

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 32 (1899)

Artikel: La morale chrétienne de M. J. Bovon
Autor: Frommel, G.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379659>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

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

LA MORALE CHRÉTIENNE DE M. J. BOVON

PAR

G. FROMMEL

La *Morale chrétienne* de M. le professeur Bovon est à tous égards le couronnement d'un grand travail. Son *Etude sur l'œuvre de la rédemption*, entreprise il y a sept années, s'est poursuivie dès lors avec une régularité parfaite, se développant sous les aspects successifs d'une *Théologie biblique du Nouveau Testament*, d'une *Dogmatique* et d'une *Ethique*, chaque année fournissant son volume et chaque volume ajoutant aux autres une solidité et une richesse de plus. Ce labeur continu et, si j'ose dire, ponctuel, pour ceux qui savent ce qu'est de nos jours la vie d'un homme occupé, mérite à lui seul un tribut d'admiration respectueuse. Il le mérite bien davantage par la difficulté du sujet traité et par son importance. Je ne sais si je me trompe, mais il me semble qu'il en est peu d'aussi difficiles. Partout ailleurs, dans le domaine scientifique, il y a des résultats acquis, des prémisses consenties, une méthode généralement employée, c'est-à-dire des points fixes desquels on peut partir et des jalons certains qui marquent la route à suivre. En théologie, tout cela manque ou peu s'en faut. Tout ou presque tout ce qui formait, en d'autres époques, le consensus moyen et le fondement doctrinal de la chrétienté protestante, est contesté, critiqué, ébranlé. Tant d'opinions se sont suivies et à si courte distance, tant de théories se sont contredites, tant d'hypothèses ont été soutenues puis renversées, que, si ce n'est

pas l'anarchie dans la foi religieuse de l'Eglise, ce l'est au moins dans les notions théologiques de l'école. Les méthodes elles-mêmes, sur lesquelles il paraît à première vue qu'un certain accord soit établi, sont si peu respectées, quelquefois si hardiment transgressées par ceux qui s'en proclament les fidèles serviteurs, que cet accord apparent ne fait qu'augmenter la confusion générale. Il fallait un grand courage, une robuste conviction et presque de l'audace ; il fallait surtout une extraordinaire compétence pour appeler à soi, de ce chaos, les éléments d'une construction théorique suivie et les édifier harmoniquement autour d'un principe directeur, lui-même assez vaste pour les comprendre, assez fort pour les soutenir, assez simple pour les unifier, assez caractéristique enfin pour les frapper tous d'une même empreinte. C'est ce qu'a fait M. Bovon. Y a-t-il pleinement réussi ? Je ne me risquerais point à l'affirmer. La situation théologique où nous sommes ne lui permettait pas de s'attendre à rencontrer l'adhésion universelle et les critiques qu'il a subies ne sont pas toutes des preuves qu'il ait failli. Il a fait en tout cas ce qu'il a voulu faire et cela est considérable.

Mais s'il n'y a point aujourd'hui de tâche plus ardue et par conséquent plus méritoire que d'exposer d'une manière systématique et complète l'œuvre de la rédemption chrétienne, il n'y en a pas non plus de plus importante. Songez que la rédemption est au centre de l'Evangile comme l'Evangile lui-même est au centre du monde ; qu'en elle se résolvent tous les problèmes vitaux qu'agite notre génération ; que la plupart d'entre eux ne peuvent être élucidés qu'à sa lumière et leur solution pratiquée que selon les principes et par la force qu'elle confère, et vous aurez la mesure de la reconnaissance que nous devons à celui qui vient d'en aborder, d'en poursuivre et d'en achever l'étude. Non sans doute, et sur ce point je crois partager l'opinion de l'auteur lui-même, qu'il importe absolument de bien penser sa foi pour la bien vivre ; mais il reste ceci, que la pensée influe toujours sur la vie ; qu'il est impossible même aux plus simples et aux plus ignorants de ne point réfléchir leur foi ; que par suite la théologie est inévitable et qu'elle n'est point indifférente ; qu'il faut donc en faire d'aussi bonne que possible. Par

où j'entends : une théologie qui traduise exactement les affirmations de la foi et les exprime d'une manière congruente aux notions scientifiques de l'époque. Et c'est encore ce qu'a tenté M. Bovon et ce dont nous lui sommes grandement redevables.

J'ai dit que sa morale constitue le couronnement d'un grand œuvre. Elle l'est de deux façons : d'abord parce qu'elle l'achève et le termine ; ensuite et surtout parce qu'en elle doivent se résoudre certaines questions que l'étude dogmatique laissait, sinon ouvertes, du moins dépourvues de synthèse dialectique satisfaisante. De ce nombre — et toutes, je crois, se ramènent au fond à celle-ci — était le dualisme qui règne entre la conception morale et la conception religieuse des réalités humaines et divines. Il aurait donc fallu, pour rendre justice au propos de l'écrivain, mettre son dernier ouvrage en intime corrélation avec les précédents et faire saillir cette continuité organique et cette progression qui font, des conséquences pratiques de la rédemption, la clef de voûte et l'explication de l'œuvre entière. Mais il aurait fallu revenir aussi sur des appréciations déjà faites et faites ici même ; en rectifier quelques-unes, en rejeter quelques autres, bref reprendre en sous-œuvre le travail de nos devanciers, ce qui serait singulièrement présomptueux de notre part et compliquerait en outre la tâche qui nous incombe au delà de ce qui nous est demandé. Nous la laissons au théologien plus compétent, qui voudrait se faire et nous donner à nous-même une vue d'ensemble de l'entreprise totale de M. Bovon, et nous nous bornerons à rendre compte aussi brièvement qu'il nous sera possible de sa *Morale chrétienne*, considérée comme un tout se suffisant à soi-même.

I

Plan, définition, méthode.

Ce qui frappe d'emblée et ce qui prédispose en sa faveur, même avant d'en avoir parcouru les pages, c'est le plan et la marche générale que lui imprime l'auteur : l'état moral de l'homme naturel (l'homme sans loi, l'homme sous la loi) ; l'état moral de l'homme régénéré (l'homme dans la grâce) ;

l'épreuve de la vie chrétienne (la lutte ou le système des devoirs, les secours ou le système des vertus) ; les fruits de la vie chrétienne (le chrétien dans la famille, dans la société, dans l'Eglise). Quoi de plus simple, de plus progressivement lié, de plus lumineux que cette division ? et j'ajoute, quoi de plus chrétien ? Cela paraît un truisme : une morale chrétienne, dira-t-on, ne saurait être autrement que chrétienne. Hélas, il s'en faut bien ! De tous les ouvrages de ce genre qui sont à notre connaissance, nous n'en savons pas un qui se rapproche davantage et qui reproduise mieux l'organisme historique et psychologique de l'Evangile.

Car il est clair que la forme ici joue un rôle souverain. Fausse, elle peut tout altérer ; juste, elle peut parer à bien des lacunes et même redresser de graves défauts. Elle est à la discipline théologique ce que le style est à l'architecture. Il ne suffit pas pour bâtir une cathédrale de rassembler au hasard d'excellents matériaux ; il faut qu'une pensée les domine, les assemble et les organise, et l'édifice entier vaudra moins par la substance dont il est composé que par la pensée et la manière dont il reproduira la pensée qui l'a conçu. Or, il y a une pensée spécifiquement chrétienne, et cette pensée est constructive elle aussi. Elle refait le monde sur un plan que le monde ignore ou méconnaît. Elle discerne dans les éléments épars qu'il offre à l'observation des traits et des caractères dont elle a seule le secret et qui lui permettent d'en reconstruire le dessein véritable. L'Evangile, en effet, par une suprême démarche, a fait de l'histoire son théâtre et de la conscience humaine son champ d'action. En apparaissant à la fois dans l'une et dans l'autre et en les transformant toutes deux, il y a créé des faits. Ces faits entraînent certaines appréciations, autrement impossibles, qui appartiennent en propre à la religion chrétienne et qu'on ne saurait lui contester sans contester jusqu'à son essence. Elle est seule, par exemple, à parler d'une révélation préparatoire, historique, suivie, progressive, à laquelle elle met fin en la consommant ; elle est seule encore à distinguer l'homme naturel de l'homme régénéré ; seule enfin à saisir la différence, — qu'elle engendre seule, — entre l'homme agissant sous la loi et l'homme agis-

sant dans la grâce ; et ces concepts font si bien partie d'elle-même, ils sont si fermes et si rigoureux, si constitutifs de l'Evangile, qu'à les écarter ou à les dénaturer, comme on le tente aujourd'hui, on le dénature du même coup. Il y a une architecture chrétienne du monde ; il y a une psychologie chrétienne ; il y a une philosophie chrétienne élémentaire de l'histoire. On y entre en entrant dans la foi chrétienne. Et si cette foi tend à une morale, si elle est en elle-même une morale, il est évident que la morale chrétienne ne saurait abstraire de ces données. Celle de M. Bovon les accepte de prime abord et s'établit dans le cadre exact que fournit l'histoire et la psychologie évangélique, ce qui constitue en sa faveur de sérieuses garanties de vérité spirituelle. Et si nous insistons sur ces garanties, c'est qu'elles sont relativement rares et que les théologiens-moralistes ne nous y ont guère accoutumés. Y a-t-il rien de plus indiqué, par exemple, que de faire dépendre toute la vie morale du croyant de l'objet même de sa foi, de lui tout subordonner et de décrire ainsi la seule morale qui relève distinctement de Jésus-Christ ? Mais aussi pourquoi, hors M. Bovon, personne ne le fait-il, ou pourquoi ses prédécesseurs et ses émules troublent-ils un principe si juste et si central par des conceptions hétérogènes ? Cette simple constatation marque, à l'avantage de notre auteur, un progrès décisif, dont nous osons espérer qu'on ne déchoira plus à l'avenir.

Entrons maintenant dans le corps même de l'ouvrage. Il s'ouvre par une introduction en deux parties : la première définit l'objet même de l'étude ou la morale chrétienne, la seconde expose la méthode et la division adoptées. « La moralité, selon Littré, est le rapport des actions humaines avec les principes qui en sont la règle. » D'où il suit que toute moralité implique développement, développement conscient et développement responsable. Le sujet actif de ce développement c'est le moi, dans la triple relation qu'il soutient avec la matière, avec la nature (laquelle n'est ni la matière comme telle, ni le moi comme tel, mais s'interpose entre les deux) et avec les autres *moi* ou sujets moraux. En face de la matière, l'œuvre morale se caractérise comme activité : en face de la nature, elle se caractérise

comme spiritualité, pour devenir charité en face des êtres humains personnels. « Au premier degré, l'individu se révèle comme énergie ; au second, il prend possession de lui-même comme esprit ; au point culminant enfin, maître de ses destinées, il *se sacrifie*. Se posséder pour se donner, telle est la formule de l'évolution morale qui ressort de notre étude et qui sera souvent reprise dans la suite. »

Voilà un premier résultat d'une indiscutable portée. Peut-être même paraîtra-t-il trop rapidement obtenu pour recueillir tout de suite l'unanimité des suffrages. Il n'importe. Envisagé comme acquis, il pose lui-même une nouvelle et grave question : celle de la morale indépendante et de la morale religieuse. L'auteur la discute et la tranche en faveur de cette dernière. Il appuie surtout sur les notions de devoir, de souverain bien et de vertu (pouvoir moral). Il montre, mais avec plus d'ingéniosité que de force, que ces trois concepts ne se comprennent, ne s'acceptent et ne se réalisent que sous condition de l'existence divine. Le phénomène moral est donc par essence un phénomène religieux. Il suppose « d'un côté le moi, cause agissante ou sujet de la conduite, puis d'autre part des influences directrices qui se ramènent, en dernière analyse, au Dieu duquel procèdent les existences diverses que nous avons groupées sous l'expression de non-moi. Et quant à la relation des deux facteurs, elle consiste en ceci, c'est qu'en se donnant à son Dieu, foyer de toute vie véritable dans l'univers, l'homme se ressaisisse en possession d'une énergie nouvelle. »

D'accord avec ces conclusions, nous les aurions voulues pourtant plus catégoriques et plus précises. Elles l'eussent été, croyons-nous, si l'auteur au lieu d'argumenter du dehors et d'utiliser la pensée de philosophes qu'il est obligé de combattre au moment même où il s'en sert et qu'en tous cas il ne peut suivre, eût argumenté du dedans. La simple mais complète analyse de l'absolu moral qui est dans l'obligation de conscience et dont précisément se targuent les partisans de la morale indépendante en faveur de leur théorie, aurait conduit M. Bovon plus rapidement et plus sûrement au but et lui aurait épargné ces

détours qui fatiguent le lecteur en éparpillant son attention sur trop de sujets à la fois.

