**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Band:** 30 (1942)
**Heft:** 122

**Artikel:** Réflexions sur les rapports de l'Église et de l'État
**Autor:** Germond, Henri
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-380407

**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:** 08.12.2025

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

# RÉFLEXIONS SUR LES RAPPORTS DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT

Le vent est à l'unité ; les Eglises n'échappent pas à ce courant et, bon gré mal gré, elles se rapprochent ; c'est peut-être qu'un adversaire commun met fin, par le danger même qu'il leur fait courir, à d'incessantes et vaines discussions. Ou bien, chargées de porter un message qui dit en l'une de ses pages : « Qu'ils soient un comme nous sommes un », les Eglises sentent-elles qu'il y a dans leur doctrine ou leur attitude une infidélité à ce qu'elles acceptent pour mot d'ordre ; l'unité devient alors vérité, et la vérité que chaque Eglise croyait posséder doit consentir des sacrifices aux exigences de l'unité. Ainsi voit-on naître ces formules de conciliation où les communautés religieuses abandonnent chacune un peu de son originalité, afin que toutes soient contentées. C'est là du réalisme politique, et le succès que cette méthode remporte ailleurs peut encourager certains à en user pour le triomphe de l'Evangile.

Mais si une Eglise vit dans le monde, dont elle emprunte la prudence, elle ne saurait oublier que les compromis ne lui conviennent pas. En effet, elle croit posséder la vérité ; elle peut attacher parfois à la forme de sa foi une valeur de révélation ; elle peut aussi demeurer plus humble à l'égard de ses dogmes, mais y tenir, parce que c'est ainsi qu'elle sent, qu'elle voit le donné religieux dont elle vit. Elle n'ignore pas et ne conteste pas que d'autres puissent exprimer d'une manière différente cette expérience qu'est en définitive la foi, mais elle ne cessera de reprendre, de reviser, d'enrichir sa propre façon de saisir l'ineffable. Elle aura ainsi quelque autorité pour défendre

des positions dont la valeur est éprouvée et elle cherchera un terrain commun qui lui permette de les faire partager à d'autres.

Nous voudrions dans ces pages, en usant de cette méthode, montrer ce que nous paraissent être l'Etat et l'Eglise, et ce qui les lie.

* * *

L'Etat est un pouvoir d'ordre qui naît dès qu'existe une communauté humaine.

Dans les sociétés les plus primitives que nous connaissons, il y a des tribus, formées de clans et de phratries ; la tribu est une grande famille dont le chef est le père, en relations mystiques avec les puissances que représentent les ancêtres et quelquefois l'animal ou la plante totem. L'ordre y est réglé par des lois, des coutumes, des tabous, c'est un ordre sacré ; toute atteinte qu'y porte un individu a des conséquences graves et imprévisibles pour toute la tribu : c'est la rupture d'un équilibre, qu'il faudra rétablir au plus vite. Les liens qui attachent entre eux les membres du groupe sont si profonds qu'ils constituent, avec les besoins les plus immédiats de l'être, la vie même de la tribu et qu'ils anéantissent d'avance l'épanouissement des personnalités ; chacun se sent attaché à sa communauté par des forces que nous pouvons appeler religieuses ou mystiques et qui l'obligent absolument.

Dans les sociétés plus évoluées, ces forces religieuses sont concentrées dans la personne des dieux ; il y a une corrélation, une correspondance totale entre ces deux mondes qui sont maintenant séparés, mais qui se font face, celui du ciel et celui de la terre ; la capitale est au centre de l'Etat, c'est-à-dire du monde, et le temple du grand dieu est au milieu de la cité, de même que ce dieu trône au zénith. Le roi en est le représentant nécessaire ; il est sur terre ce qu'est le maître des dieux dans le monde céleste. La séparation entre le divin et l'humain est faite, mais le sacré caractérise encore maints aspects de la société humaine.

Dans des Etats comme ceux de la Grèce ou dans l'Empire romain, cette conception du monde a subsisté longtemps et elle est générale parmi le peuple ; seuls quelques esprits s'en affranchissent, mais les conceptions hardies d'Aristote et de Platon, en politique, ne courent pas les agoras ni les temples. Il faudra toute la rigueur romaine et les obligations imposées par les conquêtes pour créer lentement un Etat

profane, où une autorité civile dit le droit en se fondant sur les usages, sur le *mos majorum*, et en se servant de la logique née en Grèce : la loi en est le fondement, cette loi qui, selon la belle définition d'Aristote, est « l'expression de la raison dégagée de toute passion ».

