale.* Ce n'est ni nécessaire, ni possible. Elle n'entend donner que les éléments nécessaires à la solution de tous les problèmes que poseront, au cours des siècles, dans les différentes sociétés, la complexité et la diversité des faits sociaux. Il appartiendra aux hommes de bonne volonté — imprégnés de ces principes, guidés par leur raison et aidés de la science, de découvrir les besoins de la société, de dresser les programmes adaptés à ces besoins, d'inventer et de perfectionner sans cesse les moyens de satisfaire à ces besoins et de bien remplir ces programmes.

Il ne servirait de rien de nier que, trop longtemps, les catholiques ont manqué gravement à leur devoir social. Au XIX^{me} siècle — Georges Valois en faisait la juste constatation — un nombre considérable de catholiques subissant l'influence du siècle, avaient rétréci la vie catholique à la vie strictement spirituelle, renonçant à toute projection de la foi sur les phénomènes de la vie sociale; nombre d'entre eux avaient accepté ou subi même le libéralisme économique; d'autres conservaient la tradition de l'influence sociale du catholicisme, mais uniquement sur le plan de l'opinion, voire des sentiments, sans voir que sans institutions, opinions et sentiments sont impuissants. C'est un fait remarquable que les catholiques qui ont voulu exercer une action sociale ont dû se donner le nom de catholiques « sociaux » indiquant qu'ils avaient à se distinguer de catholiques « non sociaux » — singulière espèce de fidèles d'une religion qui est essentiellement « sociale ». Il faut, par contre, saluer — comme un signe réjouissant — l'admirable renaissance, au cours des vingt dernières années, de la conception catholique de l'ordre social.

II. La doctrine sociale du catholicisme, s'oppose violemment à deux grandes écoles: l'*Ecole socialiste*, l'*Ecole libérale*.

A. — En 1878 déjà, dans l'Encyclique *Quod Apostolici*, le pape Léon XIII écrivait: « Tandis que les socialistes présentent le droit de propriété comme une invention humaine, répugnant à l'égalité entre les hommes, tandis que, prêchant la communauté de biens, ils proclament qu'on ne saurait supporter patiemment la pauvreté et qu'on peut impunément violer les possessions et

les droits des riches, l'Eglise reconnaît beaucoup plus utilement et sagement que l'inégalité existe entre les hommes naturellement dissemblables par les forces du corps et de l'esprit et que cette inégalité existe même dans la possession des biens ; et elle ordonne que le droit de propriété et de domaine, provenant de la nature même, soit maintenu intact et inviolable dans les mains de qui le possède... »

Dans l'Encyclique *Rerum Novarum* Léon XIII reprend le même thème : « Les socialistes poussent à la haine jalouse des pauvres contre ceux qui possèdent et prétendent que toute propriété de biens privés doit être supprimée, que les biens de chacun doivent être communs à tous et que leur administration doit revenir aux municipalités ou à l'Etat. Moyennant cette translation des propriétés et cette égale répartition entre les citoyens, des richesses et de leur commodités, ils se flattent de porter un remède efficace aux maux présents. Mais pareille théorie, loin d'être capable de mettre fin au conflit, ferait tort à l'ouvrier si elle était mise en pratique. D'ailleurs, elle est souverainement injuste, en ce qu'elle viole les droits des propriétaires légitimes, qu'elle dénature les fonctions de l'Etat et tend à bouleverser de fond en comble l'édifice social. »

Ainsi, *trois principes fondamentaux opposent la doctrine sociale du catholicisme au socialisme* ; ce sont :

l'inégalité des conditions,
le droit de propriété,
le rôle de l'Etat.

a) L'Eglise catholique enseigne que l'homme doit prendre en patience sa condition ; qu'il est impossible que dans la société civile, tout le monde soit élevé au même niveau ; que c'est la nature — soit l'ordre voulu par Dieu — qui a disposé parmi les hommes des différences aussi multiples que profondes : différences d'intelligence, de talent, d'habileté, de santé, de force ; — différences nécessaires d'où naît spontanément l'inégalité des conditions ; que cette inégalité, d'ailleurs, tourne au profit de tous, de la société comme des individus : car la vie sociale requiert un organisme très varié et des fonctions fort diverses et ce qui porte précisément les hommes à se partager ces fonctions, c'est surtout la différence de leurs conditions respectives. L'Eglise enseigne que tous les individus, en leur qualité d'hommes, ont droit à un minimum de Bien Commun pour vivre de la façon qui convient à des êtres raisonnables et libres ; mais, à partir de ce minimum, ils n'ont pas tous les mêmes droits à la distribution du Bien Commun ; que tous les individus sont égaux *par essence*, et inégaux *par accident* ; or, les socialistes ne veulent pas admettre cette *inégalité accidentelle*.

L'Eglise enseigne que la douleur et la souffrance sont l'apanage de l'humanité et que promettre aux hommes une vie exempte de souffrances et de peines, toute au repos ou à de perpétuelles jouissances, c'est tromper le peuple et lui dresser des embûches où se cachent pour l'avenir de plus terribles calamités. Disons de suite, pour éviter tout malentendu, que cette doctrine ne doit pas être interprétée comme une *doctrine de pure résignation*, exclusive de toute recherche d'un meilleur état social. Rien ne serait plus faux que de croire — comme le font quelques-uns — que le rôle social du catholicisme se borne à prêcher la charité aux patrons, la résignation aux prolétaires et la vie éternelle aux uns et aux autres. Nous verrons plus loin que l'Eglise — tout en estimant que l'égalité absolue rêvée par les socialistes est une utopie absurde — parce que la nature proteste contre elle — souhaite ardemment une inégalité moindre, parce que conforme à l'esprit de l'Evangile et qu'elle demande aux lois de favoriser l'esprit de propriété en vue d'une répartition des biens plus équitable et pour que se comble peu à peu l'abîme qui sépare l'opulence de la misère.

b) En opposition au socialisme, l'Eglise catholique proclame *le respect absolu du droit de propriété*. Ce droit — dit-elle — est légitime parce que c'est un droit naturel, c'est-à-dire un droit résultant de la nature de l'homme, un droit nécessaire pour que l'homme puisse accomplir sa destinée, un droit qui a pour auteur l'auteur même de la nature : Dieu. Il ne saurait être question, dans cette brève causerie, d'analyser, dans tous ses détails, la doctrine catholique de la propriété ; qu'il nous suffise de dire que l'encyclique *Rerum Novarum* proclame à nouveau la légitimité de la propriété privée dans laquelle elle voit l'apanage de l'homme intelligent, moral et prévoyant ; la nature impose à l'homme le devoir de sa conservation ; elle lui donne par conséquent le droit exclusif de propriété sur les objets de consommation nécessaires à sa subsistance ; les besoins stables ou habituels auxquels l'homme doit pourvoir en vue de sa conservation lui donnent le droit d'acquérir les biens productifs permanents, tels que les fonds de terre et les moyens de production industrielle. A des besoins permanents correspondent évidemment des ressources stables. L'homme a le droit de posséder ce qui lui est nécessaire pour parer aux cas d'infortune, à la maladie, l'infirmité, la vieillesse ; — pour assurer son développement intellectuel et moral. Ce droit de propriété, inné à chaque homme pris isolément, est plus rigoureux encore quand on considère l'homme comme *chef de famille*. « La nature, dit le Souverain Pontife — impose au père de famille le devoir sacré de nourrir et d'entretenir ses enfants ;

elle va plus loin. Comme les enfants reflètent la physionomie de leur père et sont une sorte de prolongement de sa personne, la nature lui inspire de se préoccuper de leur avenir et de leur créer un patrimoine qui les aide à se défendre, dans la périlleuse traversée de la vie, contre toutes les surprises de la mauvaise fortune. Mais ce patrimoine, pourra-t-il le leur créer sans l'acquisition et la possession de biens permanents et productifs qu'il puisse leur transmettre par voie d'héritage?». Bien plus. La propriété privée apparaît comme nécessaire à l'ordre et à la paix de la société. Aristote et saint Thomas l'ont dit: chacun travaille mieux à la protection de ce qui lui est particulièrement réservé que de ce qui lui est réparti dans la communauté; dans la communauté, à moins d'une perfection qui ne peut être l'apanage de la généralité des hommes, chacun éviterait le travail et renverrait aux autres ce qui concerne le bien commun; l'appropriation privée stimule l'activité laborieuse et porte à son maximum l'intensité de la production. Léon XIII a raison de conclure: «En dehors de l'injustice du système socialiste, on ne voit que trop quelles en seraient les conséquences: perturbation dans tous les rangs de la société, une odieuse et insupportable servitude pour tous les citoyens, la porte ouverte à toutes les jalousies, à tous les mécontentements, à toutes les discordes; le talent et l'habileté privés de leurs stimulants, et — comme conséquence nécessaire, les richesses taries dans leurs sources; enfin, à la place de cette égalité imaginaire, l'égalité dans le dénuement, dans la misère et la dégradation ». Ne dirait-on pas que cette phrase a été écrite en 1925, en suite de l'expérience bolchéviste ?

c) Vouloir charger *l'Etat* de l'administration des biens communs, c'est méconnaître le rôle de cet organisme. L'Etat est, par définition, un organe *d'action générale*; les détails, les applications particulières, tout ce qui paralyserait l'initiative privée, alors que celle-ci peut agir librement, sans attenter au bien général, tout cela est en dehors de son ressort. Ni l'individu, ni la famille ne doivent être absorbés par l'Etat. La famille jouit, pour le choix et l'usage de tout ce qu'exigent sa conservation et l'exercice d'une juste indépendance, de droits au moins égaux à ceux de la société civile. La société domestique a, sur la société civile, une priorité logique et une priorité réelle. Aussi, le pouvoir civil ne saurait-il envahir arbitrairement le sanctuaire de la famille sans commettre une erreur grave et funeste. Assurément, s'il existe quelque part une famille qui se trouve dans une situation désespérée et qui fasse de vains efforts pour en sortir, il est juste que, dans de telles extrémités, le pouvoir public vienne à son secours — car chaque famille est un membre de la société

De même, s'il existe quelque part un foyer domestique qui soit le théâtre de graves violations des droits mutuels, que le pouvoir public y rende son droit à chacun. Ce n'est point là usurper sur les attributions des citoyens, c'est affermir leurs droits, les protéger, les défendre comme il convient. Là toutefois doit s'arrêter l'action de ceux qui président à la chose publique : *la nature leur interdit de dépasser ces limites*. L'autorité paternelle, de par sa nature, ne saurait être abolie, ni absorbée par l'Etat. Aussi, en chargeant l'Etat de la distribution des richesses, en substituant à la providence paternelle la providence de l'Etat, les socialistes vont-ils contre la justice naturelle et brisent-ils les liens de la famille. L'Etat a pour tâche de diriger, de favoriser, d'harmoniser le jeu des groupes sociaux, mais non de se substituer à eux et d'assumer leurs tâches primordiales.

Nous croyons, Messieurs, avoir marqué jusqu'ici — à la lumière de l'encyclique *Rerum Novarum* — les différences fondamentales qui rendent inconciliables la doctrine catholique et la doctrine socialiste. Nous avons, en même temps, posé *trois principes fondamentaux* de cette doctrine catholique ; résumons-les en disant :

1° *Les inégalités sociales sont de droit naturel, et par conséquent voulues par Dieu ; rien ne pourra les supprimer.*

2° *Le droit de propriété privée est, lui aussi, de droit naturel et par conséquent inviolable.*

3° *L'Etat, postérieur à l'individu et à la famille, ne doit point les absorber ni se substituer à eux dans l'accomplissement de leurs tâches essentielles.*

B. — La doctrine catholique — je vous l'ai déjà dit, s'oppose avec non moins de violence à l'Ecole libérale. Cette école défend et développe la thèse de la *morale utilitaire* fondée sur l'intérêt, basée sur la recherche du bien-être temporel et de la richesse. Elle soutient que la valeur des choses réside dans l'importance que nous attachons à leur possession ou à leur acquisition ; les choses — c'est Turgot qui parle — valent dans la mesure où elles sont regardées comme propres à nos jouissances, à la satisfaction de nos désirs. Dès lors, si la vérité scientifique est que la valeur repose essentiellement sur nos jouissances et nos désirs, la seule politique sage et rationnelle sera d'organiser la société de telle sorte que rien dans l'économie ne vienne s'opposer à la satisfaction de nos jouissances et de nos désirs. Aussi bien, cette science économique ne peut-elle aboutir qu'au fameux « laissez faire, laissez passer » — destructeur de toutes les obligations sociales. L'ordre économique — dans un tel système — résulte spontanément de la liberté naturelle, de la non-intervention de l'Etat dans le

régime du travail, du libre jeu des lois économiques et de la concurrence pleinement affranchie de toute barrière artificielle. L'intervention du pouvoir dans la sphère où se meuvent et se rencontrent les intérêts individuels est éliminée, comme attentatoire à la liberté; le rôle du Pouvoir, purement négatif, ne consiste qu'à écarter les désordres matériels qui peuvent troubler la coexistence des libertés; il est autrement dit chargé de faire respecter la liberté, la libre concurrence entre les désirs et entre ceux qui les satisfont, — le libre jeu de l'offre de l'objet désiré et de la demande du désir, comme dit si justement Georges Va-lois. « Laissons — écrit Bastiat dans ses Harmonies — les hommes travailler, échanger, apprendre, s'associer, agir et réagir les uns sur les autres puisqu'aussi bien, d'après les décrets providentiels, il ne peut jaillir de leur spontanéité intelligente qu'ordre, harmonie, progrès, le bien, le mieux, le mieux encore, le mieux, à l'infini. » Tel est bien le principe fondamental du libéralisme. « L'harmonie — écrit Joseph Garnier, l'ordre et le concours des intérêts se produisent spontanément quand ils sont abandonnés à l'ordre naturel — Dire que la civilisation marche, c'est dire que les besoins vont s'accroissant avec les moyens de les satisfaire. Là justice en matière économique ressort de l'action libre de l'offre et de la demande » — « Notre évangile écrit — de Molinari — se résume en ces quatre mots: laisser faire, laisser passer. — L'homme, les végétaux, les animaux, obéissent aux lois de l'économie des forces et de la concurrence. » « Le plus sûr moyen — écrit Frédéric Passy — de résoudre la question sociale, c'est de laisser le champ libre à la liberté, à la responsabilité, qui est je le répète en terminant, avec Bastiat, notre moteur, notre propulseur, notre rémunérateur, notre vengeur. » Ainsi, l'école libérale croit aux effets bienfaisants de la libre concurrence, c'est-à-dire pour rappeler la définition de P. Leroy-Beaulieu — « d'un milieu *absolument libre* où producteurs, consommateurs, sont en face les uns des autres armés de droits juridiques absolument égaux et où toutes les transactions résultent uniquement de l'accord final des volontés des parties en présence. » Doctrine essentiellement *individualiste*. Tous les individus, avons-nous dit, sont égaux par essence et inégaux par accident. Tous sont des êtres raisonnables et libres, mais tous ne participent pas dans la même mesure à cette double qualité de l'être humain, étant donné que la nature humaine, indivisible dans son fond, c'est-à-dire dans ses éléments essentiels, se diversifie au contraire à l'infini en s'individualisant. Les individus sont autant de formules vivantes, infiniment variées par quoi la nature humaine s'exprime concrètement, et s'actualise pour développer toutes les richesses d'or-

dre intellectuel, moral, matériel qu'elle contient en puissance dans ses flancs. Or, tandis que les socialistes revendiquent hautement pour tous les citoyens le principe de l'égalité humaine, mais n'acceptent pas, comme le fruit naturel de l'évolution de l'esprit, l'inégalité des conditions, *les libéraux* acceptent le fait de l'inégalité individuelle des conditions, mais font pratiquement bon marché du principe de l'égalité humaine ou spécifique, à quoi cependant, tout le reste, qui est accidentel, doit être subordonné; ils oublient qu'à ce titre, tous les hommes ont des droits qu'aucune liberté ne saurait enfreindre sans porter une grave atteinte à l'ordre social.

Il va sans dire que nous exposons ici les principes des libéraux *intransigeants*, tels qu'ils se sont exprimés dans les écrits des plus purs doctrinaires de cette école; nous n'ignorons pas que cette espèce se fait rare aujourd'hui et que le libéralisme économique se teinte le plus souvent de modération et d'opportunisme; mais les dogmes fondamentaux demeurent et leurs effets néfastes ne manquent pas de se faire encore sentir.

La doctrine catholique n'admet pas qu'on érige la liberté en *puissance autonome*, se constituant à elle-même ses droits et ses devoirs, dans une complète indépendance de toute loi supérieure à la nature humaine; la vraie liberté morale ne consiste point — comme l'admet la théorie libérale — dans le pouvoir de faire tout ce qui n'est pas défendu par la loi — *mais dans le pouvoir d'agir conformément à la raison et à la morale*.

Certes, il ne s'agit point de détruire la liberté, de briser ce noble moteur de l'activité humaine, d'anéantir les viriles initiatives, de supprimer l'indépendance et la personnalité. Mais il faut comprendre que la liberté individuelle, toute seule, abandonnée à elle-même, sans direction et sans frein ne suffit point pour conduire la société à sa fin naturelle. Si elle est capable de produire les grandes actions et d'obtenir de grands biens, la liberté peut aussi causer le mal et beaucoup de mal. Si la libre concurrence entre les hommes, par exemple, est un des moteurs les plus puissants de l'activité humaine, elle contient aussi, lorsqu'elle n'est pas réfrénée, le germe des pires destructions. N'est-ce pas elle qui a conduit les chefs d'entreprises à la compression progressive des salaires et à l'augmentation croissante des heures de travail? Ne sont-ce pas ces maux déchaînés par la libre concurrence qui ont provoqué chez les ouvriers surmenés et mal payés par leurs patrons, l'explosion des sentiments de colère, de haine, que les théoriciens et les politiciens du socialisme ont exploités? La doctrine catholique pense qu'il est faux que la liberté absolue puisse créer un ordre harmonieux. Certes,

il y a un ordre économique naturel, parce qu'il découle de la nature de l'homme et du monde extérieur, mais l'erreur de l'école libérale consiste à exclure de cet ordre les facteurs essentiels de la société: la religion, la morale, la législation, et à soustraire les lois économiques à l'influence de ces trois forces sociales. Dieu veut dans la société l'harmonie et même une certaine aisance pour tous; mais ces choses, il les veut obtenues à l'aide de la *liberté humaine dirigée par la religion, la loi morale et l'autorité légitime*. La doctrine qui prêche une liberté humaine ainsi conditionnée est à mi-chemin entre le libéralisme d'Adam Smith et le collectivisme de Karl Marx.

III. Cette doctrine, c'est la *doctrine sociale* de l'Eglise catholique. Nous avons vu, Messieurs, en examinant les enseignements des deux grandes écoles auxquelles elle s'oppose, quelques-uns des dogmes fondamentaux qui sont à sa base, notamment l'*inviolabilité de la propriété privée, l'acceptation de l'inégalité des conditions et surtout la soumission de la liberté à des lois supérieures à la nature humaine*.

La doctrine catholique pose, en principe que l'*union des classes* est indispensable et, en cela, elle s'oppose encore de façon absolue à la théorie de Karl Marx sur la lutte des classes.

« L'erreur capitale — écrit Léon XIII — dans la question présente, c'est de croire que les deux classes (capital et travail) sont ennemies-nées l'une de l'autre, comme si la nature avait armé les riches et les pauvres pour qu'ils se combattent mutuellement dans un duel obstiné. C'est là une aberration déraisonnable et il faut voir la vérité dans une doctrine absolument opposée; car, de même que, dans le corps humain, les membres malgré leur diversité s'adaptent merveilleusement l'un à l'autre, de façon à former un tout exactement proportionné et qu'on pourrait appeler symétrique; ainsi, dans la société, les deux classes sont destinées par la nature à s'unir harmonieusement et à se tenir mutuellement dans un parfait équilibre. Elles ont un impérieux besoin l'une de l'autre; il ne peut y avoir de capital sans travail, ni de travail sans capital. La concorde engendre l'ordre et la beauté; au contraire, d'un conflit perpétuel, il ne peut résulter que la confusion de luttes sauvages. »

Comment donc ce conflit sera-t-il évité? D'abord par le respect de certaines règles de morale supérieure, par l'observation de certains *devoirs*, et avant tout de ceux qui relèvent de la *justice*, c'est-à-dire de cette vertu qui, d'après la définition de saint Augustin, *rend à chacun ce qui lui est dû*.

Je ne m'attarderai point aux devoirs des ouvriers; ils sont simples et faciles: l'ouvrier doit fournir intégralement et fidèle-

ment le travail auquel il s'est engagé par contrat *libre* et conforme à l'équité. Il ne doit point léser son patron, ni dans ses biens ni dans sa personne; ses revendications mêmes doivent être exemptes de violences et ne jamais revêtir la forme de séditions.

Plus graves et plus lourds de conséquences sont les devoirs des patrons, et il n'est pas excessif de dire que de leur accomplissement dépend, en premier lieu, la solution de la question sociale. Comprenez bien, Messieurs, qu'aux yeux de l'Eglise, l'accomplissement de ces devoirs primordiaux n'est pas laissé à la libre appréciation des patrons; ils ne relèvent pas — ces devoirs — de la *charité* mais de la *stricte justice*; ils répondent à ce droit *absolu* qu'a tout ouvrier, en sa qualité d'être libre et raisonnable de mener une vie humaine, conforme à l'idéal de l'homme, d'avoir ce minimum de bien-être qui lui assurera le développement normal de sa personnalité.

a) Les riches et les patrons ne doivent point traiter l'ouvrier en esclave; ils doivent au contraire respecter en lui la dignité de l'homme relevée encore par celle du chrétien. Le travail du corps, loin d'être un sujet de honte, fait honneur à l'homme, parce qu'il lui fournit un noble moyen d'entretenir sa vie. Ce qui est honteux et inhumain, c'est d'user de l'homme comme d'un vil instrument de lucre, de ne l'estimer qu'en proportion de la vigueur de ses bras. Ce fut l'erreur de l'école libérale de ne voir dans l'ouvrier qu'un simple *producteur de travail*, comme l'est une machine, indépendamment de sa qualité d'homme et de chrétien — de ne voir dans le travail qu'une marchandise soumise à la loi de l'offre et de la demande, alors qu'il est, par essence, un *acte vital*, inséparable de la personne qui le produit.

b) Le patron doit prendre en considération les intérêts *physiques et corporels* de l'ouvrier. Dans l'acte de travail, le salarié engage son activité propre, c'est-à-dire, la somme des forces vivantes qui produisent et multiplient la richesse. La justice veut que le salarié ne coure pas d'autres risques que les risques ordinaires de fatigue et d'usure inhérentes à toute existence laborieuse; il faut donc que les circonstances et les conditions dans lesquelles l'ouvrier est appelé à exercer son effort de travail ne soient pas préjudiciables à ce que j'appellerai son « capital inaliénable » c'est-à-dire son organisme physique et sa personne morale. « Exiger — déclare Léon XIII — une somme de travail qui, en émoussant toutes les facultés de l'âme, écrase le corps et en consume les forces jusqu'à l'épuisement, c'est une conduite que ne peuvent tolérer ni la justice, ni l'humanité... Ainsi le nombre d'heures d'une journée de travail ne doit-il pas excéder la mesure des forces des travailleurs, et les intervalles de repos

devront-ils être proportionnés à la nature du travail et à la santé de l'ouvrier, et réglés d'après les circonstances de temps et de lieu... »

c) L'enfant ne doit entrer à l'usine qu'après que l'âge aura suffisamment développé ses forces physiques, intellectuelles et morales. Il est des travaux qui ne sauraient être imposés à la femme, que la nature destine bien plutôt aux ouvrages domestiques où son rôle est de travailler à la bonne éducation des enfants et à la prospérité de la famille.

d) Le patron a le devoir de se préoccuper des intérêts spirituels de l'ouvrier *et du bien de son âme*. Il a notamment le devoir absolu de faire en sorte que l'ouvrier ait le loisir de remplir ses devoirs religieux ; le droit au repos de chaque jour, ainsi que la cessation du travail le dimanche doivent être la condition expresse ou tacite de tout contrat passé entre ouvriers et patrons.

e) Enfin et surtout, parmi les devoirs principaux du patron, il faut mettre en premier rang *celui de donner à chacun le salaire qui convient*. Il n'est point vrai que le patron ait accompli tout son devoir et ne soit plus tenu à rien lorsqu'il a payé le salaire librement consenti de part et d'autre ! Il n'est point vrai que la justice ne se trouve lésée que s'il refuse de satisfaire à ses engagements et de solder le salaire convenu !

Parce que le travail est un acte *personnel*, inséparable de la personne qui le produit — parce que le travail est un acte *nécessaire* c'est-à-dire indispensable à l'homme pour conserver son existence et obéir ainsi aux ordres irréfragables de la nature, le patron et l'ouvrier peuvent conclure toutes les conventions qu'il leur plaira, tomber d'accord sur un chiffre de salaire — *il est, au-dessus de leur libre volonté, une loi de justice naturelle plus élevée et plus ancienne, à savoir que le salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier probe et honnête*. Que si, contraint par la nécessité ou forcé par la crainte d'un mal plus grand, l'ouvrier accepte des conditions dures que d'ailleurs il ne lui était pas loisible de refuser parce qu'elles lui sont imposées par le patron, c'est là subir une violence contre laquelle la justice proteste.

Le salaire, pour être juste, doit permettre à l'ouvrier de vivre honnêtement avec le *minimum de bien-être* auquel a droit tout être libre et raisonnable. Il ne saurait être à aucun titre comparé à ce *salaire minimal* dont parle l'école libérale anglaise et qui consiste dans ce qui est strictement nécessaire à l'ouvrier pour ne pas mourir de faim et se perpétuer dans les mêmes conditions.

Ce salaire, pour être juste, doit permettre à l'ouvrier de remplir sa destinée de « *père de famille* » c'est-à-dire d'entretenir

son ménage et ses enfants non adultes — car il ne faut pas que le précepte divin qui ordonne à l'homme de croître et de multiplier puisse devenir une source de peines et de privations. Le salaire doit permettre encore à l'ouvrier de se mettre à l'abri des risques naturels et professionnels — c'est-à-dire de participer aux œuvres qui le garantiront contre la vieillesse, la maladie, le chômage, les accidents de travail, etc...

Tel est l'enseignement de l'Eglise sur ce grave problème du « salaire ». N'est-il pas permis de penser que si tous les patrons accomplissaient strictement les devoirs que l'Eglise leur impose *en justice*, la question sociale serait bien près d'être résolue.

Après s'être adressé aux patrons et aux ouvriers, le Souverain Pontife se tourne vers les riches et les pauvres pour leur renouveler l'enseignement évangélique. Aux riches il rappelle que les richesses ne mettent pas les hommes à couvert de la douleur; qu'elles ne sont d'aucune utilité pour la vie éternelle, mais plutôt un obstacle; que c'est un devoir de *charité chrétienne* pour quiconque, de donner son superflu à ceux qui sont dans le besoin; aux pauvres, il rappelle que la pauvreté n'est pas un opprobre et qu'il ne faut pas rougir de devoir gagner son pain à la sueur de son front; que, bien au contraire, le cœur de Dieu semble s'incliner davantage vers les classes infortunées.

IV. Après avoir rappelé les principes de justice qui doivent présider à la réglementation des rapports économiques — et les principes de charité qui doivent animer tous les hommes les uns envers les autres, l'Encyclique indique formellement *deux* moyens pratiques de réaliser ces principes dans le monde contemporain:

L'organisation professionnelle.

L'intervention législative de l'Etat.

A. — L'homme est un être intelligent et libre; il n'est pas en son pouvoir, toutefois, de s'affranchir d'une seule des lois qui régissent le monde moral et le monde physique, ni de se soustraire aux responsabilités qu'elles déterminent. Il est un agent libre mais non un souverain indépendant. C'est ainsi qu'il ne peut ni se passer, ni s'isoler de ses semblables; l'état social est la condition absolue de l'exercice de son activité. Or, si les forces distinctes qui constituent les individus opèrent chacune à leur gré en s'ignorant entre elles, il est impossible que, par le simple effet de leur jeu, l'harmonie s'établisse dans l'ensemble de leurs actions simultanées et de leurs mutuelles répercussions. Il faut donc une organisation qui embrasse tous les individus, qui coordonne leurs rapports *en réglant d'après la loi morale leurs devoirs et droits respectifs*. Tous les individus ont la stricte obligation de se sou-

mettre à cette organisation. Dieu en pose la fin et en impose la nécessité. C'est la *société*.

Mais, à l'intérieur de cette société, les hommes peuvent se *grouper* et unir leurs activités afin d'obtenir un avantage déterminé intéressant chacun d'eux directement. C'est là un *droit naturel* qui ne peut leur être dénié. Une autorité d'Etat — dit le Souverain Pontife — qui interdirait les sociétés privées s'attaquerait elle-même, puisque toutes les sociétés tirent leur origine d'un même principe, *la naturelle sociabilité de l'homme*.

Or, l'association professionnelle réalise ce qu'il y a au monde de plus naturel et répond à la fois aux besoins de la société et des individus, sous son double aspect économique et social. La raison d'être immédiate, c'est évidemment l'intérêt de ses membres — mais c'est aussi *l'intérêt général de la profession* — et le *bien commun de la Société elle-même*. Dans une société où travailleurs et capitalistes, au lieu de s'entendre en vue d'une meilleure production, ne s'associeraient que pour se combattre et opposer l'une à l'autre les deux forces productives que représentent le capital et le travail, ni les individus, ni l'association professionnelle ni la société ne trouveraient leur compte, tant sont subordonnés entre eux leurs intérêts respectifs.

L'association professionnelle n'est pas, par nature, une association de combat, où une certaine catégorie de travailleurs de la même profession s'insurgerait contre une autre catégorie dont elle aurait à se plaindre sous le rapport des intérêts professionnels ; elle est un groupement naturel qui fait partie de la société, comme l'individu, la famille et qui sert le bien commun que poursuit la société pour permettre à tous les citoyens d'y puiser ce dont ils ont besoin pour vivre humainement.