La morale ainsi rattachée à la religion, l'auteur fournit en quelque sorte la contre-épreuve historique de sa thèse en examinant à grands traits l'influence de la religion sur la moralité. Il la suit et la démêle dans le fétichisme, dans les religions de la nature, dans les religions humaines (celles qui déifient l'homme), dans le christianisme enfin et dans ses deux branches maîtresses : le catholicisme et le protestantisme. Tout ce paragraphe est du plus haut intérêt et de la plus réelle valeur. Mais il souffre du manque de précision initial déjà indiqué. Il ne nous instruit pas clairement sur le rapport qu'il constate entre la foi religieuse et la foi morale de l'homme. Et le problème n'ayant pas été abordé, à plus forte raison résolu, de savoir si l'homme est religieux parce qu'il est moral ou s'il est moral parce qu'il est religieux, ou bien encore s'il est l'un et l'autre à la fois et par une même nécessité, il en résulte une impression de vague et d'inachevé qui ne satisfait pas entièrement l'esprit.

L'existence d'une morale chrétienne spécifique (religieuse, sous la catégorie chrétienne) étant affirmée, une question se pose : comment convient-il d'exposer cette morale, par quel bout la prendre, si j'ose m'exprimer de la sorte, et comment la développer didactiquement ? C'est la question de forme ou de méthode. Un court exposé historique où sont discutés les points de vue méthodologiques de Schleiermacher et de Rothe, aboutit, un peu brusquement, à conclure que la vraie méthode en morale est celle de l'induction ou de l'expérience.

La morale chrétienne, en tant qu'expérimentale, se sépare de la philosophique en ce que la première s'occupe « de la vie créée par Jésus-Christ, » tandis que la seconde s'occuperait « de l'étude des mœurs telle que l'observation nous la montre. » Dans l'ensemble des disciplines théologiques, elle fait partie de la théologie systématique plutôt que de la théologie pratique et se distingue naturellement de la dogmatique, comme la *vie* se distingue naturellement de la *vérité*. Elle ne saurait être ni confessionnelle, ni même biblique : « La méthode qu'il adopte (le

moraliste) est celle qui ramène tout au principe chrétien ; pris à lui seul un texte de l'Écriture ne saurait suffire. En d'autres termes, ce qu'on requiert d'une étude systématique, c'est que son principe initial soit accessible à ceux dont elle interprète l'expérience et qu'elle en déduise les conséquences d'après des règles à la portée de tous. » De la méthode ainsi fixée découle le plan qu'a choisi M. Bovon. Nous n'y revenons pas, puisque nous en avons déjà parlé et que nous l'avons apprécié comme l'un des meilleurs qui aient été fournis jusqu'à présent.

II

Le principe de la vie chrétienne.

On ne naît pas chrétien, on le devient par une crise qui est une conversion. Celle-ci serait le point de départ suffisant de la morale chrétienne, si elle n'avait pas elle-même ses conditions dans un état moral antérieur. Ce dernier, qu'il importe de connaître, puisqu'à travers le changement qu'entraîne la conversion, l'identité du moi subsiste, rentre donc dans l'exposé de cette discipline. Et non seulement il faut prendre en considération l'état moral de l'homme naturel, mais il faut encore observer les deux positions possibles et comme les deux phases consécutives qu'il traverse avant d'arriver à la régénération par Jésus-Christ : celle où il est sans loi, dans un état d'inconsistance et d'inconscience morales qui n'a pas encore été troublé par la vue claire du redoutable dualisme du mal et du bien ; et celle où le pécheur, déchiré dans sa conscience par l'absolue rigueur de la loi de sainteté, convaincu de lui être à la fois hostile et infidèle, demeure cependant courbé sous cette loi qui le condamne et qu'il cherche vainement à remplir. Ces étapes, qui sont historiques dans la vie de la race, qui ont encore aujourd'hui leur réalité psychologique en chacun de nous, et qui, pour n'être pas toujours chronologiquement séparées, n'en sont pas moins très distinctes, nous fournissent donc les trois divisions suivantes : l'homme sans loi, l'homme sous la loi, l'homme sous (ou dans) la grâce, à chacune desquelles se rapportent un certain nombre de questions capitales, qui sont comme le vestibule de toute éthique scientifique.

L'homme sans loi.

Et d'abord il y a celle de la conscience. Qu'est-ce que la conscience morale ? Est-elle en nous l'organe d'une morale absolue (morale du devoir), ou d'une morale contingente (morale de l'intérêt) ? Le problème est actuel au plus haut point. M. Bovon l'aborde en marquant l'antagonisme constitutif des deux conceptions ; puis il donne la parole aux principaux représentants de l'utilitarisme. Les méandres les plus sinueux des différents systèmes qui partent de ce point de vue n'ont pas de difficultés pour lui ; il les suit et montre leur effort infructueux pour donner, au profit de leur théorie, une explication plausible de l'ensemble des cas concrets de moralité que présente la vie humaine. Il n'a pas de peine, mais il témoigne d'une singulière perspicacité à dévoiler les sophismes dont ils s'entourent et à prouver que, d'un principe à l'autre, l'antagonisme qu'on croyait vaincu persiste néanmoins. Entre les deux il faut choisir et le choix dépendra de la manière dont l'un et l'autre rendront compte des faits. Or, parmi ces faits, il en est un, central entre tous, dont il importe de connaître la signification dernière, et c'est celui de la conscience morale elle-même. Est-il vrai qu'elle soit primitive et simple, portant un appel catégorique au devoir et au devoir absolu, affirmant non seulement la distinction mais l'opposition radicale du mal et du bien et manifestant ainsi qu'elle est en nous le témoin d'un autre et d'un plus grand que nous ? Ou bien ne serait-elle qu'une face encore et un aspect de nous-mêmes, l'expression de ce que nous sommes devenus moralement par l'éducation, l'hérédité, l'évolution sociale et l'association des idées ? Là est le point décisif autour duquel se joue la partie et la partie est l'une des plus sérieuses où puisse s'engager l'esprit humain. Nous retrouvons ici, avec une application à peine différente, les mêmes théories que tout à l'heure, les mêmes noms, — ceux de Stuart Mill, de Darwin, de Herbert Spencer, etc., — les mêmes efforts et, pour finir, le même insuccès. Car en définitive, malgré leur clarté apparente et leur double complicité avec les tendances invouées du cœur et celles plus affichées de l'esprit scientifique

moderne ; malgré « les difficultés d'une démonstration de la conscience en tant que vue claire et nette du devoir, » les théories qui expliquent l'origine de l'obligation de conscience de manière à lui ravir l'absolu moral ou se détruisent elles-mêmes ou se condamnent par leurs conséquences ou se brisent contre l'absolu même auquel elles prétendent échapper. Que si l'on en doutait, je conseillerais de lire les pages magistrales où M. Bovon critique les systèmes de morale qui ne reconnaissent qu'une obligation contingente. Elles me paraissent très heureuses et très fortes. Et je relève comme particulièrement heureuses celles où il combat, par des arguments sans réplique, la conception que M. Eug. Rambert avait émise sur ce sujet et qui, avec quelques modifications, rejoignait celle des écrivains cités plus haut. A lire encore le passage où l'auteur signale la confusion dont se rendent coupables ceux qui, arguant de l'identité entre la conscience psychologique et la conscience du devoir, s'en servent pour attribuer à l'une la même contingence qui appartient à l'autre. En réalité, l'identité n'est qu'une simultanéité ; un certain développement de la première restant la condition nécessaire de la seconde, laquelle demeure entière et distincte en soi. (Tome I, p. 90-94.) La remarque est infiniment précieuse et pourrait, je crois, dissiper chez plusieurs de graves objections.

Dans tout ce qui précède, nous sommes pleinement d'accord avec M. Bovon dont nous admirons la virtuosité. Sans mettre plus d'importance qu'il ne convient à la valeur pratique et à l'efficacité concrète de semblables argumentations, nous estimons qu'elles sont à leur place dans un traité de morale chrétienne. Un peu plus de robustesse dans le style et une marche plus simple, plus rectiligne de la pensée eussent ajouté à leur force qui est considérable.

Nos réserves portent ailleurs : sur les définitions de l'auteur et l'idée qu'il semble se faire de certains phénomènes moraux. A la rigueur nous souscririons à la définition qu'il donne de la conscience (Tome I, p. 108). Encore faudrait-il renverser les termes, mettre au centre ce qui est au centre : la volonté, où la moralité commence ; puis le sentiment, où la moralité se tra-

duit d'une manière fort importante encore quoique moins décisive ; puis la raison, où il est du plus haut intérêt qu'elle pénètre, mais où il est rare qu'elle s'achève. Nous nous permettons, par contre, de demander à M. Bovon s'il est bien sûr que, « comme la loi causale, » le devoir soit « une idée innée, seulement d'ordre moral » (p. 103). Nous n'ignorons pas que c'est là une opinion commune et même l'axiome fondamental de tout une école ; mais nous doutons qu'elle soit plus juste pour cela. Le devoir est-il une idée ? Et s'il peut le devenir par l'élaboration intellectuelle d'une impulsion, l'est-il en soi ? Est-ce ainsi que nous l'appréhendons ? En son mode primitif, est-ce sous forme intellectuelle et représentative qu'il se présente à la conscience ? Et n'est-ce pas plutôt sous forme impulsive, émotive et motrice ? Je parle naturellement, non des devoirs particuliers, détaillés et dès longtemps formulés par les exigences et les habitudes de la vie sociale, mais du devoir dans son essence et son unité primitive. Or, s'il en est ainsi, si ce n'est point par l'idée du devoir que nous arrivons à le sentir, mais par le sentiment de l'obligation que nous arrivons à penser le devoir, il est clair que, le devoir n'étant pas une idée, ne saurait être une « idée innée. »

L'affirmation que « la morale du devoir part de l'idée du bien » (p. 73, comp. p. 74) me laisse également sceptique. J'accorde de nouveau que c'est là une notion courante ; en est-elle plus vraie ? Est-ce l'idée du bien qui nous oblige ? Une idée comme telle peut-elle nous obliger ? Est-il de l'essence et du pouvoir d'une idée quelconque, fût-ce celle du bien, d'obliger la volonté humaine ? Le phénomène ne serait-il pas plutôt celui-ci : que notre volonté, s'éveillant à la conscience d'elle-même dans l'obligation au devoir, nous fait conclure, de cette obligation et de ce devoir, à l'existence du bien ? Qu'on ne croie pas de notre part à des minuties de détail et des chicanes de mots. D'abord il ne saurait être indifférent à la science éthique d'observer exactement le phénomène primordial sur lequel elle se fonde ; ensuite, au cas particulier, on se place gratuitement devant une grosse difficulté. Si, en effet, c'est le bien qui oblige au devoir et non le devoir qui oblige au bien, comment se peut-

il faire que l'obligation persiste et sous une forme absolue, alors que l'idée du bien vacille, change, s'évanouit, et prend en réalité tous les aspects d'une quantité relative ? Comment ce relatif produirait-il cet absolu ? Et ne voit-on pas que c'est accorder d'avance, aux partisans de la morale contingente, à peu près tout ce qu'ils demandent ? Cela est si vrai que M. Bovon, lorsqu'il aborde ce point, ne se tire d'affaire qu'en se contredisant. Il veut (p. 107) que l'on distingue « deux aspects dans la conscience : l'élément *formel* ou de l'obligation, montrant que nous sommes sous l'autorité d'un maître ; et le côté *matériel* ou contenu de la loi (c'est-à-dire précisément le bien), dont l'intuition vague et vacillante, — en dehors de l'Evangile, — atteste un très sérieux désordre au sein du monde moral. » A la bonne heure ! Mais outre qu'il est peu convenable, en bonne méthode, d'introduire à cette place le péché dont il n'a pas encore été question et d'expliquer ainsi le connu par l'inconnu, je défie bien M. Bovon de ramener la pensée qu'il exprime ici et qui me semble juste à la précédente. Car s'il est sûr qu'il y a dans la conscience une obligation formelle absolue, il est donc sûr aussi que ce n'est pas le bien, — ou élément matériel relatif, — qui la peut produire. Et ainsi ce n'est pas « de l'idée du bien que part la morale du devoir, » mais au contraire elle part du fait d'obligation pour arriver à l'idée du bien.