C'est de cette conception que sortent nos Etats modernes, mais sans s'être complètement libérés des relations qui étaient à la base des sociétés primitives. Ils ne l'auraient du reste pas pu et ne le pourraient pas davantage. En effet, tout ce que les hommes ont ressenti sous le nom de sacré, les puissances mystérieuses qu'ils redoutaient et cherchaient à se concilier, tout cela n'a pas disparu de leur propre monde au moment où ils ont cru y voir l'action de dieux innombrables et transcendants. Le sacré et le profane demeurent en contact intime et l'homme comme la société en sont tout vibrants.

Nous trouvons un peu simpliste cette double image que les anciens croyaient voir dans le monde du ciel et celui de la terre ; mais, ici encore, si la société juridique a supprimé ce qu'il y avait d'ingénu, d'imaginaire dans cette vision des choses, elle n'a pas pu, malgré les efforts des penseurs et des juristes, créer une société humaine tout à fait indépendante du monde de la nature où elle vit ni du ciel sous lequel elle s'ébat. Nous savons bien tout ce qui nous attache aux puissances les plus primitives de la vie, notre dépendance à l'égard des lois de la nature.

Aucune forme de l'Etat ne peut négliger ces données de l'être ; toute définition qui les omet est insuffisante et, comme elle ne rend pas compte de tous les faits, elle s'expose à des réactions qui détruiront l'Etat fondé sur elle.

L'Etat n'est-il vraiment alors qu'un simple pouvoir d'ordre ? mais l'ordre s'étend à tout, règle tout. Toute nouvelle manifestation de vie dans la société modifie celle-ci et oblige l'Etat à ordonner celle-là.

L'Etat n'est donc ni civil, ni religieux exclusivement ; comme les individus qui le composent, il est un lieu où se croisent incessamment les deux mondes, que nous séparons pour la commodité, du profane et du sacré.

On a fait un grand progrès dans la pratique de la vie sociale quand on a séparé les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire ; mais, encore que l'un ou l'autre use de son voisin et qu'en particulier l'exécutif juge et condamne, les lois qui en règlent l'exercice font toutes partie du *corpus juris* ; c'est l'Etat qui les ordonne tous les trois, c'est l'Etat qui en paie les officiers, sans les obliger du reste ; il n'impose au

législatif aucune loi, ce qui serait contradictoire, et le juge ne doit se laisser entraîner par aucune politique.

Mais cette trilogie des pouvoirs n'épuise pas le concept de l'Etat ; il faut aujourd'hui faire place, une place souvent encombrante, à l'économique ; il en est une autre que les Etats ont presque toujours laissée vide, c'est celle du religieux : le « religieux », comme on dit le législatif ou le judiciaire.

On le laisse de côté, parce que, dans le temps où la société moderne est née, l'Eglise perdait son prestige. L'Etat avait devant lui ou au-dessus de lui des Eglises qui le menaçaient, lui faisaient concurrence et dont il connaissait l'histoire, souvent peu édifiante ; on était tout à la liberté et à la tolérance, et les Eglises — il faut dire surtout l'Eglise de Rome — représentaient le fanatisme et la sujétion ; on parlait des « lumières », et l'Eglise était à peu près synonyme d'obscurantisme. On a alors écarté l'Eglise et, avec elle, la religion, comme on abandonnait dans les sciences naissantes les dogmes traditionnels et comme on supprimera plus tard toute transcendance.

Puis la religion, de l'aveu même des théologiens, devenait affaire de sentiment ; « sentiment », « chose privée », il n'y a pas loin d'un terme à l'autre ; or la société ne sait que faire d'une chose privée. De là cet axiome de Vinet : « Si j'ai une religion, l'Etat ne saurait en avoir une ». Vinet ne se comprend pas sans l'explosion du libéralisme individualiste, et il convient de ne pas oublier ce qu'était le monde où est née cette foi libérale et libératrice, si l'on veut comprendre l'enthousiasme de ses défenseurs.