Il ne saurait être question d'étudier ici, dans tous ses détails, l'*association professionnelle* — telle que l'envisage la doctrine catholique ; nous croyons savoir d'ailleurs que cette question a déjà fait l'objet de travaux dans le sein de votre société ; mais cet exposé ne serait point complet si les principes n'étaient ici rappelés « La Profession, c'est le lien qui rattache chacun de nous à tous ceux qui, dans la vie économique et dans un même cadre géographique accomplissent le même travail que nous et à ceux aussi, qui, tout en fournissant un travail très différent du nôtre concourent cependant avec nous, sous le régime de la spécialisation des tâches, à une production déterminée. »

Malgré la constitution, dans le sein de la profession, de « *groupes* » distincts — patrons, techniciens, ouvriers — ayant des intérêts divergents — la *profession* embrasse des intérêts qui sont communs à tous ceux qui s'y rattachent. Si le patron a

intérêt à ce que le salaire soit aussi bas que possible et l'ouvrier à ce qu'il soit aussi élevé que possible — l'un et l'autre ont intérêt à ce que l'industrie soit bien outillée, reliée à un bon système de transports, à ce que — grâce aux débouchés extérieurs, — l'industrie travaille à plein rendement et écoule ses produits. La grave faute a été de laisser jusqu'ici aux seuls employeurs la défense des intérêts généraux de la production, ce qui a eu pour effet de confiner les syndicats ouvriers dans les questions de salaire et de réglementation du travail.

Dès que les ouvriers et les patrons ont compris que la *prosperité de la profession* est le patrimoine commun vers lequel doivent converger, dans leur intérêt à tous, leurs efforts — leur accord est possible. Et c'est ainsi qu'on voit surgir ces *institutions mixtes*, organes permanents de liaison destinés à réunir entre eux les membres détachés du corps professionnel. Le type par excellence de ces institutions est la *commission mixte*, mi-patronale, mi-ouvrière qui assure l'exécution loyale d'un contrat collectif de travail, apporte au tarif conventionnel les réajustements qu'impose la mobilité des faits économiques, prévient par un contact journalier tous risques de conflit. Il faudra faire un pas de plus et obtenir que les syndicats patronaux et ouvriers au lieu de s'en tenir, dans leurs rapports, aux questions de salaire et de réglementation de travail, se concertent aussi pour s'occuper des intérêts généraux de la profession.

« Tout se tient — écrit Eugène Duthoit — dans les problèmes industriels. La question des salaires est liée à tout l'ensemble des problèmes dont relève l'écoulement rémunérateur des produits sur le marché national et international. Il est donc indispensable que les représentants qualifiés des ouvriers prennent connaissance de ces éléments complexes, si seulement ils veulent discuter et réajuster en connaissance de cause, les tarifs de salaires soumis à leur examen. — Réciproquement, les patrons parviendront bien plus aisément à faire comprendre leur point de vue et les nécessités dont ils se prévalent pour réclamer, le cas échéant, plus de travail ou moins de salaire, si tous les éléments du problème étaient mis, en quelque sorte, cartes sur table, sous les yeux des intéressés... »

Si l'association professionnelle a droit à l'existence, elle n'a point droit à une *autonomie absolue dans la Société* — c'est-à-dire qu'elle ne saurait — dans la poursuite des intérêts professionnels — oublier les intérêts moraux supérieurs de l'individu, de la famille de la société. Une association qui ferait fi du *Bien Commun* de la *Société* et au besoin s'insurgerait contre lui, nuirait à ses propres intérêts, manquerait à sa mission d'aider chacun de ses

membres à réaliser pleinement sa vie humaine, à tendre efficacement vers sa Fin ultime. L'association professionnelle doit donc toujours subordonner les intérêts professionnels aux intérêts plus généraux de la société; — elle ne peut méconnaître davantage les *intérêts moraux* de ses membres; c'est ainsi qu'un de ses premiers devoirs est de défendre envers et contre tous, *leur liberté de conscience*; sur ce point, l'Eglise est d'une intransigeance absolue, car, à ses yeux, les individus ne s'associent professionnellement que pour trouver, en gagnant largement leur pain quotidien et celui de leur famille, toutes les garanties matérielles dont ils ont besoin pour faire figure ici-bas d'êtres raisonnables et libres et s'acquitter de toutes leurs obligations envers Dieu, envers eux-mêmes et envers le prochain, dans la société dont ils font partie. Si le Souverain Pontife ne donne, à juste titre, aucune règle certaine et précise pour l'organisation des corporations, il pose cependant cette règle universelle et constante que ces corporations doivent *être organisées et gouvernées de telle façon qu'elles fournissent à chacun de leurs membres les moyens propres à atteindre l'accroissement le plus grand possible des biens du corps et de l'esprit et à poursuivre son perfectionnement moral et religieux*.

Ce principe moral supérieur vous explique la création d'*associations catholiques* à côté des organisations ouvrières socialistes; les catholiques ne peuvent, en effet, sous peine de manquer gravement à leurs obligations religieuses, faire partie d'associations ou de syndicats, dont les chefs s'inspirent d'une doctrine à la fois matérialiste et révolutionnaire, mettant les intérêts matériels de la classe ouvrière au-dessus de tout, et demeurant prêts à leur sacrifier les intérêts moraux des individus sur le Bien Commun de la société. Des ouvriers catholiques ne sauraient s'associer entre eux, sur le terrain professionnel, en prenant pour but la lutte des classes, l'écrasement du capital et la destruction de la société jusque dans ses bases; ils pécheraient, ce faisant, contre la justice et contre la charité.

Le rôle primordial des « corps professionnels » au point de vue matériel est d'assurer l'application de ces *principes de justice* prêchés par l'Eglise aux patrons et aux ouvriers et qui doivent présider à la réglementation des rapports économiques; il consistera donc — essentiellement — à assurer à l'ouvrier ce *salaire vital* nécessaire à son entretien et à celui de sa famille — à lui fournir ce minimum de bien-être auquel a droit tout être libre et raisonnable pour mener une vie humaine et conforme à sa destinée divine — à garantir l'ouvrier, comme le dit l'Encyclique non seulement contre les accidents soudains et fortuits inséparable du travail industriel (accidents professionnels et chômage),

mais encore contre la maladie, la vieillesse et les coups de la mauvaise fortune. L'association professionnelle n'est que le moyen humain de réaliser, en conformité des principes d'une morale supérieure, l'harmonie et la paix qui ne pourraient, sans elle, naître du conflit de libertés opposées et d'intérêts divergents. *L'Etat doit donc s'occuper des associations professionnelles*, puisque son premier devoir — auquel tous les autres sont subordonnés — est de veiller au Bien Commun de la société ; il doit surtout favoriser leur création et leur libre développement, mais se garder de les accaparer et d'intervenir abusivement dans leur organisation intérieure ; *c'est ainsi que toutes les questions de réglementation du travail devraient — sous le contrôle supérieur de l'Etat — être laissées aux associations professionnelles*. Tant que l'intérêt général n'est pas lésé, l'Etat doit laisser à ces organismes leur liberté d'action — non par désintéressement, mais par souci au contraire de leur prospérité. *Ni individualisme — ni étalisme* — telle est la vraie formule de l'intervention de l'Etat sur le terrain économique.

B. — Mais, demander à l'Etat de faire preuve de réserve et de discrétion, ce n'est point lui interdire *toute intervention*. Bien au contraire, cette intervention est hautement désirable dans nombre de cas et le Souverain Pontife y voit précisément un des *moyens humains nécessaires* à la réalisation des principes de justice qui doivent présider aux relations sociales. « Ce qu'on demande d'abord aux gouvernants — dit Léon XIII — c'est un concours d'ordre général qui consiste dans l'économie tout entière des lois et des institutions. Nous voulons dire qu'ils doivent faire en sorte que, de l'organisation même et du gouvernement de la société, découle spontanément et sans effort la prospérité tant publique que privée. » Mais l'Etat doit s'occuper de façon toute particulière du sort des travailleurs — car ces biens extérieurs qui constituent la richesse d'une société bien constituée — c'est le travail de l'ouvrier — travail des champs ou de l'usine — qui en est la source féconde et nécessaire. L'équité demande donc que l'Etat fasse en sorte que, de tous les biens que procurent les *travailleurs* à la société, il leur en revienne une part convenable, comme l'habitation et le vêtement, afin qu'ils puissent vivre au prix de moins de peines et de privations. L'Etat doit favoriser tout ce qui — de près ou de loin — paraît de nature à améliorer leur sort. Cette sollicitude, bien loin de préjudicier à personne, tournera au contraire au profit de tous, car il importe souverainement à la nation que des hommes qui sont pour elle le principe de biens aussi indispensables ne se trouvent point continuellement aux prises avec les horreurs de la misère.

Il faudra donc recourir à l'autorité publique, chaque fois que les intérêts généraux ou l'intérêt d'une classe en particulier seront lésés ou menacés, et qu'il sera impossible d'y remédier ou d'y obvier autrement.

« C'est pourquoi — dit Léon XIII — s'il arrive que les ouvriers, abandonnant le travail ou le suspendant par les grèves, menacent la tranquillité publique; qu'on foule aux pieds la religion des ouvriers en ne leur facilitant point l'accomplissement de leurs devoirs envers Dieu; que la promiscuité des sexes ou d'autres excitations au vice constituent dans les usines un péril pour la moralité; que les patrons écrasent les travailleurs sous le poids de fardeaux iniques, ou déshonorent en eux la personne humaine par des conditions indignes et dégradantes; qu'ils attentent à leur santé par un travail excessif et hors de proportion avec leur âge et leur sexe —; dans tous ces cas, il faut absolument appliquer dans de certaines limites, *la force et l'autorité des lois*; les limites seront déterminées par la fin même qui appelle le secours des lois; c'est-à-dire que celles-ci ne doivent pas s'exercer ni rien entreprendre au-delà de ce qui est nécessaire pour réprimer les abus et écarter les dangers. » Ce texte est assez clair par lui-même pour se passer de commentaires; il montre avec assez de précision le champ d'application ouvert à l'intervention législative de l'Etat: lois sur le repos dominical, sur la durée du travail, sur le travail des enfants, et des femmes, sur le travail de nuit, sur le travail à domicile, lois d'hygiène, etc...

Le Souverain Pontife souhaite que l'ouvrier obtienne non seulement le strict nécessaire pour subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille — mais encore une certaine aisance, qui lui permette d'économiser et de parvenir un jour à l'acquisition d'un modeste patrimoine. Les lois doivent favoriser *l'esprit de propriété*, le réveiller et le développer dans les masses populaires.

Cette répartition plus équitable des biens aura comme premier résultat de combler l'abîme qui sépare l'opulence de la misère et d'opérer le *rapprochement des classes*; une plus large participation du peuple à la propriété du sol aura pour effet de rendre la terre plus productive de toutes choses car « l'homme est ainsi fait que la pensée de travailler sur un fonds qui est à lui redouble son ardeur et son application. Mais, ajoute le Souverain Pontife — et ces paroles ont une singulière actualité — pour que ces avantages deviennent des réalités, il faut que la propriété foncière ne soit pas épuisée par un excès de charges et d'impôts. Ce n'est pas des lois humaines, mais de la nature qu'émane le droit de propriété individuelle: l'autorité publique ne peut donc l'abolir; tout ce qu'elle peut c'est en tempérer l'usage et le concilier avec

le bien commun. C'est pourquoi elle agit contre la justice et l'humanité quand, sous le nom d'impôts, elle grève outre mesure les biens des particuliers.»

V. CONCLUSIONS

Messieurs. J'ai fini. Telles sont les grandes lignes de l'enseignement de l'Eglise. Comme je l'ai déjà dit, celle-ci n'a pas la prétention d'apporter un programme de réalisations pratiques, mais simplement de *formuler les principes de morale* que doivent travailler à réaliser ses fidèles sur le terrain social et de *donner, en même temps, les grandes directives d'une action catholique dans ce domaine*. Cet enseignement n'a cessé, depuis trente-cinq ans d'inspirer tout le mouvement chrétien-social. Il est l'aliment substantiel de tous ceux que préoccupent les graves problèmes sociaux de l'heure actuelle. C'est à lui, par exemple, que se réfèrent les *évêques d'Autriche*, lorsque — dans leur admirable lettre collective de décembre 1925 — ils discutent les questions théoriques et pratiques qui concernent le libéralisme, le capitalisme le socialisme, le communisme et le bolchévisme, pour opposer à l'axiome de l'heure: « L'or gouverne le monde » la voix de la conscience et de la loi morale. C'est cet enseignement notamment qui a inspiré toutes les réalisations pratiques dont la France, en particulier, offre de si merveilleux exemples. De ces réalisations, je n'ai volontairement — et à la demande même de votre comité, pas soufflé mot; je n'étais du reste point l'homme qualifié pour vous en parler avec compétence. J'ai voulu rester sur le terrain des idées et des principes; ce que je me suis efforcé de vous montrer — et je ne sais si j'y ai réussi — c'est que la doctrine de l'Eglise dérive tout entière d'une certaine conception de *l'homme*, de la société, de l'Etat.

De l'homme, être raisonnable et libre, dont le christianisme proclame la dignité. Les évêques autrichiens le rappellent lorsqu'ils déclarent: « L'homme est une image, une ressemblance de Dieu... Il est donc capable de jouir de droits et doué de la dignité de la personnalité. *Ses droits sont intangibles et sa dignité inviolable* Son droit à la vie, dès les premiers instants de l'existence, est sacré; sacré aussi son droit à acquérir tous les moyens de gagner le ciel... « Il n'y a plus ni juif, ni gentil — déclare l'Apôtre — ni esclave, ni homme libre, ni homme, ni femme, car vous êtes tous un dans le Christ Jésus »... l'Apôtre des nations dirait aujourd'hui: Aux yeux de Dieu, il n'y a pas de différence entre l'âme de

l'ouvrier de fabrique et l'âme du maître de fabrique... Reconnaissez mutuellement votre dignité de chrétiens. »

Conception de la *Société civile* dont la fin est de réaliser le Bien Commun, c'est-à-dire les conditions qui favorisent le développement physique, intellectuel et moral des associés et leur permettent ainsi d'atteindre leur *fin dernière*. Dès lors, la société a des devoirs ; elle a celui d'abord d'assurer à tous les citoyens, *quelle que soit leur condition sociale* tout ce qui est nécessaire à chacun pour vivre en être raisonnable et libre, mener une vie digne de l'homme, conforme aux *exigences irréductibles de la personne humaine*. Elle le doit, puisque l'homme ne vit en société que pour cela, et que, dans les desseins de Dieu, la société n'est, en dernière analyse, qu'un moyen mis à la disposition des individus pour réaliser leur Bien temporel d'abord et leur Fin dernière ensuite.

Conception de l'Etat dont le rôle est de promouvoir le Bien Commun — sans pour cela porter atteinte à la légitime indépendance des *familles et des associations naturelles qui lui sont antérieures* et dont l'Etat doit au contraire favoriser le libre développement.

Messieurs, plus j'étudie l'Encyclique *Rerum Novarum* et plus je suis convaincu qu'elle contient un enseignement *fécond*, générateur d'activités utiles à la solution du problème social. Et parce que cet enseignement puise sa source dans la doctrine de l'Evangile même, je crois qu'il peut rayonner au-delà du monde catholique et que tous les chrétiens de bonne foi peuvent s'y rallier sans arrière-pensée — Si mon modeste travail — bien incomplet hélas ! — avait pu seulement vous donner le désir d'approfondir en toute sincérité cet enseignement — je me considérerais comme amplement satisfait et je demeurerais convaincu que cette heure passée en votre compagnie — pour mon plus grand agrément, mais pour votre ennui peut-être — n'aurait pas été perdue.

PAUL CARRY.

PEINTURE MURALE

SON ESTHÉTIQUE ET SES MOYENS

LE rôle architectural de la décoration du mur ne saurait échapper à ceux qui, sans être géomètres, savent ce que c'est qu'une surface, et ce qu'il en est de cette surface aussitôt qu'une ligne est tracée sur elle.

Il est clair que la décoration joue un rôle destructif et constructif à la fois, c'est pourquoi les architectes ont quelque raison de se méfier des peintres. Si cependant le peintre raisonne son art comme il convient, il n'y a rien à craindre de son intervention, car il doit posséder la science de détruire les surfaces pour les reconstruire plus riches, ornées, mais non transformées en ce qu'elles ont d'essentiel, c'est-à-dire dans l'homogénéité de leur plan¹.

Je sais bien que l'art du peintre réside dans ce pouvoir qu'il a de créer des espaces et des volumes, mais il s'agit de faire de ce pouvoir un usage raisonné, et déterminé à une fin ; en d'autres mots, il s'agit de penser l'œuvre décorative murale selon ses lois, selon les exigences des matières à employer, et en absolue dépendance de l'architecture.

Car si, dans le tableau de chevalet, objet d'art autonome, tout est permis au peintre à condition qu'ils s'exprime entièrement, dans l'art du mur il y a une fin, une destination pratique précise qu'on ne peut pas éluder, et qui n'est pas extrinsèque, comme on pourrait le croire au premier abord, mais qui rentre au contraire dans la *fin relative à l'art*. C'est pourquoi je pense que réaliser entièrement une œuvre décorative, veut dire satisfaire l'intérêt

¹ Je considère comme une faute fondamentale d'employer la perspective et de peindre des raccourcis, lorsqu'il s'agit de peinture murale, car cela, à n'en pas douter, perce le mur et détruit l'architecture, et appartient en outre, en tant qu'attitude spirituelle, à ce réalisme optique que nous avons constaté dans la période de décadence d'art religieux. (*Nova et Vetera*, 1926, p. 319 et suiv.)

de l'artiste en tant qu'artiste, en même temps que l'intérêt de l'œuvre, en tant qu'objet ayant une destination pratique précise. En d'autres termes, il doit y avoir identité absolue entre l'intérêt du peintre et celui du mur à décorer, alors que, dans le tableau, l'intérêt du peintre peut, jusqu'à un certain point, tout primer. L'esprit de sacrifice est donc une des vertus que doit posséder le décorateur, car bien entendu on ne doit pas orner un mur de telle sorte que dans tout un monument on ne voie plus que ce mur (ce serait satisfaire l'intérêt du peintre au détriment de celui de l'œuvre entière); et, en outre, toutes les surfaces, tous les volumes, ne demandent pas à être décorés; certaines de ces surfaces, certains de ces volumes étant beaux en eux-mêmes, comme les figures et les solides de la géométries (la sphère notamment), ne doivent pas être détruits sans de fortes raisons. S'il y a nécessité absolue de le faire, il faut que l'ornement les reconstruise toujours dans leur totalité.

La belle tenue d'ensemble d'un monument dépend bien souvent de la sobriété et de la justification de ses ornements, ce qui n'exclut point la richesse.

* * *

Une condition essentielle pour qu'une œuvre d'art décorative fasse corps avec l'édifice, c'est qu'elle soit conçue et réalisée sur place. Car nous ne pouvons admettre, sinon dans des cas très particuliers, et d'une façon tout à fait exceptionnelle, l'idée qui consiste à concevoir la décoration comme des tableaux accrochés au mur. Il est vrai que l'on pourrait reprocher à Giotto lui-même cette conception à laquelle nous devons la naissance de la « peinture »; cependant les décorations de Giotto, même si elles ont l'air parfois de panneaux accrochés, sont toujours composées et exécutées sur place. Je considère cette exigence comme une des plus importantes, car l'œuvre décorative sera ainsi suggérée non seulement par l'architecture et le mur, en particulier, qui doit être orné, mais par toute l'atmosphère ambiante.

Obéir à cette loi, signifie concevoir l'œuvre dans une pureté absolue. Procéder autrement, c'est risquer d'influencer la première conception par beaucoup d'éléments d'ordre extérieur, soit pratiques, soit intellectuels, ce qui porte atteinte à la pureté

de l'œuvre. Il peut arriver aussi, et il arrive bien souvent, qu'on tombe dans des fautes graves, comme celle de concevoir un plafond comme s'il s'agissait d'un châte, ou vice-versa ; celle aussi de manquer la juste échelle des personnages, ce qui anéantit tout un monument.

L'architecture, en outre, non seulement peut inspirer l'art, mais presque toujours peut aussi suggérer les « moyens », du moins certains moyens ; car il faut toujours partir d'une donnée précise pour construire, soit dans un tableau, soit sur un mur. Ainsi, si dans l'édifice le plein-cintre domine, on partira de l'arc de cercle, des propriétés relatives aux formes inscrites, des sections rythmiques de la circonférence, etc... pour établir les inclinaisons des lignes, les dominantes, les ouvertures d'angles, et même les accords de couleurs.

Si, à la base de la construction architecturale, il y a un rapport de nombre quelconque, ce qu'en architecture on appelle le « module », le peintre a le devoir de l'adopter, au moins pour la charpente de ses compositions. Par ce « moyen » il peut rendre encore plus étroite son union avec l'architecture.

* * *

Une autre condition, pour ne pas manquer le but de l'œuvre est celle qui consiste à résoudre tous les problèmes par des moyens relatifs à la peinture, naturellement s'il s'agit de cette forme d'expression. Il va sans dire que, dans chaque forme d'expression, il faut raisonner d'une façon « strictement relative à ce dont il s'agit », c'est-à-dire absolument intrinsèque. Lorsqu'à une place quelconque d'un édifice, ou d'une composition, on se trouve embarrassé pour situer un objet, un ornement, ou un personnage, on ne doit pas faire un raisonnement de cette sorte : « je mettrai à cette place tel ou tel objet, tel ou tel personnage ». Car raisonner ainsi conduit vers le remplissage et l'arrangement, plutôt qu'à la « composition ». Le problème à résoudre doit être posé plastiquement, c'est-à-dire ainsi ; par exemple : « nous avons une verticale de 10 mètres, puis-je la faire contraster avec une horizontale de 9 mètres ? Ou encore : nous avons une couleur bleu-foncé, puis-je lui opposer une couleur jaune-clair, ou blanche, ou rouge, etc.? D'où il est facile de déduire que : s'il s'agit

d'une harmonie de lignes, il faut penser le problème en tant que lignes ; s'il s'agit d'une harmonie de couleurs, il faut le penser en tant que *tache* bien tissée dans l'ensemble de la composition.

Sans tomber dans l'excès de ne plus voir dans la nature que formes et couleurs, il faut cependant résoudre les problèmes plastiques en les pensant en tant que lignes et couleurs, et non pas en tant qu'objets ou corps, ce qui, à mon sens, n'empêche nullement de dégager de l'objet ou corps représenté la plus authentique poésie. Disons même que le seul moyen de créer cette « poésie picturale », est celui de bien savoir tout le parti qu'on peut tirer des lignes, des tons et des couleurs.

Pour exprimer clairement mon idée à ce sujet je parlerai des « *moulures* » élément ornemental d'une grande importance et d'un usage courant, et qui peut nous faire comprendre d'un coup certaines lois fondamentales de l'art, et le rapport entre celui-ci et le monde réel.

Pourquoi une moulure est-elle si agréable aux yeux et donne-t-elle en même temps une satisfaction intellectuelle ? Parce qu'elle est une création, une transposition, une poésie. Qu'elle soit verticale ou horizontale, elle se compose de lignes et de surfaces, tantôt planes, tantôt concaves ou convexes, ce qui forme un contraste entre lignes dures, incisives, et lignes souples, estompées, car lorsque la lumière donne sur une surface concave ou convexe, elle module le ton du foncé au clair et vice-versa, ce qui contraste efficacement avec une surface entièrement éclairée ou une autre entièrement dans l'ombre. Naturellement les surfaces doivent toujours être réglées de telle sorte que jamais leurs valeurs comme dimensions ou comme tons ne soient égales et monotones, mais, au contraire, variées. A une ligne dure et mince suit une ligne plus claire, nuancée, et plus large ; à une large bande claire, une bande foncée, mais pas de même largeur.

Toutes les lois du contraste, et donc toutes celles de la sculpture et de la peinture, sont résumées par cette science de distribuer la lumière qu'on trouve dans une moulure, qui porte en elle, en même temps, une vraie transposition du monde créé.

Que l'on considère un corps humain ou une paysage, de quoi se composent-ils pour la « mécanique » de l'artiste, si non

de lignes dures, incisives, et de lignes souples ; de surfaces claires et de surfaces foncées ; dans une moulure il y a vraiment un corps humain en ce qu'il contient d'essentiel, et si avec un corps humain on peut faire une moulure (les Egyptiens ont fait des temples), avec une moulure comme « moyen » on peut faire un corps humain et bien d'autres choses. On pourrait établir une esthétique de la moulure, tant l'application de ce moyen d'architecte peut se justifier même pour le peintre, à condition pourtant de ne pas en faire le mauvais usage qu'en ont fait les artistes de la Renaissance, qui ont peint la fausse moulure en faisant la fausse architecture peinte.

Je crois que nous touchons ici à une question fondamentale de la décoration. Peindre une fausse moulure, c'est imiter une création, c'est le trompe-l'œil d'une forme d'art. Que la moulure ou son esprit serve à créer un vêtement, une main, ou toute autre réalité, cela devient un « moyen », très pictural et poétique. Au contraire, peindre une fausse architecture, non comme « représentation » d'une réalité, mais comme « ornement » à la place où devraient se trouver de vraies colonnes et de vraies corniches, me semble d'abord opposé à la règle absolue de l'art mural, qui consiste, rappelons-le, à ne pas trouser le mur et à ne pas y simuler des reliefs ; cela me paraît ensuite peu conforme à l'esprit d'ornementation qui demande de vrais ornements, créés à cette fin, et non la simulation de belles formes qui ornent si elles étaient vraies, mais qui perdent toute leur signification du fait qu'elles sont fausses. Je trouve plus de grandeur et plus de pureté à affronter carrément le problème d'orner, par des arabesques, des combinaisons de lignes, et des couleurs, qui laissent la surface intacte tout en la rendant plus riche. J'estime donc qu'entre la chapelle Sixtine ou les églises Italiennes des XVI^{me} et XVII^{me} siècles, dont les fausses perspectives enlèvent les plafonds, et les églises de Ravenne, il y a intérêt à préférer, comme exemple et comme base, l'esprit de celles-ci. Cet art ornemental est vraiment le plus pur et le plus grandiose que je connaisse.

* * *

Analogue à la moulure, dérivant d'elle, est le « filet », sim-

ple ou composé, « moyen » de peintre en bâtiment et pouvant produire les mêmes effets.

En Italie, dans mon enfance, j'ai vu des maçons asperger, sur des cimaises peintes en gris, une couleur d'un ton plus foncé que le ton local et une autre plus claire, parfois le blanc pur. Ces multiples petites taches irrégulières modulaient agréablement le ton local, et constituaient « l'équivalent pictural » du marbre ou du bois¹. Pour lui donner de l'épaisseur, on bordait la teinte avec un filet de trois centimètres, et un autre d'un demi-centimètre, parfois bleu, parfois rouge, selon la couleur du mur.

A la source de ces pratiques d'ouvriers qui se sont transmises de père en fils il y a la meilleure tradition picturale.

Sur ces « moyens » simples, le cubisme a tâché de bâtir une esthétique nouvelle, mais toutes ses recherches ayant une origine strictement ornementale, n'ont jamais pu aboutir, dans le domaine de la « peinture de chevalet », à quelque chose de positif et de clair. Par contre, dans le domaine de l'art décoratif, le fait d'avoir indiqué l'exemple des peintres en bâtiment, des peintres d'écussons et de lettres, des papiers-peints, etc... constitue un apport sérieux en vue d'une vraie esthétique ornementale dont les « moyens » sont, cette fois-ci, en accord parfait avec « l'art ».

Le propre de cette esthétique, c'est de ramener le problème au simple jeu des « contrastes » : teintes plates prenant une valeur plastique par leur influence réciproque, comme quantité et comme qualité ; surfaces modulées par des moyens « de peinture » tels que couleurs aspergées, petits points, traits, etc... ; profils soulignés, intensifiés, ou suggérés par des contours, filets, etc...

Par ces moyens, on obtient « l'équivalent » d'une représentation à trois dimensions, c'est-à-dire qu'au lieu de faire une forme modelée en relief, on fait l'équivalent de ce relief, qui est suggéré par l'artifice du peintre.

Pour donner à un corps l'apparence des trois dimensions, il

¹ Plus tard, j'ai vu peindre en France les mêmes cimaises ou lambris, par des peintres en bâtiment très habiles, en faux-bois et en faux-marbre, imités à s'y méprendre, mais je préfère la manière des italiens, plus créatrice, c'est-à-dire plus artistique.

faut en général trois tons ; pour donner son équivalent en teintes plates il faut souvent aussi trois éléments, qui ne seront jamais trois tons de la même couleur. J'ai dit trois éléments, c'est-à-dire une couleur, sa complémentaire ou une analogue ou un gris, et ensuite, si le cas particulier l'exige, un filet, ou un contour, ou des traits, ou des points, etc...

On voit aisément combien ces moyens sont inhérents à l'art mural, car jamais ils ne trouent le mur, et ils permettent au contraire de l'orner avec toute la richesse imaginable en respectant sa surface. Mais il est bon de remarquer aussi jusqu'à quel point ils sont « poétiques », en ce sens qu'ils mettent toujours le peintre dans l'obligation de ne pas « décrire », mais de transposer, de s'exprimer par des analogies et des métaphores.

Les points ou les traits, tout en différenciant et en faisant vivre la matière, peuvent être, en effet, les équivalents picturaux de réalités telles que : ciel étoilé, champs couverts d'herbe, peau d'animaux, de fruits, etc... ; ils peuvent exprimer également des zones d'ombre, ou de lumière ¹.

A la base de cette attitude, il y a l'idée fondamentale de fabriquer, avec un élément du réel, une réalité tout autre. Par exemple, j'ai vu autrefois, dans la Haute-Savoie, des jouets d'enfants représentant des dindons, très ingénieusement fabriqués avec des pommes de pins, dont les écailles soulevées au feu donnaient l'équivalent des plumes. Avec la forme d'un œuf et quelques traits, j'ai vu faire des poussins ; avec des petits pains et des fourchettes, Charlot crée une danseuse.

Et par ce chemin de la vraie création poétique, nous retrouvons encore une des lois fondamentales de l'art de peindre, celle de continuer la courbe d'un objet ou d'un corps sur un autre objet ou corps ; celle de faire un bras avec la courbe d'une guitare, de construire les plis d'un vêtement avec les éléments d'une colonne, d'une corniche, etc....

* * *

¹ Nous retrouvons d'ailleurs l'exemple de telles transpositions dans les meilleures époques anciennes d'art décoratif ; notamment chez les sculpteurs gothiques. Il y a, par exemple dans la cathédrale de Bayeux (XII^{me} s.) (arcades de la nef) des animaux inventés, dont les poils et la crinière sont faits par des trous et des traits.