Ces quelques remarques suffiront à montrer que « l'analyse de la conscience » que nous propose l'auteur n'est pas définitive. Elle est vague, inconsistante et contradictoire. Et, disons-le tout de suite, si ces défauts, très graves dans une morale inductive, ne portent pas davantage atteinte aux notions mêmes qu'expose et que défend ce chapitre, c'est que probablement il se trouve être moins inductif et moins expérimental en fait que dans son intention.

« Dès qu'il connaît l'obligation qui le lie, l'homme se sent à la fois libre et esclave, » et voilà comment, de l'analyse de la conscience, on passe bon gré mal gré au problème de la liberté, qui constitue le postulat nécessaire du devoir. On sait les négations dont de tout temps elle a été l'objet et dont notre siècle a presque indéfiniment multiplié les formes. Il y a le détermi-

nisme antique ou du destin, le déterminisme évolutionniste, le déterminisme métaphysique, le déterminisme psychologique, etc., qui ont chacun leur argumentation particulière et leur façon de conclure à la négative, mais dont quelques-uns gardent la prétention d'être compatibles avec la morale. M. Bovon les en dépouille vivement ; puis, s'attaquant au déterminisme psychologique, de tous le plus plausible, le plus subtil et le plus dangereux, il indique comment il ne faut pas et comment il faut le combattre. Il ne faut pas le combattre, comme le font encore tant de personnes, par des arguments rationnels, car « les déterministes sont inexpugnables sur le terrain rationnel. Leur artifice est précisément de porter la question dans ce domaine : mais faire du libre arbitre un point de logique, c'est le détruire ; c'est poser d'avance, comme seule admissible, la thèse qu'on prétend ensuite démontrer. » Ce qu'il convient, c'est donc de démasquer la pétition de principe dont se rendent coupables les déterministes rationnels ; c'est ensuite et si l'on y tient de montrer l'infériorité, même scientifique, d'un système qui prétend expliquer le monde sans rendre compte d'un des éléments les plus importants de la vie humaine, celui du devoir et du bien, hors duquel l'existence sociale n'est pas possible ; c'est enfin et surtout d'affirmer la liberté au nom de la dignité de l'homme et de s'écrier, avec Charles Secrétan : « Oui certes, il est possible de douter du devoir et de sa valeur absolue, mais ce doute est criminel ; nous ne voulons pas l'accueillir. » Posée de la sorte, la question n'est pas résolue, sans doute, au sens intellectuel du mot, mais elle est tranchée, pratiquement tranchée par la volonté. Il n'y a pas de preuves de la liberté, mais il y a dans la conscience morale un témoignage péremptoire et sacré rendu à son existence. Et s'il reste loisible de le récuser, c'est précisément afin que la liberté reste la liberté. Si l'homme n'était pas libre de croire à la liberté, c'est qu'en effet il n'y aurait point de liberté.

Mais après les philosophes, voici venir les théologiens. Les plus illustres d'entre eux, les Augustin, les Calvin, les Luther, bien que pour d'autres motifs, n'ont pas été moins déterministes que les premiers. Ils ont argué, soit de la déchéance humaine,

soit de la souveraineté divine, pour refuser à l'homme le libre arbitre. Que faut-il penser de leurs allégations et des allégations contraires du pélagianisme sous tous ses avatars ? Ceci : qu'il importe de distinguer entre la liberté formelle et la liberté réelle, entre le libre arbitre, défini comme liberté de choix, et la liberté véritable, ou liberté du bien. L'homme reste capable de la première, sans être capable de la seconde, et ceci vaut contre les prédestinatiens ; mais la capacité de l'une n'entraîne pas la capacité de l'autre, et ceci vaut contre les pélagiens. En d'autres termes : il y a « un minimum de choix » possible, hors duquel « l'homme ne serait plus un être moral » et qui reste « le lien entre l'Évangile et l'âme humaine, la condition de tout amendement véritable, puisqu'une rénovation qui ne viendrait que de Dieu prendrait un caractère magique et sans relation perceptible avec la moralité, » et c'est la liberté formelle. Celle-ci a pour caractère de n'être que transitoire, « la liberté s'immobilisant toujours par l'habitude et tendant à devenir nécessité. » La pratique du mal aboutit à l'esclavage du mal, « car quiconque fait le péché est esclave du péché ; » la pratique du bien aboutirait, au contraire, à la vraie liberté, parce qu'elle « nous met en possession de nous-mêmes en nous ramenant à Dieu. » Car l'homme est fils de Dieu ; « pour lui, la liberté, c'est de suivre sa nature, non dans ses éléments mauvais qui se corrompent, mais dans ce qu'elle a de bon, d'impérissable, dans ce qui la rapproche du Créateur. » Or, il est clair que cette liberté-là ne peut s'obtenir que par la morale religieuse, puisque « seul principe de notre vie, Dieu est seul en mesure d'en assurer le triomphe » et « qu'en lui seul se concilient, par l'acte de foi qu'il réclame, libre arbitre et dépendance, et qu'on ne se possède soi-même qu'en se donnant à lui sans réserve. » Ainsi se trouvent écartées, avec les conceptions pélagiennes, celles des moralistes profanes, — M. Bovon cite spécialement Kant et Fouillée, — qui croient découvrir dans l'homme « une bonne volonté radicale, » se suffisant à elle-même, et résolue la délicate question du libre et du serf-arbitre.

Nous disions tout à l'heure que la pratique du bien aboutirait à la vraie liberté. L'absence de vraie liberté au sein de l'huma-

nité témoigne donc de l'absence de pratique du bien ; laquelle, à son tour, n'a qu'une explication possible : le péché. Qu'est-ce que le péché ? « L'analyse éthique de ce point comporte deux solutions : ou bien on fait rentrer la souillure humaine dans le plan de l'univers, ou bien on la flétrit comme désordre suprême. » « Dans le premier cas, poursuit l'auteur, on déduit le mal moral, on le dépeint nécessaire, on le rattache à quelque une des conditions physiques ou spirituelles de notre vie, tandis que d'après la seconde théorie on en fait un accident, ce qui ne devait pas être. » L'antithèse nettement établie entre la conception naturiste et la conception morale du péché, — car ce sont là leurs vrais noms, — l'auteur procède à l'examen de la première. Si l'on ne s'étonne guère d'en rencontrer l'expression dans le panthéisme et le dualisme antique, il y aurait lieu de s'étonner de la voir reprise, au nom même de l'Évangile, par des théologiens tels que Schleiermacher, Rothe, Scherer et quelques autres plus modernes, qu'un excès de prudence ou de courtoisie empêche M. Bovon de nommer plus explicitement. Il leur répond d'abord sur le terrain de l'exégèse et signale ensuite les difficultés morales insolubles que soulève la conception : quelque précaution qu'on y mette, elle finit toujours par faire remonter à Dieu l'origine du mal ; elle explique le spirituel par le physique et n'explique point, par conséquent, le péché d'ordre et d'origine spirituels ; elle ne rend pas compte de la responsabilité humaine, le remords ne se comprenant que « si le péché jaillit de la volonté ; » enfin elle énerve le message évangélique, qui est, dans son essence, une déclaration de mort au péché comme ce qui absolument n'aurait pas dû et ne doit pas être. « Ou bien ce système ne se maintient qu'en voilant l'existence du péché ; ou, s'il en admet la sinistre réalité, c'est pour nier la culpabilité du transgresseur. » De toute manière un élément essentiel de la question reste en souffrance.

La seconde hypothèse, à laquelle nous sommes acculés, ne nous est contestée, au fond, que parce que, déchirant à la fois l'être et la pensée, elle rompt l'unité dialectique dans laquelle un intellectualisme inconscient voudrait enfermer le monde. Or, l'expérience et l'analyse prouvent en effet que le péché est

une déchirure de l'être, que le mal constitue, non un degré du bien, mais sa négation, et que « loin d'être un phénomène naturel, il nous apparaît comme un mouvement de volonté culminant dans l'égoïsme. » — « Ainsi compris, le péché ne réside ni dans le manque de connaissance, ni dans l'avance fatale de la chair : c'est une détermination volontaire de même nature que l'amour. » Le penchant inné au mal, qu'on observe au sein de la race, — dont il est réservé à la dogmatique de discuter le problème, — n'exclut pas cette définition, que ratifie toute conscience sérieusement interrogée. Dès lors aussi l'étude des « manifestations du péché » se confond avec celle des ramifications de l'égoïsme. Celui-ci, en rompant l'unité vitale d'un être qui ne saurait se réaliser qu'en Dieu, détermine « tout un travail de dissolution par lequel, au lieu de rester d'accord, les éléments de la personnalité morale se font la guerre. » Les formes principales en sont l'orgueil et la sensualité.

« L'égoïsme, ou révolte contre Dieu, se révèle comme orgueil dans nos rapports avec les êtres spirituels, comme sensualité dans nos rapports avec le monde physique. Autrement dit, l'inimitié contre Dieu a pour contrepartie l'amour de la créature, sous l'impulsion duquel le moi s'aime dans la chair avec ses séductions, de même qu'il se recherche dans l'âpre jouissance à s'exalter au détriment de Dieu et des hommes. » On jugera par cette citation avec quelle justesse et quelle pénétration M. Bovon, prenant le contrepied de nos théoriciens modernes, excelle tout ensemble à faire ressortir le caractère spirituel du mal moral et l'intime connexion de ses diverses modalités. Nous ne le suivrons pas plus avant dans l'analyse de ce qu'il appelle « les degrés de cette généalogie d'opprobre et de mort. » Il aura du reste l'occasion de la reprendre et d'y revenir plus tard. Notons seulement qu'en se diversifiant de la sorte le mal progresse également en intensité, chacun des actes qui le réalisent tendant à devenir un état et l'état produisant des actes qui renforcent la disposition mauvaise initiale. Tant et si bien que l'esclavage devient complet et d'autant plus grave que le pécheur, manquant de point de résistance et de comparaison, finit par en perdre jusqu'au sentiment. Dès lors le lég-

lisme, ou le régime de la loi, devient absolument nécessaire, la première condition de la délivrance étant « que le pécheur ait conscience de sa faute » et que « l'antagonisme entre le mal qu'il pratique et le bien qu'il doit accomplir se dresse devant lui dans sa tragique réalité. »

L'homme sous la loi.