On voyait alors dans l'Etat ce qu'il avait trop souvent été : un oppresseur qui utilisait à des fins politiques tous les pouvoirs dont il était investi, le *jus utendi* et le *jus abutendi* ; or la religion, et spécialement le christianisme, répugne à cette main-mise ; l'Esprit souffle où il veut et aucune puissance ne peut le canaliser. Faire de l'Etat le représentant de l'autorité civile et de l'Eglise la société religieuse, c'était apparemment résoudre le conflit des pouvoirs ; civil et religieux, profane et sacré, droit naturel et révélation, Etat et Eglise, nécessité pour l'Etat, liberté pour l'Eglise [1], nous retrouvons toujours cette opposition qui repose sur une fausse idée claire.

(1) A. Vinet, *La liberté des cultes*, p. 189 s.

En effet, cette division n'existe pas dans la vie, dans la réalité sentie par l'homme ; les valeurs qu'on appelle religieuses peuvent être négligées, oubliées, laissées délibérément de côté, elles n'en existent pas moins et n'en réclameront pas moins leur place, un jour ou l'autre.

Jamais l'Etat ne pourra se limiter et n'être qu'une autorité civile. Les lois qu'il fait dépendent des mœurs, et celles-ci de l'esprit qui règne chez tous ; le juge, tout indépendant qu'il soit, a un sens du bien, de la justice et de la morale, il a un cœur, un caractère qui influent plus sur ses jugements que la simple exégèse des lois qu'il applique.

Voilà pourquoi les définitions de l'Etat font toujours mention d'un bien commun, d'une justice, d'un bonheur qui seraient son but ; Hegel a dit que l'Etat était « une substance consciente et morale, une volonté raisonnable et divine qui s'organise, une personne » (1). Et quand on ne parle à propos de l'Etat que de droit, il reste à savoir encore sur quelle philosophie du droit on se base.

Lors de la séparation de l'Eglise et de l'Etat en France, M. le pasteur L. Lafon écrivait : « L'Etat n'a pas, par fonction, à distribuer aux citoyens les vérités ou les erreurs de la religion ; il est sur un autre terrain ; ce qu'il distribue, c'est la justice, la liberté, le bien-être » (2). Mais où l'Etat trouvera-t-il les réserves de ce qu'il doit « distribuer », et le christianisme est-il séparé d'un pouvoir qui « distribue » la justice, la liberté, le bien-être ?

C'est ici qu'est le nœud de la question : si l'Eglise consent à se séparer de l'Etat ou le demande, elle admet que l'Etat ait une justice et une liberté dont elle ne sera plus la seule dépositaire. Car il ne faudrait pas s'imaginer que l'Etat consultera les Eglises, qui ne seront que des sociétés comme toutes les autres ; il aura sa propre notion de la justice et de la liberté, il se créera une philosophie, il deviendra une religion.

Et il le faudra bien, tout simplement pour que les lois aient un autre fondement que les mœurs, pour donner aux foules le pain et les jeux spirituels dont elles ont besoin, pour imprimer à l'école une direction, pour qu'il y ait une certaine justice.

Ce ne sont pas des suppositions en l'air : de nombreux Etats actuels

(1) HEGEL, *Enzyclopädie*, § 535 s. — (2) Lettre du 7 décembre 1904, en réponse à l'enquête du *Siècle* sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat, p. 244.

ont suivi cette évolution et ont abouti à ce paganisme d'un genre nouveau.

D'après le Nouveau Testament, l'Etat n'est pas un pouvoir séparé de l'Eglise par son essence même. Dans le verset : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », Jésus n'oppose pas simplement deux puissances ; ce n'est pas non plus parce que l'empereur n'est qu'un maître provisoire et que le Royaume de Dieu qui vient rendra caduque toute autorité humaine ; pour Jésus, l'Etat de César est un fait aussi nécessaire que la famille, mais Dieu, qui est tout, est au-dessus de l'Etat, il le contient, il le comprend, car l'Etat fait partie de la nature des choses et, en cela, il est aussi création de Dieu. A l'Etat l'impôt pour l'ordre, pour la guerre, pour la domination, pour tant de choses que Jésus n'admettait pas, à l'Etat qui est un pouvoir d'ordre nécessaire ; à Dieu le don de notre vie, de notre tout, à Dieu qui, s'il est obéi, fera de l'Etat son Royaume. « Qui est ma mère ? qui sont mes frères ? ceux-là seuls qui font la volonté de mon Père. » Jésus, en prononçant ces mots, reniait-il la famille ? Il montrait qu'au-dessus des liens du sang, il y en a d'autres, plus profonds, plus forts, qui fondent la vraie communauté. Par analogie, cette parole peut s'appliquer à l'Etat.