En réduisant le problème à sa plus grande simplicité, soit en rapport à la nature, soit au sujet des « moyens », le peintre peut jongler avec ses éléments et les intervertir comme on le fait dans une somme algébrique, qui est toujours la même si on change l'ordre des opérations et des termes.

Il peut donc transporter à droite une quantité de la couleur qu'il a prise à gauche et vice-versa, tisser cette même couleur du bas en haut, sur la diagonale, ou sur un triangle, faire en somme des additions et des soustractions pour créer des résonances variées, mais aussi simples que le plain-chant et aussi efficaces. Car le but de cette esthétique c'est aussi de vouloir atteindre un maximum de portée par un minimum de « moyens », ce qui constitue encore une base de l'art ornemental. Il faut, en somme, que le peintre décorateur possède un peu de la science du canonier, lequel calcul son tir à distance, au-delà d'une colline ou d'une forêt. Combien de bonnes peintures murales, celles notamment des élèves d'Ingres, ne font aucun effet, parce qu'elles n'ont pas la portée suffisante pour être vues à 15 ou 20 mètres, parce que, en définitive, elles sont conçues en peintre, et non en décorateur.

Des éléments importants de la décoration moderne, ce sont aussi les « gris », le « blanc pur » et le « noir pur ».

Nous devons encore aux peintres en bâtiment, aux papiers-peints, et, en définitive au cubisme, d'avoir compris et exploité le rôle de ces éléments dans l'organisation d'un ensemble.

Qu'ils soient employés comme « contraste » ou comme « pause », ou bien comme une transposition de la lumière ou de l'ombre, ils jouent un rôle dont l'importance a été toujours reconnue.

Et nous sommes amenés, par ces considérations, à traiter le grand problème de la couleur, qui, dans le domaine de la décoration, est de tout premier ordre. Car plus que jamais il s'agit ici de créer une atmosphère, une ambiance. Cela n'est guère possible autrement, ai-je-écrit ailleurs¹, qu'en choisissant d'abord des couleurs belles en soi, et en les combinant, ensuite « dans des relations belles, savantes et justes ». Ces mots de Fromentin résument la question d'une façon claire, qui peut

¹ « La Couleur », article dans *l'Information*, Paris.

être comprise et adoptée par ceux qui aiment les couleurs rabattues, comme pour ceux qui préfèrent les couleurs franches et vives.

En envisageant ainsi la couleur comme élément d'harmonie et non comme instrument d'imitation, peu importe de faire une figure jaune, les feuilles des arbres bleues, le ciel rouge, etc. —, le tout est de créer une harmonie. Mais si vous manquez l'équilibre parfait, on vous reprochera ces libertés, dont d'ailleurs, il faut user avec tact, prudence, et avec le respect de ce qu'on représente ¹.

Importante est aussi la question des valeurs, ou clair-obscur, qui ne se pose pas, dans l'art décoratif, tout à fait comme dans la peinture de chevalet. Car la caractéristique de celle-ci c'est de fractionner le ton à l'infini, le moduler avec des analogues ou des complémentaires pour le faire vivre et vibrer, alors que, dans l'art décoratif, il faut procéder plutôt par des accords de grandes zones, qui vivront et vibreront par les « moyens » picturaux dont j'ai parlé plus haut, par la qualité, en somme, de leur matière, exception faite pour la fresque qui demande généralement à être traitée par hachures. Lorsqu'il s'agit d'ornements purs, peints par le procédé des teintes plates énoncé plus haut, la « valeur » ou ton rentre donc dans la conception de la « couleur », dont elle exprime le degré de luminosité. Et l'on peut dire qu'en ce cas il y a une sorte de transposition du « clair-obscur », car le moelleux obtenu dans la peinture par les passages de lumière dans l'ombre et vice-versa, sont rendus dans cet art ornemental par la savante distribution des surfaces colorées claires et sombres, de gris, de noirs, de blancs, par les contours, les filets, etc...

¹ Manquer de respect pour ce qu'on représente, c'est encore ne voir dans la nature que lignes et couleurs, et tomber par conséquent dans le « goût immodéré de la forme ». On a beau dire, un simple jeu de lignes et de couleurs ne parle pas à notre intelligence, s'il ne répond pas, chez l'artiste qui l'a créé, à un besoin intérieur d'élever, jusqu'à le rendre sublime, un sentiment produit par le spectacle et l'amour de la vie. Baudelaire dit avec raison qu'il n'y a ni ligne, ni couleur dans la nature ; il y a les hommes, les oiseaux, le ciel, les arbres, etc... et ce sont ces réalités qui doivent forcer le peintre à peindre, le sculpteur à sculpter, et le poète à écrire, en inventant les moyens de s'exprimer, c'est-à-dire, pour le peintre, les lignes et les couleurs.

Mais la question du clair-obscur peut se poser tout de même d'une façon plus rapprochée de la peinture de chevalet lorsqu'il s'agit d'une composition « représentative ».

Cette forme d'art, qu'on peut appeler la peinture monumentale décorative, est un moyen terme entre le pur ornement et la peinture pure de chevalet.

En ce cas encore, il est bon d'avoir présent à l'esprit l'exemple de la moulure, et de nous rappeler en outre ce qu'Ingres, Cézanne, et le cubisme ont dit et démontré, c'est-à-dire qu'avec la sphère, le cône et le cylindre on peut tout faire.

Disons d'ailleurs que dans une œuvre conçue par un vrai plasticien-poète, la ligne suggère les deux autres éléments, la couleur et le ton. Le peintre expérimenté sait, en outre, qu'il peut faire tourner une forme cylindrique ou sphérique sans la « modeler » comme un cylindre ou comme une sphère, uniquement par les courbes qui l'entourent.

C'est pourquoi, dans la conception de la ligne ou du dessin, la courbe doit jouer un rôle prépondérant. Il faut un plus grand effort de pensée pour exprimer une courbe qu'une droite, et pour cette raison celle-ci est moins expressive, alors que l'autre est plus riche de « signification » plus « chargée d'être ».

Dans l'art en général, et dans l'art décoratif en particulier, qu'il s'agisse d'ornements purs, ou de figures représentatives, lorsque nous disons dessin, nous entendons « arabesque », « ornement », puisque la ligne ce n'est pas seulement un contour qui délimite une forme, elle est davantage et mieux, elle est ou doit être le « signe », qui porte la trace de l'idée, et par laquelle l'artiste se rend intelligible aux autres hommes ¹.

La ligne, comme la couleur, est belle en soi et belle dans l'ensemble ; de même, dans une composition, un personnage doit être beau seul et beau dans le tout ; et toujours dans l'art le détail vit de la vie de l'ensemble et celui-ci de la vie du détail.

Dans une fin théorique j'ai séparé les trois éléments de l'art de peindre : le dessin, le ton, la couleur ; mais en réalité dans la conception du peintre ils sont inséparables, et dire d'un peintre qu'il a un bon dessin et une moins bonne couleur, ou vice-versa,

¹ « Le Dessin », article dans *l'Information*, Paris.

c'est rester en dehors de l'esthétique, car toujours un vrai peintre aura la couleur qu'il faut pour son dessin, et le dessin qu'il faut pour sa couleur.

CONCLUSIONS

Je pense que les « moyens » d'art ornemental sur lesquels je me suis étendu, ont un caractère moderne et traditionnel à la fois et que, d'une façon générale, ils répondent à nos besoins actuels.

Par les teintes plates et les filets on peut simplifier beaucoup l'exécution, la confier même à des praticiens, dont tout l'effort consistera à respecter les « quantités » de couleurs, sans souci d'interprétation. Bien des choses peuvent même être exécutées au pochoir.

Ces « moyens » s'adaptent en outre parfaitement avec l'usage toujours croissant que les architectes font du ciment armé, matière solide mais laide et pauvre, surtout en comparaison de la pierre et du marbre, et qui a donc besoin de prendre de l'éclat et de la richesse par la couleur. Sur le ciment on peut peindre au silicate et à la fresque, après l'avoir revêtu d'un crépi de chaux hydraulique.

D'une façon générale, et me basant sur l'expérience, je crois que dans les églises on ne devrait adopter, pour les travaux importants, que la mosaïque et la fresque, ces deux techniques ayant fait leur preuve.

Sur un mur, où toutes les précautions ont été prises contre l'eau ou le feu, une fresque exécutée selon la bonne méthode de Giotto, c'est-à-dire en mélangeant la chaux aux couleurs, et à l'aide d'un sable très siliceux, défie l'action du temps et... jusqu'à un certain point, des hommes...

Si j'ai tenu à mettre en lumière ces « moyens » et leur esprit, c'est que je voudrais intéresser à un renouveau de l'art religieux et ornemental les jeunes artistes de mon temps.

Nous avons constaté, au cours de la première partie de cette étude¹ qu'à la naissance du « tableau », en tant qu'objet d'art autonome et sans destination pratique, répond une décadence de

¹ *D'un art pour l'église, Nova et Vetera*, 1926, p. 319.

l'esprit religieux. Nous pouvons ajouter qu'à celle-ci répond finalement une décadence de l'art.

Art décadent est celui qui vise seulement la perfection de la forme et néglige le contenu ; telle est la caractéristique du *XVI^{me}* siècle, et, on ne saurait en douter, de nos temps modernes. Art décadent et d'une pureté discutable est celui qui ne prend pas naissance dans l'amour de la vie, dans le respect du monde créé, mais qui méprise l'une et l'autre jusqu'à en faire un sujet d'ironie, de plaisanterie, ce qui constitue une dévalorisation, un amoindrissement plus ou moins intéressé, et non une exaltation.

Art impur est enfin celui qui est fait d'épanchements, d'autobiographies, de descriptions, et qui, dans les meilleurs des cas, que l'on peigne un nu ou une machine, ne dépasse pas l'esprit des « Confessions » de Jean-Jacques.

Je pense par conséquent que pour redonner à l'art toute sa pureté et en même temps son contenu, il serait bon de remonter du tableau de chevalet à la peinture murale.

La sévérité de celle-ci, le raisonnement clair et droit qui en est la condition essentielle, son ordonnance à une fin pratique (liberté limitée), toute cette discipline, en somme, peut aider énormément l'artiste à retrouver les « matériaux » dont son œuvre a besoin pour ne plus être un simple jeu, un pur divertissement.

GINO SEVERINI.

Note sur le cubisme. — Pour ne pas sortir de mon sujet, j'ai à peine touché aux questions soulevées par le cubisme et le futurisme dans le domaine de la *peinture de chevalet*. Je crois donc utile d'y revenir. Tout ce qu'on a tenté dans ce domaine, pendant les meilleures périodes de ces recherches, entre 1909 et 1914, n'a pas été développé dans le sens que l'on aurait pu espérer, aucun des adeptes nouveaux n'y a rien ajouté en substance, et cela pour ces autres raisons ajoutées à celle déjà donnée :

1^o Toutes les tendances ultramodernes, des fauves aux cubistes, et aux futuristes, se caractérisent, plus ou moins, par la séparation constante de la *couleur* et du *ton*, pour exprimer le *volume*. On a même fini par dissocier totalement couleur, ton, dessin,

Or, il est bien de reconnaître la valeur plastique de la cou-

leur, de se rendre compte de la force avec laquelle elle suggère le volume, mais il ne faut pas dépasser certaines limites imposées par les exigences relatives à la forme d'expression choisie.

La *couleur* ne peut pas exprimer pleinement le *volume*, elle ne peut que le suggérer, ce qui est suffisant sur un mur qu'on ne doit pas trouser, et insuffisant sur une toile où l'on peut avoir tout le relief que l'on veut sans trahir les lois du tableau.

Penser autrement c'est méconnaître toutes les lois de l'optique et ignorer ce que les lignes et les couleurs peuvent suggérer à notre entendement par le truchement des yeux.

Aussi, aucune acrobatie, même géniale, ne pourra faire que, sur un tableau de chevalet, une teinte plate ait la même force de réalisation plastique qu'une teinte modelée dans l'esprit de Giorgione, Poussin, Ingres, Corot, Renoir, etc...

Le moins qu'on puisse faire c'est d'adopter la méthode de Manet, qui supprima la couleur justement pour retrouver dans le volume la valeur absolue du ton et sa fusion avec la forme.

Peut-être la peinture de chevalet reprendra-t-elle son essor en partant de Manet, première manière.

Mais il faudra que les artistes sachent finalement ce qu'ils veulent. Désirent-ils s'exprimer par des teintes plates et des « moyens » de peintres en bâtiment ? Ils sont dans l'art décoratif. Veulent-ils *peindre* dans le vrai sens du mot, il faudra alors modeler selon le cylindre, le cône, et la sphère, exprimer pleinement le volume et non le suggérer. On ne sort pas de ce dilemme.

2° A la base de cette scission entre la couleur, le ton et le dessin, il y a naturellement une scission d'un autre ordre, à laquelle j'ai fait allusion dans la conclusion de cet article, à savoir : la séparation entre l'*art* et son *contenu* lyrique, passionnel, sentimental, entre l'*intuition* et le *sentiment*, d'où la suppression du *sujet*, chez les cubistes.

Cela a généralement produit une forme d'expression sans chaleur, plus *intellectualiste* qu'*émotive*, plus *logique* que *lyrique*, une sorte d'*abstraction individuelle* qui ne peut nullement conduire à l'*universalité*, ni à la *totalité*, forme concrète de l'indivisibilité artistique entendue comme il convient.

Il est très compréhensible, au demeurant, que les recherches modernes aient plus ou moins dévié en cours de route, cela n'enlève rien au mérite de ceux qui ont cru devoir s'y donner, et dont les intentions sont louables ; ce qu'il est nécessaire de constater aujourd'hui, c'est que, au lieu de tâcher de redresser les erreurs, on les a toujours justifiées par la philosophie, et ainsi beaucoup de mal a été fait aux tendances modernes par ceux mêmes qui voulaient les défendre sans les comprendre.

Les uns ont voulu démontrer, sous prétexte de *réalisme*, que la peinture ne doit pas exprimer l'âme de l'artiste et l'âme ou l'action et le lyrisme des corps, mais doit représenter ces corps et objets tels qu'ils sont, selon leurs vraies dimensions, comme si l'artiste n'existait pas, ce qui peut se référer à Lessing. D'autres, pour justifier les réactions contre l'impressionnisme, et toutes les abstractions intellectualistes (il y a même eu un manifeste cérebriste de Canudo en 1914) se sont appuyés sur l'intuition intellectuelle de Schelling ou sur le logicisme de Hegel, et finalement d'autres, ou peut-être les mêmes, se sont référés à Kant ou à Schiller pour défendre le concept d'un art « pur divertissement et jeu » ce qui est une interprétation erronée de la gratuité, du désintéressement de l'art entendus à la manière de saint Thomas.

Ces critiques, ayant expliqué le cubisme en général, par des philosophes allemands, en lui appliquant des systèmes philosophiques, au lieu de dégager de lui une philosophie, ont fini par donner une apparence de raison à ceux qui donnent au cubisme une origine allemande. Mais on n'a pas manqué non plus de se réclamer de Platon, ce qui ramenait, dans la peinture, après l'avoir chassée, une idée du *beau* extérieur à l'art. Et enfin on a proclamé comme une acquisition du cubisme tout ce qui se réfère à l'art vrai de tous les temps, ce qui revient à dire : voyez comme mon père me ressemble... !

L'apport du cubisme dans l'art, en tant que compréhension générale, et dans l'art ornemental en particulier, est assez grand pour qu'il fasse justice lui-même de toutes ces niaiseries. Mais j'ai cru utile de les indiquer pour éclairer le plus possible ceux qui s'intéressent à l'art moderne.

G. S.

SOUVERAINETÉ POPULAIRE ET DÉMOCRATIE

DEUX mots que beaucoup prennent l'un pour l'autre.
Deux mots que nous persistons à distinguer.

Démocratie dit *gouvernement du peuple*. Mais ce terme ne signifie pas nécessairement : gouvernement *exercé* par le peuple. Il peut désigner aussi le gouvernement *choisi* dans et par le peuple. Saint Thomas n'a pas eu peur d'appeler *démocratie* le régime où le peuple, sans exercer lui-même le pouvoir, *choisit* ses chefs politiques. C'est dans ce dernier sens que nous appelons la démocratie une forme légitime de gouvernement.

Parce qu'ils n'acceptent pas qu'on identifie démocratie et souveraineté populaire, les catholiques se heurtent à diverses incompréhensions. Les uns, qui combattent la souveraineté populaire, se demandent si l'Eglise ne se rallie pas à ce dogme révolutionnaire puisqu'elle accepte une certaine *démocratie* et demande chez nous qu'on soit fidèle aux institutions traditionnelles de la Confédération et des cantons. C'est bien là, croyons-nous, le doute qui inquiète le rédacteur de la *Nouvelle Revue Romande* lorsqu'il écrit dans son dernier numéro (40):

Enseigner, comme Monseigneur Besson dans la *Semaine catholique*, que le devoir rigoureux des catholiques est encore « la fidélité loyale aux institutions traditionnelles de la Confédération et des cantons suisses », est-ce empêcher, risquer d'empêcher, vouloir empêcher, que l'on combatte chrétiennement la démocratie en soi, anti-chrétienne ? L'Eglise choisit-elle ou veut-elle qu'on choisisse dans ce domaine aussi ?

D'autres, qui admettent la souveraineté populaire, et savent que l'Eglise la rejette, concluent que le catholicisme est l'ennemi des formes politiques de notre pays. Nous avons cité dans cette revue ¹ des lignes significatives de M. Philippe Bridel, de l'écrivain qui signe Valdo (*Cahiers de Jeunesse*, mai 1926). Ne s'est-on pas égaré dernièrement jusqu'à écrire dans le *Semeur vaudois* qu'un évêque de notre pays s'était fait l'artisan de la monarchie en Suisse ! Nous n'attachons pas d'importance à cette dernière « balourdise » mais une idée aussi saugrenue n'aurait pas pu germer dans un esprit, même le plus étourdi qu'on puisse imaginer, puis être accueillie dans un journal, s'il n'y avait chez beaucoup de nos contemporains cette persuasion qu'au fond l'Eglise s'accommode mal des formes politiques non monarchiques. A cause de ces incompréhensions, il est nécessaire de revenir encore sur ce grave sujet, malgré les distinctions que nous avons faites ici même, en juillet 1926, malgré les déclarations pourtant lumineuses de M. Journet dans notre dernier numéro ².

* * *

La souveraineté populaire, comprise en ce sens que le peuple est le seul véritable souverain, que le pouvoir réside en lui d'une manière inaliénable, que le gouvernement de la cité n'est que le *délégué* du peuple, est une doctrine condamnée par l'Eglise et par le sens commun ³.

L'Eglise s'est prononcée clairement contre le dogme de la souveraineté populaire tel que nous l'entendons ici. Rappelons simplement les témoignages de Léon XIII et de Pie X, tels que M. Journet les citait en janvier :

¹ *Nova et Vetera* 1926, n° 3, p. 238.

² Janvier-mars 1927, p. 84 et sq.

³ Beaucoup de scolastiques disent que l'autorité réside *d'abord* dans le peuple. Dans quel sens, bien différent du dogme rousseauiste, ces paroles doivent s'entendre, nous le dirons une autre fois.

Le *Sillon* dit Pie X place primordialement l'autorité publique dans le peuple de qui elle dérive ensuite aux gouvernements de telle façon cependant qu'elle continue de résider en lui. Or Léon XIII a formellement condamné cette doctrine dans son encyclique *Diuturnum illud* du Principat politique où il dit : « Des modernes en grand nombre... déclarent que toute puissance vient du peuple : qu'en conséquence ceux qui exercent le pouvoir dans la société ne l'exercent pas comme leur autorité propre, mais comme une autorité à eux *déléguée* par le peuple et sous la condition qu'elle puisse être révoquée par la volonté du peuple de qui ils la tiennent. Tout au contraire est le sentiment des catholiques qui font dériver le droit de commander de Dieu comme de son principe naturel et nécessaire ». Sans doute, le *Sillon* fait descendre de Dieu cette autorité qu'il place d'abord dans le peuple, mais de telle sorte qu'« elle remonte d'en bas pour aller en haut, tandis que dans l'organisation de l'Eglise, le pouvoir descend d'en haut pour aller en bas » (SANGNIER). Mais outre qu'il est anormal que la délégation monte puisqu'il est de sa nature de descendre, Léon XIII a réfuté par avance cette tentative de conciliation de la doctrine catholique avec l'erreur du philosophisme. Car il poursuit : « Il importe de le remarquer ici ; ceux qui président au gouvernement de la chose publique peuvent bien, en certains cas, *être élus par la volonté et le jugement de la multitude*, sans répugnance ni opposition avec la doctrine catholique. Mais si ce choix *désigne* le gouvernement, il ne lui *confère* pas l'autorité de gouverner, il ne *délègue* pas le pouvoir, il *désigne* la personne qui en sera investie ¹. »

Condamné par l'Eglise, le dogme de la souveraineté populaire est condamné aussi par le sens commun. Comme le dit la lettre de Pie X sur le *Sillon* « si le peuple demeure le détenteur du pouvoir que devient l'autorité ? Une ombre, un mythe ; il n'y a plus de loi proprement dite, il n'y a plus d'obéissance ». Rien là d'exagéré. Si le gouvernement n'est qu'une *délégation* du peuple (délégation des Chambres lesquelles sont une délégation du peuple) formellement parlant, *c'est le peuple qui se commande lui-même, le peuple qui s'obéit à lui-même*. L'autorité est réduite à l'état d'« autorité consentie »². Le *délégué*, le mandataire

¹ Actes de Pie X, Paris, Bonne Presse, tome V, p. 129-130.

² C'est le terme employé par le *Sillon*, et repris dans la lettre de Pie X, pour désigner l'autorité à laquelle obéit le citoyen qui

en effet ne forme qu'une seule personne avec celui qui le délègue; c'est pourquoi saint Thomas nous fait remarquer¹ qu'il est radicalement impossible de charger quelqu'un d'exercer sur nous un acte de juridiction que nous lui aurions préalablement transmise. Cela équivaldrait, dit-il, à exercer cette juridiction sur soi-même. «Sicut nullus in scipsum sententiam dare potest excommunicationis, ita nec alteri committere, nec se excommunicare.»

Mais, dira-t-on, quand le peuple souverain désigne le chef de l'Etat, la désignation une fois accomplie, le personnage choisi *sort du rang*, devient un être *distinct* du peuple auquel il commande.

Il y a dans cette réponse une équivoque à dissiper. Si le peuple qui élit le chef d'Etat se prétend souverain, il ne fait pas qu'élire, désigner, il *délègue* son pouvoir et nous maintenons que, dans ce cas, le *vrai* chef c'est le peuple; le Conseil d'Etat n'est que le *délégué*, le *remplaçant* du peuple. C'est le peuple qui *se commande* lui-même. Que si le peuple ne fait qu'élire et se soumet au chef d'Etat

se commande lui-même et s'obéit à lui-même. L'autorité dite *extérieure* est alors celle qui réside dans un être formellement distinct du sujet obéissant. Pour éviter des confusions, faisons ici trois brèves remarques.

1^o Autorité extérieure ne signifie pas quelque chose de *matériel*. L'autorité n'est pas à confondre avec la *force* qui l'accompagne. Le commandement est un acte d'intelligence exercé par un être *distinct* du sujet obéissant, le mot *extérieur* signifie cette distinction: autorité extérieure au sujet obéissant.

2^o L'autorité dans la société civile est extérieure au sujet obéissant, mais l'obéissance doit être un acte intérieur de celui qui obéit, un acte vraiment humain et *librement consenti* bien que consenti par *devoir*. Liberté et devoir ne s'opposent pas.

3^o Obéir à une autorité *extérieure à soi* ne signifie pas obéir à quelqu'un *d'autre qu'à Dieu*. Nous obéissons à quelqu'un d'autre que nous, mais ce quelqu'un qui est autre que nous, n'est *pas autre que Dieu*, parce qu'il est un *représentant de Dieu*. D'après le *Sillon* c'est bien à Dieu que l'on obéit, mais le représentant de Dieu c'est le *citoyen obéissant* lui-même, puisque celui qui détient le pouvoir, le détient par *délégation* des citoyens.

¹ Suppl. q. 20, art. 3 ad 3.

comme à quelqu'un d'*autre que lui*, le peuple n'est pas souverain. Nous croyons que cette dernière conception est la plus répandue, dans les milieux catholiques surtout. C'est la seule acceptable, si l'on veut sauver le principe d'autorité, mais elle est diamétralement contraire au dogme rousseauiste de la souveraineté populaire. Il faut avoir le courage de le reconnaître et de renoncer aussi au fameux cliché du *peuple souverain* dont nos journaux catholiques sont remplis en période électorale. Si jusqu'ici, en effet, notre peuple suisse n'a pas tiré toutes les conséquences des erreurs rousseauistes infusées par tant de journaux et de revues, si le citoyen pense encore obéir à quelqu'un d'*autre qu'à lui-même* quand il se soumet à la loi, n'allons pas croire qu'il en sera toujours ainsi. Des symptômes nombreux nous font voir que les citoyens usent de plus en plus de la souveraineté qu'on leur accorde pour désapprouver les autorités qui le « représentent » et les contredire ¹. Ce n'est pas un mal quand ces autorités font fausse route, mais, en soi, cette tendance est funeste et ne peut conduire à la longue, qu'au triomphe de l'anarchie. Voilà où nous conduira le mythe du « peuple souverain » si nous nous obstinons à ne pas ouvrir les yeux !

On objectera encore l'exemple des petits cantons suisses à « landsgemeinde » pour dire que les faits contredisent nos craintes. Là-bas, c'est le peuple lui-même qui exerce le pouvoir législatif et ces petits cantons, s'administrent fort bien. Disons d'abord que la landsgemeinde perd de plus en plus de son prestige à mesure que le peuple

¹ C'est ainsi, par exemple, qu'on voit de plus en plus les partis politiques demander la démission de leurs députés lorsque ceux-ci se permettent, aux Chambres, une attitude contraire à celle du parti qui les a délégués comme ses représentants. Nous ne souffrons pas encore partout, en Suisse de cette plaie des démocraties voisines, où le gouvernement, mis en minorité par la Chambre, doit démissionner. Cette démission est pourtant dans la *logique du système de l'autorité déléguée*. Vous n'êtes pas satisfait de votre mandataire, quoi de plus normal que de le remplacer ?

veut exercer lui-même ses prérogatives et non pas suivre les directions données par ses chefs, (il nous souvient de telle landesgemeinde à laquelle nous avons assisté et qui fut écœurante), à mesure aussi que les questions à trancher deviennent plus compliquées et dépassent le cadre des intérêts immédiats des citoyens. Notons ensuite que les citoyens législateurs qui *députent* le Conseil exécutif de leur petit pays ne pensent pas toujours, quand le moment est venu d'obéir, que c'est *au fond à eux-mêmes qu'ils obéissent*. En réalité pourtant il en est ainsi, si vraiment là-bas le peuple est souverain et législateur. Ces petit Etats sont alors des sociétés *sans vraie autorité*, constituées par le libre consentement de leurs membres, comme le sont nos associations privées¹ dans lesquelles l'*assemblée générale* est souveraine. Un pareil état de choses peut durer longtemps dans les *petites* sociétés où le bien commun est facilement perçu par chacun des citoyens et où la vertu est suffisante chez tous pour incliner chacun des membres à se soumettre *de lui-même* aux exigences de ce bien commun et à lui sacrifier ses biens particuliers. La conspiration des membres vers le bien commun, qui est l'élément formel constitutif de toute société, est produite là non par une autorité *extérieure* aux membres, mais par la volonté de ces membres eux-mêmes. Dans un Etat quelque peu développé, dans l'Etat *normal* où le bien commun est la *vertu* du citoyen (même si cet Etat, comme le nôtre, n'a pas des frontières très étendues), c'est une chimère de penser que la conspiration vers le bien commun, se maintiendra chez tous, sans une *autorité* qui soit autre chose que « l'*autorité consentie* » (même conçue comme *devant être* consentie pour

¹ C'est précisément une des grosses erreurs de Rousseau de considérer la société comme une association *facultative*, utile sans doute, mais non pas *exigée* par la nature des choses pour la formation de l'homme complet. Les hommes constituent la cité par un acte intelligent volontaire et libre, mais par un acte *libre* qui est un *devoir* puisque la société civile est nécessaire à la plénitude de la vie humaine.

obéir à Dieu qui veut la société civile). Il en est de la nécessité d'une autorité extérieure au citoyen, comme de la nécessité du régime de la propriété privée. Le régime de la propriété privée n'est pas nécessaire à l'existence d'une société civile *embryonnaire*, où le bien commun se réduit à peu de chose, où les frontières sont très restreintes, en un mot à une société *en devenir*; ce régime, par contre, est nécessaire à l'existence de la société civile *normale*. De même l'autorité. Une toute petite société pourra s'en passer, mais pas la société d'étendue normale si elle poursuit son vrai but qui est de conduire les membres à *la vertu*. Tous les hommes ne tendent malheureusement pas d'eux-mêmes à la vertu, ils ont besoin d'une autorité qui les y pousse et les contraigne au besoin à ne pas agir contre la vertu. Qu'on lise à ce sujet l'article de saint Thomas sur la nécessité des lois humaines¹.

L'exemple des cantons suisses à *landsgemeinde*, n'infirme donc pas notre thèse, il la corrobore.

Du reste, nous n'avons pas à discuter s'il est opportun d'abandonner la doctrine de la souveraineté populaire décrite plus haut. L'Eglise n'admet pas la doctrine d'après laquelle la société civile *normale* peut se passer d'autorité *autre* qu'une « autorité consentie ».

* * *

Devons-nous, pour cela, abandonner les « institutions traditionnelles » de notre pays ?