Nous arrivons ainsi à la description de « l'homme naturel sous la loi, » ou de la phase historico-psychologique directement préparatoire du salut. L'auteur la place en Israël et certes il a raison. Mais n'est-il pas trop exclusif ? L'humanité n'a-t-elle pas été « sous la loi » dans le paganisme lui-même ? Avant d'être inscrite au Sinaï, la loi ne l'était-elle pas dans toute conscience individuelle ? En un mot et à le prendre exactement, y a-t-il pour l'homme un état général d'« anomie » comme semble le supposer M. Bovon ? Pour ma part j'ai peine à le croire. Ils sont peu nombreux, ils ont toujours été infiniment rares ceux qui, cessant de reconnaître aucune autorité morale, vivent à cet égard en anarchie complète. La caractéristique de M. Bovon, qui est juste à condition d'y introduire quelque tempérament, gagnerait à être adoucie, élargie et complétée dans le sens que nous venons de dire. Le passage entre le régime de la loi intérieure ou loi de conscience, qui ne cesse jamais entièrement de se faire valoir, et celui de la loi ou légalisme historique, en deviendrait du même coup plus compréhensible et plus aisé.

L'auteur considère successivement la loi comme autorité, c'est-à-dire « en tant que puissance en dehors de nous ; » comme exigence, c'est-à-dire « en tant que pouvoir s'imposant à nous ; » comme effet ou résultat, c'est-à-dire « en tant que force agissant en nous. » — « Ces trois degrés, allant de l'extérieur à l'intérieur, montrent le commandement divin d'abord dans ce qu'il *est*, ensuite dans ce qu'il *réclame*, enfin dans ce qu'il *produit*. »

Dans l'antiquité, toutes les législations ont un aspect religieux et « prétendent exprimer l'éternelle loi du bien et du juste (et n'est-ce pas là comme la contre-épreuve de ce que nous disions plus haut ?), mais elles restaient insuffisantes, tant par leur

valeur morale que par celle de l'autorité dont elles étaient revêtues ! » Il fallait « une loi qui fût comme le reflet de la lumière éternelle, l'expression réelle et vivante — quoique transitoire — du bien suprême, une règle qui fût donnée du seul vrai Dieu ; » ce devait être celle d'Israël. Les trois caractères qu'elle revêt, d'être nationale ou collective, extérieure ou contraignante, concrète ou préceptuelle, et qui se conditionnent mutuellement, lui viennent de ce qu'elle prend Israël dans un état historique donné, auquel il faut bien qu'elle se conforme. Elle n'eût point eu autrement de prise sur lui. Mais cette imperfection est purement pédagogique et transitoire. En Jésus-Christ, la loi divine n'est point abolie, comme on le croit vulgairement, dans le sens qu'elle cesserait de faire valoir son autorité souveraine ; elle s'achève et se consomme au contraire et demeure plus impérieuse que jamais précisément parce qu'elle est plus parfaite. Cela est si vrai qu'il y a de nos jours encore un légalisme chrétien, qui consiste à se servir de l'Evangile comme les anciens Juifs se servaient de l'institution mosaïque. Cette erreur s'explique pour deux raisons : l'une « est la confusion si répandue entre le mosaïsme et l'Evangile ; » l'autre est l'insuffisance de la vie chrétienne. « Lorsqu'on n'a pas Jésus vivant dans le cœur, quoi de plus naturel que de se rabattre sur les formes ? »

Ai-je rendu justice à la pensée de M. Bovon dans ce chapitre ? Je ne sais ; ce doute me saisit du reste à tout instant et à tout propos. Je ne connais pas de pensée plus fluide, plus insaisissable, faite d'autant de transitions que la sienne. Il faut une attention vraiment excessive pour dégager le principal de l'accessoire et l'on n'est jamais sûr d'avoir réussi. Le lecteur, l'auteur lui-même me pardonneront si j'échoue dans une tâche si difficile ; ils me pardonneront encore une remarque : je regrette que M. Bovon n'ait pas exactement spécifié de quelle loi il entendait parler en parlant de celle d'Israël. Est-ce de la mosaïque primitive seulement ou de la théocratique telle qu'elle s'est constituée dans la période post-exilique ? De l'hébraïsme initial ou du judaïsme postérieur ? Il y a là un point de critique délicat sur lequel il eût été bon peut-être de se prononcer en

quelques mots. Et si c'est, comme je le pense, du mosaïsme originel qu'il est question, n'aurait-il pas fallu relever à cette place l'extraordinaire portée du dernier commandement : « Tu ne convoiteras pas ? » Quelle incroyable prétention de la part d'une législation extérieure, nationale et pénale, que celle d'interdire, non les actes qui tombent sous le sens, mais la convoitise, ce qu'il y a de plus impénétrable, de plus secret, de plus intime dans les dispositions de l'individu ! Ce commandement n'est-il pas, en même temps que la griffe souveraine du Dieu vivant et vrai, apposée au bas du Décalogue, — car qui oserait s'exprimer de la sorte, si ce n'est Celui-là seul qui sonde les cœurs et les consciences ? — la marque de la destination éducative et progressive de toute l'économie hébraïque ? C'est ce précepte, en tous cas, qui semble avoir rendu à saint Paul son légalisme pharisaïque intenable (comp. Rom. VII, 7) et l'avoir précipité aux pieds de Celui qui peut seul tarir dans un cœur d'homme la source de la convoitise par laquelle il est condamné.

La loi, considérée dans ses exigences et comme unique révélation divine, suscite trois problèmes distincts et connexes : celui des *actions indifférentes*, celui des *œuvres surérogatoires* et celui des *collisions de devoirs*. Y a-t-il des actions moralement indifférentes ? Cela dépend de quelle façon on entend la loi divine. Si on l'interprète d'après les analogies de la loi civile, comme fait le catholicisme et en particulier le jésuitisme, il faut répondre oui, car dès lors « ce que la loi ne défend pas elle le permet, et ce qu'elle néglige d'ordonner elle le laisse libre ; » et l'on voit d'ici les abus démoralisants auxquels conduit une telle conception. Mais si l'on interprète la loi divine religieusement, c'est-à-dire si on la rapporte à Dieu réclamant la souveraine perfection, il faut répondre non, et alors la loi conduit les âmes sérieuses au désespoir par l'impuissance où elles sont de la remplir. Cependant même dans ce cas on peut se demander « si la notion d'indifférence ne s'applique pas à certains biens naturels qui, semble-t-il, n'ont aucune valeur morale. » Telle était déjà l'opinion des stoïciens ; telle paraît être encore celle de quelques chrétiens qui « sans s'en rendre

compte appliquent la notion d'indifférence à des actes tels que : se coucher tôt ou tard, manger ou boire. Ils estiment que dans ce domaine, à moins d'excès positifs, l'homme ne fait en réalité ni bien ni mal, distinction qui ne reparait, supposent-ils, que lorsque intervient un texte précis de la loi divine. » A la suite de Calvin, de Schleiermacher et déjà de saint Paul (1 Cor. X, 31), l'auteur réproouve cette manière de voir et montre que si la moralité de tous nos actes ne peut être cherchée dans « le fait extérieur, qui n'a pas de portée en soi, » elle doit l'être « dans l'intention déterminée du sujet ou plutôt dans sa direction spirituelle. » Ce qui ne signifie pas que, la notion de l'indifférence étant à rejeter, celle du « permis » le soit également. Elles ne sont pas identiques. S'il importe d'une part « d'exclure de la morale ce vague terrain d'indifférence, refuge commode de ceux qui cherchent à se justifier par leurs mérites, » il importe de l'autre, au nom du spiritualisme, de maintenir celui du permis, conçu comme celui « des actes dont la valeur dépend de l'appréciation de chacun. » La distinction est très fine et très juste et le paragraphe tout entier aussi net et concluant que les précédents l'étaient peu.

Je passe sans m'arrêter sur celui que l'auteur consacre aux œuvres surérogatoires. Le sujet est trop connu et sa solution trop évidente pour mériter de nous retenir. Il en est autrement de la collision des devoirs. Le problème, qui se résoudrait par la négative pour le chrétien qui vivrait en état de grâce, c'est-à-dire dans l'obéissance immédiate, constante, filiale et complète à la volonté du Père, se dresse dès que, déchéant à cet état, — et cela lui arrive, hélas ! constamment aussi, — il retombe sous le joug de la loi. A plus forte raison s'impose-t-il à qui vit encore dans le légalisme. On ne l'écarte point en alléguant « que Dieu, le souverain législateur, ne saurait se contredire. » L'existence est trop complexe, l'homme vit à la fois dans trop de sphères d'inégale étendue et d'inégale importance pour que ses différents devoirs ne se heurtent jamais. De ces heurts, M. Bovon cite des exemples typiques. Dès lors la casuistique s'impose, c'est-à-dire « la science des cas de conscience. »

Qu'on ne s'effarouche pas à ce mot ; il y a casuistique et casuistique. Il en est une, au moins, de légitime, celle qui, selon l'expression de M. Thamin, « est à la morale ce que l'hygiène est à la médecine. Elle naît là où la clarté cesse. Elle est la science des devoirs qui se cachent, mais qui veulent être trouvés. La nier est le fait de l'inexpérience ou du fanatisme. » Entendue de la sorte, c'est-à-dire comme « l'application des règles éthiques à la conduite, » elle « ne saurait être évitée, et ceux-là même qui s'en défendent en font sans le savoir. » Et que sont autre chose, en effet, « les recommandations de détails dans lesquels entrent, à répétées fois, les apôtres ? » M. Bovon plaide ici, à juste titre, sa propre cause. En définissant la casuistique légitime, il définit sa morale elle-même. Mais il est une casuistique qui, loin d'éclairer la conscience, l'étouffe. On sait par qui et comment elle est surtout pratiquée. Judaïque bien longtemps avant d'être jésuitique, elle reste malheureusement très humaine ; on la retrouve un peu partout. Poussée à ses conséquences logiques, elle fait naître le probabilisme qui est un scepticisme à peine déguisé et la corruption de toute morale.

Il résulte de ce qui précède que « la vie morale sous le régime de la loi » n'est pas uniformément identique pour toutes les consciences. Elle comporte plusieurs degrés et plusieurs issues. Elle peut se figer dans une sorte d'honnêteté légale, état naturel des âmes paresseuses, moralement obtuses et facilement satisfaites d'elles-mêmes. Elle peut engendrer, chez les consciences plus scrupuleuses, un légalisme timoré, qui « multiplie les actes d'obéissance sans arriver à la paix. » Elle peut encore amener au légalisme formaliste, proche voisin de l'hypocrisie morale. Elle peut enfin aboutir à l'antinomisme avoué, c'est-à-dire à la rupture ouverte avec le commandement divin. Mais aucun de ces états ne saurait être considéré comme normal. Ils proviennent tous d'une mécompréhension et d'un mésusage initial de la loi par le sujet humain. L'issue normale du légalisme, entendu au sens d'une phase pédagogique à traverser, c'est « un cœur brisé et contrit, » c'est une conscience désespérée. Dieu a voulu, en donnant la loi, « faire abonder le péché, »

c'est-à-dire à la fois le multiplier par « l'attrait pervers qu'exerce sur la créature mauvaise le fruit défendu » et le faire saillir, le mettre en lumière, jusqu'à ce que nous sentions l'urgent besoin que nous avons d'un salut qui soit une sainteté. A ce point de vue, qui est le point de vue divin, « la loi concourt à la réalisation de la promesse, non en nous rendant meilleurs, mais en nous accablant du péché comme d'un joug intolérable. » « Alors se produisent ces tourments dont Paul nous a laissé la description saisissante, ces terreurs de la conscience sous l'aiguillon desquelles le coupable, éperdu, s'écrie : « Misérable que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort ! » Dans cette situation l'homme est mûr pour le salut : le légalisme par réaction conduit droit à l'Evangile.

L'homme régénéré (sous la grâce).

Or l'Evangile c'est « la réconciliation avec Dieu rendant possible une vie de sainteté, » ou plus exactement, c'est « Jésus-Christ nous ramenant au Père pour nous donner la force d'obéir. » « En tant que coupables, dit très bien M. Bovon, nous avons besoin de pardon ; en tant qu'esclaves, il nous faut l'affranchissement du péché qui nous domine. » La justice imputée ou le pardon de Dieu ; la justice réalisée ou la régénération par le Saint-Esprit, « voilà sous son double aspect le don précieux de la grâce divine. » Il y a donc un salut *pour nous* et un salut *en nous*. A propos du premier, qui ne relève pas de la morale, mais dont la présupposition est nécessairement impliquée, l'auteur rappelle brièvement et très heureusement les prémisses dogmatiques de l'éthique chrétienne. Elles se concentrent en cette formule : « Il faut que l'homme meure pour revivre ou revive en mourant, » ce qui entraîne une rupture radicale du pécheur avec lui-même, dont la croix de Jésus-Christ demeure à jamais le type, l'exemple, le mobile et la puissance. L'œuvre accomplie en Jésus-Christ sur la croix doit donc se reproduire en chacun des fidèles : c'est *le salut en nous*, opéré par la conversion, laquelle comporte à son tour deux moments : la repentance et la foi.

L'auteur définit fort bien la repentance d'après le grec *μετά-*

voilà, qui « signifie littéralement : penser après, » c'est-à-dire juger autrement qu'on ne faisait, changer d'orientation, de point de vue moral. Mais pourquoi emploie-t-il (p. 225 et 230) celui de *pénitence* comme son synonyme, avant même d'avoir (p. 231) rappelé qu'étymologiquement les deux termes se recouvrent, « dérivant tous du même mot latin *poenitet*? » Il embrouille à plaisir le lecteur auquel l'usage courant n'a point enseigné à rendre à ce terme son sens étymologique et cela d'autant plus que l'auteur en fait usage au moment même où il discute la pénitence telle que le catholicisme ecclésiastique l'a comprise, avec toutes ses suites : la confession, l'absolution, la satisfaction des œuvres, etc. Il fallait pour éviter une confusion aussi grave et troublante ou bien s'en tenir exclusivement à l'expression usitée chez nous de repentance, ou bien faire précéder celle de pénitence par sa définition précise, très belle et très expressive d'ailleurs. Même dans ce cas je doute que l'innovation soit heureuse et puisse être maintenue. Il y a dans notre idiome des mots que le catholicisme a si bien accaparés, si bien déformés aussi, qu'il serait vain de songer à les lui reprendre. Celui-ci me paraît être du nombre.

M. Bovon me semble mieux inspiré quand il insiste sur la distinction entre repentir et repentance, « l'un se bornant à un mouvement, à un acte, à un sentiment passager, » l'autre « annonçant une durée, une habitude, un exercice ou une souffrance continue ou habituelle du repentir ; » et qu'il ajoute, après Vinet, que si la repentance du chrétien est « une tristesse selon Dieu » qui conduit à la vie, « les repentirs du mondain ne sont souvent que des tristesses selon le monde » qui conduisent à la mort et qui, en tous cas, finissent à la longue par user et par dépraver l'âme. La distinction est aussi juste qu'importante ; nos prédicateurs ne s'en doutent point peut-être assez. Quoi qu'il en soit, la repentance, ce « retour sur nous-même, cette peine et cette souffrance qu'inflige à l'homme revenant sur lui-même l'aiguillon envenimé du remords, » est l'acte initial de la conversion chrétienne. Elle se caractérise comme un réveil de la conscience, elle implique un âpre besoin de justice, qui suscite à son tour celui du pardon et de l'affranchissement.

« Parvenue à ces hauteurs, la repentance est inséparable de la foi, c'est-à-dire de l'effort personnel et persistant pour saisir et s'approprier la grâce. »

L'auteur définit très justement, mais nous allons le voir, assez incomplètement, la foi « une fidélité et une confiance. » Il montre que cette définition s'appuie sur les radicaux grecs et hébreux et qu'elle suppose que « le travail intellectuel et l'effort moral s'y unissent. » Il constate dans le phénomène de la foi trois degrés distincts : au premier, l'homme tient pour vrai, c'est une opération qui sans être purement intellectuelle a son analogue dans le domaine scientifique ; au second, il se mêle à ce tenir pour vrai une aspiration religieuse instinctive, laquelle a sa source dans la tradition et l'éducation qui ont formé le sujet et dans ses dispositions innées ; au dernier degré enfin l'individu comme tel « entre en relation personnelle avec Jésus (?) qui, par les moyens historiques (?) dont il se sert, pénètre ses élus pour les renouveler à sa vie. » Le point culminant de cette dernière phase est le « πιστεύειν εἰς Χριστόν, dont la plénitude de sens est mise en relief chez saint Paul et dans les écrits johanniques. » « Alors en effet le croyant sort de lui-même, de son état naturel, pour *entrer en Jésus-Christ*, avec lequel il s'unit si puissamment que les deux forment un seul organisme issu de Dieu, » tellement que « les actes de la carrière historique du Sauveur se répètent spirituellement chez le fidèle » (Rom. VI, 3-7 ; Gal. II, 20 ; 2 Cor. V, 14-15).

Voilà qui est excellent. On ne saurait mieux dire ; j'eusse aimé, pour ma part, que l'auteur s'en tint là et se bornât à développer une conception si éminemment chrétienne, si étrangère encore à la pensée de nos Eglises et si étroitement liée à celle de la morale chrétienne. Le filon était assez riche certes pour valoir d'être exploité. Est-ce désir d'être complet, besoin de tout étreindre et de tout embrasser ? Est-ce autre chose encore ? Je ne sais ; mais la fin du paragraphe vient, à mon sens, gâter son commencement. Elle touche (p. 242) à la question du rapport de la foi et de l'expérience, sans la traiter à fond et sans la résoudre ; elle essaie d'expliquer les relations de la foi et de la vue sans qu'il en ressorte aucune conclusion décisive ;

elle s'approprie Hébreux XI, 1 comme la seule définition de la foi que fournisse l'Ecriture, tout en remarquant qu'elle n'est ni complète ni exacte ; elle se livre à ce propos à une exégèse hasardée (sur le mot hypostase) et termine par une explication de ce que je ne puis appeler autrement que la foi métaphysique (p. 243 bas et 244 haut). Tout cela trouble profondément l'exposé si net de tout à l'heure, l'annule presque et laisse sur une impression peu satisfaisante.

Ce ne sont pas du reste les seules critiques que j'adresse à cet exposé. Je relèverai d'abord une synonymie malheureuse, qui revient trois fois de suite (p. 239, 240 et 249 bas) et qui se rencontre d'ailleurs dans tout le corps de l'ouvrage : celle qui substitue Jésus à Christ comme objet de la foi. Je ne crois pas, pour ma part, que Jésus, Jésus de Nazareth, comme tel, c'est-à-dire comme individualité humaine historique, soit objet de la foi du chrétien, ni qu'il puisse le devenir jamais. J'estime qu'il y a danger (danger de *jésuitisme*, ou si l'on préfère de *jésuisme*) à le laisser croire, fût-ce par des synonymies accidentelles, et qu'il faut sur ce point sacrifier hardiment les exigences du style à la vérité des choses. Christ seul, ou si l'on veut Jésus-Christ (plus exactement « le Christ Jésus » comme s'exprime l'apôtre), c'est-à-dire Jésus en tant que Messie, en tant qu'Oint de Dieu, en tant que Dieu incarné, Dieu manifesté, révélateur et révélation du Père, en tant que Dieu sauveur et médiateur, est et peut être l'objet adéquat de la foi chrétienne. La foi en Jésus, l'homme historique (si elle était possible, mais elle ne l'est pas : on ne croit pas de foi à un fait ou à une personne historique, on n'y croit que de croyance) serait aussi sûrement un obstacle à la foi au Dieu de l'Evangile que la foi en Christ (le Christ éternel de Dieu) en constitue la condition. La scène de Césarée de Philippes (Luc IX, 20) et certaines déclarations de Paul (2 Cor. V, 16) sont trop importantes à cet égard pour qu'il soit permis à un théologien de les oublier jamais.

Je me demande encore si c'est vraiment « par des moyens historiques » que « Jésus (nous venons de voir qu'il faut lire Christ) pénètre ses élus pour les renouveler à sa vie ? » La phrase est aussi ritschlienne qu'elle me semble peu évangé-

lique. Ce ne sont pas « les moyens historiques » qui transforment et renouvellent la vie du fidèle, mais c'est le Saint-Esprit. Les premiers ne servent que de voies d'accès à la connaissance de l'Évangile ; le second seul en apporte la réalité vivante. Ici de nouveau la Pentecôte parle assez haut pour que tout théologien soit forcé d'en entendre le langage. Je regrette que M. Bovon, qui est d'ailleurs si ferme sur la doctrine du Saint-Esprit, ait vacillé à cette place.

Je le chicanerai encore au sujet d'un terme qui me choque, je l'avoue, moins par son emploi que par son exclusif emploi, et c'est celui d'« élan » pour caractériser la foi et son essentiel mouvement. La foi, qui est un élan sans doute, me paraît être encore davantage une réceptivité ; elle consiste moins dans une initiative humaine que dans une réponse humaine à l'initiative divine ; elle est moins un acte du sujet qu'une réaction et pour tout dire un abandon, une remise de lui-même à l'action divine qui le saisit (comp. Phil. III, 12 et la scène du chemin de Damas). Ceci se rattache intimement à la définition même de la foi que fournit M. Bovon. La foi qui est assurément « fidélité et confiance » est autre chose encore ; les termes fidélité et confiance n'en épuisent pas la notion. Elle est avant tout une obéissance ; elle a dans l'obéissance sa racine fondamentale ; elle naît par et dans l'obéissance ; elle est obéissance : « ὑπακοή πίστεως, » dit saint Paul (Rom. I, 5). Et c'est parce qu'elle est obéissance, c'est-à-dire qu'elle a pour objet une action et une autorité divine, qu'elle n'est pas ce phénomène subjectif, aléatoire, instable et mobile pour lequel on la tient quelquefois. Son objet la garantit en la suscitant ; mais il ne peut le faire que si, loin d'être cet élan, cet enthousiasme, cette œuvre humaine exclusivement qu'on nous décrit, elle est réceptivité, acceptation, obéissance. Il resterait sans doute à préciser la nature intime de cette obéissance, son caractère, ses présuppositions psychologiques et morales. Ce n'en est pas ici le lieu ; j'indique simplement une omission ou une inexactitude qui est peut-être moins dans la pensée que dans les mots, mais qui, parce qu'elle est commune à la théologie contemporaine, pourrait ne pas être sans conséquences indirectes sur la chose elle-même.

Pour terminer, je demanderai à M. Bovon si les deux termes : repentance et foi, couvrent toute la conversion et l'expliquent sans reste ? S'il n'en faudrait pas un premier pour expliquer la repentance elle-même ? Et si ce terme initial ne serait pas précisément cette foi morale primitive à la valeur sacrée, à la sainte autorité de l'obligation de conscience, c'est-à-dire, en dernière analyse, cette obéissance au devoir et à l'Auteur en nous du devoir, qui seule rend compte de l'identité du Dieu de la loi et du Dieu de la grâce comme objet d'une foi identique de la part d'un sujet identique ?

Les insuffisances de ce paragraphe (comme déjà de celui qui traitait de la conscience) me paraissent avoir leur cause dans un manque de psychologie religieuse sérieusement analytique. M. Bovon a cru pouvoir construire une morale inductive sans se livrer à cette étude préalable, comme il avait cru pouvoir construire une dogmatique expérimentale en esquivant la tâche de fournir une théorie de la connaissance religieuse. C'est là une erreur. Le résultat prouve qu'on ne s'en passe point impunément, et qu'en toutes choses il faut commencer par le commencement.

La conversion basée sur la repentance et la foi, nous fait passer du « salut ou de l'accomplissement de la promesse, » à « l'amour, ou à l'accomplissement de la loi. » La foi, en effet, « en nous communiquant ainsi le pardon et la sainteté de vie devient en nous un principe de conduite,... le Sauveur auquel elle nous lie, apparaît comme modèle et force du rachaté ; » deux aspects de la rédemption chrétienne qui font le sujet des deux chapitres suivants.