Il est clair d'abord que nous n'entendons pas par institutions traditionnelles le dogme du *peuple souverain*. Ce dogme est une importation *récente* par rapport à l'ensemble de l'histoire suisse; il nous vient de J.-J. Rousseau et de la Révolution. Nous conseillons beaucoup, à ce sujet, la lecture du 2^{me} cahier d'*Ordre et Tradition*. Pour n'être peut-être pas exacte, en tous points, au dire d'historiens

¹ 1/2 q. 95 art. 1.

compétents, cette étude de M. LUGRIN n'en est pas moins très solide dans ses grandes lignes. D'origine récente, le dogme de la souveraineté populaire est de plus contraire aux doctrines catholiques. Pour cette dernière raison surtout, il ne saurait être question de l'accepter ou de renoncer à la combattre parce que certaines lois de notre pays en sont imprégnées. Monseigneur Besson n'a jamais rien exigé de semblable. Sur l'attitude que nous devons avoir vis-à-vis des lois et des autorités civiles, Monseigneur notre Evêque s'est exprimé il y a longtemps déjà et très nettement. Dans sa remarquable lettre sur *Le patriotisme chrétien* adressée aux catholiques du canton de Vaud, le 24 avril 1923, Monseigneur avait soin de rappeler cette parole de Léon XIII « que jamais les lois humaines ne passent avant les lois divines ». Il insistait en termes vigoureux sur l'origine divine de l'autorité, le devoir d'obéir non seulement par crainte des châtiments mais par motif de conscience; l'Evêque du diocèse rappelait en somme implicitement la lettre de Pie X sur le *Sillon* et condamnait les erreurs que nous avons signalées plus haut. La loyauté exige qu'on se souvienne de cette lettre magnifique pour interpréter les brèves monitions qui ont paru récemment dans la *Semaine catholique*. Il ne s'agit donc pas de respecter le dogme de la souveraineté populaire. Nous pouvons être tranquilles de ce côté-là. Ce que nous entendons respecter *dans ses lignes essentielles* (des modifications accidentelles sont nécessaires, d'autres sont désirables), c'est le régime du *peuple choisissant* ses magistrats, c'est la démocratie telle que la comprend saint Thomas quand il dit que le régime idéal doit s'inspirer de démocratie¹. Pour désigner ce régime on pourrait évidemment trouver un autre terme que celui de *démocratie*. Nous ne voyons pas de difficulté à nous servir de cette expression pourvu que soit bien mise en évidence la différence qui nous sépare de la démocratie rousseauiste à base de souveraineté populaire. A la suite de plusieurs, nous proposons qu'on appelle *démocratisme* la démocratie pervertie par la Révolution. Pourquoi *détourner* le mot démocratie

du sens que lui donnait saint Thomas dans la Somme théologique (sens reçu alors) pour l'unir inséparablement à une erreur *moderne*. L'erreur *nouvelle* ne doit pas revêtir un nom qui a signifié autre chose avant elle; c'est elle qu'il faut stigmatiser par un terme nouveau pour réserver le mot *démocratie* au système politique de l'élection par le peuple sans mélange de souveraineté populaire. Si nous trouvons normal d'appeler l'erreur nouvelle par un terme nouveau, nous voyons aussi des inconvénients pratiques nombreux à désigner notre régime politique traditionnel par un autre mot que celui de démocratie. Sous prétexte d'éviter toute équivoque à propos de la souveraineté populaire (suffisamment démasquée d'ailleurs, si l'on a soin de l'appeler démocratisme) nous créerions d'autres équivoques aussi dangereuses que la première. Car le peuple croira bien vite que nous en voulons à l'ensemble de ses traditions et que nous allons retourner à des temps à jamais révolus.

Nous voulons donc respecter chez nous cette *démocratie* acceptable parce que nous estimons qu'elle est *pour nous la meilleure forme de gouvernement*. Quand on parle de la meilleure forme de gouvernement, il faut distinguer avec soin deux problèmes essentiellement différents. Quelle est *en soi*, abstraction faite de toute circonstance de temps, de lieu, de personnes, la meilleure forme de gouvernement ? Sur ce point, l'Eglise n'a rien défini, cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas *en soi* une forme de gouvernement meilleure qu'une autre, mais simplement que les catholiques sont libres de discuter sur ce sujet et ne sont pas tenus d'adopter un point de vue plutôt qu'un autre. Si l'autorité de l'Eglise n'a rien défini, ses docteurs ont examiné cette question. Saint Thomas enseigne clairement que la meilleure forme de gouvernement est la monarchie¹; mais en traitant ce problème, le saint Docteur

¹ De regimine principum, ch. II.

fait abstraction de la manière dont le monarque est *choisi* (hérédité ou élection). Pour lui, *en soi* l'élection est préférable à l'hérédité¹. De plus, saint Thomas nous enseigne que celui qui gouverne la cité doit s'entourer de multiples conseils. Le commandement est un acte de la prudence politique (*regnativa*) et celle-ci exige que le chef s'entoure de conseillers compétents. Enfin, pour que le peuple soit content de ses institutions politiques et les conserve, saint Thomas trouve que le mieux est que les chefs soient choisis dans et par le peuple. C'est la remarque qu'il fait dans l'article de la Somme théologique où il expose quelle est, *ut in pluribus*, la meilleure forme de gouvernement².

Si la monarchie, le gouvernement d'un homme qui excelle *par la vertu*, est en soi la meilleure forme de gouvernement, il ne s'en suit pas que dans telle circonstance donnée, cette forme soit vraiment la meilleure.

SAVONAROLE disait du régime des Florentins où le

¹ « Il faut comprendre que, en soi, l'élection du monarque est toujours meilleure que l'hérédité; mais l'hérédité peut être meilleure exceptionnellement. » *Politic.*, lib. III, lect. 14.

² 1/2 q. 105 art. 1. Voici la partie importante de cet article, nous soulignons certains passages. « R. dicendum quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente duo sunt attendenda. Quorum unum, est ut *omnes aliquam partem habeant in principatu: per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt* ut dicitur in II Polit. Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis, vel ordinationis principatuum....

Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in qua unus praeficitur *secundum virtutem* qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes *secundum virtutem* et tamen talis principatus ad omnes pertinet, *tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur*. Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, inquantum unus praeest; et aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem; et *ex democratia, idest potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum.* »

Qu'on lise aussi dans le même article, la réponse à la seconde objection.

pouvoir était entre les mains d'un Grand Conseil choisi par les citoyens, que ce régime, pour n'être pas *en soi* le meilleur, était le meilleur *pour les Florentins* ¹. Le religieux dominicain comparait cette question de la meilleure forme de gouvernement à celle du meilleur état de vie. Si l'état religieux est en soi préférable à la vie dans le siècle, il se peut que, pour telles personnes en particulier, il soit meilleur de rester dans le monde que d'entrer en religion. Savonarole avait parfaitement raison et ne faisait que reprendre la doctrine de son maître, saint Thomas.

Comme Savonarole pour Florence, nous disons sans hésiter que la meilleure forme de gouvernement, chez nous est un conseil plus ou moins étendu, choisi par les citoyens. Personne ne songera à nier cela. Ceux qui critiquent le *suffrage universel* entendent, croyons-nous, critiquer telle ou telle modalité du régime électif et non pas le régime électif lui-même. Ce régime a ses dangers, c'est vrai ², il n'est pas incompatible avec une forte autorité (qu'on pense à l'Eglise catholique) et chez nous, est-il besoin de le dire, un pouvoir héréditaire n'aurait aucune chance d'être accepté et supporté.

* * *

Pouvons-nous espérer que notre point de vue sera compris ? Les adversaires de la souveraineté populaire verront-ils que nous sommes avec eux sur ce point capital ? Les partisans de la souveraineté populaire sauront-ils comprendre que nous n'entendons pas le moins du monde renverser le régime traditionnel de notre pays ? Nous ne nous faisons pas d'illusions, surtout pas en ce qui concerne

¹ Trattati circa il reggimento e governo della città di Firenze. Trattato I^o.

² Il faudrait dire aussi comment la démocratie exigeant du peuple une moralité supérieure à celle que requiert un autre régime l'Eglise catholique est chez nous la meilleure sauvegarde du régime démocratique.

les partisans de la démocratie rousseauiste. Il y a trop de gens parmi eux qui ont *intérêt* à représenter l'Eglise comme l'adversaire du régime politique établi en Suisse. Quel moyen facile de tourner le peuple contre le catholicisme !

Quant aux jeunes, groupés autour de la *Nouvelle Revue Romande* et des Cahiers *Ordre et Tradition*, ils comprendront peut-être difficilement pourquoi nous nous refusons à abandonner le mot *démocratie* et pourquoi nous tenons, en luttant contre les erreurs rousseauistes, à garder tout ce qu'on peut conserver des habitudes politiques acquises quitte à les *interpréter* dans un sens acceptable¹. Nous sommes de ceux qui suivent avec sympathie les efforts de ces jeunes ; leur souci de justifier devant la raison les conclusions de leur politique, de suivre fidèlement des *principes* mérite plus que des félicitations. On ne comprendra que plus tard tout le bien que nous aura valu cette réaction des jeunes contre l'esprit défaitiste et basement opportuniste de beaucoup de politiciens. C'est précisément parce que nous tenons plus que personne à mettre en valeur les vrais principes de la politique, que nous entendons choisir des moyens sûrs pour aboutir. Notre organisation actuelle nous apparaît comme un vaste édifice défiguré par des adjonctions postérieures et des suppressions qui le menacent même dans sa solidité. Le mal est grave et l'on a parfois l'impression qu'il suffirait d'une bien faible secousse pour faire crouler toutes ces pierres qui, par place, ne tiennent plus ensemble que... par habitude. Que faire ? Les uns, parmi les jeunes surtout, pensent que le plus sûr, serait de démolir pour reconstruire l'édifice dans sa pureté primitive. On arriverait certes, à détruire, en l'espèce à dissiper la confiance du peuple dans

¹ Même le droit de referendum et celui d'initiative peuvent être *expliqués* sans recourir au dogme de la souveraineté populaire. Si le peuple n'est pas législateur, rien n'empêche le gouvernement de *consulter le peuple* et celui-ci de *demande des lois*. N'appelle-t-on pas du reste nos grandes votations des *consultations populaires* ?

ses institutions politiques. Pourrait-on reconstruire ? Pourrait-on persuader le peuple, auquel on aurait prêché la défiance vis-à-vis de ses chefs actuels, de se confier à des hommes nouveaux qui lui apporteront un régime trop neuf ou inconnu parce que trop mis en opposition avec le précédent ? Nous préférons pour notre part la méthode qui consiste à restaurer l'édifice politique sans le démolir et pour cela à éviter le plus possible les heurts et les coups de buttoir. C'est une œuvre de patience certes, car les réparations sont à faire partout, mais dans l'incertitude où nous sommes que la démolition sera suivie d'une prompt reconstruction, la méthode que nous proposons est encore la plus *rapide* pour aboutir à un résultat satisfaisant. La patience évidemment n'est pas la caractéristique des jeunes, elle est pourtant, dit saint Thomas, un fruit de la vertu de force. Nous demandons à nos compatriotes d'avoir la force nécessaire pour entreprendre ce travail de restauration politique indispensable dans notre pays comme ailleurs.

FRANÇOIS CHARRIÈRE.

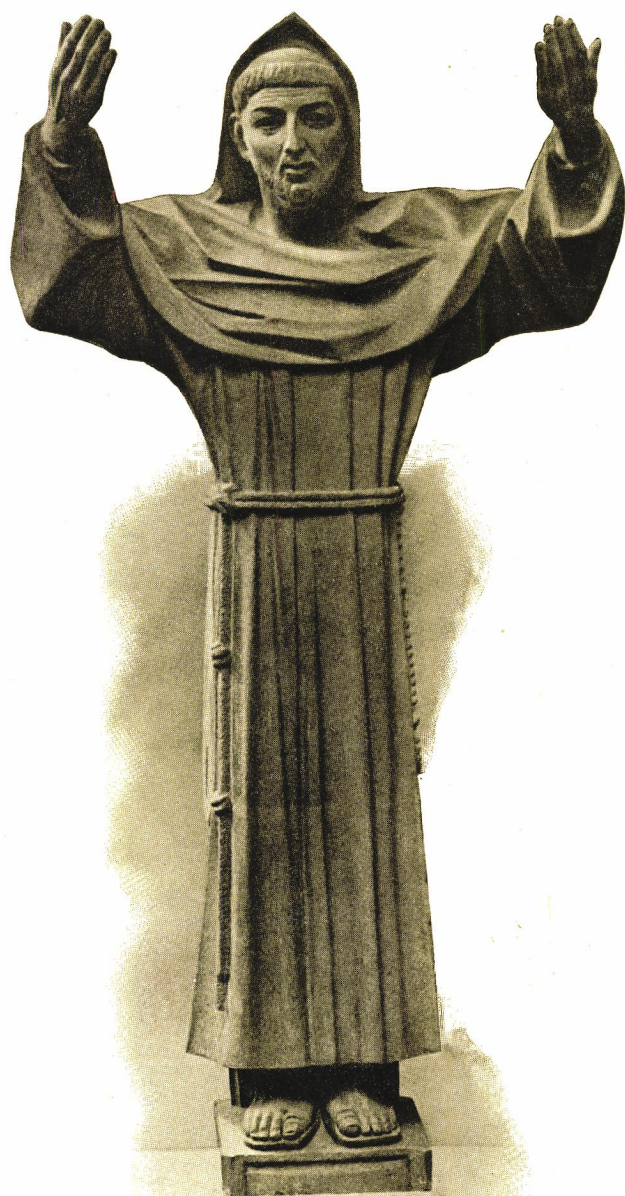
LÉGENDE

Un saint François d'Assise qui ne fixerait pas le souvenir de quelque événement mais qui serait comme une synthèse de la vie du saint, à la fois contemplative et apostolique, c'est ce que M. François Baud a voulu représenter dans cette belle statue. En gardant tout le mouvement, tout l'élan de la vie, il fallait éloigner ce qui eût paru recherché, anecdotique, et, par de justes simplifications, essayer d'atteindre, comme on y parvint souvent au moyen âge, à cette forme de grande sculpture qui paraît donner corps à des dogmes.

La première gravure de ce fascicule présente le saint François peint par Cimabue (1240-1301) à la basilique supérieure d'Assise, et dont le sculpteur s'est inspiré. Nous nous sommes plu à ce rapprochement, qui montre combien l'esprit des meilleurs et des plus inventifs de nos artistes romands demeure dans la ligne traditionnelle.

A tous les esprits qu'intéresse le mouvement de l'Art moderne, ses rapports possibles avec un Art d'Eglise régénéré, nous recommandons la lecture attentive de l'étude de Gino Severini, publiée dans le présent fascicule. La pureté de l'idéal qu'elle évoque nous agréa personnellement beaucoup. Il nous paraît qu'elle ouvre de vrais chemins.

C. J.



HIVER

*Été mis à l'envers
je te salue, Hiver
nouveaux ennuis divers
cachent le printemps vert*

*C'est toi, morte saison
c'est toi, saison des morts
mais grâce à nos maisons
nous avons du confort*

*Le temps coupé en quatre
offre ce morceau blanc
je ne veux pas le ballre
pour couper son élan*

*Les siècles ont lourné
mais je suis leur aiguille
siècles, frères aînés
de ma propre famille*

*Il se présente à moi
tout recouvert de neige
je le mets sous mon toit
il fond, cela l'allège*

*Malgré le triste thème
que tu me chantes, Hiver
je suis heureux, je l'aime
ta tristesse me sert*

*Le blanc, le froid, la glace
autour de mon cerveau
font renaître la grâce
au milieu des travaux*

*Laisse-moi me repaître
de l'éternel hiver
qui, contre ma fenêtre
me montre ses revers*

*Le feu guérit la peste
la mort est dans la nuit
je boulonne ma veste
le froid est mon ennui*

*Hiver, montre-loi nu
alors le véritable
Hiver sera sur nous
rien moins que délectable*

*De qui es-tu la carte
Hiver sans profession
quand les mouettes parlent
tu vois leur procession*

*As-tu bien communiqué
entouré de dentelles
as-tu, dans ton panier
des œufs, blancheur nouvelle ?*

*Sous sa blancheur d'ivoire
(il fallait le prévoir)
l'hiver, le bel hiver,
n'était pas blanc mais noir*

HENRI FERRARE.

LES CHEMINS DE LA MONTAGNE

VII. L'AUTORITE LIBÉRATRICE

Je suis libre, délivrez-moi de la liberté !

PAUL CLAUDEL.

Après mon départ du *Droit du Peuple*, le 1^{er} septembre 1920, je revins à Corbeyrier. De nouveau désarçonné, et cette fois sans recours, je ne pouvais rien attendre des socialistes que je quittais, non plus que des bourgeois que j'avais houspillés. Et quant à ces derniers, il me fallut deux ans plus tard éprouver encore la trempe de leur rancune. De retour d'exil, sollicitant un poste de professeur dans un institut neuchâtelois, je me vis signifier qu'un ci-devant rouge, même converti, est un homme à jamais déchu, indigne de toute miséricorde. A ce trait, on peut juger de ce que pouvait être mon crédit dans ces milieux au lendemain de mes exploits.

Il ne me restait qu'une ressource : m'expatrier. Dure épreuve pour qui, à travers tant d'erreurs, a recouvré le sens de la patrie. Je n'osais y songer. Pourtant, il fallut bien m'y résoudre.

Je n'eus pas d'ailleurs longtemps à balancer. Bientôt une annonce me vint sous les yeux, où l'on demandait un maître de français pour un collège américain du Bosphore. Mon « diplôme intercantonal » de 1917 était un titre suffisant. En quelques jours mon départ fut décidé. Mais les formalités étaient longues à l'époque pour traverser les Balkans, et pour Constantinople l'autorisation de la Base

navale interalliée était requise. Bref, je ne pus partir qu'au début de novembre ; j'eus ainsi deux mois de loisir à la montagne.

Ici se place une seconde revision des valeurs proprement intellectuelles. La première — à Leysin — avait pour moi concilié dans le socialisme les sentiments humanitaires et l'athéisme. En quête de Dieu après m'être égaré *à la recherche des dieux*, me voici maintenant en route vers l'autorité libératrice après avoir marché *du doute à la révolte*. Le premier divorce à peine a-t-il pris fin qu'un nouveau conflit s'ouvre entre le cœur, ému par la splendeur entrevue des vérités surnaturelles, et l'intelligence encore rétive, incertaine, obscurcie par l'orgueil et la fausse science. Il s'agit maintenant de montrer en quelle synthèse nouvelle et définitive ce conflit se résout. Il s'agit enfin de voir où parvient — à quelle institution divine autant qu'humaine — un homme qui se veut chrétien de tête et de cœur, qui ne peut vivre pleinement ni de pures effusions ni d'un système abstrait. C'est-à-dire, pour peu qu'on y veuille penser, un homme qui est *l'homme* tout simplement : ni ange ni monstre.

* * *

Cette recherche, en deux mois, ne pouvait être qu'ébauchée, et c'est pourquoi, je ne serai point fixé à la fin de cette nouvelle trêve alpestre. En plein désarroi, je n'avais d'ailleurs nul dessein précis, et sans doute serais-je encore errant si une rencontre providentielle ne m'avait orienté.

Les étudiants « catholicisants » que j'avais connus à Lausanne allaient droit au thomisme. Mon ami M. Alfred Millioud, dont la *Chaumière*, dans le Jorat, était à deux pas de ma ferme, m'avait parfois entretenu de saint Thomas avec enthousiasme. Mais j'étais loin de pouvoir aborder la *philosophia perennis*. Quelques discussions ne tardèrent pas à m'en convaincre, et j'y renonçai. De ce côté,

la montagne m'apparaissait abrupte, inaccessible; je n'étais pas équipé pour l'affronter. On ne fait pas une ascension avec une besace et un bâton. Le « chemin de la montagne » c'est la route en lacets, rocailleuse et pénible, mais assez large et bien marquée pour que l'homme de ce temps le plus étranger à la spéculation métaphysique puisse la reconnaître et s'y engager sans crainte. A quelque détour seulement, après une longue marche, il sentira un air plus pur et plus vif, et s'appuyant à la barrière sûre il mesurera la profondeur de l'abîme.

Encore s'agissait-il de découvrir le chemin. Il vint un guide — un livre. Non pas l'exposé de la doctrine catholique, qui alors m'eût mis aux prises avec d'insolubles difficultés, mais un livre de transition, de mouvement, écrit par un homme en marche vers l'Eglise, mais parti des régions où mon esprit se mouvait. Un homme chez qui je sentis une connaissance réelle et profonde des erreurs dont je tentais de me dégager. Qui ne me dit point seulement: voici la vérité, mais: voici le chemin qui va de l'erreur à la vérité. Il importait moins de me prouver que j'errais que de me montrer à quel carrefour j'avais pris la mauvaise route, à quels courants universels appartenaient mes erreurs, et où menaient ces courants.

Ce guide, ce fut Fr.-W. Foerster; ce livre, *Autorité et Liberté*. Envoyé par l'éditeur à la rédaction du *Droit du Peuple*, l'ouvrage avait retenu mon attention et j'en avais noté quelques passages. J'achetai le volume, puis je l'oubliai. Bref, il se trouva, je ne sais trop comment, parmi ceux que j'emportai à Corbeyrier pour les lire.

Qu'est-ce donc que ce livre qui devait me permettre de voir clair en moi à un tournant décisif de ma vie intérieure? — Avant tout l'examen sagace et rigoureux de la conscience moderne ravagée par l'individualisme.

Étais-je moderne en ce sens? — Certes. Le socialisme n'est anti-individualiste que dans le domaine économique. Pour le surplus, tous ses efforts sont vains. Il laisse la porte ouverte aux pires erreurs, s'il ne leur fait pas un

bienveillant accueil. Quant au christianisme, on l'a vu, il n'entre que démarqué et dénaturé. Vis-à-vis des valeurs essentielles — la religion et la morale — le socialisme m'avait laissé en proie à mon sens personnel, libre d'organiser à ma guise ma vie spirituelle, sous la réserve des exigences très vagues de la « morale sociale ». Contraint d'improviser au hasard de la découverte, d'essayer système après système au risque de périr dans l'aventure. N'étais-je pas comme le héros de Jérémias Gotthelf : « Il voulait refaire en lui-même l'histoire du monde, folie de l'homme qui tient à essayer tous les poisons sur son propre corps, et qui ne veut rien tenir pour vénéreux qu'il ne l'ait éprouvé lui-même et qu'il n'en soit mort... »

Non. J'étais las de ce vagabondage épuisant, et je pressentais la perte irrémédiable où il m'entraînait. Las de me vouer aujourd'hui à Tolstoï, demain à Nietzsche, après-demain à Epictète, et en désespoir de cause à moi seul. Et je sais bien, je sais trop bien qu'il ne suffit pas de découvrir la Vérité pour s'y conformer sur le-champ, pour éviter toutes les chutes. Si la route est clairement tracée, elle n'en est pas moins roide. Mais c'est la route.

Or, voici ce tournant obscur de mes chemins, cette gorge étroite à l'heure où la nuit tombe sur le voyageur abandonné. C'est un homme errant qui ne voit plus la route et qui a peur même de sa propre voix. Tout le mal qu'il a fait, tout le mal qu'il s'est fait. Tant de faux pas, tant de courses vaines, et pourtant on aime la montagne, mon Dieu, on aime le chemin qui monte, mais que nous ne périssions pas avant d'arriver à Vous. Ne laissez pas tomber le châtiment sur nous qui l'avons mérité, mais la nuit est épaisse, cet homme chancelant lève les mains vers Vous afin que Vous le gardiez du précipice. Que seulement luise Votre lumière dans ce défilé périlleux, qu'un rayon passe sur le chemin nocturne, qu'il départage l'armée compacte des sapins, qu'il fasse dans le ciel un chemin d'étoiles pour qu'un reflet éclaire cette route terrestre...

Et que ce ne soit point seulement pour moi. L'heure, de l'exil approche et voici le pays qu'il me faudra quitter. Voici les miens réunis, et le regard de ma mère qui s'attache sur moi avec une insistance où se trahit une secrète angoisse. Voici la maison, et voici le village où chacun me connaît, où je sais de chacun la peine et le souci... Le petit cimetière derrière la colline. Les prés gris étendus sous la brume d'automne. Le torrent, la forêt qui monte jusqu'au ciel, et le dernier sapin, là-haut, dans les étoiles. Pays, déjà tu te sépares de moi, déjà je ne suis plus que passager sur ton sol. Bientôt viendra le grand déchirement, la plaie profonde de l'exil.

Que ce ne soit pas seulement pour moi, mais pour ma patrie et pour les miens qu'enfin la Vérité me soit donnée. Que je ne reste pas sans vertu dans ce monde incertain et blessé. Puissé-je, mon Dieu, comme les petits lacs de la montagne sont le reflet des cimes et du ciel, être aussi le reflet de Votre Vérité, et non cette mare boueuse où tant d'erreurs et tant d'impuretés croupissent !

* * *

J'ai dit le vœu, le cri de l'âme. Mais il faut revenir au labour de l'intelligence, sillon après sillon déchirant une terre aride, et de quelle broussaille recouverte.

Qu'est-ce que Foerster me proposait ?

— La condamnation rigoureuse de l'individualisme ; la nécessité absolue d'une autorité religieuse et morale.

N'allais-je pas, de tout mon être, m'insurger contre cette double proposition ? J'avais rejeté la discipline marxiste. Était-ce pour en accepter une autre, et bien plus rigoureuse puisqu'elle atteint aux profondeurs de l'âme ? J'étais libre. Que me fallait-il de plus ?

Libre ? — Non pas, mais esclave de moi-même et serf d'une infirme sagesse. Que ce soit là la pire des servitudes, je crois qu'il est peu d'hommes qui, rentrant en eux-mêmes,

ne se l'avouent. Mais il faut rentrer chez soi, et ce n'est pas résoudre le problème que de vivre au dehors.

A la montagne, loin de toute agitation, il me fallut bien réfléchir et cent fois retourner dans la plaie le salubre aiguillon.

« En vérité, me disait mon auteur, n'en sommes-nous pas déjà là où, dans les questions les plus décisives de son existence, l'homme s'en va, au jour le jour, au gré de son expérience journalière, avec des pensées conçues à la légère, à moments perdus, et loin de la solitude d'où procède toute connaissance véritable ? Cette attitude n'est au fond qu'un impressionnisme ; l'individu ne tend point à une construction générale où toutes les réalités se composeraient ensemble ; il se contente d'une esquisse indigente, sans perspective, où n'entrent que les objets les plus saisissables, à portée de la main. Il se trouve ainsi pris à ses propres limites, sans redressement possible de ses excentricités, et cet embouteillage de la personnalité se décore du nom d'« individualisme », de « développement omnilatéral de la personnalité... »

Dans ces lignes, je voyais mon mal exactement décrit. Toutes les révolutions ne me tireraient pas de ma propre prison. Livré à mes seules lumières, je pouvais certes pressentir Dieu, Le reconnaître, mais rien ne m'enseignait Sa volonté, Ses desseins précis sur l'homme et sur le monde. Si encore mes lumières naturelles n'avaient été de toutes parts troublées et perverties... En l'état où je me trouvais, je ne pouvais rien que tourner en rond au bout de ma chaîne, alors que de toutes les forces de mon âme j'appelais la délivrance.

Qu'il n'y ait pas de liberté véritable sans autorité, voilà qui entre malaisément dans une tête moderne. Notre zèle à fuir jusqu'aux apparences de l'autorité nous empêche de voir que l'individu-roi tombe au pire asservissement. N'est pas maître qui veut des forces intérieures. C'est encore un enfant, celui qui se croit assez puissant pour *se faire la loi*. Cela seul n'implique-t-il pas tout le mystère

de la chute première ? Laissé à lui-même, l'homme ne revient pas à la perfection de l'Eden, mais à un tel état de déchéance que tout proclame en lui l'originelle corruption. Il se dégrade dès que, suivant la loi des autres créatures, il s'abandonne à ses instincts. Il est une Loi pour lui, et tout son effort qui devrait être de la reconnaître et de s'y conformer, paraît tendre aujourd'hui à l'ignorer et à l'abroger...

Tandis que notre corps nous attire à l'animalité, une Voix d'en-haut nous appelle à la vie surnaturelle. Où est la vraie liberté ? Est-ce de rester sourd à cette Voix ? — Le désordre, l'angoisse où je vivais répondaient pour moi. Déjà, mon cœur avait choisi de servir ; mon intelligence appelait l'autorité libératrice. Il me restait à découvrir l'institution qui peut valablement prétendre à l'incarner.

* * *

Ici, quelques-uns peut-être se demanderont pourquoi, à ce moment-là, je ne suis pas rentré dans l'Eglise réformée. Je ne pouvais rechercher l'autorité là où règnent l'incertitude et la confusion. A l'Ecole normale, l'enseignement officiel de la religion, loin de me préserver des erreurs modernes m'y avait conduit par sa peureuse indigence. Revenir aux compromis qui m'avaient révolté, qui m'avaient fait athée, je n'y pouvais songer. Depuis, combien de protestants n'avais-je pas vus rejeter ou mettre en question les fondements mêmes de la foi et réduire leur religion à une simple observance morale tout en se proclamant les vrais héritiers de la Réforme. Quant à moi, redevenant chrétien, jamais je n'eus le sentiment de rentrer dans le protestantisme. Cela tient à ce que, parti de la libre-pensée, je ne rencontrai de limite précise qu'au point seulement où le protestantisme se sépare du catholicisme : la libre interprétation de la Bible. Cette liberté-là, j'en avais constaté les ravages dans l'Eglise nationale, et plus encore dans les écrits saugrenus et barbares que les colporteurs

de telle ou telle secte répandaient jusque dans ma famille. — Encore convient-il d'observer que, dans nos pays protestants, les sectes sont peut-être les plus sûres réserves de la foi. Chez les hommes de mon coin de pays, je n'ai guère connu qu'un pauvre berger adventiste pour affirmer hautement et pour vivre sa croyance. Cela ne m'a pas engagé à devenir adventiste, non plus d'ailleurs qu'aucune secte ne m'a su convaincre de prendre pour loi la préférence ou l'obsession particulière de son fondateur.

Rompant avec l'individualisme, je franchis donc d'un trait, sans même m'en aviser clairement, la frontière qui sépare la Réforme de l'Eglise.

Sur ce point encore, Foerster, en dénongant l'insuffisance et les périls de l'*exégèse individuelle de la Bible*, me tenait exactement le langage que je pouvais entendre. J'illustrais chaque page d'exemples vécus, d'observations personnelles recueillies au cours de ces quatre ans dans les divers milieux que j'avais traversés. Je ne saurais mieux faire ici que de citer quelques passages ; ils valent mieux que toute paraphrase :

— « Abandonnez la personne du Christ à l'interprétation du premier venu, toute la grandeur et la profondeur lui en échappent ou se rapetissent ; il ne voit plus dans le Christ qu'un socialiste oriental ou qu'un moraliste important, ou encore un touchant ami des hommes. Chacun en retranche ce qui, d'une manière ou d'une autre, dépasse son entendement, ou qui n'éveille pas de résonance dans son expérience. Et la religion chrétienne devient ainsi une de ces bonnes religions à tout faire, où le Christ n'est plus le dispensateur de la vie supérieure, ni n'élève plus l'individu à ce respect nécessaire des mystères spirituels, mais n'est plus que le propre reflet de mon idéal subjectif. »

— « L'individualisme religieux serait né d'un effort pour sauver l'esprit de la forme. Or, dans nos contingences présentes, l'esprit réclame au contraire l'appui d'une forme solide : qui lâche la forme lâche aussi l'esprit.