Et d'abord Jésus comme modèle des croyants. C'est là un des rares points qui ne fasse l'objet d'aucun désaccord en théologie. De l'extrême gauche (l'auteur cite ici D. Strauss) à l'extrême droite, tous sont unanimes à cet égard. Seulement l'unanimité se brise lorsqu'il s'agit d'interpréter cet axiome. Les uns l'entendent au sens d'un modèle à imiter, à copier servilement, comme on imiterait et copierait un modèle de calligraphie, et ce sont les légalistes rationalisants. Les autres l'entendent au sens spirituel, considérant « Jésus en tant que type de conduite

du chrétien, » au sens « d'un idéal de perfection que chacun tend à réaliser sous sa responsabilité devant Dieu et suivant ses circonstances personnelles. » L'auteur montre que c'est l'interprétation véritable, la seule conforme à l'Evangile. Il aurait pu montrer que c'est la seule pratiquement possible. Mais n'aurait-il pas mieux exprimé sa pensée si, au lieu de parler de Jésus comme d'un « idéal de perfection morale, » il l'avait présenté comme le principe d'obligation morale de la vie chrétienne ? Et ne se sert-il pas plus loin (p. 248) d'une expression contestable en disant qu'en lui « la loi souveraine s'est faite chair ? » Car, en un certain sens, n'est-ce pas précisément dans le légalisme que la loi s'est faite chair, c'est-à-dire précepte concret et matériel opposé à des transgressions matérielles et concrètes, et dans l'Evangile seulement qu'elle est devenue spirituelle ? Le seul mot qui convint, parce qu'il écarte les malentendus possibles et qu'il répond à la réalité des choses, est celui que j'ai prononcé tout à l'heure. Ce qui distingue la morale chrétienne de toute autre morale qui soit au monde, c'est qu'une personnalité humaine, active, historique, réelle, parlante et normale, celle de Jésus-Christ, y est devenue et y demeure à tous les siècles l'obligation de conscience de chaque fidèle.

Le modèle que Jésus-Christ nous donne, poursuit M. Bovon, « a deux faces, l'une tournée du côté de Dieu, et c'est la piété ; l'autre tournée du côté des hommes, et c'est l'amour. » Je ne le suivrai pas dans l'excellente étude qu'il fait à ce propos du caractère de Jésus. Elle offre tout l'intérêt qu'un tel sujet supérieurement traité ne manque pas d'inspirer, et les inévitables lacunes qu'engendre tout essai de décrire et de systématiser la perfection même. Ceci n'est pas dans ma pensée un grief que je fais à l'auteur, — il faut bien, dans un ouvrage systématique, tenter de systématiser, fût-ce l'ineffable ; c'est la rançon de toute théologie — mais je constate, avec l'assentiment de M. Bovon lui-même, que le caractère de Jésus défie toute description, surpasse toute analyse, comme l'infini défie et surpasse le fini ; ce qui est, à sa manière, une preuve bien solide de sa perfection morale.

Après le modèle pour le croyant, vient la force dans le

croyant ; la force précisément de réaliser le modèle. M. Bovon la qualifie très justement comme « l'œuvre du Saint-Esprit dans l'homme. » Et cette force est d'autant plus nécessaire que le modèle est en lui-même plus inaccessible. Ceux qui croiraient pouvoir s'en passer et qui se contenteraient de l'influence — pourtant très réelle — qu'exerce sur eux la contemplation de Jésus-Christ, l'auraient encore bien mal et bien pauvrement contemplé. Relativement à l'homme, le rôle de l'Esprit se caractérise comme celui du feu relativement à la matière. Comme lui « il éclaire et il purifie » (à quoi nous demanderions s'il ne réchauffe pas aussi), ce qui amène l'auteur à considérer l'action de l'Esprit pour *l'enseignement* et pour *la vie*.

« En tant que principe de connaissance, l'Esprit est appelé par l'Écriture Esprit de vérité. » Comme tel, il réinterprète, du point de vue chrétien, les éléments anciens de connaissance ; il communique des vérités nouvelles, « non pas, il est vrai, des principes vagues et théoriques, mais des maximes qui se rapportent soit à des relations sociales, soit au culte que nous devons rendre à Dieu » (nous aurions dit à peu près le contraire, mais il n'importe) ; bref, il est pour le croyant le docteur céleste, lui expliquant la loi nouvelle qu'il doit mettre en pratique, c'est-à-dire la personne même de Jésus-Christ. Mais l'Esprit de vérité est aussi le Saint-Esprit, « il n'est pas avant tout un agent de connaissance : s'il nous instruit c'est parce qu'il nous régénère. » Cette régénération est décrite en termes excellents qu'il serait dommage de résumer ici. Nous ne pouvons mieux faire que d'y renvoyer le lecteur (p. 267-270). Je ne puis me retenir cependant de présenter une petite remarque : n'eût-il pas mieux valu, n'eût-il pas été plus conforme à l'inspiration même de cet ouvrage, de traiter de l'Esprit comme agent de régénération avant d'en traiter comme facteur de connaissance ? L'auteur ne vient-il pas de l'avouer lui-même : « Si l'Esprit nous instruit c'est parce qu'il nous régénère ? » Ne l'a-t-il pas reconnu à la page précédente, lorsque, parlant de son action intellectuelle, il la résume dans ce fait « qu'elle crée en nous la conviction joyeuse de l'adoption ? » Franchement n'est-ce pas là le résultat d'une nouvelle expérience qu'il nous fait faire de Dieu,

plutôt qu'une « communication de vérités nouvelles ? » Ne suit-il pas de cet exemple que la connaissance spirituelle procède de l'expérience spirituelle ? et que donc, en bonne méthode de morale inductive, il fallait renverser l'ordre de cet exposé ? Que l'auteur nous pardonne. Nous avons l'intellectualisme en si magnifique horreur, qu'il nous est impossible de n'en pas dénoncer jusqu'aux moindres vestiges.

Jésus-Christ, source de puissance et source de connaissance morale par le Saint-Esprit, nous fait comprendre maintenant ce que Paul appelle « la loi de l'esprit, » et Jacques, plus originalement et plus exactement « la loi de liberté. » Cette expression semble au premier abord paradoxale et même contradictoire. « La liberté n'est-elle pas l'adversaire de la loi ? la loi, l'ennemie de la liberté ? » L'auteur montre — il aurait pu le faire avec plus d'évidence et de netteté — qu'il n'en est rien, ou plutôt qu'il n'en est ainsi que pour des êtres déchus et révoltés. Pour eux la liberté signifiera toujours licence, et l'obéissance équivaldra toujours à l'esclavage. Mais pour ceux qui ont été établis par le Saint-Esprit dans la volonté du Père manifestée en Jésus-Christ comme dans leur élément naturel, il en va différemment. Car, à cette hauteur et en soi, les termes de liberté et de loi, loin de s'exclure, s'engendrent au contraire. Il n'y a pas de loi sans liberté : il n'y a pas de liberté sans loi. Supprimez la loi ou la règle, vous aurez la licence, qui n'est plus la liberté, ou la souveraineté qui ne l'est pas davantage. Dieu n'est pas libre, il est souverain ; l'homme n'est pas souverain, mais il est libre, et c'est la loi qui le fait libre. A condition toutefois que la loi soit devenue *sa* loi, c'est-à-dire que d'extérieure elle lui soit devenue intérieure ; qu'elle ne l'écrase plus comme un joug, ne lui pèse plus comme un fardeau, ne le révolte plus comme une servitude ; mais qu'il la veuille comme un privilège, qu'il l'aime comme une grâce, qu'il l'accomplisse volontairement, joyeusement, filialement. Or, c'est là l'effet même de l'œuvre du Saint-Esprit dans le fidèle. Je regrette, pour ma part, que M. Bovon n'ait pas intitulé toute cette portion de son travail : *L'homme dans [ou sous] la grâce*. Outre qu'elle se serait rattachée plus visiblement aux deux premières (l'homme sans loi, l'homme

sous la loi), cette désignation même, par simple opposition et contraste, eût rendu claire la discussion.

Ainsi déterminée, M. Bovon met la loi de liberté en rapport avec la loi légale ou mosaïque, avec la personne de Jésus-Christ, et avec l'usage que le chrétien doit faire des Ecritures. Il tire de cette triple relation un enseignement fort utile, mais qu'il serait trop long de rapporter ici.

Un troisième et dernier chapitre de cette section nous entretient du « Royaume de Dieu ou du souverain bien, » ce qui veut dire : de l'épanouissement de la vie humaine régénérée « pour la réalisation du bien dans le monde. » Ce problème a souvent été, et l'on pourrait dire qu'il reste plus que jamais de nos jours, l'objet de préoccupations ardentes. Ce n'est pas la théologie seulement qui s'en est inquiétée, mais la philosophie, ce qui prouve à quel point l'Evangile, seul capable d'en fournir la solution, « correspond aux besoins de l'homme en général. » L'auteur, à ce propos, trace l'esquisse d'une détermination du souverain bien tel que Schleiermacher l'avait conçue dans son *Ethique philosophique*. Il aurait pu y ajouter celle de presque tous les systèmes politiques et sociaux modernes qui, au fond, répondent tous aux mêmes aspirations. Revenant ensuite à la solution chrétienne du problème, laquelle résout seule la dualité redoutable où se trouve le moi pécheur (qui doit mourir et qui veut vivre, qui ne peut se sacrifier qu'en se possédant et se posséder qu'en se sacrifiant), il l'aborde par son point le plus délicat, le plus discuté et ordinairement le moins compris : celui des rapports de l'individu à la collectivité. Notre siècle se trouve partagé, à cet égard, entre deux tendances hostiles. La première, dite individualiste, affirme « l'autonomie du moi humain ; » la seconde, dite collectiviste, préconise « l'absorption de l'individu dans le corps social. » C'est de ce côté que penche aujourd'hui le monde entier. Mais l'auteur ne veut s'occuper ici que des théologiens. Par des citations topiques, tirées de Vinet d'une part, de Martensen et de son traducteur français, M. Ducros, de l'autre, il caractérise brièvement les deux conceptions en présence ; critique les affirmations extrêmes du collectivisme et montre que les deux tendances ne sont pas

exclusives l'une de l'autre, comme on le croit généralement, mais complémentaires et corrélatives, à tel point que l'individualisme poussé à bout débouche naturellement dans le collectivisme, comme inversement les conséquences ultimes du collectivisme rejoignent celles de son rival.

Aussi la solution vraie n'est-elle ni dans un système, ni dans l'autre, mais dans la notion proprement évangélique de l'*individualité solidaire* : solidaire de la société, à laquelle elle est redevable de tout ce qu'elle a, pour se consacrer à son bien par l'amour ; mais plus solidaire encore du Dieu qui l'a régénérée pour maintenir, dans cette dépendance divine, une liberté réfractaire à toute compression humaine. Cette notion, qui à la bien prendre, était celle de Vinet, est en tout cas celle du royaume de Dieu proclamé par l'Évangile. « En tant qu'assemblée où se réalise la loi d'amour, il est en effet, un organisme dont les membres dépendent étroitement les uns des autres.... Car l'amour, force libératrice des individus, est aussi le lien social par excellence. Et la communauté qu'il produit n'est pas un agrégat d'êtres humains se rapprochant à bien plaisir : c'est un organisme fermement constitué et d'une vitalité d'autant plus grande qu'il ne trouve son but qu'en Dieu. » Aussi « l'idéal de la perfection chrétienne, » dernier sujet de cette section, n'est-il autre chose que la consommation même du royaume de Dieu, individuellement et collectivement réalisé dans l'amour, par une humanité régénérée.

Je suis trop d'accord avec l'auteur pour trouver rien à reprendre à cet exposé qui était difficile, délicat, plein de chausse-trappes et qui est peut-être un des mieux réussis du volume. Je confesserai cependant une petite déception. Je m'attendais à le voir tirer de la maxime même de sa morale : se posséder pour se donner, se donner pour se retrouver, et par laquelle il résout le dualisme des droits de l'homme et des droits de Dieu, je m'attendais, dis-je, à le voir tirer de cette maxime un parti analogue pour résoudre le conflit entre les droits de la société et ceux de l'individu. La chose, il me semble, était possible, car il y a parallélisme évident entre les deux problèmes ; et si elle était possible, elle était donc indiquée. L'avantage métho-

dologique qu'en eût retiré l'auteur, la clarté qui en eût rejailli sur sa tractation et le surcroît d'unité qu'elle y eût puisé sont assez apparents pour que je me borne à cette simple indication.