— « ... A force de critique littérale, on ne sait plus lire.

Mais comment un pareil christianisme nous donnerait-il, en face du monde et de sa sagesse, cette assurance de fer que nous servons la vérité suprême ?

— « Que reste-t-il du Christ si je méconnaiss le mystère du Fils de Dieu ? Il s'en faut de peu qu'on ne le mette au niveau d'un Kant, d'un Goethe, d'un Schiller, ou qu'on ne le déclare dépassé ou suranné.

— « Sans la ferme et autoritaire tradition de la foi, dont l'interprétation peut sans doute se développer, se compléter, s'approfondir, mais sans cesser d'opposer sa force inflexible et conservatrice à l'esprit du temps et à l'individualisme omniscient — sans cette tradition l'autorité du Christ et de l'Evangile perd pour la masse tout sens impératif. A cause de la hauteur même de son point de vue, l'Evangile prête aisément aux malentendus, il contient d'apparentes contradictions, des profondeurs et des mystères qui déconcertent le lecteur privé de guide, qui l'égarent ou l'induisent à des interprétations trop conformes à ses partis-pris et à ses prédilections, ou à tourner la page sur ce qu'il y trouverait d'inconfortable ou de supérieur à son horizon. On sait par l'histoire des sectes et de l'herméneutique individualiste toutes les folies, les erreurs et les partis-pris qu'on a cherché à couvrir avec des textes bibliques. »

Sans doute, les catholiques avertis ne verront-ils dans ces lignes que des remarques de simple bon sens. Je ne sais s'ils y trouveront cet accent de découverte et de conquête qui, plus qu'une démonstration subtile, émeut et encourage le pèlerin en quête de sa route. Qu'ils y prennent garde cependant. Peut-être n'imaginent-ils pas toujours à quel point leurs *frères séparés* peuvent être éloignés d'eux, et que pour convertir il faut commencer par comprendre. Il est certes cent critiques de la libre exégèse, cent apologies de l'Eglise plus complètes et plus savantes. Mais pour un homme qui réellement a vécu les erreurs modernes, j'en connais peu de plus justes et de plus directes. Ce qui est merveilleux, ce n'est point

que la vérité soit reconnue comme telle par ceux mêmes dont elle est le pain quotidien ; c'est qu'elle soit dite et défendue d'un accent tel qu'elle apparaisse avec l'éclat de l'évidence à l'homme que rien ou presque ne prépare à la recevoir. Parmi les bons arguments, il en est qui touchent et d'autres qui restent vains, selon des lois qui ne sont pas toujours celles de la controverse religieuse. Chez un mécréant, comme j'étais, la défense classique de l'infaillibilité papale, par exemple, se heurte presque toujours à une radicale incompréhension. Montrez-lui au contraire, faites-lui constater où va l'humanité privée de magistère spirituel, et peu à peu vous l'introduisez à concevoir le rôle providentiel de la papauté, interprète et gardienne des suprêmes vérités. Peu à peu, dans son esprit, la conclusion vient à maturité, et ce qu'il ne pouvait admettre de prime abord lui apparaît alors indispensable et salutaire.

Quant à moi, je voyais en pleine lumière mes erreurs propres et celles de mon temps. Le Christ réduit au rang de « socialiste oriental », je l'avais connu chez les socialistes chrétiens. — La critique littéraire meurtrière de la vérité surnaturelle, c'étaient mes cours de l'Ecole Normale. — L'esprit chrétien perdu, faussé par mépris de la forme, le protestantisme m'en offrait cent exemples. — Combien de grands hommes n'avaient-ils pas usurpé en moi la place du Christ!... — Et avec quel orgueil insensé n'avais-je pas rabaisé à mon niveau les mystères de la foi pour les juger et pour les condamner !

S'il peut être amer de faire un tel retour sur soi-même et sur son époque, comment dire la joie de celui qui voit autour de lui se dissiper la brume et qui pressent la joie d'une éblouissante révélation ? Comme dans les sentiers de la montagne, celui qui a longtemps cheminé dans le brouillard voit bleuir un coin de ciel entre les sapins, et sort tout clignotant de cette ombre humide pour entrer dans le radieux royaume du soleil.

C'est Foerster encore qui devait achever de me délivrer du faux prestige de la Science. Je dis *Science* là où il faudrait dire *philosophie matérialiste*, mais la majuscule désigne l'idole, et il faut bien — sans être dupe d'une confusion qu'aujourd'hui la plupart des vrais savants réprouvent — l'appeler par le nom dont elle-même s'affuble.

La science véritable se sait incompétente en face des grands problèmes de l'âme et de la destinée. Seule la *Science* matérialiste se croit capable de les résoudre, de s'ériger en magistère moral et même religieux (monisme, évolutionnisme, etc.) et de mettre fin, comme le voulait Auguste Comte, à l'*interrègne de l'individualisme*.

Pour moi, je n'avais jamais été qu'à demi dupe de ces prétentions. Cependant, le marxisme — doctrine et mystique — en est féru. J'y avais donc sacrifié quelque temps. J'ai dit l'épreuve et la désillusion. J'ajoute ceci : pour un esprit qui s'est formé dans la tourmente spirituelle de la guerre, il est des nuées à jamais dissipées. La Science, laboratoire de la fraternité universelle, l'infaillible progrès par l'infaillible évolution, ce ne sont pour nous que dérisions amères. Et cette cité future que le socialisme met au bout du compte, la belle perspective quand nous voyons, en Russie, ses ouvriers se couvrir d'ignominie et de sang. Non. Que la science reste dans son domaine, qui est celui des contingences. Quand elle en viole les limites, elle n'engendre que barbarie et se couvre de ridicule. Le pèlerin de l'Absolu rit et passe outre.

Foerster l'observe justement : « On peut être le plus grand savant de cabinet, le plus fort penseur de bibliothèque et rester tout de même, en face des problèmes de la vie, un éternel grand enfant ».

Et d'autre part : « La fiction d'une morale scientifique autonome, d'une connaissance absolue par les méthodes sociologiques et biologiques ou par la sophistique, cette étrange croyance ne peut naître que là où l'on n'a point saisi le contenu complexe de ces problèmes. »

« La science peut démontrer certains effets physiolo-

giques de nos actes sur nous-mêmes et sur nos descendants, en quoi elle est un précieux auxiliaire de toute morale sérieuse ; mais sa compétence s'arrête là. Elle peut ainsi décrire les tragiques effets de l'infection vénérienne, mais elle ne peut démontrer les effets psychiques profonds des dérèglements sexuels. »

Enfin, Foerster cite cette opinion du grand biologiste H. Driesch, d'Heidelberg, qui, parlant de la Science comme succédané de la philosophie religieuse, déclare :

« Sans doute, a-t-on rarement vu dans l'histoire pareille facilité à donner aux esprits affamés des pierres au lieu de pain comme on l'a fait dans ce dernier demi-siècle. Je sais que bien des personnes que j'estime n'aiment pas se l'entendre dire, mais il importe de le dire une bonne fois : celui qui dans cette période, et l'ouvrier surtout, a demandé sa nourriture spirituelle à la religion moniste, il en a reçu mille fois moins que le paysan qu'un prêtre de moyenne intelligence assisterait dans ses besoins spirituels. »

J'avais, pour ma part, suffisamment trituré ces cailloux. Le bavardage matérialiste n'est que de la science frelatée. C'est avec un véritable soulagement que je rejetais cet appareil de fausses évidences, cette grosse machine montée pour détruire la foi et qui rampe sur la terre sans voir autour d'elle l'essor invincible des âmes !

* * *

Cependant, m'objectera-t-on, s'il faut dénier à la science le droit de construire sur son propre fonds une religion et une morale, comment lui refuser celui de dénoncer, dans les textes sacrés et par conséquent dans les dogmes, ce qui lui paraît contraire à la vérité scientifique dûment établie ? N'y a-t-il pas une science de l'histoire, et n'a-t-elle pas, sur la Bible, sur le Christ en particulier, des vues inconciliables avec les prétentions de l'orthodoxie ?

Si donc la science ne peut construire, elle pourrait démolir... Ne m'étais-je pas éloigné du protestantisme

pour avoir vu, dans l'exégèse de l'Ecole normale, la religion à demi sacrifiée à la Science ? Si la critique moderne, s'attaquant à l'Ecriture sainte, arrivait à prouver que la tradition chrétienne l'interprète au rebours de la vérité historique, que le Christ n'est point le Fils de Dieu, que ses miracles sont illusion ou magie, qu'enfin toute la Révélation est un tissu de fables — alors que pouvais-je faire ? J'étais réduit à un déisme vague et sans support.

C'est là un vaste problème, et il ne peut être question de l'évoquer ici tout entier. Je ne l'abordai point, cette fois, en faisant à la science moderne aussi large crédit que naguère. Trop souvent je l'avais vue *a priori* résolue à démontrer l'inanité des croyances chrétiennes pour ne pas avoir à son endroit de fortes défiances. La lecture d'*Auto-rité et Liberté* les vint confirmer.

Je ne citerai qu'un exemple. Analysant l'ouvrage du professeur Drews, *le Mythe du Christ*, Foerster écrit :

« Il plane au loin, il instrumente avec les procédés de la recherche mythologique et de la symbolique orientale ; son pur entendement de savant combine et relie tout cela, retenant ce qui agréé à son plan, refusant, consciemment ou non, ce qui dérangerait sa démonstration. Découpage au ciseau d'un logicien impassible qui voudrait bien se donner pour dépourvu de tout préjugé, et qui en est, au contraire aussi farci que possible, étant intimement dominé par son parti-pris critique personnel et plus généralement par les tendances dissolvantes de notre critique radicale. Il *veut* que toute la figure du Christ ne soit qu'un mythe, une figuration d'intention religieuse. Il veut qu'il n'y ait point eu de Jésus, et sa volonté devient ainsi la génératrice de sa démonstration. Comment expliquer autrement l'incroyable artifice de ses combinaisons ? Un trait typique entre tous, c'est sa façon de ramener l'apparition du Christ au mythe védique de l'Agni : l'Agnus Dei, l'Agneau de Dieu, comme le Christ est souvent appelé, était originellement l'Agni Deus, le Dieu Agni, et aurait été entendu ainsi dans la langue des plus anciennes communautés chrétiennes... »

Dans ce cas extrême, je voyais à l'œuvre les méthodes de ces savants myopes, perdus dans une érudition paperassière, qui ont su passer sans les voir à côté des plus hautes, des plus substantielles vérités, et qui de la sorte sont parvenus à ébranler pour une foule d'âmes les assises mêmes de la foi. Tous, il est vrai, ne vont pas jusqu'au « mythe ». Mais ils n'en valent guère mieux, ceux qui s'arrêtent au « génie », ou à l'*homme exceptionnel* (comme on disait à l'Ecole normale.)

Je m'en tiens là. Comment se comporte en face de l'Ecriture sainte une science probe, prudente et respectueuse de ses limites, je devais l'apprendre plus tard. Pour le moment, le gros œuvre était pour moi de chasser tous les petits papiers d'une science égarée, qui m'empêchaient de voir la grande, la rayonnante figure du Christ Dieu et Rédempteur. Foerster m'y aida puissamment. Ceux qui voudront bien se reporter à son livre, le comprendront sans peine.

* * *

Autorité, liberté. La vraie liberté par l'authentique autorité. Ce que la sagesse humaine, à elle seule, ne peut me donner, où donc aller le chercher ? — Dans la Révélation préservée des atteintes de l'individualisme et de la fausse science. Ces termes désignent le catholicisme, l'Eglise romaine. Mais si l'Eglise a le dépôt intact, le fait-elle fructifier ou n'en est-elle pas que la gardienne sourcilleuse ? Et si la forme est nécessaire, a-t-elle autre chose que la forme, les formules et les rites ? Vit-elle ? Ou n'est-ce qu'un beau cimetière ?

Je me trouvais, à cet égard, dans une ignorance absolue. Jamais je n'avais pénétré dans une église, ni même ouvert un missel. La littérature, la poésie catholiques formaient en moi un monde à part. Pour l'ensemble, catholique à mes yeux, c'était toujours vaguement synonyme de benêt. La vue d'une soutane m'était désagréable, et l'idée d'entrer en rapport avec un prêtre m'eût effaré. Bref, j'étais au

seuil d'un monde inconnu, et loin encore d'envisager l'éventualité précise d'une conversion.

La lecture d'*Autorité et Liberté*, sans m'entraîner jusque là, m'ouvrit cependant la voie en ébranlant la plupart de mes préjugés. C'est dans ce livre que je lus pour la première fois la page célèbre de l'historien protestant Macaulay sur l'Eglise romaine, page que tous les catholiques connaissent, et dont je ne cite que pour mémoire les dernières lignes :

« Elle a vu la naissance de tous les gouvernements, de toutes les fondations ecclésiastiques qui subsistent dans le monde, et peut-être en verra-t-elle la fin et leur survivra-t-elle. Elle était grande et respectée dès avant que le Saxon eût posé le pied en Bretagne, que le Franc eût passé le Rhin, alors que l'éloquence grecque florissait encore à Antioche, alors qu'à la Mecque on adorait encore les idoles. Elle sera encore là le jour où le voyageur venu d'outre-mer s'assiéra sur une arche brisée du Pont de Londres, pour dessiner les ruines de l'église de Saint Paul. Quand je songe aux tempêtes effroyables que l'Eglise romaine a traversées, je conçois mal comment elle pourrait périr. Celle Eglise est véritablement le chef-d'œuvre de l'esprit humain. »

Cet hommage émut en moi une corde qu'à mainte reprise j'ai laissé vibrer : celle de la tradition. Mais tout humainement vénérable que fût à mes yeux une société dix-neuf fois séculaire, je ne pouvais voir dans la seule durée sa pleine justification. D'ailleurs, je ne cherchais pas tant le « chef d'œuvre de la sagesse humaine » que la Tour de l'éternelle sagesse.

En quoi donc l'Eglise peut-elle prétendre à la supériorité que mon auteur lui accorde sur toute autre institution ecclésiastique ? N'avait-elle pas au contraire montré bien des tares, et les Réformateurs n'eurent-ils pas raison contre elle, sinon quant au dogme, du moins quant à la morale ?

— « On ferait des volumes, me disait Foerster, avec les fautes et les négligences des représentants de la hiérar-

chie; leurs imperfections s'avouent au grand jour; mais l'infinie bénédiction que l'institution a répandue sur les peuples, l'éducation de la conscience, la diffusion de la culture, la conservation du Très-Saint, tout cela n'a opéré que dans le secret des âmes, et ne peut par conséquent être scientifiquement démontré. Cela n'est révélé qu'à celui qui scrute l'histoire soit avec une profonde connaissance de l'homme, soit au moins avec une équité sans préjugé. »

Pour ma part, vis-à-vis du catholicisme, j'étais résolu désormais à n'éluder sous aucun prétexte cet effort de justice et de loyauté. Sans doute un plaidoyer *pro domo*, éveillant en moi d'anciennes résistances confessionnelles, m'eût-il trouvé rétif. Foerster ne donnait aucune prise à ce sentiment. Dès l'Ecole Normale, où l'on nous lisait des extraits de ses œuvres pédagogiques, je le considérais comme une autorité laïque à la manière de Jules Payot, ou de Pécaut. Ne faisait-il pas figure de moraliste influent dans un milieu aussi éloigné de l'Eglise romaine que celui de la « Ligue pour l'Action morale » et des « Libres Entretiens » ? A vrai dire, je sus plus tard qu'il y avait perdu beaucoup de crédit depuis *Autorité et Liberté*... Je ne pense pas que Foerster eût jamais donné dans l'anticléricalisme. Mais, à coup sûr, ses admirateurs ne s'attendaient pas à de si *cléricales* conclusions, et un entretien que j'eus avec l'un d'entre eux m'apprit qu'ils ne laissaient pas d'en être scandalisés. Car si l'on peut, dans certains cercles de moralistes libres, montrer quelque inclination de poète ou d'artiste pour le catholicisme, rien n'y est moins reçu que d'y plaider la cause de l'*autorité* spirituelle. Ce mot seul effarouche. Il me faisait un effet tout contraire. En désignant l'Eglise comme garante et gardienne de la vraie civilisation, Foerster dut décevoir cruellement ceux qui croyaient discerner en lui un des champions de la morale nouvelle et dégagée du dogme. Mais en montrant le néant de cette « libre morale » issue de la libre pensée, il accomplit un acte de courage et de probité dont beaucoup de ses contem-

porains lui sauront toujours gré, parmi lesquels l'auteur de ces lignes.

* * *

Apprendre à connaître l'Eglise sous son vrai jour, c'est apprendre à l'aimer. — Jusqu'alors, la messe n'avait été pour moi, selon ce que j'en avais ouï dire, qu'un cérémonial ennuyeux et désuet, auquel les catholiques eux-mêmes ne se prêtaient encore que pour ne point rompre avec une antique coutume. Pour la première fois, je voyais loués le sens et la grandeur de la liturgie, « où résonnent les ondes éternelles de la révélation, où se remontre à nous à chaque page ce Christ qu'on adora dans les catacombes, qui fit triompher les martyrs, qui soumit l'empire de Rome et inspira l'art sublime des siècles chrétiens... »

Est-ce à dire que j'allais sur-le-champ et complètement désarmer ? Non pas. Autre chose est de sympathiser à distance, autre chose de se résoudre fermement à entrer dans l'Eglise. Cependant, on comprendra que j'aie attaché une si haute importance à la lecture et à la méditation d'un livre qui vint à un moment décisif ordonner et orienter ma propre expérience, et auquel je dois d'avoir vu s'écarter, à la veille de l'exil, les principaux obstacles qui m'eussent empêché de trouver la voie du salut.

RENÉ LEYVRAZ.

SÉPARATION ET DIVORCE

(Etude de la législation suisse actuelle.)

M. Paul Bureau, dans l'ouvrage justement réputé qu'il publia en 1921 sur « l'indiscipline des mœurs », a stigmatisé comme il convenait l'habitude toujours croissante des époux français de recourir au divorce. Quel chapitre cinglant aurait-il ajouté à ce livre si précieux, s'il avait connu le nombre des divorces prononcés chaque année en Suisse et spécialement à Genève, et s'il avait su que parmi ceux qui demandent le divorce, il y a de nombreux catholiques, conseillés par des hommes de loi ou des amis qui passent pour êtres des catholiques convaincus. On peut certes se scandaliser d'un pareil état de choses. La seule excuse qu'on puisse alléguer est que bien des personnes ignorent encore que le Code Civil Suisse, entré en vigueur en 1912, permet de recourir à la séparation de corps et de biens pour une durée indéterminée.

Certains croient, en effet, que notre législation en matière de séparation de corps est semblable à celle qui existait à Genève avant le code civil fédéral et qui résultait de la loi de 1874 sur l'Etat-Civil et le mariage. Cette loi, née en plein Kulturkampf, ne laissait aux époux malheureux que l'alternative de divorcer ou de continuer la vie commune, car la séparation de corps n'était alors qu'une mesure temporaire, que les tribunaux pouvaient prendre d'office selon les circonstances¹.

D'autres imaginent que la séparation de corps conduit *ipso facto* au divorce.

Certains enfin conseillent le divorce parce que plus commode, pour supprimer sans exception tous les liens civils qui dérivent des effets généraux du mariage.

¹ L'art. 47 de cette loi était ainsi conçu: « S'il n'existe aucune de ces causes de divorce et que cependant il résulte des circonstances que le lien conjugal est profondément atteint, le tribunal peut prononcer le divorce ou la séparation de corps. Cette séparation ne peut être prononcée pour plus de deux ans. Si pendant ce laps de temps, il n'y a pas réconciliation entre les époux, la demande en divorce peut être renouvelée et le tribunal prononce alors librement d'après sa conviction.

Le but de cette étude est de démontrer qu'un époux de nationalité suisse qui se trouve dans un cas de séparation canonique¹ par la faute de son conjoint, peut actuellement régler sa situation civile d'une façon satisfaisante et même souvent définitive, en se bornant à ne demander aux Tribunaux civils que la séparation de corps et de biens pour une durée indéterminée.

Les dispositions légales du code civil suisse concernant la séparation de corps sont les suivantes:

ART. 143. L'action tend au divorce ou à la séparation de corps.

ART. 145. Le juge prend après l'introduction de la demande les mesures provisoires nécessaires, notamment en ce qui concerne la demeure et l'entretien de la femme, les intérêts pécuniaires des époux et la garde des enfants.

ART. 146. Le juge est tenu lorsqu'une cause de divorce est établie de prononcer le divorce ou la séparation de corps. Il ne peut prononcer le divorce si l'action ne tend qu'à la séparation de corps.

Lorsque l'action tend au divorce, la séparation de corps ne peut être prononcée que si la réconciliation des époux paraît probable.

ART. 147. La séparation de corps est prononcée pour une durée d'un à trois ans ou pour un temps indéterminé.

Elle cesse de plein droit après l'expiration du délai fixé, mais l'une des parties peut demander le divorce si une réconciliation n'est pas intervenue.

Chacun des époux a le droit, lorsque la séparation de corps prononcée pour un temps indéterminé a duré trois ans et qu'une réconciliation n'est pas intervenue, de demander le divorce ou la fin de la séparation.

ART. 148. Après l'expiration du temps fixé pour la séparation ou après trois ans dans le cas de séparation pour un temps indéterminé, le divorce même demandé par un seul des époux, doit être prononcé, à moins que les faits justificatifs de l'action ne soient exclusivement à la charge du demandeur.

Le divorce sera toutefois prononcé même dans ce dernier cas si l'autre époux se refuse à reprendre la vie commune.

Le jugement sera rendu en considération des faits établis au cours de l'instance précédente et de ceux survenus depuis.

ART. 155. En cas de séparation de corps le juge ordonne la dissolution ou le maintien du régime matrimonial, en ayant égard à la durée de la séparation et à la situation des conjoints.

Il ne peut refuser la séparation de biens si l'un des époux la demande.

ART. 156. En cas de divorce ou de séparation de corps, le juge prend les mesures nécessaires concernant l'exercice de la puissance paternelle et les relations personnelles entre parents et enfants...

¹ Codex juris Canonici: Can. 1128 à 1132. De separatione tori, mensae, et habitationis.

En vérité, ces articles de loi, notamment ceux qui ont trait à la transformation de la séparation de corps en divorce, art. 147 et 148, ne sont pas d'une limpide clarté et peuvent donner lieu à des interprétations diverses. Il résulte cependant de cette législation que la séparation de corps, tout comme le divorce, est maintenant un moyen légal, susceptible de mettre fin à une vie commune intolérable.

C'est un moyen qui n'est plus seulement temporaire, mais qui peut être définitif, car on a bien compris, à la lecture des articles cités, que si aucun des conjoints ne demande la transformation en divorce, la durée *indéterminée* de la séparation de corps se prolonge jusqu'à la mort de l'un des époux. On peut demander la séparation principalement ou par voie reconventionnelle pour les mêmes motifs que le divorce, soit pour causes déterminées (adultère, attentat à la vie, sévices et injures graves, délits et atteinte à l'honneur, abandon et maladies mentales), soit pour cause indéterminée « lorsque le lien conjugal est si profondément atteint que la vie commune est devenue insupportable ». Elle doit seule être prononcée si elle est demandée par le conjoint innocent, quand bien même le conjoint coupable demanderait le divorce dans la même instance.

Ce n'est que dans le cas où l'époux catholique serait coupable d'un fait constituant une cause déterminée de divorce, ou aurait la plus grande part dans la désunion survenue, que le divorce sera prononcé malgré son opposition, pour autant encore que son conjoint, peu respectueux de la doctrine catholique, osera prendre la grave responsabilité de demander le divorce².

La loi est muette en ce qui concerne les effets civils de la séparation de corps. Il importe de les déterminer. On verra alors l'insuffisance de l'argument d'ordre pratique qui consiste à prétendre que seul le divorce règle d'une façon satisfaisante la situation civile d'époux séparés de fait.

Pour cela, il faut raisonner par déduction en partant du principe que, tant que dure la séparation, le lien conjugal existe encore et qu'ainsi subsistent tous les droits et devoirs que la séparation de corps et de biens n'a pas eu pour objet de supprimer. Il en résulte que la femme séparée garde le nom de famille et le droit de cité (bourgeoisie) de son mari; que les époux se doivent toujours mutuellement assistance¹; que le mari conserve l'obligation de pourvoir convenablement à l'entretien de sa femme et qu'il appartient aux tribunaux, à défaut d'entente entre les parties,

¹ *Semaine Judiciaire*, Genève 1924, p. 407.

² Nous parlons plus loin des cas où le divorce peut être demandé après trois ans de séparation.

de déterminer le montant des subsides qu'il doit verser¹; que chacun des époux conserve sa réserve dans la succession de son conjoint et ne peut en être privé que dans des cas graves par exhérédation expresse¹.

Un point obscur et sur lequel nous n'avons pas trouvé de jurisprudence est celui-ci: un mari continue-t-il à être responsable des dettes que sa femme contracte comme représentante de l'union conjugale? Evidemment non, puisque l'union conjugale a été supprimée en fait par la sentence de séparation. Les tiers, créanciers de la femme postérieurement au jugement, seront mal venus de se plaindre si la séparation de corps et de biens a été publiée.

Quant à la question très importante des relations entre parents et enfants, les tribunaux la règlent de la même manière, qu'ils aient prononcé le divorce ou simplement la séparation. L'exercice de la puissance paternelle sur les mineurs, issus du mariage, est confié à l'un ou à l'autre des époux, suivant que l'exige l'intérêt bien compris des enfants, unique critère en cette question. Le droit de visite qu'aura l'autre conjoint est fixé, comme aussi la part que ce dernier devra prendre aux frais d'entretien des enfants.

La séparation de corps ainsi réglée par jugement pour une durée indéterminée est, comme on le voit, fort bien ordonnée par la loi civile. L'indépendance des époux, l'un vis-à-vis de l'autre, à part les réserves qui précèdent, est complète surtout si l'on a soin de demander aussi la séparation de biens. Les nombreux époux italiens qui depuis 1912 ont obtenu des tribunaux civils en Suisse, la séparation de corps (on sait que l'Italie ne connaît pas le divorce) s'accommodent fort bien de la situation qui leur a été faite en application des articles cités plus haut. La législation suisse en cette matière, sous réserve des articles 147 et 148 C.C. s'est révélée excellente.

Mais il faut tenir compte de ces articles 147 et 148. Qu'arrivera-t-il si l'un des époux séparés, en se basant sur les tortueux alinéas dont nous parlons, demande, contre le gré de son conjoint, que la séparation soit transformée en divorce? La réponse varie suivant que, dans le procès en séparation et d'après les faits survenus depuis, un des époux a été ou n'a pas été reconnu *exclusivement coupable*, suivant donc que les torts ont été ou n'ont pas été *tous du même côté*.

Supposons que l'un des époux a été reconnu innocent (par rapport aux causes légales de la séparation) et l'autre exclusivement coupable. Si c'est l'époux reconnu *innocent* qui demande

¹ Tribunal fédéral: arrêt C. 28 mai 1914. R.O. 40 II, p. 309.

¹ C.C., article 477.

après trois ans que la séparation soit transformée en divorce, le divorce sera toujours prononcé, *malgré l'opposition de l'autre conjoint*. Mais si, au contraire, la même demande est faite par l'époux reconnu exclusivement coupable, le *divorce ne peut pas être accordé* pourvu que le conjoint innocent ne se refuse pas à reprendre la vie commune.

L'article 148 ne prête à aucune équivoque sur ce point. « Après l'expiration du temps fixé... ou après trois ans dans le cas de séparation pour un temps indéterminé, le divorce, même demandé par un seul des époux, doit être prononcé, *à moins que* les faits justificatifs de l'action ne soient exclusivement à la charge du demandeur. » Si donc, les faits justificatifs sont exclusivement à la charge du demandeur (si le divorce est demandé par l'époux exclusivement coupable) le divorce *ne doit* pas être prononcé. Reste la phrase suivante de l'art. 148: « le divorce sera toujours prononcé même dans ce dernier cas, si l'autre époux se refuse à reprendre la vie commune. « Mais si l'époux innocent ne se refuse pas à reprendre la vie commune, les juges, s'ils veulent observer la loi, ne doivent pas prononcer le divorce. Reprendre la vie commune, on le pense bien, l'époux exclusivement coupable qui demande le divorce contre le gré de son conjoint, le plus souvent n'en voudra pas, on le débouterà alors de sa demande, la séparation sera bel et bien illimitée.

On dira peut-être que cette hypothèse d'un époux reconnu tout à fait innocent en face d'un conjoint exclusivement coupable ne se vérifiera que très rarement. Même si réellement tous les torts sont du même côté, trouvera-t-on des juges pour reconnaître et admettre cette exclusivité ? L'expérience démontre en effet, journellement qu'il est très difficile, sinon impossible aux juges, vu les règles de la procédure probatoire, de se faire une idée strictement exacte des dissentiments conjugaux qu'ils ont à apprécier¹. Pourtant le cas de l'époux reconnu tout à fait innocent par les juges et qui refuse de consentir au divorce après séparation, n'est pas aussi rare qu'on le pourrait croire. Nous savons que ce cas s'est déjà présenté plusieurs fois devant les tribunaux genevois notamment. Nous nous faisons donc un devoir de citer ici deux jugements genevois, refusant avec des motifs catégoriques la conversion en divorce du régime de la séparation de corps². Les deux cas se présentaient dans des conditions identiques, à quelques détails

¹ L'art. 158 C.C. dit notamment « les déclarations des conjoints de quelque nature qu'elles puissent être, ne lient pas le juge ».

² Tribunal de 1^{re} instance de Genève: 22 mai 1913, n° 3135 et 10 novembre 1916, n° 5730.

près: il s'agissait dans les deux instances, de transformer en divorce, sur la demande d'un mari adultère, une séparation de corps prononcée à ses torts exclusifs. Dans les deux cas l'épouse innocente s'opposait avec véhémence au prononcé du divorce et offrait pour satisfaire à l'alinéa 2 de l'art. 148 C.C. de reprendre la vie commune. Le Tribunal, adoptant les conclusions du Ministère public, a repoussé les deux demandes en donnant entièrement raison à la femme outragée et cela sans entrer dans des subtilités exagérées pour l'application du mot *exclusivement* de l'art. 148 al. 1 C.C.

Voici quelques-uns des considérants de ces jugements: « Bien qu'il semble résulter des commentaires du C.C. que le législateur ait voulu éviter qu'il y ait une sorte de célibat forcé pour le conjoint séparé de corps et coupable, le texte même de la loi sauvegarde malgré tout les intérêts de l'époux innocent, et le pouvoir d'appréciation qui est réservé au juge lui permet de prendre une décision conforme aux conclusions de la défenderesse...

« Les faits qui ont été la cause de la séparation de corps sont exclusivement à la charge du demandeur, convaincu d'adultère... les commentateurs de l'art. 148 C.C. citant précisément comme cas de l'époux seul coupable celui qui est reconnu adultère soit au moment du jugement de séparation, soit depuis lors... *Pour pouvoir invoquer à son profit le refus de sa femme de reprendre la vie commune, il faudrait d'abord que le demandeur lui ait offert cette reprise de la vie commune tout au moins dans des conditions acceptables pour sa dignité et son honneur de femme et d'épouse* ». Ces dernières lignes montrent que ce n'est pas nécessairement n'importe quel refus de reprendre la vie commune qui peut obliger les juges à accorder le divorce, mais un refus *déraisonnable*.

Cette jurisprudence est nette¹. Elle pourra certainement être invoquée à l'occasion en faveur d'un époux qui s'oppose au divorce.

Mais si les fautes ne sont pas toutes du même côté, le conjoint qui est *surtout coupable* (sans l'être *exclusivement*), pourra-t-il obtenir, malgré l'opposition de l'autre que l'état de séparation soit converti en divorce? La question peut se poser puisque, d'après l'art. 142², le conjoint *surtout coupable* (même donc s'il ne l'est pas *exclusivement*) n'est pas admis à demander le divorce.

¹ Le Ministère public dans ses conclusions adoptées par le jugement du 22 mai 1913 se rapporte à une affaire G. dans laquelle le T.F., en 1909, fondé sur l'art. 47 de la loi fédérale sur l'Etat civil et le mariage, avait rejeté une demande de divorce après séparation de corps temporaire prononcée d'office. Le T.F. déclarait: « Comme la faute *prépondérante* dans l'atteinte portée au lien conjugal doit être attribuée au demandeur, celui-ci, conformément à la jurisprudence du T.F. n'est point en droit de demander le divorce. » Cf. *Semaine judiciaire* 1910, p. 261.

² Art. 142, al. 2: « Si la désunion est *surtout imputable* à l'un des conjoints, l'action ne peut être intentée que par l'autre. »

Par une distinction très subtile si l'on veut *mais que la loi fait elle-même et qui est* introduite en pratique par la jurisprudence du T.F., le divorce ne peut pas être refusé au conjoint *surtout coupable* s'il le demande après une première période de séparation.

Voici ce que dit, à ce propos, un arrêt du Tribunal Fédéral en date du 30 septembre 1917:

« L'action en divorce, intentée par X à l'expiration du délai légal de séparation de corps ne pouvait être écartée à teneur de l'article 148 C.C. quand bien même la recourante s'était déclarée prête à reprendre la vie commune, que si « les faits justificatifs de l'action avaient été exclusivement à la charge du demandeur ». « Tandis que le divorce qui n'est pas précédé par une séparation de corps ne peut être demandé par l'époux auquel la désunion est surtout imputable (art. 142, al. 2), le divorce après séparation peut être accordé aussi à l'époux coupable s'il ne l'est pas exclusivement ». Basé sur ces considérants, le Tribunal fédéral a converti en divorce une séparation de corps prononcée pour une durée indéterminée. Nous regrettons que le législateur ait accepté l'opposition de principes qui éclate à la lecture des art. 142 et 148. Cette diversité n'a pas été admise aux Chambres sans réclamations. Le projet du Conseil fédéral accordait aux deux conjoints, soit même à celui qui était le plus coupable, le droit d'exiger le divorce à l'expiration de la période de séparation de corps. Au Conseil national, un amendement fut déposé (Gottofrey) qui refusait même après séparation, ce droit à l'époux *surtout coupable*. Cet amendement tendait à traiter de la même manière l'époux surtout coupable, qu'il demandât le divorce sans période préalable de séparation ou après un temps de séparation. L'amendement Gottofrey fut rejeté et l'art. 148 accepté dans sa teneur actuelle. Nous pouvons donc regretter cette disparité entre l'art. 142 et l'art. 148, mais nous ne pouvons pas ne pas la signaler ici, ne serait-ce que pour éviter à ceux qui s'opposent au divorce un piège qu'il est possible de leur tendre (et qui montre l'illogisme de notre Code en cette matière). Voici un exemple: tel époux coupable sait qu'il ne pourra divorcer parce qu'il est surtout coupable et que son conjoint s'oppose au divorce. Il obtient habilement le consentement de son conjoint à une séparation de corps. Au bout de trois ans, il demande que cette séparation soit convertie en divorce, sa demande lui sera accordée s'il n'est pas *exclusivement* coupable ! Il reste pourtant à celui qui s'oppose au divorce et qui est manifestement le *moins coupable*, un moyen efficace d'échapper aux ruses de son conjoint. Il n'a qu'à s'opposer énergiquement, dès le début à la séparation de corps elle-même. Celle-ci ne saurait en effet, pas plus

que le divorce, être déclarée, si elle est demandée par le conjoint *surtout coupable*, l'autre s'opposant à cette demande¹.

Comme on le voit, le Code civil suisse, s'il a le tort d'accepter le divorce, constitue cependant un progrès sur les lois correspondantes qui l'ont précédé immédiatement dans notre pays. Les époux peuvent demander, principalement ou reconventionnellement, la séparation de corps et de biens au lieu du divorce et régler ainsi d'une façon satisfaisante leur situation civile. Les articles 147 et 148 constituent, il est vrai, une concession regrettable aux partisans du divorce mais la jurisprudence interprète ces articles d'une manière satisfaisante pour l'époux complètement innocent qui s'oppose au divorce et accepte de reprendre la vie conjugale dans des conditions honorables pour lui. Puissent les catholiques qui vivent en Suisse mieux connaître les lois qui les régissent et comprendre le grave devoir qu'ils ont de ne pas demander le divorce lorsque le régime de la séparation apparaît dans bien des cas pleinement suffisant.

A. M.

¹ L'action en séparation de corps est intentée, pour les mêmes causes que l'action en divorce et jugée exactement de la même manière. Il est malheureusement très rare de voir un époux s'opposer à la séparation de corps. L'auteur de ses lignes connaît cependant quelques cas qui se sont présentés à Genève, il s'agissait d'époux *italiens*. Il est triste de constater que presque toujours, lorsqu'il s'agit d'époux de nationalité suisse, le défendeur en cause de séparation non seulement ne s'oppose pas mais demande reconventionnellement le divorce !

RÉFORMÉS ET ORTHODOXES

LES DOCTRINES LUTHÉRIENNES JUGÉES PAR LE PATRIARCHE SCHISMATIQUE DE CONSTANTINOPLE

(XVI^{me} SIÈCLE)

I. DEUX CROYANCES

LES instances des luthériens auprès de l'Eglise schismatique de Constantinople dans le but d'arriver à une union provoquèrent de la part du patriarche une réponse de la plus haute importance qu'il convient d'étudier en détail.

Cette fameuse lettre qui traitait à fond la question doctrinale partit de Constantinople, le 15 mai de l'année 1576; elle parvint à Tubingue le 18 juin. C'était une critique complète et méthodique de la Confession d'Augsbourg, au point de vue grec-orthodoxe. Elle est connue sous le nom de « *Censura orientalis Ecclesiae* », titre que lui donna, en la publiant, Stanislas Socolovius, chanoine de Cracovie et théologien du roi de Pologne, qui en avait reçu communication de l'archimandrite Theoliptos.

Les docteurs de Tubingue avaient tenu secrètes les lettres de Jérémie et leurs instances réitérées auprès du patriarche, de sorte que l'on ne savait rien de cette affaire en Occident. Aussi, grande fut la surprise de Socolovius lorsqu'il apprit ces négociations, de la bouche de Théoliptos, durant un voyage en Russie. Il comprit immédiatement tout l'intérêt qui s'attachait à la réfutation composée par le chef de l'Eglise grecque séparée et résolut de la faire connaître au monde latin. L'archimandrite,

rentré à Constantinople, la lui envoya, en l'accompagnant d'une lettre fort aimable; elle parut une première fois, traduite en latin, en 1582, et une seconde en 1584, à Paris, peut-être aussi à Wittenberg ¹.

La publication du travail du patriarche grec contraria vivement les luthériens. Pour en détruire l'effet, ils prirent le parti de donner, eux aussi, les pièces de la correspondance qu'ils avaient engagée avec le Phanar. Leur préface révèle un état d'irritation excessive contre Socolovius, coupable d'avoir fait connaître leur tentative et de les avoir appelés novateurs, hérétiques et séparés de la vraie Eglise, ils le traitent de menteur, de sophiste, oubliant qu'il n'avait fait autre chose que de livrer à la connaissance de tous, des relations destinées par leur but même à devenir publiques. Fickler, l'un des conseillers de l'archevêque de Salzbourg, partageait avec le chanoine de Cracovie les anathèmes de Tübingue.

Tout le mal venait de ce que la réponse de Jérémie révélait au grand jour une opposition foncière entre les dogmes de l'Eglise byzantine et le système protestant, et de ce qu'elle apportait une réfutation en règle, au lieu de l'espérance d'une union tant désirée par les luthériens. C'est à leur recueil devenu très rare aujourd'hui que nous demandons les principaux passages de la réponse du patriarche.

Jérémie exposait, dans sa lettre, la créance et les coutumes de l'Eglise grecque avec une franchise qui ne dissimulait point les articles sur lesquels elle est en parfait accord avec Rome. Il blâmait d'abord l'adoption du « *Filioque* » ratifiée par les protestants; il affirmait la pleine existence du libre arbitre, la nécessité des bonnes œuvres, et défendait les pratiques de l'ascétisme et l'état monacal. Quant aux sacrements, il déclarait que l'Eglise en admet sept, et rejetait l'hérésie de l'impanation, quoiqu'il reconnût avec Photius que la matière de l'Eucharistie était le pain levé et non l'azyme des Latins. Sur la question du

¹ SOCOLOVIUS, Stanislaus, *Censura orientalis Ecclesiae de praecipuis nostri saeculi hereticorum dogmatibus, Hieremiae Constantinopolitano patriarchae oblatis*. Ed. illustr. Franc. Feuardentius, Parisiis, Arnold. Sittard, 1584.

célibat ecclésiastique, il partageait le sentiment des luthériens, tout en proclamant contre eux l'excellence de la virginité. Enfin, il maintenait l'utilité de l'invocation des saints, du culte rendu à leurs images, et la nécessité d'obéir à l'Eglise, obéissance qui ne contredit en rien, mais confirme celle que nous devons à Dieu.

Pour les docteurs allemands, c'était plus qu'une défaite, c'était une déroute. Le sort avait voulu qu'ils proposassent de renier le culte des images, à un patriarche qui s'était précisément efforcé de le promouvoir. Les luthériens ne pouvaient s'adresser plus mal; au lieu du novateur qu'ils espéraient trouver dans le patriarche grec, ils rencontraient un type d'évêque orthodoxe, très attaché aux traditions doctrinales de son Eglise et aux pratiques du culte si chères aux Orientaux. Il y aura profit à entrer dans une analyse plus détaillée de sa réponse aux théologiens de Tübingue, et à citer ses propres paroles le plus souvent possible.

* * *

Dans une longue introduction, où selon le mot d'un protestant de notre époque¹, l'éloge voilait l'ironie, le patriarche félicitait les docteurs luthériens de la charité effective, qu'ils lui avaient témoignée, ne se bornant pas à des paroles vides, comme il arrive trop souvent. Il déclarait ne vouloir rien affirmer de lui-même, mais seulement exposer la doctrine des sept conciles œcuméniques et des saints Pères, interprètes de l'Ecriture, doctrine à jamais immuable, parce qu'elle est conforme à la pensée de Dieu. Puis il examinait la Confession d'Augsbourg, article par article, condamnant tout ce qui ne s'accordait pas avec l'orthodoxie byzantine, pour n'admettre que les griefs communs contre l'ancienne Rome. Enfin, il passait en revue les « Abus » dont les protestants avaient joint la liste à leur symbole dogmatique.

L'erreur luthérienne repose tout entière, historiquement, sur la question des rapports de Dieu avec l'homme pécheur. Afin de calmer les inquiétudes de sa conscience agitée, Luther se

¹ TRIVIER, l. c., p. 38.

persuada qu'il suffisait, pour être justifié, de croire fermement que nos péchés nous sont pardonnés en vue des seuls mérites du Sauveur, sans égard à nos bonnes ou à nos mauvaises actions. Notre iniquité, d'après lui, subsiste réellement, mais elle est couverte par la justice du Christ, extérieure à nous, que nous saisissons par la foi justifiante, indépendamment de la charité (au sens d'amour pour Dieu). Cette foi est désignée par les théologiens allemands sous le nom « de foi instrumentale, foi comme moyen », parce que la justification étant l'ouvrage de Dieu seul, la foi « saisit et conserve le précieux trésor, savoir Jésus-Christ ¹ », que le chrétien offre à Dieu, tout en restant lui-même impur dans son esprit et son cœur.

De cette fausse interprétation de la doctrine de saint Paul, découlent les autres théories, prêchées par Luther sur l'inutilité des bonnes œuvres, l'inefficacité des sacrements et la non-existence de l'Eglise visible; à cette même erreur se ramènent les conceptions de l'hérésiaque sur la nature du péché originel, sur la cause du péché actuel et le « serf-arbitre ».

On ne pouvait rien inventer de plus contraire aux croyances des Grecs. Le patriarche Jérémie distingua rapidement les points essentiels du nouveau symbole, et leur opposa une réfutation très calme, basée sur l'autorité des Livres saints et de la tradition.

Contre les deux articles (4^e et 5^e) de la Confession d'Augsbourg, qui traitent de la foi, que Dieu produit en nous et par laquelle seule il nous rend justes, le chef de l'Eglise orthodoxe expose la vraie doctrine de la rémission des péchés. « Vous affirmez, dit-il, aux docteurs luthériens, que la rémission des péchés est accordée à la foi seule. Mais l'Eglise catholique, au contraire, réclame la foi vivante attestée par des œuvres. Car, selon l'enseignement de saint Paul, la foi sans les œuvres est morte. Aussi le grand saint Basile dit-il que la grâce d'en-haut ne vient point à celui qui ne s'applique pas à la recevoir. Il faut donc maintenir

¹ LUTHER, *Commentaire sur l'Epître aux Galates*, éd. de Witt. p. 70.

avec soin ces deux éléments : le travail de l'homme, et le secours que la foi nous obtient du ciel pour nous faire pratiquer la vertu ¹. »

Et comme la doctrine protestante n'accordait pas aux bonnes œuvres, satisfaisantes et autres, la valeur qu'elles ont réellement, le patriarche insistait sur cette erreur capitale, qui lui semblait, avec raison, être le renversement de toute vie chrétienne. La foi seule, telle que l'entend Luther, ne saurait purifier l'homme de ses fautes ; il est nécessaire que désormais appliqué au service de Dieu par une conversion sincère, le pécheur ait une foi vivante, c'est-à-dire se traduisant par des bonnes œuvres. Ce sont les expressions mêmes du prélat, qui continue en ces termes d'une particulière gravité : « Cela, nous l'avons déjà dit et nous ne cesserons jamais de le dire ; car l'Écriture l'enseigne, ce n'est point celui qui répète : Seigneur, Seigneur, qui entrera dans le royaume des cieux, mais celui qui accomplit la volonté du Père céleste ². » Rien n'est plus vrai que ce langage proclamant avec énergie la doctrine reçue du Christ lui-même, et conservée intacte par l'Église de Constantinople. Il fallait connaître bien peu les Grecs, pour leur proposer l'acceptation de théories aussi contraires à la foi et à la pratique des orthodoxes, que celles des Réformés.

Sans doute, l'article sixième de la Confession d'Augsbourg ne condamnait pas absolument l'exercice des bonnes œuvres, mais il en faussait la notion, en leur refusant tout lien avec la foi et la justification, pour leur donner la volonté de Dieu comme seule raison d'être. Le patriarche répond fort justement que si l'on ne doit pas attribuer trop d'importance aux œuvres, il faut cependant admettre que ceux qui les accomplissent obtiennent la vie éternelle pour récompense. Car elles sont inséparables de la foi véritable qui les précède et qu'elles doivent nécessairement accompagner, selon le précepte du Seigneur, quoique l'on ne puisse se confier absolument en elles, ni s'en glorifier, comme autrefois les Pharisiens. Pour employer les paroles du Christ lui-même, quand nous avons tout accompli, nous sommes des serviteurs inutiles. Il faut cependant se garder d'omettre les

¹ *Acta theolog.*, p. 64. — SCHELSTRATE, *l. c.*, p. 152.

² *Ibid.*

bonnes œuvres; car, sans elles, il est impossible d'arriver au salut. Si donc nous obéissons à cette parole du Seigneur: « Connaissant ses commandements, bienheureux êtes-vous, si vous les accomplissez », nous serons sauvés ¹.

* * *

L'examen de la théorie luthérienne sur l'Eglise et les sacrements venait ensuite. Là encore, l'opposition était radicale entre protestants et orthodoxes. Jérémie ne pouvait admettre que l'Eglise fût seulement l'assemblée des saints, et les sacrements de simples moyens d'affermir la foi en la miséricorde divine. Sur ce point, les termes de la Confession d'Augsbourg, assez ambigus, pouvaient donner le change à un lecteur peu versé dans la connaissance de la théologie; mais le prélat grec découvrit facilement le venin des formules luthériennes et se contenta de leur opposer la doctrine reçue en Orient comme en Occident. Ce n'était pas assez, selon lui, de dire que les saints composent, seuls, l'Eglise invisible en soi, mais visible par l'enseignement de l'Evangile et l'administration des sacrements, ni de prétendre que ces derniers ont pour tout effet d'exciter la confiance en Dieu ².

Jérémie proclamait, à l'encontre de ces erreurs, que la vraie Eglise est celle qui remonte aux Apôtres et qui garde avec soin les traditions et les coutumes des Pères. Puis, il donnait, en quelques pages, un résumé de la doctrine chrétienne sur l'ensemble et sur chacun des sacrements, auxquels il attribuait, comme il est juste, une causalité réelle, quoique instrumentale, dans la collation de la grâce. On retrouve là, explicitement affirmés, le nombre septénaire des sacrements, leur origine divine, leur nature propre, la matière, la forme, même le ministre extraordinaire, pour le baptême, par exemple ³.

Le patriarche orthodoxe enseignait hautement que le Baptême et la Confirmation produisent la grâce, tandis que la profession de foi des Réformés ne reconnaissait au premier que le pouvoir d'offrir la grâce, et que Luther retranchait la seconde du nombre des sacrements.

¹ Ibid., p. 79 et 153.

³ Confess. August., art. XII, XIII.

² *Acta theolog.*, p. 77.

La sainte Eucharistie ne pouvait manquer d'être l'objet de remarques spéciales. On sait à quels changements d'opinions Luther s'abandonna sur ce point essentiel de la croyance révélée; mais la Confession d'Augsbourg n'en parlait qu'avec une sobriété voulue: « Le corps et le sang du Seigneur sont vraiment présents dans la Cène et distribués à ceux qui communient »¹. On remarquera qu'elle ne dit rien de la transsubstantiation, qui constituait précisément le fond de la difficulté. Jérémie s'en aperçut et répondit à cette omission par un exposé de la doctrine, qui établissait le changement de substance sur des preuves irréfutables. « Il est question, dit-il, au chapitre dixième, de la Cène du Seigneur, mais brièvement et quelque peu obscurément. On en parle chez vous d'une manière qui nous déplaît. L'Eglise catholique croit que, dans la consécration, le pain est changé au corps du Christ et le vin en son sang, par l'action du Saint-Esprit. Car, la nuit où il fut livré, le Seigneur prit du pain, rendit grâces et dit: Prenez et mangez. Il n'ajouta pas: C'est la figure de mon corps, mais il dit: C'est mon corps, c'est mon sang. A ce moment, il ne donna pas aux Apôtres pour nourriture le corps qui était le sien, ni un autre descendu du ciel, mais alors comme aujourd'hui, par la grâce du Saint-Esprit, le pain est changé au corps du Seigneur et le vin en son sang, car le pain que je vous donnerai, dit-il, est ma propre chair. Ce sacrement sanctifie les fidèles, et par l'union à Jésus-Christ, en fait pour ainsi dire, des dieux par adoption, de même que le Verbe s'est fait vrai homme en revêtant notre humanité »².

Au sujet de la Confession, les luthériens admettaient encore à cette époque qu'il fallait la maintenir, mais ils soutenaient que l'énumération de tous les péchés n'est pas nécessaire³. Sans doute, il peut être difficile de connaître en détail toutes ses fautes; aussi ne demande-t-on au pénitent que de déclarer celles dont il conserve le souvenir. Cette accusation aussi complète que possible doit être maintenue afin que le confesseur, médecin spirituel, puisse appliquer un traitement salutaire à chacune des blessures

¹ Confess. Aug., art. X.

² *Acta theolog.*, p. 86. — SCHELSTRATE, l. c., p. 161, 162.

³ Confess. August., art. XI.

de l'âme, et imposer une satisfaction dont l'utilité est attestée par les enseignements des saints Pères ¹. On le voit, pour les Grecs, la Pénitence ne consiste pas dans la crainte et la foi, c'est-à-dire dans la confiance absolue succédant à la terreur des jugements de Dieu, et réduisant l'absolution à une simple notification du pardon des fautes, comme le voulaient les luthériens ².

* * *

Après avoir établi contre les protestants la légitimité du sacrifice et sa valeur impétratoire, Jérémie examinait le quatorzième article, qui traite de la vocation des prédicateurs de l'Evangile et des ministres des sacrements. Quelle était cette vocation, à quelle source ces ministres puisaient-ils leur pouvoirs, les protestants ne le disaient pas, mais on devinait facilement leur pensée; ils voulaient détruire l'ordination faite par l'évêque. Le patriarche, au contraire, démontrait, par l'exemple des Apôtres, rapporté dans les « Actes », que dans l'Eglise, pour enseigner et administrer les sacrements, il faut avoir été choisi spécialement et ordonné valablement par l'imposition des mains; toute la tradition l'affirme et écarte des fonctions sacrées les indignes, surtout les hérétiques.

« L'Evangile ne peut être annoncé et les sacrements ne peuvent être administrés par quiconque n'a pas été dûment appelé et ordonné pour cette fonction. Nous l'affirmons: l'Eglise catholique ne permet à personne de prêcher et de célébrer la liturgie, s'il n'a été appelé et désigné canoniquement, et ordonné par l'imposition des mains, comme le veut la tradition; elle écarte ceux qui font partie de sectes qu'elle condamne. La tradition réprouve le sentiment de ceux qui regardent comme indifférent de confier les saints mystères à des laïques les premiers venus aussi bien qu'à des clercs ordonnés canoniquement ³. » Il est à noter que, dans la suite de ce passage, Jérémie invoque l'autorité des canons dits apostoliques, et repousse l'ingérence des pouvoirs civils dans le choix et l'ordination des évêques.

¹ *Acta theolog.*, p. 86, 89. — SCHELSTRATE, l. c., p. 162, 163.

² Confess. August., art. XIII.

³ *Acta theolog.*, p. 104. — SCHELSTRATE, l. c. p. 163-168.

Les assertions des protestants sur les pratiques religieuses en usage parmi les chrétiens, ne pouvaient échapper à la vigilance du prélat orthodoxe. D'après les Réformés, les fêtes ecclésiastiques ne sont point obligatoires, et il y a même certaines traditions « inventées par les hommes, sous prétexte d'apaiser la justice de Dieu, d'attirer sa grâce et de satisfaire pour les péchés, qui sont contraires à l'évangile, par exemple, les vœux, l'abstinence, etc. ¹ ». La réponse du patriarche dit que les prières offertes à Dieu, aux jours de fêtes, sont très utiles au bien des âmes, comme l'enseigne saint Paul et après lui saint Jean Chrysostome. « Loin de déclarer inutiles les fêtes, les jeûnes, les associations, la vie monastique et autres semblables institutions, vous devez les aimer, si comme vous le dites, vous aimez les bonnes œuvres ² . »

Au sujet du libre arbitre que la Confession d'Augsbourg limitait aux actions purement naturelles dans l'ordre de la moralité, Jérémie n'admettait pas la restriction injustifiée des protestants et maintenait, d'après les saintes Lettres et les Docteurs de l'Eglise, l'exercice de la liberté humaine vis-à-vis de la grâce. « Car, selon le mot de saint Jean Chrysostome, la grâce, quoi- qu'elle soit grâce, ne sauve que ceux qui veulent ³ . »

En ce qui concerne le culte des saints, rejeté par les luthériens comme n'ayant pas de fondement dans l'Ecriture ⁴, il a toujours été en honneur dans l'Eglise grecque, et le patriarche le défendait avec énergie contre les entreprises des novateurs. Il distinguait soigneusement l'invocation que l'on adresse à Dieu « et qui lui appartient à lui seul proprement et premièrement, de celle que l'on fait aux saints, mais qui ne leur convient que secondairement et comme par grâce. Nous nous en servons comme de médiateurs, surtout de la Mère de Dieu, et nous les honorons d'un culte relatif, et non latreutique, par la construction des sanctuaires, par des dons, des discours et des images saintes. Il est d'un usage constant dans l'Eglise de prier la toute sainte Notre-Dame, Mère de Dieu, les divers chœurs des Anges,

¹ Confess. August., art. XV.

² *Acta theolog.*, p. 109-119. — SCHLESTRATE, l. c., 165-168.

³ Confess. August., art. XV. — *Acta theolog.*, p. 113. — SCHLESTRATE, l. c., p. 167-168.

⁴ Confess. August., art. XXI.

saint Jean Baptiste le précurseur, les glorieux Apôtres, Prophètes, Martyrs, Evêques, Docteurs, en un mot, tous les autres saints et le chœur des saintes femmes, et de leur demander de nous obtenir le pardon de nos fautes et la grâce de triompher des attaques de l'ennemi ¹. »

Telle est, dans ses lignes essentielles, la réponse faite par le patriarche Jérémie aux articles de la Confession d'Augsbourg. On peut bien dire que c'est une véritable réfutation des doctrines luthériennes, qui accuse une divergence complète de principes et de conduite entre Grecs orthodoxes et Réformés. En terminant, le prélat affirmait de nouveau l'autorité des conciles et des saints Pères, interprètes de l'Ecriture, et la nécessité de rester fidèles aux enseignements des Apôtres, aussi bien qu'aux usages établis par eux dans l'Eglise. « Celui qui rejette les canons des Conciles et s'élève contre le pouvoir des Apôtres, ne peut entrer en communion avec nous... Si donc vous, hommes très sages, vous voulez vous adjoindre à notre Eglise, nous recevrons votre charité avec tendresse, à condition que vous veuillez suivre, avec nous, en toute concorde, les prescriptions des Apôtres et des Conciles. Alors vous serez vraiment des nôtres, et tous les orthodoxes vous loueront... Ecrit à Constantinople, le 15 mai, l'an de l'Incarnation 1576, dans le vénérable monastère de la Très Sainte Vierge Marie ². »

Après les déclarations si péremptoires et si claires du patriarche sur les divers articles du symbole luthérien, on aurait pu croire que les théologiens de Tubingue en fussent restés là; toute discussion ultérieure semblait inutile. Ce ne fut pas l'avis des docteurs protestants; loin de se décourager, ils reprirent les négociations l'année suivante, et leur persévérance nous a valu de connaître mieux encore l'opposition foncière, qui existe entre le Protestantisme et l'Orthodoxie grecque. Les nouveaux enseignements de Jérémie sur le libre arbitre, la foi, les sacrements, le culte des saints et la vie monastique en donneront la preuve.

¹ *Acta theol.*, p. 127. — SCHELSTRATE, l. c., p. 168, 169.

² *Ibid.*, p. 142 et 170-172.

II. NOUVELLE RÉFUTATION DU LUTHÉRANISME PAR LE PATRIARCHE GREC

La réponse du patriarche de Constantinople avait causé quelque embarras aux zélateurs du protestantisme, mais sans dissiper leur désir et leur espoir de sceller avec l'Eglise grecque orthodoxe, une union qui paraissait devoir être si profitable à la Réforme. On ne s'explique cette ténacité que par l'influence de Jacques Andreae, l'inspirateur et l'âme de ce mouvement de propagation luthérienne.

Après une année de réflexion, les théologiens de Tubingue adressèrent, le 16 juin 1577, au patriarche Jérémie, une réponse solidement appuyée sur l'autorité des Saintes Lettres, nous assure Martin Crusius ¹. Ils la firent suivre, le 1^{er} octobre, d'un Résumé de théologie protestante, qui n'était autre que le Manuel de dogmatique composé par le docteur Heerbrand, où se trouvaient nettement affirmés tous les principes de la nouvelle hérésie ².

Le patriarche était alors absent de Constantinople. La visite des églises le retenait en Thessalie pour plusieurs mois encore, lorsque son vicaire, l'évêque de Berrhoé, et son protonotaire, Théodore Zygomalas lui transmirent, à Thessalonique, les messages et les présents des luthériens. A la date du 20 février de l'année suivante, 1578, Zygomalas accusait réception de leur envoi aux docteurs réformés et promettait de leur faire parvenir la réponse de Jérémie, dès qu'il l'aurait reçue, peut-être même avant son retour à Constantinople ³.

Comme la première fois, le patriarche ne voulut pas traiter immédiatement la question de fond. Il se contenta pour le moment, d'écrire trois lettres fort courtes aux théologiens allemands : l'une en commun, à Jacques Andreae, Jacques Heerbrand, Luc Osiander et Martin Crusius, l'autre à Jacques Heerbrand en particulier, comme à l'auteur du Résumé de théologie, et la troisième à Crusius, à cause de sa situation de chancelier de l'uni-

¹ *Turco-Graecia*, l. 7.