III

L'épreuve de la vie chrétienne.

Nous venons de voir l'ensemble des questions soulevées par ces mots « le principe de la vie » et résolues par ce qualificatif « chrétienne. » Elles constituent la première partie de la morale. La seconde commence avec « l'épreuve de la vie chrétienne. » C'est qu'en effet la vie chrétienne, une fois constituée dans son principe, n'est point parfaite encore. Elle doit subir l'épreuve, l'épreuve de la pratique concrète et quotidienne, par laquelle elle s'effondre ou se confirme. Et cette épreuve consiste dans la réalisation des devoirs chrétiens avec le secours des vertus ou forces chrétiennes correspondantes, comprises en principe dans la régénération du fidèle. L'originalité de M. Bovon est précisément d'avoir rattaché et subordonné le système des vertus et des devoirs à l'idée de l'épreuve au sens de *probation*. Il y a là quelque chose de très neuf, de très évangélique en même temps que de très humain, qui n'existe, à notre connaissance, dans aucun traité antérieur de morale chrétienne et qui nous semble désormais acquis à cette discipline. J'eusse désiré, pour ma part, que ce point de vue, nouveau en somme et très fécond, fût mieux accentué et surtout que ce que l'auteur appelle « le dédoublement de la vie chrétienne » en devoirs et vertus, fût traité sous un autre angle. Les pages qu'il consacre à ce sujet (p. 303-307) ne l'éclaircissent pas sensiblement et sont pleines d'expressions ambiguës qui ne laissent pas que de provoquer chez le lecteur un certain malaise. Je veux, certes, que « la loi de Dieu ait le double caractère de préceptes et de vertus, puisque l'amour qui la résume est à la fois un commandement et une force ; » je veux encore que, « se heurtant aux convoitises qui la bravent, la loi se déploie exclusivement comme devoir et cesse aussitôt d'être une force, » « qu'affirmant ses droits vis-à-vis de nos péchés,

elle prend la forme d'ordonnances ; elle prescrit, mais par ce fait même elle perd sa sève, elle n'est pas la vertu qui renouvelle, » et qu'on explique par là le « dédoublement. » Mais j'avoue ne plus comprendre du tout la phrase suivante : « On le voit, l'action persistante de la chair chez les chrétiens fait surgir d'un côté la série ramifiée des devoirs, *tandis que se développe, d'autre part, un organisme de vertus correspondantes.* » Eh non ! je ne vois pas. Je vois bien que l'auteur affirme ce développement ; je vois qu'il en a besoin pour soutenir sa division ; mais je ne vois pas qu'il le démontre, qu'il le fonde en droit, ni que cet « organisme des vertus » surgisse nécessairement de la désorganisation du devoir en devoirs particuliers. Cela me paraît singulièrement artificiel ; il n'y a rien là d'évident par soi-même. Et l'ensemble n'est pas plus clair que le détail. On reste troublé et l'on se demande ce qu'il est advenu d'une régénération qui, impliquée en droit, est niée en fait, puisque le dédoublement apparaît à la fois comme inévitable, condamnable et destructeur du régénéré.

Combien M. Bovon se serait simplifié la tâche et l'aurait simplifiée à ses lecteurs si, conformément au vœu que nous avons déjà exprimé, il avait montré tout uniment, — ce qui est d'ailleurs une vérité redoutable, trop souvent méconnue, — que le chrétien retombe sous le régime de la loi dès qu'il cesse de se maintenir dans celui de la grâce ! Que cette rechute, pour être partielle et temporaire, surtout pour être anormale et coupable, n'est pas moins possible et réelle ; et qu'elle justifie dès lors, empiriquement du moins, l'exposition de cette casuistique élevée ou de ce légalisme transitoire qui est proprement le système des devoirs et des vertus. C'est du reste sa pensée fondamentale ; elle transparaît en maint passage. On souffre seulement de ne la voir point formulée avec plus de clarté, d'aisance et de force.

Etant donc admise, — mais au nom d'une expérience qu'il aurait fallu déclarer illégitime et périmée en droit, — la séparation des devoirs et des vertus, examinons la classification qu'adopte l'auteur. Pour y arriver, je passe sous silence les pages intéressantes où il discute celle d'autres théologiens et philo-

sophes, définit les termes devoir et vertu, affirme la solidarité organique de la morale et du dogme, etc. En voici l'ossature sommairement résumée : « L'égoïsme, péché central et antithèse de l'amour, engendre les deux tendances vicieuses de la *sensualité* et de *l'orgueil*. » « De là les péchés de la *sensualité* sur le terrain personnel, de la *haine du prochain* au point de vue social, de *l'inimitié contre Dieu* dans la sphère religieuse : vices auxquels s'opposent les devoirs *de contenir la chair*, de *s'unir aux hommes* et de *se donner à Dieu*. » Mais si la première et la dernière obligation expriment une idée simple en elle-même, la seconde se décompose en devoir de *justice* ou de respect des droits d'autrui (car pour se donner il faut se posséder, et l'on ne se donne qu'à ceux qui s'appartiennent eux-mêmes) et devoir *d'amour* ou don de nous-mêmes à nos frères. D'où découlent les quatre catégories générales suivantes : « devoir de *spiritualité*, de *justice*, d'*amour* et de *piété*. » L'auteur fait remarquer que cette classification embrasse tout le champ d'étude de la morale chrétienne et qu'elle affecte une marche progressive sensiblement parallèle à celle de la vie. « Elle prend le développement humain à ses débuts, puisque, au moment où le moi s'éveille, sa première tâche est de s'affirmer en face du monde sensible : ensuite, traversant les sphères concentriques de l'activité personnelle et sociale, elle nous conduit jusqu'au point culminant de notre vie où la morale s'absorbe dans la religion. Or, à ces hauteurs-là, l'obéissance au Seigneur est en même temps une force, ce qui nous amène à passer, par une transition naturelle, des obligations de l'Evangile à l'organisme parallèle des vertus. »

Celui-ci se présente avec une interversion dans l'ordre des termes : « Tant qu'il s'agit, en effet, d'obligations, on commence par le bas pour s'élever graduellement jusqu'au sommet : c'est le plan de la nature. Lorsqu'on traite, au contraire, des vertus, on part de Dieu qui les communique, afin de suivre en détail le jeu de cette force divine : c'est l'ordre de la grâce qui prévaut. » Au devoir suprême de la piété, ou consécration de l'homme à Dieu, répondra donc la vertu initiale de *la foi*, « grâce du Seigneur qui nous attire à lui par les liens d'une communion gran-

dissante » (très bien, mais qu'est devenu cet « élan » du sujet religieux qui caractérisait plus haut l'acte essentiel de la foi ?) ; en correspondance avec les obligations sociales (justice et amour), « le pouvoir divin se manifeste comme puissance *d'amour*, cette unique vertu suffisant au double devoir ; » l'amour en effet « suppose et réclame la justice, » et « ce serait mal aimer les autres que de ne pas respecter leurs droits. » Reste la loi ou l'obligation de spiritualité, à laquelle deux vertus doivent se rapporter : « car nos relations avec le monde sensible ont un double aspect suivant les sentiments opposés qu'elles éveillent. Tantôt elles produisent en nous la joie, tantôt elles nous causent de la douleur. » La disposition à la *reconnaissance* dans le premier cas, celle à l'*espérance* dans le second, seront les grâces divines nécessaires pour assurer notre triomphe dans l'une et l'autre éventualité.

Tel est le programme ou le cycle dans lequel s'engage l'auteur et qu'il va développer et remplir. On conviendra qu'il est remarquablement bien établi. J'ai tenu à le tracer ici aussi fidèlement que possible afin de donner un échantillon au moins de la maîtrise dialectique que déploie M. Bovon en matière de systématisation. Elle ne faiblit pas un instant à travers les quelques centaines de pages que compte cette partie de son volume et c'est un plaisir toujours nouveau que de voir, au cours de la lecture, les sujets se préparer et s'engendrer les uns les autres, se prêter à une discussion méthodique, dérouler leurs aspects et leurs conséquences, jusqu'à ce que de l'un à l'autre le cercle enfin se ferme d'une analyse morale aussi complète qu'on pouvait la désirer.

Après cela, on nous permettra de reconnaître que, de quelle façon qu'on s'y prenne et si organiquement que soient conçues ces sortes de classifications, — nécessaires, je le répète, à toute œuvre continue du genre de celle-ci, — elles gardent quelque chose d'incomplet et d'artificiel. La réalité vivante et vécue éclate de toutes parts, plus riche, plus nombreuse que les mailles du réseau logique qui la retiennent. Peut-être même y aurait-il ici lieu d'adresser à M. Bovon une critique positive. Je lui ai concédé tout à l'heure, dans un élan d'admiration pour son habi-

leté dialectique, que sa classification était remarquablement bien établie, par où j'entendais entre autres choses ce dédoublement des devoirs et des vertus, cette série parallèle d'objets de lutte et de moyens de secours, qui vont se répondant et s'emboîtant les uns dans les autres sans entraîner néanmoins presque aucune répétition. Or, c'est là précisément le point sur lequel, en y réfléchissant, je conçois quelques doutes. Ce dédoublement, est-il juste ? Correspond-il à la réalité des choses ? Ne serait-il pas une sorte de trompe-l'œil destiné à introduire dans la tractation du sujet un ordre, une variété, une abondance factices ? Car enfin, si chaque devoir n'est pas nécessairement une vertu, chaque vertu, c'est-à-dire chaque secours, chaque grâce particulière, contenue dans la grâce totale qui est « Christ, notre force, » ne devient-elle pas immédiatement et par cela même qu'elle est une grâce, c'est-à-dire un privilège, une obligation, c'est-à-dire un devoir ? N'est-ce pas de la sorte, si l'on veut éviter le magisme, qu'il faut comprendre l'Evangile de la grâce ? C'est qu'elle entraîne à chaque fois une responsabilité correspondante et que chaque pouvoir nouveau conféré au croyant se change aussitôt en principe d'obligation nouvelle et de nouveaux devoirs ? Et ainsi, non seulement il faudrait renverser l'ordre qu'a suivi M. Bovon, présenter les vertus comme engendrant les devoirs ; mais il faudrait surtout abandonner ce dédoublement séducteur, ce parallélisme spécieux qu'il a pris tant de peine, — et probablement de plaisir, — à mettre sur pied et se résoudre à n'avoir qu'une seule série : celle des vertus, suscitant chacune et à chaque fois leurs devoirs particuliers. Ai-je tort, ai-je raison ? Je crois bien que j'ai raison. Mais je n'en suis pas assez certain et me sens trop pauvre clerc en la matière pour oser affirmer tout à fait.

Le lecteur de ce compte-rendu, ni sans doute l'auteur de l'ouvrage lui-même, n'attendent pas de moi que j'entre dans tous les détails et toutes les ramifications de cette seconde partie. Ce serait refaire, sans profit pour personne, l'œuvre de M. Bovon. Cette tractation, qui n'engage aucune question de principe qui ne soit préalablement acquise, et sur laquelle presque aucun désaccord n'est possible entre chrétiens protes-

tants évangéliques, ne se laisse pas résumer. Qu'on y recoure directement; une excellente table des matières guidera très sûrement dans le choix des sujets. Je ne louerai pas même tout ce qui m'a paru digne de louanges; ce serait m'exposer à répéter l'éloge jusqu'à l'usure de ma plume.