² *Acta theol.*, Witt., p. 381.

³ SCHELSTRATE, l. c., p. 97.

versité de Tubingue, et de ses précédentes relations. Toutes les trois sont datées du mois de mai 1578, et de Constantinople, où Jérémie venait seulement de rentrer.

Il disait avoir reçu leur envoi le 4 mars, en Thessalie, mais protestait que ses occupations ne lui avaient pas permis de répondre comme il convenait, et qu'il lui était encore impossible de le faire avant le départ de Gerlach pour l'Allemagne, qui devait avoir lieu le 1^{er} juin. Il promettait de leur envoyer la lettre qu'il sollicitaient, au mois d'août suivant, par l'intermédiaire de Salomon Schweicher, chapelain du nouvel ambassadeur ¹. A l'égard de tous « l'archevêque de la nouvelle Rome, patriarche œcuménique » se montrait d'une courtoisie parfaite, que les luthériens auraient eu tort de prendre pour un gage accordé à leurs prétentions. La leçon qu'il leur réservait le montrera amplement. Toutefois, il ne tint pas parole, estimant sans doute, qu'il avait dit, au moins essentiellement, tout ce qu'il avait à dire au sujet des doctrines protestantes; et c'est seulement au mois de mai 1579, qu'il expédia sa deuxième réponse dogmatique aux théologiens de Tubingue, deux ans après la nouvelle instance de ces derniers.

Dans l'intervalle, les protestants, désireux de ne laisser perdre aucune chance de succès, ne restèrent pas inactifs. Sur le conseil de Gerlach, le chancelier Crusius écrivit, le 30 juin 1578, au métropolitain de Berrhoé, Métrophane, vicaire du patriarche, pour le remercier d'avoir pris la peine de transmettre à Jérémie, durant ses voyages, la lettre et l'envoi des luthériens. Il lui parlait avec complaisance de son amitié pour le patriarche, de ses relations épistolaires avec Jean et Théodore Zygomalas, et de la lettre qu'il adressait, toujours à l'instigation de Gerlach, à son frère Mathieu, vicaire du patriarche d'Alexandrie, alors présent à Constantinople.

Un sermon du docteur Théodore Sveppfius accompagnait les deux missives et devait éclairer discrètement les prélats sur la religion des Réformés. L'année suivante, Crusius sollicitait par lettres la bienveillance du grand logothète de l'Eglise de

¹ *Acta theolog.*, Witt., p. 383.

Constantinople, pour les Allemands, ces amis sincères de la vérité ¹. On le voit, les disciples de Luther ne ménageaient rien pour arriver au but de leurs désirs; ils furent d'ailleurs merveilleusement servis par le zèle que déploya Gerlach, durant son séjour dans la capitale de l'empire ottoman.

David Chytraeus, dont il a déjà été question, avait jadis (1574) consulté Gerlach sur la foi des Grecs et voulait, à cette époque, donner une nouvelle édition de son « Discours sur l'état des Eglises. » Il demanda à Wenceslas Budowitz, ambassadeur près du Sultan, si les renseignements fournis par Gerlach n'avaient rien perdu de leur exactitude. Le même désir d'union le poursuivait, malgré le peu de succès obtenu jusque là par les théologiens de Tubingue, et malgré l'opinion peu avantageuse qu'il avait des « superstitions et des erreurs de l'Eglise grecque », comme il s'exprime dans une lettre au consul de Hambourg, Eberhard Molker.

De l'aveu même des protestants, ils ont essayé de s'unir aux Grecs orthodoxes de Constantinople, mais la divergence des doctrines rendait l'accord impossible. L'historien réformé Hottinger écrivait donc avec raison au siècle suivant: « Parce que, de part et d'autre, le dissentiment était manifeste sur la procession du Saint-Esprit, le libre arbitre, la justification par la foi et les bonnes œuvres, l'invocation des saints et la vie monastique, l'union n'a pu être réalisée ¹. » Quelques extraits de la réponse du patriarche, traduite par Crusius lui-même, le montreront suffisamment.

*
*
*

Jérémie se servait, à l'égard des protestants, des formules les plus courtoises, sans rien sacrifier des croyances de son Eglise. Qu'il eût, ou non, le secret désir de trouver des alliés chez les Réformés, ou qu'il voulût simplement user, à leur endroit, de procédés corrects et dignes, il opposa à leurs prétentions un refus qui, pour être poli, n'en était pas moins catégorique.

Sur la doctrine de la procession du Saint-Esprit, les luthériens pensaient comme les catholiques et ne professaient,

¹ CRUSIUS, *Turco-Graecia*, l. 7. — SCHELSTRATE, l. c., p. 100, 101.

¹ SCHELSTRATE, l. c., p. 100-102.

à ce sujet, aucune nouveauté. Le sentiment des Grecs est assez connu par leurs controverses avec les Latins, pour que nous n'ayons pas à rapporter les termes mêmes de la réponse de Jérémie. Il s'agit surtout de produire le jugement des orthodoxes à l'égard des doctrines, qui forment les traits distinctifs du protestantisme.

Le libre arbitre. — Luther, ne pouvant s'expliquer l'accord de la prescience divine avec la liberté humaine, établit comme article de foi, que le libre arbitre ne peut subsister, et de fait ne subsiste pas « devant la volonté immuable et éternelle par laquelle Dieu prévoit, prépare et accomplit toutes choses. *Hoc fulmine sternitur et coneritur penitus liberum arbitrium*. Il suit de là inéluctablement que tout ce que nous faisons, même si cela nous paraît contingent, s'accomplit nécessairement, si l'on regarde la volonté de Dieu ¹. « Tout ce que nous faisons, dit-il encore, nous le faisons non par libre arbitre, mais par pure nécessité ². » Mélanchthon enseigne la même doctrine et prétend que l'introduction du dogme impie du libre arbitre, dans le christianisme, est due à la philosophie et que l'Écriture n'en parle pas ³.

A l'encontre d'une si pernicieuse erreur, le patriarche de Constantinople fait appel à l'autorité de saint Jean Chrysostome, commentant l'apôtre saint Paul; il affirme lui-même que sans libre arbitre il n'y a ni responsabilité, ni mérite, et que la grâce ne violente pas la nature. « Qui pèche, dit-il, n'a pas d'excuse; car c'est librement et non par coaction que celui-là agit qui choisit de faire ce qu'il veut, soit le bien, soit le mal... La grâce est dite précéder, à cause de l'impuissance de la créature; et l'on ajoute que notre choix suit, parce que notre volonté n'est pas nécessité; ainsi peut-on si l'on veut, profiter ou ne pas profiter de la lumière ⁴. » Ce n'est pas le tempérament naturel qui

¹ La réponse du patriarche est donnée dans les *Acta theol.*, Wittemb., p. 200 et suiv.

² LUTHER, *De servo arbitrio*, ed. Jen., t. III, p. 170, 171, 177.

³ MÉLANCHTHON, *Loc. Theol.*, ed. Aug. 1821, p. 12.

⁴ SCHELSTRATE, 1^e c., p. 178. — *Rappelons à nos lecteurs que saint Thomas distinguerait ici soigneusement l'action bonne (dont le mérite remonte toujours jusqu'à Dieu) et l'action mauvaise (dont*

fait par lui-même l'homme vertueux ou coupable, mais quelque chose d'accidentel: notre propre choix. La possibilité de faire le mal, que Dieu laisse à l'homme, est une preuve de l'usage de la raison et de la liberté, et une occasion de pratiquer la vertu et de mériter la couronne. Quant au salut, Dieu veut, de volonté antécédente (*προηγούμενον θέλημα* dit le patriarche) que tous parviennent au royaume céleste; mais il veut aussi, de volonté conséquente (*ἐπομενον θέλημα*), que les pécheurs soient punis, parce qu'il est juste; la première est de lui seul, la seconde dépend de nos œuvres. Il faut bien savoir que Dieu sait tout à l'avance, mais qu'il ne détermine pas tout à l'avance. Il « pré-voit » ce qui vient de notre libre arbitre: il ne le « prédétermine pas »; car il ne veut pas l'accomplissement du mal, et ne force pas l'homme à la vertu malgré lui. Donc la prédestination est l'œuvre de la volonté divine résultant de sa prescience.

Entre les deux doctrines, l'opposition est complète. Le prélat affirme ce que nient les luthériens, en des termes qui ne laissent possibilité à aucune équivoque: l'explication qu'il donne d'un des plus profonds mystères du dogme chrétien se rapproche beaucoup, les théologiens le remarqueront, d'un système reçu dans certaine école de théologie catholique.

La justification par la foi et les bonnes œuvres. — A la théorie protestante de la justification par la foi sans les œuvres, de cette justification purement extérieure qui ne fait que dérober l'injustice de l'homme aux yeux de Dieu, et de cette foi qui est la simple confiance dans la miséricorde divine ¹, le patriarche oppose la vraie doctrine de la foi chrétienne et de la nécessité des bonnes actions.

Tandis que Luther et Mélanchthon tirent les conséquences de leur système erroné sur l'état primitif de l'homme, et le péché originel, jusqu'à regarder comme des péchés les meilleures actions ², Jérémie enseigne la justification intérieure par la vertu

nous sommes seuls responsables), sa formule tenant toute entière dans la parole du prophète Osée : *Ta perte vient de toi, ô Israël; mais c'est de moi seul que vient ton salut.* (N. de la R.)

¹ Confess. August., art. IV. — MÉLANTHON, *Loc. theol.*, p. 93.

² LUTHER, *Assert. omn. artic. Opp.* t. II, p. 335. — MÉLANTHON, l. c., p. 108.

du Christ, et le devoir de marcher dans les voies du Seigneur par la pratique des bonnes œuvres. « Nous ne prétendons pas, dit-il, que tous ceux qui obéissent à la loi sont justifiés, mais ceux qui accomplissent spirituellement une loi spirituelle. Au contraire, ceux qui n'observent que l'extérieur perdent, sans aucun doute, la grâce, et méconnaissent la perfection de cette loi spirituelle qui purifie de toute souillure et dont la fin est le Christ. »

Ces paroles vont directement contre la théorie luthérienne de la justice imputative; de même les suivantes, qui paraissent viser la célèbre comparaison du vase d'argile renfermant de l'or, employée par Luther: « Nous ne serons sauvés que si nous avons le cœur pur, et si avec une foi véritable, attestée par les œuvres, nous suivons les exemples divins du Verbe incarné ¹. »

Le patriarche rejette la doctrine de Luther, d'après laquelle l'homme ne coopérerait point à la grâce et serait un instrument purement passif entre les mains de Dieu ². « La grâce n'opère pas seule dans les saints, mais conjointement avec les facultés naturelles. Elle doit accompagner les œuvres, comme la lumière accompagne la vision, et l'âme, le corps. Puisque ces deux éléments concourent au salut, l'homme doit sans aucun doute les posséder, c'est-à-dire, une vraie foi et des actions vertueuses par la foi. La foi sans les œuvres, et les œuvres sans la foi ne sont pas agréées de Dieu. Sans les trois vertus de foi, d'espérance et de charité, il est impossible d'arriver au salut. »

Jérémie rapporte ici l'enseignement de saint Pierre et de saint Jean sur la charité, avec le long passage de l'épître de saint Jacques sur la foi et les œuvres, auquel il joint un commentaire sur l'absolue nécessité des trois vertus théologiques et la soumission de l'intelligence à la parole révélée.

L'insistance avec laquelle il énumère et décrit les avantages de la foi, cache probablement une leçon discrète à l'adresse de ceux qui faisaient du libre examen un des points fondamentaux de leur système religieux. « Si nous nous appuyons sur nos

¹ SCHELSTRATE, l. c., p. 183, 184, 186.

² LUTHER, *In Genes.*, c. 19; *Solid. Declar.*, II, de lib. arbitr. §43.

propres raisonnements, il est à craindre que nous ne tombions dans le chaos d'Anaxagoras. »

Le patriarche termine ce chapitre par une exhortation à la pratique de la mortification et de l'humilité, à la lutte soutenue et courageuse contre les passions de toutes sortes, afin d'obtenir la couronne. « Nous vous disons cela, ajoute-t-il, délibérément, pour vous avertir de vous livrer chaque jour à l'accomplissement d'œuvres louables et bonnes. Appliquez-vous à la vertu ; autrement nous perdrons notre temps avec dommages. Vous voyez suffisamment, croyons-nous, qu'il faut, même au prix de combats et de fatigues, accomplir des bonnes œuvres ¹. »

Les sacrements. — D'après la doctrine luthérienne, le salut étant assuré par le seul fait que le chrétien a la foi, les sacrements deviennent inutiles. En tout cas, ils n'ont pas la puissance de sanctifier et ne sont que des moyens d'affermir la foi en la miséricorde divine ². Pour le patriarche de Constantinople, au contraire, nous avons dans les sacrements la source et l'aliment de la vie surnaturelle ³.

En premier lieu, le baptême, selon Luther et Mélanchthon, n'est pas autre chose que le sceau du pardon accordé à l'homme justifié ⁴. Le prélat orthodoxe enseigne que le baptême est l'introduction, la naissance à la vie selon le Christ, ou, pour le considérer sous un autre aspect, une participation à la mort du Seigneur afin de ressusciter avec lui ⁵.

Quant à la Confirmation, que les protestants retranchaient du nombre des sacrements, et tenaient pour une simple cérémonie extérieure, le patriarche en revendique hautement la légitimité et l'existence, sur l'autorité des conciles et des Pères. « D'abord, dit-il, nous sommes lavés par le Baptême, et ensuite nous sommes oints par le Chrême. » Et comme les luthériens objectaient le silence de l'Écriture, Jérémie répond fort justement. « Ne vous étonnez pas s'il n'est pas fait mention du Chrême à

¹ SCHELSTRATE, l. c., p. 192, 195.

² LUTHER « De captiv. Babyl. » Opp. Jen., t. III, p. 266. — MÉLANCHTHON, « Loc. theol. », p. 46.

³ SCHELSTRATE, l. c., p. 196.

⁴ LUTHER, l. c. p. 287. — MÉLANCHTHON, l. c., p. 145.

⁵ SCHELSTRATE, l. c., p. 197.

propos des baptêmes dont vous parlez; car l'Eglise du Christ, avec l'aide de sa grâce, a connu et mis en relief plusieurs choses appuyées sur le fondement de la parole divine. Saint Paul n'a pas tout écrit; son disciple Denis, et les docteurs des âges suivants ont, sous l'action du Saint-Esprit, transmis son enseignement dans des écrits qu'il n'est pas juste de rejeter. Aussi bien que le baptême et la communion, les autres sacrements qui forment le septénaire, sont reçus dans l'Eglise; et les doctrines ecclésiastiques en parlent avec clarté et abondance, spécialement Siméon, archevêque de Thessalonique, dont le docte Etienne Gerlach possède le traité ¹. »

Au sujet de l'Eucharistie, Luther et ses partisans changèrent plusieurs fois d'opinion, et Mélanchthon alla jusqu'à modifier le texte de la Confession d'Augsbourg, dont il avait été le rédacteur. Pour eux, plus de transsubstantiation, ni même de présence de Notre-Seigneur, mais une simple figure et un souvenir, d'après quelques-uns, ou tout au plus une présence du corps du Christ et de la substance du pain par consubstantiation ou impanation.

Le patriarche grec, fidèle à la vraie doctrine, enseigne que « le corps et le sang du Christ sont dans la divine Eucharistie, et que le pain devient le corps et le sang du Christ, et le vin et l'eau son sang, par l'action incompréhensible du Saint-Esprit. Le pain et le vin ne sont pas la figure du corps et du sang du Christ, mais le corps même du Seigneur; car il n'a pas dit: « C'est la figure de mon corps », mais: « Ceci est mon corps », ni: « C'est la figure de mon sang », mais: « Ceci est mon sang ». Précédemment, il avait dit aux Juifs: « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous; car ma chair est vraiment une nourriture et mon sang un breuvage ². »

De la théorie luthérienne sur la justification par la foi, et sur l'action immédiate de l'Esprit-Saint à l'égard du fidèle, qu'il instruit seul intérieurement, il suit que le sacerdoce est

¹ SCHELSTRATE, l. c., p. 199.

² Ibid., p. 200, 201.

inutile et qu'on doit supprimer l'Ordination. Tout chrétien est prêtre et peut annoncer la parole; il est infaillible, il se suffit à lui-même, et plus n'est besoin d'une Eglise visible, ni d'une autorité religieuse ¹. La réponse de Jérémie est tout à l'opposé: « Par l'ordination et le sacerdoce, nous recevons le pouvoir d'administrer les choses saintes; et aucune fonction sacrée ne s'accomplit sans le prêtre ². » Les protestants connaissaient bien peu les Grecs, si respectueux de la dignité sacerdotale, pour leur proposer l'accord avec une religion sans prêtres et sans hiérarchie ecclésiastique.

Chez les novateurs, la Pénitence n'existait plus; on lui donnait un sens bien différent du véritable en la réduisant aux terreurs de la conscience et à la foi dans le pardon à cause du Christ ³. « La pénitence, dit le patriarche, fait que nous nous relevons de nos chutes, et que nous corrigeons notre vie par la conversion, par la confession des péchés et l'éloignement du mal. Elle est un don inestimable à ceux qui ont commis des fautes après leur baptême ⁴. »

Pour les luthériens, l'Extrême-Onction n'avait pas plus raison d'être que les autres sacrements ⁵. Les nouveaux docteurs oubliaient l'affirmation si explicite de l'apôtre saint Jacques, que le prélat orthodoxe leur rappelle fort à propos. « L'huile sainte (l'Extrême-Onction) est au nombre des sacrements, comme un gage de la miséricorde divine pour le pardon accordé à ceux qui se repentent de leurs fautes. Elle procure la rémission des péchés et aussi le soulagement des corps. Saint Jacques nous a laissé, sur ce point, un témoignage indiscutable, au chapitre cinquième de son épître ⁶. »

Et pour terminer, Jérémie affirme, dans un langage qui n'a rien de protestant, l'origine divine des sacrements, leur convenance par rapport à notre nature humaine, composée d'une âme

¹ LUTHER, *De instituendis ministris Ecclesiae*, opp. t. II, p. 585..
Resp. ad libr. Ambr. Cathar., ibid., p. 376, 377.

² SCHELSTRATE, l. c., p. 201.

³ Confess. August., art. XII.

⁴ SCHELSTRATE, l. c., p. 202.

⁵ MELANCHTHON, *Loc. theol.*, p. 156.

⁶ SCHELSTRATE, l. c., 202, 203.

et d'un corps, et la fidélité de l'Eglise grecque à retenir les moyens de sanctification établis par le Christ. Les termes dont il se sert, sont les mêmes que dans sa première Réponse; dans la deuxième, il ne fait guère que répéter, ou développer, ce qu'il avait déjà exposé quelques années auparavant.

L'invocation des saints. — Cette fois-ci, le patriarche voulut justifier amplement la légitimité du culte rendu aux saints et à leurs images. On sent, à la manière dont il s'exprime, que le sujet lui tient à cœur. Ecoutons-le plutôt: « Vous affirmez, dit-il aux protestants, que l'on doit imiter la foi, la patience et les exemples salutaires des saints, mais vous prétendez qu'on ne doit pas les invoquer. Vous niez que l'on doive recourir à leur intercession auprès de Dieu; vous leur refusez la vénération, à eux et à leurs images; et vous dites qu'il ne faut pas élever des temples, et faire des dons en leur honneur. Vous craignez, prétendez-vous, qu'on ne transporte à la créature un hommage qui n'est dû qu'à Dieu seul. »

« Nous répondons à cela qu'il faut invoquer les saints et qu'ils peuvent nous secourir; on le prouve de bien des manières. » Jérémie le démontre par des exemples tirés de l'Ecriture, par l'affirmation de l'Eglise qui dit que les saints vivent auprès de Dieu, et par les bienfaits visibles dus à leur protection. Il décrit avec une complaisance marquée les honneurs que les orthodoxes rendent à la mémoire, aux reliques et aux images des saints, de la Vierge, Mère de Dieu, de Jean-Baptiste à la fois prophète, précurseur, apôtre et martyr, des Apôtres qui ont vu le Seigneur, des martyrs, les soldats du Christ, qui participent maintenant à sa gloire après avoir pris part à ses souffrances.

« Il faut, dit-il, imiter leur vie, leur foi, leur charité et leur espérance, afin d'obtenir la même couronne... Nous savons, nous aussi, que le culte de latrie est dû à Dieu seul, mais le respect, l'hommage, différent beaucoup du culte de latrie. » Invoquer les saints, c'est demander le secours du Seigneur qui a seul la puissance réelle de nous venir en aide. Saint Epiphane n'a reproché aux Collyridiens le culte de Marie que parce qu'il était exagéré et parce qu'ils faisaient une déesse, de la Mère de Dieu. A chaque page de l'Ecriture, pour ainsi dire, on trouve des preuves

de l'invocation des saints et de la légitimité des images destinées à représenter ce que nous ne voyons pas.

« Donc, mes frères, ajoute le patriarche, soyons attachés à la pierre de la foi et à la tradition de l'Eglise. Ne changeons point les bornes posées par les saints Pères, et ne favorisons point ceux qui proposent des nouveautés et tâchent de renverser l'édifice de la Sainte Eglise de Dieu, catholique et apostolique. Si on les laisse faire, peu à peu, tout le corps de l'Eglise sera détruit... Gardons avec droiture et simplicité les enseignements de la tradition, et ne commettons pas la faute d'adopter une foi nouvelle selon la recommandation de l'Apôtre. »

Le patriarche ne pouvait plus explicitement attaquer le principe même du protestantisme, et condamner l'esprit qui animait les partisans du libre examen. Pour donner plus d'autorité à sa parole, il conclut son enseignement sur le culte des saints en faisant appel aux témoignages de plusieurs conciles et docteurs, qu'il rapporte textuellement, entre autres ceux du concile de Nicée, de saint Denis, de saint Basile, de saint Athanase, de saint Cyrille d'Alexandrie, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Jean Chrysostome, et de Sévérin de Gabales ¹.

La vie monastique. — Luther, on se l'explique facilement, s'était élevé avec violence contre les vœux de religion. Ses disciples, autant par logique que par fidélité aux enseignements de l'hérésiarque, rejetaient la vie religieuse, dont les pratiques ne pouvaient s'accorder avec leurs dogmes nouveaux. Mais sur ce point encore, l'Eglise grecque et le protestantisme étaient aux deux pôles opposés. Le patriarche ne le dissimula pas plus qu'il n'avait fait pour les autres points que les protestants avaient exposés dans leur lettre.

« Vous convenez, leur écrit-il, qu'il y a eu autrefois des hommes adonnés au service de Dieu, que l'on a appelés moines et archimandrites; mais vous n'admettez pas ce genre de vie, à cause des pratiques multiples et de la retraite auxquelles il oblige, et parce qu'il vous semble imposer à la faiblesse et à la mobilité de la nature, de trop lourdes obligations. — Nous ré-

¹ SCHELSTRATE, l. c., p. 203-222.

pondons à cela, que ces premiers moines menaient la vie solitaire, comme on le voit faire encore aujourd'hui.» Et Jérémie rapporte le passage de la *Hiérarchie ecclésiastique*, où saint Denis (*sic*) décrit le rite de la profession monastique. Il donne ensuite quelques extraits du sermon de saint Basile-le-Grand sur le renoncement et les exemples des moines, cite plusieurs décisions des conciles concernant la vie des moines et des vierges chrétiennes, et termine en exhortant derechef les luthériens «à venir» à la vérité de tout cœur et à rejeter loin d'eux toute nouveauté inconvenante que l'Eglise et les docteurs ecclésiastiques n'ont point enseignée. Il faut s'en tenir aux interprétations de l'Ecriture données par les Pères, et ratifiées par les conciles, soit œcuméniques, soit provinciaux. Si jusqu'ici, vous n'y avez pas été fidèles, amendez-vous en hommes sages, et vous mériterez les louanges de Dieu et des hommes et les nôtres. Se tromper est de l'homme, mais corriger ses erreurs est angélique et très salutaire. ¹»

III. RUPTURE

La lettre qui contenait la deuxième réponse du patriarche Jérémie II, aux difficultés des protestants, était datée du mois de mai, indiction septième, de l'année 1579, et scellée du sceau patriarcal en cire noire, représentant Notre-Dame, Mère de Dieu. Comme on le pense bien, elle ne satisfait pas les théologiens de Tubingue, qui lui opposèrent une nouvelle dissertation apologétique sur la Confession d'Augsbourg ²; ils y déclaraient que l'Ecriture seule était la règle de la foi, et qu'il ne fallait pas s'astreindre à l'interpréter comme avaient fait les Pères. C'était heurter directement les enseignements réitérés du patriarche orthodoxe. Mais déjà, quand ils expédièrent leur lettre, le 24 juin 1580, de Tubingue, Jérémie n'occupait plus le trône de Constantinople.

Au mois de décembre 1579, son prédécesseur, Métrophane III avait ressaisi le pouvoir, grâce à la disparition de Michel Canta-

¹ *Acta theol.*, Witt., p. 256 et suiv. Ces déclarations si formelles n'empêchèrent pas le ministre Aubertin de trouver la Confession de foi de Jérémie conforme aux sentiments des Calvinistes.

² *Ibid.*, p. 264.

cuzène, protecteur de Jérémie, que le sultan avait fait pendre dans sa propre demeure. Sur la foi de Gerlach, qui l'avait visité souvent à Constantinople et dans sa retraite de Chalcis, Crusius vante l'affabilité, la prudence, et la science de Métrophane. Il le dit assez favorable aux protestants, affirmation difficile à concilier avec ce qu'il raconte, à la même page, de son voyage à Rome et de ses projets d'union avec l'Eglise latine. Quoi qu'il en soit, le nouveau règne de Métrophane ne dura pas une année; car il mourut au mois d'août suivant (1580)¹. Une lettre de Théodose Zygomalas à Crusius (24 février 1580), nous apprend que les négociations avec les protestants continuèrent sous son pontificat².

Après la mort de Métrophane, Jérémie II reprit possession du siège de Constantinople. Il n'oublia point, malgré leur désaccord doctrinal, la sympathie que les docteurs de Tubingue lui avaient exprimée, durant sa disgrâce; et dès le mois de mai 1581, il leur écrivit pour les remercier de leur amitié éprouvée, et pour leur annoncer sa réponse à l'apologie qu'on lui avait transmise³. Comme toujours, le ton de sa lettre est d'une courtoisie et d'une dignité parfaites, malgré l'ennui que devait lui causer la tâche ingrate de se répéter inutilement et de discuter en partant de principes diamétralement opposés à ceux de ses contradicteurs.

Le patriarche commence par dire qu'il a reçu l'écrit des luthériens où ils renouvellent les mêmes objections, et qu'il pourrait ne pas répondre à des gens obstinés à fausser le sens de l'Ecriture et des interprétations données par les saints Docteurs. « Mais, dit-il, comme notre silence pourrait faire croire que nous sommes d'accord avec vous, et que vous avez, de votre côté, la vraie foi, l'Ecriture et les saints, nous avons voulu déclarer ici, pour défense, que notre foi nous est attestée par vos écrits, et que jamais vous ne pourrez vous accorder avec nous, ou mieux avec la vérité⁴. »

* * *

¹ CRUSIUS, *Turco-Graecia*, l. 2., p. 212, 274.

² SCHELSTRATE, l. c., p. 236-238.

³ Ibid., 239, 240.

⁴ *Act. theol.*, Witt., p. 339, 350.

Après cette déclaration catégorique, Jérémie passe en revue quelques-uns des points, sur lesquels il s'était déjà expliqué dans ses réponses antérieures. Les protestants ne pouvaient pas l'accuser de se dérober à la discussion, et de ne pas y mettre de complaisance. Une dernière fois, il s'attache à prouver l'existence du libre arbitre par la possibilité dans laquelle se trouve l'homme de commettre le mal que Dieu n'a pas créé et qui a son principe dans un éloignement volontaire du bien. Si la faute ne dépendait pas de la volonté, à quoi bon tant de lois promulguant des peines sévères contre les perturbateurs de l'ordre ? De plus, l'homme a été fait à l'image de Dieu, c'est-à-dire, qu'il est prince et non esclave ; car il a reçu la faculté de raisonner, et il devient semblable à Dieu quand il accomplit les œuvres d'un vrai chrétien. Même après la chute, il peut s'éloigner du mal, qui est chose étrangère à la nature, et accomplir le bien ; aussi l'Écriture renferme-t-elle de nombreuses exhortations à la vertu, auxquelles l'homme a la faculté de répondre efficacement, avec le secours divin ¹.

Quant aux sacrements, à l'invocation des saints, à la vie monastique, le patriarche répond : « Vous ne pouvez rejeter l'autorité de saint Jean Chrysostome et des autres bienheureux docteurs, qui ont expliqué les Livres saints. Ils étaient remplis de l'Esprit de Dieu, et de nombreux miracles ont attesté leurs vertus, soit avant, soit après leur mort. Nous gardons leurs interprétations, et même l'ancienne Rome les garde avec nous. Où donc puisez-vous l'idée de croire que vous pensez plus juste que ces vrais théologiens, et mieux que l'ancienne et la nouvelle Rome ? Eh bien ! c'est à une source juive ; car, ici, dans cette ville, le mépris pour les saintes images et les reliques a été répandu par les Juifs ; et ce sont encore des Juifs, qui, sous prétexte de piété, ont semé la discorde dans vos rangs. Pour nous, nous n'avons aucun commerce avec eux, nous gardons les mystères de notre Eglise sans y rien changer, fidèles aux enseignements des successeurs des Apôtres, que nous estimons au-dessus de l'or et des pierres précieuses. Nous invoquons les saints comme des

¹ Ibid., p. 365.

médiateurs capables d'intercéder pour nous, et certes, ce n'est pas en vain. Nous honorons leurs images et leurs reliques, qui ont si souvent rendu la santé aux malades et procuré à tous des grâces spirituelles. Nous confessons nos péchés, selon le précepte de l'Ecriture. Nous aimons la vie monastique, qui est, en quelque sorte une vie angélique, et nous recommandons à ceux qui s'y engagent de ne jamais revenir en arrière, s'ils veulent mériter le royaume des cieux. »

C'est le dernier mot du patriarche, sur les questions doctrinales agitées entre lui et les protestants. Comme il savait désormais que ces discussions n'aboutissaient à rien, il pria les Réformés de ne plus le fatiguer de lettres inutiles. « Nous vous demandons, dit-il, en terminant, de ne plus nous occasionner de travaux, et de ne plus nous écrire sur ces matières. Car vous honorez seulement en paroles les théologiens qui ont été les lumières de l'Eglise, et en fait vous méprisez leur autorité; vous voulez rendre inutiles et faire tomber de nos mains nos propres armes, c'est-à-dire les saints et divins enseignements des docteurs, dont nous nous servons pour vous répondre et pour contredire vos doctrines. Aussi, pour ce qui nous regarde, épargnez-nous tout souci. Continuez donc votre route, et si vous voulez nous écrire, que ce soit par amitié seulement, et non pour parler de théologie ¹. »

Cette mise en congé sans réplique était datée du 6 juin 1581, et signée par le patriarche Jérémie et par le protonotaire Théodose Zygomalas; elle marque la fin des relations du chef de l'Eglise grecque avec les luthériens d'Allemagne. Toutefois, ceux-ci tenaient à avoir le dernier mot; pour cacher leur défaite, ils composèrent une troisième réponse, qui peut-être ne fut pas expédiée à Jérémie, mais que l'on jugeait capable de donner le change au public. En tout cas, le patriarche garda le silence; et quand les luthériens voulurent avoir raison de sa constance par les promesses, et même par les menaces, dont parle le moine grec Arsène ², il ne se laissa pas émouvoir et garda intact l'honneur de son Eglise.

¹ *Acta theol.*, Wittemb., l. c., et SCHELSTRATE, l. c., p. 246, 249.

² Lettres publiées par ALLATIUS, *De Eccl. occid. atque orient. perp. cons.*, l. 3., c. 8, n. 5.

Irrités d'un échec aussi complet, les protestants ne publièrent qu'avec des corrections de leurs marques, les réfutations que le patriarche leur avait adressées. Celui-ci le dit explicitement dans sa lettre au Pape Grégoire XIII (juin 1582), où il parle « des hérétiques allemands qui proposaient des choses inadmissibles, et posaient des questions non pour guérir, mais pour corrompre ceux dont la foi est intacte... Quant à nous, ajouta-t-il, nous croyons, nous enseignons par la parole et les écrits, sans aucune addition. Nous détestons ces hommes et leurs semblables, comme des ennemis du Christ et de l'Eglise catholique et apostolique ¹. »

*
*
*

Tel est le jugement définitif de Jérémie II, patriarche grec-orthodoxe de Constantinople, sur les protestants, qui avaient espéré une autre issue de leurs persévérantes négociations. Il faut l'avouer, les luthériens n'avaient pourtant négligé aucune chance de succès. On les a vus rechercher les bonnes grâces des familiers de Jérémie; les rapports de Gerlach et de Crusius avec Gabriel de Philadelphie, montrent aussi que toute occasion leur paraissait bonne pour avancer leurs affaires.

Crusius surtout y déployait un zèle infatigable; lorsqu'il eut connu l'archevêque de Philadelphie, par l'intermédiaire de Gerlach, qui avait assisté à sa consécration dans l'Eglise patriarcale, le 18 juillet 1577, et qui vante ses hautes qualités, il lui écrivit lettres sur lettres. Cette persévérance de Crusius nous a valu une nouvelle exposition de la croyance de l'Eglise grecque sur les sacrements, due à la plume d'un des prélats les plus renommés chez les orthodoxes.

Gabriel avait étudié à Padoue; après avoir d'abord exercé le ministère sacerdotal dans l'île de Crète, et une fois archevêque de Philadelphie, il s'était rendu à Venise, pour veiller aux intérêts de l'Eglise grecque dans cette ville; le petit nombre des chrétiens de son diocèse lui permit d'y rester plusieurs années, et d'y jouir, comme il l'écrivait à son patriarche ², de la liberté

¹ Lettre conservée à la Bibliothèque Vaticane, publiée par SCHELSTRATE, l. c., p. 249-252.

² CRUSIUS, *Turco-Graecia*, l. 7, p. 526.

complète que le gouvernement vénitien accordait aux orthodoxes. C'est là que les lettres de Crusius venaient le trouver, et le presser de questions toujours plus instantes. Une des réponses qu'il leur fit, mérite d'être rappelée à cause des principes qu'elle affirme et qui sont ceux du patriarche. « Sachez, écrit-il, à la date du 7 novembre 1582, que nous enseignons la vraie doctrine conforme aux traditions que les Apôtres ont prêchées. Nous ne pensons point comme ceux qui emploient leur temps et leur activité à inventer des arguties inutiles et des systèmes sans portée, et qui chaque jour, ajoutent ou retranchent quelque chose à la doctrine du Seigneur ¹. »

Après une pareille déclaration, absolument conforme à celles du patriarche Jérémie, il est permis de voir, dans le travail de Gabriel sur les sacrements, publié à Venise en 1600, une réponse indirecte aux tentatives des luthériens ². Mais comme cet ouvrage ne leur a pas été adressé directement, ni composé à leur demande, ce serait sortir de l'histoire des relations des protestants avec les Grecs que de l'analyser en détail. Il suffira de dire que c'est un exposé large et complet de la doctrine de l'Eglise orthodoxe sur chacun des sacrements, où tout contredit les dogmes nouveaux des Réformés. Gabriel y passe en revue un bien plus grand nombre de questions que ne l'avait fait le patriarche dans ses trois réponses aux docteurs de Tubingue. La méthode et les termes qu'il emploie, sont ceux de l'école; on croirait y reconnaître l'influence de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin, que Chrytraeus avait constatée chez les Grecs orthodoxes et qu'il regrettait si fort. Car ce traité est d'une ordonnance toute scolastique, soigneusement divisé en huit parties, l'une générale et sept autres particulières, dans l'ordre suivant: le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie, l'Ordre, la Pénitence, le Mariage et l'Extrême-Onction.

Malgré leur échec auprès du patriarche de Constantinople, les protestants ne pouvaient se décider à abandonner leurs pro-

¹ SCHELSTRATE, l. c., p. 103, 104.

² Petrus Arcadius publia à Paris, en 1619, un ouvrage dans lequel, il démontre parfaitement l'accord de l'Eglise grecque avec l'Eglise romaine sur les matières contestées par les protestants. (SCHELSTRATE, l. c., p. 2.)

jets si longtemps caressés. Ils se tournèrent d'un autre côté. Dans une conférence réunie à Vilna (1599), où se trouvaient plusieurs théologiens luthériens, ceux-ci décidèrent d'écrire à Mélétius, patriarche grec d'Alexandrie, pour lui proposer de s'unir à eux. Le protestant Hottinger nous a raconté cette nouvelle tentative, qui, du reste, n'aboutit pas. La réponse de Mélétius, confiée à Cyrille Lucaris, le futur protecteur du protestantisme, ne fut jamais transmise aux destinataires à cause de l'opposition que lui firent les Grecs eux-mêmes. A leurs yeux, les doctrines luthériennes étaient hétérodoxes et ne représentaient aucunement la foi primitive ¹.

* * *

Les conséquences des faits et des déclarations dogmatiques, que l'on vient de lire, s'aperçoivent sans effort. Outre la principale, qui est l'évidence d'une opposition foncière, essentielle, entre les doctrines de l'Eglise grecque-orthodoxe et le symbole luthérien, il y en a d'autres sur lesquelles l'intelligence et la loyauté des orthodoxes et des protestants nous interdisent d'insister; les esprits droits et les cœurs sincères comprennent toujours la leçon des faits, surtout lorsqu'elle est aussi éclatante. Le protestantisme ne ressemble en rien à l'orthodoxie grecque. leurs principes et l'esprit qui les anime sont diamétralement opposés; tandis que Constantinople garde fidèlement la plupart des dogmes traditionnels et des pratiques anciennes, la Réforme ruine les uns et les autres par des nouveautés, et des maximes contraires à la foi chrétienne. Aussi l'union entre deux religions tellement différentes ne put s'effectuer; les docteurs luthériens avaient compté sans le bon sens des Grecs et poursuivi une chimère.

Pourtant ce ne fut pas la fin des relations des protestants avec le monde grec orthodoxe. La pensée de trouver une confirmation de leurs doctrines chez les Orientaux, malgré une évidente impossibilité, et le désir de faire des prosélytes, n'ont point

¹ Hottinger, cité par SCHELSTRATE, l. c., p. 102-103. — TRIVIER, *Un patriarche de Constantinople au XVII^{me} siècle. Cyrille Lucaris*, p. 45.

quitté les Réformés. Le séjour et les voyages de plusieurs orthodoxes en Occident favorisaient leurs desseins,; et bientôt ce ne sont plus les luthériens qui cherchent des alliés parmi les Grecs, mais encore les calvinistes, et les anglicans qui entrent en scène pour leur propre compte.

Le dix-septième siècle vit, en France, la grande controverse sur la croyance des Eglises séparées à la présence réelle de Notre-Seigneur dans l'Eucharistie. Les protestants français avaient voulu appuyer leur négation sur le sentiment des Orientaux; mais ceux-ci répondirent par des attestations explicites en faveur de leur foi au sacrement, qui sont encore conservées dans plusieurs bibliothèques publiques.

On connaît la querelle retentissante qui agita l'Eglise grecque-orthodoxe, lorsque le fameux Cyrille Lucaris, patriarche de Constantinople, voulut introduire dans son sein les doctrines protestantes. Cette tentative fut solennellement condamnée dans plusieurs conciles d'orthodoxes, à Constantinople, à Jassy et à Jérusalem, où l'on rédigea des professions de foi contraires à celle du patriarche novateur.

De leurs côtés, les anglicans n'étaient pas sans prétentions sur l'Orient orthodoxe où ils essayèrent, eux aussi, d'introduire leurs idées religieuses. Dans ce but, ils établirent à Oxford un collège destiné à recevoir de jeunes Grecs, qu'on renverrait ensuite dans leur pays pour y servir d'apôtres de la Réforme, et entretenirent des relations avec Cyrille Lucaris. Au dix-huitième siècle, ils cherchèrent même à gagner la Russie; c'est à cette fin que l'on traduisit en anglais le catéchisme du czar Pierre-le-Grand, dans lequel le rédacteur, Procopowitch, avait introduit des théories protestantes. De nos jours encore (1899), les anglicans ont tenté de s'unir à l'Eglise grecque, et une correspondance, rapportée dans le journal officiel du Phanar, s'est établie entre le patriarche de Constantinople et l'archevêque anglican de Cantorbéry; comme les autres, cet essai de réunion a échoué.

Le protestantisme, quelle que soit sa forme, ne s'accorde avec aucune des Eglises orientales orthodoxes. L'Eglise grecque, en particulier, lui opposera toujours les lettres si lumineuses et si décisives du patriarche Jérémie aux théologiens de Tubingue.

Toute tentative d'union entre deux doctrines si disparates est condamnée d'avance à l'avortement, comme celle dont nous avons retracé l'histoire à grands traits. Un grec-orthodoxe ne sera jamais, sans renier sa foi, un vrai luthérien, car, dit le théologien Mœhler, la fermentation religieuse du seizième siècle et les erreurs qui en sortirent sont d'une tout autre nature que l'opposition qui sépare l'Eglise d'Occident et celle d'Orient ¹.

Dom PAUL RENAUDIN, O.S.B.

¹ MOEHLER, *Symbolique*, préf. XXXV.

PETITE CHRONIQUE

I. L' « ACTION FRANÇAISE »

Dans la suite des événements concernant l'*Action française*, il en faut marquer ici deux qui sont essentiels et qui sont clairs pour tous les yeux catholiques.

Le premier est la mise à l'index du journal, par le Souverain Pontife, au début de janvier. On a vu alors beaucoup de catholiques d'*Action française* s'élever aux vues de foi auxquelles Dieu les appelait. Ils ont fait avec une générosité émouvante le sacrifice qui leur était demandé. Cette épreuve purificatrice a dégagé davantage leur amour pour l'Eglise de ce qu'il pouvait avoir d'inconscient, de naturel, de simplement humain. A l'heure de la mort, ils ne seront pas trouvés les mains vides.

Au même moment, d'autres catholiques essayaient de se raccrocher à des motifs humains. Ils faisaient ainsi, comme on l'a dit, « la preuve qu'ils avaient laissé dévier en eux l'esprit catholique et que les appréhensions du Pape étaient fondées ». Le plus douloureux est qu'il y ait eu de mauvais théologiens pour les tromper, pour obscurcir ce qui était clair.

Un second fait vient de se produire. Par ordre du Souverain Pontife, la Sacrée Pénitencerie avertit que ceux qui persistent dans leur attachement à l'*Action française* ne peuvent être admis aux sacrements. Ceci encore est clair ; il faudra choisir, et d'un côté il y a les biens infinis. Ce n'est pas la mort de ces chrétiens qui est désirée, mais leur retour et leur vie. Ils ont commencé par dire non ; mais quelle honte auront-ils à cesser de le dire ? « Un homme, a dit Jésus, avait deux fils. Il alla vers le premier et lui dit : Mon fils, va travailler aujourd'hui à la vigne. Mais celui-ci répondit non. Un peu après cependant, touché de repentir, il y alla ». C'est en parlant de ces chrétiens que le Saint Père vient de dire : « Ces pauvres fils Nous mettent en présence d'un état de choses et d'esprit très douloureux, dans lequel Nous

ne voyons que ces deux motifs de consolation : celui de pouvoir bien largement pardonner — ce que nous faisons de tout cœur à tous — et celui de pouvoir penser que les responsabilités sont certainement réduites et que, priant tous les jours pour eux, Nous pouvons répéter la parole de Notre-Seigneur : *nesciunt quid faciunt.* » (Allocution aux élèves du Séminaire français.)

II. LE PROTESTANTISME

I. LE POUVOIR OPPOSÉ À L'AUTORITÉ.

Parce qu'il estimait la nature humaine totalement corrompue, Luther dut disjoindre, dans l'acte de la justification (de la conversion) : l'action divine et l'action humaine ; la « foi » part de Dieu et les « œuvres » part de l'homme ; le Royaume de Dieu qui est invisible et le royaume visible qui relève du monde. Il fallait dire, dès lors, que *ce qui est évangélique est par essence invisible ; que ce qui est de soi visible est étranger à la substance du christianisme.* Ces thèses sont inviscérées dans le protestantisme où elles se manifestent de mille façons. Ce sont elles qui permettent d'opposer, soit en *ecclésiologie* soit en *politique*, le Pouvoir visible à l'Autorité invisible.

A. Ecclésiologie. — Dans la religion chrétienne, nous dit-on, c'est la conscience intérieure et visible, qui entre en jeu, et il n'y a pas de place pour un pouvoir extérieur et visible. La véritable Eglise est essentiellement invisible. Une Eglise comme l'Eglise catholique est de soi en marge du vrai christianisme. Telle est au fond la pensée de M. le pasteur JEAN DE SAUSSURE (*Feuille Centrale de Zofingue*, janvier 1927). On allègue, par exemple, Matth. xx, 25 : « Vous savez que les princes des nations les dominent et que les grands détiennent le pouvoir. Il n'en est pas ainsi pour vous, mais celui qui voudra devenir grand sera votre ministre, celui qui voudra être le premier sera votre serviteur. C'est ainsi que le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir ».

Notre réponse fondamentale serait que la thèse luthérienne sur le salut par la foi seule est complètement erronée. Nous l'avons dit ailleurs. Ajoutons ici trois remarques : 1° Le texte de saint Matthieu est clair ; il signifie que l'autorité *visible*, même celle de Jésus, est un *service* mais non pas qu'elle est *inutile* !

2° Si l'*autorité spirituelle* de Dieu ne peut être manifestée

infailliblement aux hommes par un intermédiaire *visible*, qu'advient-il de l'enseignement de Jésus ? En tout cas, pour la Bible et l'Eglise, elles ont déjà perdu leur valeur régulatrice surnaturelle. Elles sont jugées et modifiées par les âmes, assistées, chacune à sa manière, par le Saint Esprit :

Toutes ces autorités — dit, à propos de la Bible et de l'Eglise, M. de Saussure — rendent le même son, tant qu'elles sont librement consultées et obéies, sur la foi de l'écho que leur voix rencontre en nous dans le témoignage intérieur que leur rend le Saint-Esprit.

M. de Saussure ne voit en son attitude ni subjectivisme, car il croit à la réalité objective de Dieu ; ni individualisme, car il consulte volontiers les compétences. Berkeley, qui croyait en Dieu n'était donc pas subjectiviste, et Rousseau qui connaissait ses auteurs n'était donc pas individualiste ?

3° A supposer, enfin, que Dieu ait résolu de nous révéler, par un moyen visible autorisé, un ordre de vérités dépassant absolument nos constructions métaphysiques, la logique des thèses luthériennes — il en faut bien convenir —, nous ferait passer à côté de l'intervention divine sans la comprendre.

B. Politique. — Pour un certain nombre de théologiens de Suisse romande, l'ordre politique est par nature un ordre païen. Il faut, disent-ils, avoir le courage de le reconnaître. Ici l'autoritarisme semble légitime ; c'est le Pouvoir extérieur qui est nécessaire et non pas l'Autorité intérieure. La conscience n'entre pas en jeu dans le domaine de la « nature » et du « temporel ». Ces considérations ne sont pas personnelles à M. de Saussure.

Le pouvoir — avait dit par exemple M. Marc DUPASQUIER dans les *Cahiers de Jeunesse* avril-mai 1926 — 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 les corps et immobilise les pensées. L'autorité éveille les âmes. Le pouvoir contraint. L'autorité oblige... Ainsi l'autorité ne règne qu'avec le concours de la liberté. Tandis que le pouvoir se dresse contre la liberté ; s'il ne la combat pas toujours, c'est qu'il y trouve quelque avantage provisoire. Mais les trêves ne durent qu'un temps... Pour des fils de la Réforme, nés au pays d'Alexandre Vinet, ce sont des lieux communs.

Ces doctrines étaient, on se rappelle, celles mêmes du *Sillon* qui prétendait remplacer la notion d'*obéissance* par celle d'*autorité consentie*.

Répondons 1° qu'elles sont nettement contraires aux enseignements de saint Paul pour qui le pouvoir *visible* du Prince vient de Dieu et doit être obéi en conscience (Rom. XIII, 1-7).

2° Tout pouvoir *de soi visible* n'est pas *de soi païen* ; et tout

consentement intérieur *de soi invisible* n'est pas de *soi évangélique*. Si les inférieurs se mettent à déclarer que l'*autorité morale* ne réside dans un pouvoir visible légitime qu'autant qu'ils y consentent et qu'ils le veulent, qu'advient-il, nous le demandons, de l'autorité soit politique, soit économique, soit même paternelle ? Elles appartiendront *par elles-mêmes* au domaine païen de la violence et, *par le consentement* des inférieurs, au domaine évangélique de la justice. Ces séparations absolues entre l'invisible et le visible, le moral et la force, vont loin. Autant qu'à Luther et à Kant, elles ont plu à Machiavel ou à Karl Marx.

II. POUR LE MODERNISME.

Les *Cahiers protestants* reviendront à la petite *Chronique sur le protestantisme* que nous avons publiée en janvier. Pour le moment, M. Maurice Neeser, professeur à l'université de Neuchâtel, essaie de dégager, des lignes que nous avons adressées à M. Georges Berguer et à M. Alexis François, deux erreurs capitales. (*Cahiers protestants*, mars 1927.)

1° Notre première erreur est, au fond, de reconnaître aux articles du Symbole une valeur de vérité, en sorte que, pour nous, Jésus est vraiment Dieu, vraiment né d'une Vierge, vraiment ressuscité; en sorte encore que, pour nous, ceux qui nient ces choses sont dans l'erreur, laquelle n'est jamais bienfaisante.

M. Berguer avouait, on s'en souvient, que pour exprimer sa foi moderne dans les formules du Symbole, il lui fallait « y verser quelquefois une pensée qui n'est pas tout à fait celle de ses auteurs ». M. Neeser estime aujourd'hui :

a) Que l'attitude moderniste est une attitude « biblique ». Il cite I Cor. XIII, 9-12 pour prouver que la Révélation, annoncée par Jésus et les apôtres, ne peut être infaillible ! Le sens de ce texte lui a, comme on voit, échappé.

b) Que l'attitude moderniste est une attitude vraiment « philosophique ». Il le prouve en déclarant que « les formules sont des images, des symboles » ! Ce qui est confondre l'*image* et l'*idée*, le *sens* et l'*intelligence*¹.

c) Que l'attitude moderniste est si haute, qu'elle est impénétrable au « dogmaticien catholique ». Voici la preuve. Nous

¹ A la suite de tous les agnostiques, M. Neeser ne sait pas distinguer dans la Bible ce qui est dit par *images* et au sens *métaphorique* (le bras de Dieu) et ce qui est dit par *idées* et au sens *propre* mais *analogique* (la bonté de Dieu).

avons dit que les jugements intellectuels (mathématiques ou dogmatiques) peuvent recevoir une valeur de signification objective et immuable. Nous aurions donc, pense M. Neeser, établi l'« unité de plan entre une formule mathématique et les dogmes du Credo », et nous aurions imaginé que ces derniers expriment les mystères de la vie surnaturelle « en un langage aussi direct » que le langage des sciences mathématiques. Eh! bien non, M. Neeser! Ce sont là de vos adjonctions, de vos erreurs. La pensée catholique déclare que si les formules mathématiques, métaphysiques, dogmatiques, sont toutes capables de recevoir une signification objective et immuable, ces différentes formules sont établies néanmoins sur trois plans absolument distincts, les formules mathématiques signifiant seules directement leur objet, les autres ne le signifiant que par analogie, et l'analogie étant employée différemment en métaphysique où elle constitue la règle, le *formel* même de la connaissance, et en dogmatique où elle ne représente que le *mode* de la connaissance¹.

2^o Notre seconde erreur est de prétendre que l'Eglise puisse exercer l'excommunication doctrinale. Autrement dit: Nous croyons à la vertu des vérités révélées; nous pensons qu'il importe souverainement de savoir, avec saint Jean, que Jésus est « le vrai Dieu », et, avec saint Paul, qu'il est « vraiment ressuscité », car, s'il n'est pas ressuscité notre foi est vaine. Et puisque, comme le montrent l'Ecriture (dont nous avons rappelé quelques textes) et la Tradition, l'Eglise du Christ peut et doit excommunier tout ce qui ruinerait la vérité du christianisme, nous déclarons qu'elle peut et doit, en cas d'obstination, exercer l'excommunication en matière *doctrinale* comme en matière *morale*.

M. Neeser ne croit pas à la *divinité* et à la *résurrection* de Jésus. Son modernisme autorise « une certaine liberté dans le choix des formules dogmatiques ». Pourquoi *une certaine*? M. Neeser va-t-il pratiquer à son tour l'excommunication doctrinale? Ou s'il ne la pratique pas, va-t-il admettre dans son Eglise les thèses intellectuelles de Tolstoï?

Il faudrait relever encore bien des inexactitudes de M. Neeser: Matth. VII, 20 ne prouve pas que le *oui* et le *non*, sur la résurrection, les miracles, la divinité du Christ, par exemple, soient également autorisés. — Une exacte philosophie ne dira jamais que « les formules sont des images, des symboles »; et si

Cf. sur ce dernier point l'étude récente de Jacques Maritain, *Expérience mystique et philosophie*, dans *Revue de Philosophie* 1926, p. 576-577.

on le dit, il ne faut plus parler, comme fait M. Neeser, de métaphysique, du moins au sens premier. — M. Neeser croit que « l'objet de la religion est de l'ordre surnaturel ou métaphysique », ce qui est un contresens, la métaphysique appartenant, depuis les temps d'Aristote, à l'ordre naturel. — M. Neeser est persuadé que le dogme entrave la vie intérieure. — Enfin il pense sans doute que c'est une « manifeste étroitesse de l'intelligence religieuse et philosophique » de croire ce que croyait le Concile de Nicée, et que c'est « une source d'étroitesse pour la charité » de croire l'Enfer. C'est peut-être ici le fond de sa pensée.

CHARLES JOURNET.

NOUS AVONS REÇU

De P. Lethielleux, éditeur, 10, rue Cassette, Paris (VI^e):
L'Etoile du Carmel, Vie de Sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus, par JACQUES D'ARS. In-8° carré sous couverture illustrée en deux couleurs, gravures hors texte et têtes de chapitres, 8 fr. franco; 8 fr. 75.

Par la Croix dans la joie, Lettre et Journal d'une âme victime et hostie, par P. FLEURY-DIVÈS, préface de M. REYNÈS-MONLAUR. Un vol. in-8° cour. de 256 pages, 10 fr.; franco 10 fr. 75.

La Baiser de Saint François et de saint Dominique, par l'abbé MAIRE. Un vol. in-12 écu, 3 fr.; franco 3 fr. 30.

De Bloud & Gay, 3 rue Garancière Paris:
Ordre et Liberté, par HENRI DE TROUVILLE. Lettre-préface de M. P. de Rousiers, directeur de la Revue *Science Sociale*. Introduction par le R. P. Marie-André Dieux, de l'Oratoire: par l'idéal familial vers l'Idéal humain. Un vol. 12 fr.

De J. Gabalda, 90 rue Bonaparte, Paris 6.
L'abbé Claude Bouvier (1866-1914), par HENRI BOUVIER et HYPOLYTE HEMMER. Préface par Mgr Pierre Batifol. Un vol. in-12 de XXIV-292 pages avec portrait. Prix 18 fr.

IMPRIMATUR

Friburgi Helv.
 5 Apr. 1927

L. Ems,
 V. G.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE DE 96 A 144 PAGES

dirigée par

le P. M. V. BERNADOT, Dominicain

vous apporte chaque mois des articles sur

les fondements et la pratique de la vie intérieure;

une vertu qu'elle expose d'après la doctrine et les exemples des saints;

les fêtes liturgiques du mois dont le symbolisme est expliqué à fond;

un saint dont elle raconte la vie, expose la doctrine, analyse les écrits, cite les meilleurs extraits;

les règles de la direction spirituelle pour vous-même et pour les œuvres dont vous vous occupez;

les lectures spirituelles que vous pourriez faire (ouvrages anciens ou nouveaux à conseiller aux fidèles pour acquérir et entretenir une piété éclairée et profonde);

le mouvement de la vie spirituelle (principaux articles des revues qui intéressent la vie spirituelle, chroniques de liturgie, de pédagogie, des œuvres paroissiales, etc).

DEUX ÉDITIONS

Edition simple: 6 francs suisses.

Edition avec supplément: 8 francs suisses.

L'édition avec supplément ajoute, au programme ci-dessus, un cahier consacré aux questions d'érudition (études historico-dogmatiques sur les mystiques, les sources de la mystique, etc.).

ECOLE THÉOLOGIQUE DE SAINT-MAXIMIN (Var)

Compte postal: LA VIE SPIRITUELLE, Marseille 92.42

LIBRAIRIE ST-PAUL, FRIBOURG

130 Place St-Nicolas

— —

38 Avenue de Pérolles



*Nous fournissons aux meilleures
conditions tous les ouvrages de
n'importe quel genre et de toute
provenance, approuvés ou re-
commandés par le Clergé*



PAPETERIE - IMAGERIE

Les plus belles fourrures
les plus beaux manteaux

sont toujours signés

ONEYSER

A L'OURS NOIR

4, PLACE LONGEMALLE,

GENÈVE

EDITIONS FRAGNIÈRE FRÈRES, FRIBOURG

Nos Origines chrétiennes

Etude sur les commencements du christianisme en Suisse romande

par S. G. MGR M. BESSON

Evêque de Lausanne, Genève et Fribourg.

Grd in 8°, pap. pur fil Lafuma, 32 pl. hors texte dont 8 bois originaux de M. J. L. Gampert, 7 reproductions en couleurs, 15 phototypies et 2 pl. au trait Broché fr. 16.—

Monasterium Acaunense

Etudes critiques sur les origines de l'Abbaye de St-Maurice
en Valais

par S. G. MGR M. BESSON

Evêque de Lausanne, Genève et Fribourg.

Grd in 8°. Initiales et titres en rouge Broché fr. 8.—

Commentaires des Litanies du Sacré-Cœur

par MGR FRAGNIÈRE, Prot. apost.

Supérieur du Séminaire.

Préfaces de S. G. Mgr Besson, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg
et de S. G. Mgr Chassagnon, évêque d'Autun.

In-8°, 344 p. Broché fr. 4.50

Catholicisme et Vie internationale

publié à l'occasion du centenaire du cardinal Mermillod par
l'Union catholique d'Etudes internationales.

TABLE DES MATIÈRES:

Préface, *La Tour du Pin Chambly*. — Le Cardinal Mermillod, *S. G. Mgr Besson*. — L'Union de Fribourg, *Eugène Duthoit*. — L'Union catholique d'Etudes internationales, *G. de Reynold*. — L'Union internationale d'Etudes soc., *Maurice Defourny*. — Die soz. Entwicklung seit der Enzyklika Rerum Novarum, *Dr. J. B.ck*. — La S. des N. devant l'opinion catholique, *P. M. de Munynk*. — L'Unità del Mondo cristiano nel Medio Evo, *Fr. Agostino Gemelli*. — Les Catholiques et la S. d. N., *Yves de la Brière, S. J.* — David Urquhart, *F. Martindale*. — La Commission de coopération intellectuelle de la S. d. N., *O. de Halecki*.

Grd in-8°, Edition très soignée Broché fr. 7.—

: : Demandez notre dernier catalogue d'Edition : :

CRÉDIT SUISSE

CAPITAL ET RÉSERVES FR. 169,000,000.—

SIÈGE DE LAUSANNE

ANGLE DE L'AVENUE BENJAMIN CONSTANT

:—: ET RUE DU LION D'OR :—:



TOUTES OPÉRATIONS DE BANQUE

Garde de titres. — Gérance de fortunes. — Ordres de Bourse. — Escompte. — Dépôt de fonds. — Location de compartiments de coffres-forts. — Opérations de change. — Délivrance de chèques sur tout pays. — Lettres de Crédit.

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.*

Lire l'importante étude du Dr CLÉMENT :

Le droit de l'enfant à naître

Cahiers « NOVA ET VETERA »

« Depuis longtemps, nous n'avions assisté à une exploration aussi profonde, aussi sûre, de la conscience contemporaine. »

René LEYVRAZ
dans le *Courrier de Genève*.

AUX EDITIONS « NOVA ET VETERA »
FRAGNIÈRE FRÈRES
FRIBOURG

PRIX : Fr. 2.50



MONASTÈRE
NOTRE-DAME
de la
STE-ESPÉRANCE