Je me souviendrai, plutôt, du rôle qui m'est échu, et puisque c'est celui d'un critique, je hasarderai donc quelques objections sur deux points qui m'ont paru discutables. Encore seront-ce davantage des interrogations, peut-être assez naïves, que je me permettrai de poser à mon savant collègue. Car à vrai dire, je ne suis sûr de rien; je confesserai plutôt un sentiment que je n'attaquerai ou ne défendrai un point de vue. Ce sentiment, non d'opposition franche ou complète mais d'incertitude, m'est venu à deux endroits de l'enseignement de M. Bovon; ceux où il traite du droit de défense personnelle et du droit de propriété.

Il les estime tous les deux légitimes; et voici comment il expose le premier (p. 419) : le cas étant donné, « je suis attaqué à main armée; on en veut à mes jours : suis-je tenu, de par le principe évangélique, à laisser faire? » Voici ce qu'il répond : « Notre devoir est, au point de vue chrétien, de servir Dieu dans ce monde. C'est lui, notre Créateur, qui nous a donné la vie; nous ne sommes donc pas libres de la quitter au gré du premier venu. Notre existence et nos facultés sont un dépôt qu'il faut garder en combattant, si le cas l'exige. L'abandonner, céder toujours pour pratiquer la non-résistance, ce serait encourager l'injustice et commettre une sorte de suicide sous le couvert d'un intérêt mal entendu de la paix. Ainsi comprise, la défense personnelle est non seulement un droit, mais une obligation positive. » Il est vrai que, l'alternative extrême se présentant, donner la mort ou la subir, M. Bovon se récusé et laisse à la conscience personnelle le soin de répondre. Ces lignes, je l'avoue, ne m'ont point absolument satisfait. « Ainsi comprise, la défense personnelle est une obligation positive! » Mais précisément est-ce ainsi qu'il la faut comprendre? Et l'auteur se récusant en face des conséquences extrêmes du principe qu'il soutient, n'est-ce pas un signe que le principe

en son entier n'est pas très solide ? Il va sans dire que nous ne songeons point à la non-résistance au sens que lui a donné Tolstoï. Il s'agit de savoir si l'homicide par droit de défense personnelle, — car toute défense personnelle contient l'homicide en germe et y peut aboutir, — est un principe chrétien ? Voilà la question dans toute sa franchise. Je serais peut-être plus disposé à l'admettre s'il s'agissait, non de la défense propre du sujet par et pour lui-même, mais de celle d'autrui, ou de celle d'une juste cause, ou de celle d'un grand principe, car il n'y aurait là rien de personnel. C'est l'adjectif « personnel » qui m'inquiète. Pouvons-nous, lorsqu'il y va de notre existence, nous impersonnaliser au point que suppose le raisonnement de M. Bovon, et sera-ce pour les motifs qu'il indique que nous prendrons les armes ? Nos missionnaires, en Afrique et ailleurs, quand ils ont renoncé d'emblée à tout autre moyen de défense que les spirituels, n'ont-ils pas obéi à une inspiration chrétienne au premier chef ? Auraient-ils réussi comme ils l'ont fait s'ils eussent suivi les conseils de l'auteur, et l'autorité morale qu'ils ont acquise de la sorte n'est-elle pas la preuve qu'ils étaient dans le vrai ? Or, y a-t-il deux vérités, l'une pour les missionnaires et l'autre pour les chrétiens d'Europe ?

Il me semble que la question même devrait se poser différemment. Le chrétien est, par définition, un homme consacré Dieu. Comme tel, il marche dans la volonté de Dieu ; cette volonté souveraine l'enveloppe de toutes parts, et lui-même n'en sort jamais, ou s'il en sort, c'est pour déchoir. Porteur des seuls intérêts de Dieu sur la terre, il s'est déchargé des siens propres sur Dieu, qui désormais en prend soin. Telle est, à ce qu'il nous semble la seule position chrétienne vraie. Dès lors tout ce qui advient au croyant, tout ce qu'il est appelé à subir ou à souffrir, toutes les situations où il plaît à son Dieu de le placer, fût-ce les plus douloureuses et les plus dangereuses, lui sont envoyées de Dieu avec leur issue. Il n'a point à s'en préoccuper autrement, si ce n'est pour y demeurer dans une entière obéissance. Dès lors aussi, à ce qu'il me paraît du moins, tombe pour lui le principe laborieusement élaboré du droit de défense personnelle, et j'ajoute, du même coup les occasions

de le mettre en pratique. Car, s'il est vrai que le Père veille sur ses enfants, qu'il leur accorde suivant leur foi, tenez pour certain, ou qu'il leur épargnera les alternatives supposées par l'auteur, ou qu'il les en délivrera. Cette phrase des Evangiles : « Mais Jésus échappa d'entre leurs mains, parce que son heure n'était pas encore venue, » vaudra pour eux, comme elle vaut, — leur biographie en témoigne, — pour nos missionnaires. Ce qui ne veut pas dire qu'il faille rejeter tout à fait l'enseignement de M. Bovon sur ce point; mais j'estime que le droit de défense personnelle n'est valable que pour les non ou les demi-chrétiens, et que la solution chrétienne véritable, celle qui tranche le débat parce qu'elle en supprime les termes, est celle que je viens d'indiquer.

Voyons maintenant le second de ces droits, celui de la propriété. Après avoir très judicieusement discuté le fondement que lui donnent quelques économistes, M. Bovon donne pour base à ce droit : « le besoin de vivre » propre à chacun : « Tout homme, écrit-il, aspire à développer les forces qui sont en lui; et c'est là son capital inaliénable. Or, si vous faites de lui le jouet des vicissitudes de chaque jour, s'il ne sait pas le matin où trouver son pain du soir, l'angoisse physique l'étreint, il n'a pas l'indépendance nécessaire au développement de sa vie. A ce point de vue, on l'a souvent dit, posséder c'est être libre; un homme sans propriété possible n'a pas la plénitude de sa liberté. » Ceci est peut-être très juste, mais n'est pourtant pas évident par soi-même. Il y a un certain communisme libertaire, « sans propriété (individuelle) possible, » qui prétend allier l'absence de propriété au maximum de liberté, du moins dans le sens où elle est prise ici, c'est-à-dire comme garantie du développement intégral de la personne humaine. Il aurait fallu entrer plus avant dans la question. Mais ne chicanons pas. La difficulté sérieuse commence avec la propriété du sol. On a conclu, — Henry Georges en particulier, et même semble-t-il, Ch. Secrétan — de « ce que la nature donne gratuitement à tous les hommes leur appartient indifféremment à tous, » à la nationalisation du sol. L'auteur n'a pas de peine à montrer que les partisans de la thèse se chargent de la détruire eux-mêmes;

car, de deux choses l'une : ou bien nationalisation veut dire « qu'on attribue à chaque peuple une portion de la terre en propriété, » et dès lors ce peuple se comporte à l'égard des autres exactement comme un individu à l'égard d'autres individus ; ou bien ce serait attribuer à l'humanité comme telle, sans distinction, la propriété terrienne et « ce serait ériger en droit permanent la migration avec les conflits sanglants et l'anarchie : la barbarie se substituerait à la civilisation. » Et d'ailleurs la théorie néglige de prendre en considération l'une des principales données du droit de propriété : l'effort et le travail. Ce sont eux qui fécondent la terre et la font fructifier ; eux qui transforment le possible en réel, créant la richesse et, par conséquent, la propriété au moins dans l'une de ses parties. Aussi M. Bovon a-t-il raison de statuer que « dans de telles conditions, la terre est propriété comme un autre bien quelconque. » Mais l'a-t-il encore de conclure : « Théoriquement le droit de posséder se justifie donc au nom des besoins de l'homme et de sa vie morale ? » Je confesse ne pas comprendre. On vient de nous montrer un problème sans solution, et on le déclare résolu ! Car je maintiens que le problème est sans solution. Faites aussi grande que vous voudrez la part de l'effort et du travail personnel, il reste que la terre, sur laquelle s'exerce l'effort et le travail, est une donnée première gratuite, et qu'elle ne saurait appartenir « théoriquement » — c'est-à-dire, si j'entends bien ce mot, par une théorie de justice qui légitime sa propriété devant la conscience, — à un individu plutôt qu'à un autre. Si l'on avait dit, *pratiquement, en fait*, j'aurais compris ; si l'on avait ajouté « le droit de posséder s'impose, » j'aurais acquiescé de bon cœur. Mais qu'il se *justifie*, et qu'il se justifie théoriquement, devant la raison, devant la conscience, je ne puis l'admettre. Allez au fond des choses, vous trouverez la propriété partout établie, presque partout garantie, parce qu'elle est partout *nécessaire* ; mais vous la trouverez aussi partout *injuste*, c'est-à-dire non justifiée en droit et, dans sa première origine, relevant d'une appropriation primitive de la terre due au hasard, à la violence ou à la ruse. Il en est d'elle comme des dons naturels : la beauté d'une

femme, l'intelligence d'un homme; propriétés eux aussi, et plus que la terre, puisqu'ils sont propres à l'individu et qu'ils lui appartiennent dès sa naissance; mais malgré tout dons, grâces, privilèges, faveurs, à qui ne saurait s'appliquer aucune notion de justice ou de droit, et qui sont injustes par essence. Et je me demande s'il ne conviendrait pas de rappeler ici la parole de Jésus au sujet des « richesses iniques? » M. Bovon, dans une note de la page 354, pense qu'il s'agit dans cette expression de « l'argent en tant qu'objet d'affection pour l'homme, Jésus n'étant pas sans constater l'action malsaine que la richesse, quand on s'y attache, produit même chez les gens les plus honnêtes. Dans de telles conditions, ajoute-t-il, les possessions terrestres sont *injustes* parce qu'elles nous détournent de l'obéissance que Dieu réclame. » Je doute, pour ma part, que cette interprétation s'accorde avec les textes (Luc XVI, v. 9 et 11), et je doute surtout que ce soit le fond de la pensée du Maître. Il était plus perspicace que ne l'imaginent nos modernes théologiens; plus hardi et plus radical aussi. Il avait parfaitement vu, ce qu'on commence à peine d'entrevoir à présent, que la propriété n'est pas un droit, qu'elle est un fait, un fait à jamais incapable de se justifier en droit, un fait utile, nécessaire même, mais transitoire et précaire, et s'il le qualifie « injuste » ou « inique, » c'est pour rappeler aux siens que la propriété ne devra jamais se justifier à leurs yeux comme un bien légitime, mais toujours s'accepter et s'administrer comme une grâce; et en même temps pour marquer la déchéance profonde, irrémédiable d'une humanité dont l'état social actuel est parfaitement incapable de se fonder et de subsister en principe, parce que son droit fondamental, celui de la propriété, n'est pas un droit mais un fait, comme tel, arbitraire, et que ne peut sanctionner la conscience qu'à la condition d'en user comme d'une grâce, en la mettant constamment au service de l'amour, c'est-à-dire en cessant de la revendiquer pour la sacrifier au service du prochain. Jésus prononce ici, à mon opinion, une de ces paroles profondes et pénétrantes, par laquelle il perce à jour la condition humaine véritable, et, sans condamner absolument un état social historique qui est l'inévi-

table suite d'une déchéance, indique que le salut, le royaume de Dieu, ne consiste pas à perfectionner tellement cet état historique qu'il ne suscite plus aucune réprobation, puisqu'il est imperfectible et mauvais dans son essence, mais à l'abolir au contraire et à le remplacer par un autre, où les questions de justice et de droit, ne se posant même plus, celle de la propriété tombera du même coup.

Me suis-je fait entendre? Je ne sais. J'en ai eu, en tous cas, le très vif désir, et j'incline à croire que c'est jusque-là qu'il faut aller si l'on veut, d'une part, faire justice à la notion évangélique du royaume de Dieu, et de l'autre, au mouvement actuel des esprits qui, né de l'Évangile, mais gauchi dans sa direction, s'attaque de plus en plus à la notion même de propriété. Il y a dans ces attaques quelque chose de vrai; il n'appartient pas au disciple de Jésus-Christ de le méconnaître.

(A suivre.)