Paul, qui demande aux Romains d'obéir aux autorités, voit en elles la puissance de Dieu ; il ne les divinise pas, mais il ne les sépare pas du monde de Dieu ; ce monde-ci et le monde à venir, ce monde de péché et le Royaume de Dieu ne correspondent pas aux deux pouvoirs de César et du Christ. Ce monde, ce « cosmos », ce n'est pas plus celui de l'empire que celui de la religion juive ; il règne aussi bien ici que là, et même au sein de l'Eglise naissante ; le péché est répandu partout. Le profane et le sacré, c'est dans le cœur de l'homme comme dans la société qu'on les trouve.

Gerhard Kittel, à propos de la phrase de Jésus sur l'impôt à César, exprime cette même idée dans le titre même et dans le corps de la brochure qu'il consacre à ce sujet : *Christus und Imperator* (1), non pas *oder*, mais *und*.

L'Etat est donc la puissance du groupe social ; sa tâche est d'ordonner la vie collective et, comme pour la personne humaine, rien de ce qui est humain ne lui est étranger.

(1) G. Kittel, *Christus und Imperator. Das Urteil der ersten Christenheit über den Staat.* Stuttgart, Kohlhammer, 1939.

Il n'y a pas de religion d'Etat, pas plus qu'il n'y a une vérité d'Etat, une justice d'Etat, mais l'Etat ne peut se passer de religion ; il est dans ses attributions d'en conférer la prédication à une Eglise qui lui est attachée administrativement comme un autre service, mais qui possède son autonomie de pensée et d'expression.

*
* *

Celui qui fonde une opinion sur des textes du Nouveau Testament comme on vient de le faire à propos de l'Etat, use d'une méthode souvent contestée. Avant d'aborder la question de l'Eglise, on dira quelle solution on donne à cet important problème.

Connaître, voir, croire, savoir, ce sont des mots qui reviennent souvent dans le Nouveau Testament ; ils ne sont pas placés selon une hiérarchie qui permettrait d'établir une théorie en forme de la connaissance religieuse, mais leur fréquence montre bien l'importance que leur confèrent les évangiles et l'apôtre Paul.

Il n'y a du reste pas un système valable pour tous : le tempérament et beaucoup d'autres éléments interviennent dans le choix du chemin et dans l'évolution même de la connaissance : l'un est convaincu par la rigueur logique, l'autre est touché dans son cœur, et entre ces extrêmes s'étend toute la gamme des moyens ; et même cette prétendue rigueur logique peut cacher des pièges ; la déduction ou l'induction sont des méthodes délicates où l'enchaînement peut n'être que verbal et les prémisses d'une évidence douteuse.

Ecartons tout d'abord une opposition fréquemment alléguée quand il s'agit de la Bible : on connaîtrait, dans le monde de la science et de la philosophie, grâce à la raison et, dans celui de la vie religieuse, grâce à la foi. Or la raison est un instrument de l'esprit humain, qui fait corps avec lui et qui est indispensable à toutes ses démarches ; il est aisé de construire des raisonnements faux, de mal interpréter les données sensibles et de prendre pour démontrées des conclusions qui ne sont peut-être que des désirs. Mais l'esprit raisonne sans cesse, et ce qu'on appelle déraisonnable n'est simplement que l'inhabituel ou l'étonnant. Les antinomies discernées par la pensée ne sont pas toujours réductibles, faute de moyens termes ou d'information suffisante, mais la raison travaille sur elles et finit un jour par les ramener à un système homogène.

Cette victoire de la raison n'est pas un triomphe ; l'esprit n'a fait qu'identifier deux concepts, deux propositions ; la raison ne crée pas

le donné, elle l'ordonne, elle nous permet de le penser, de l'exprimer et d'en faire part à d'autres.

La foi n'est pas contraire à la raison ; elle a dans l'Evangile un contenu très riche ; elle désigne en particulier la certitude que font naître les paroles ou les promesses de celui qui a autorité, de Dieu ou de Jésus-Christ. La vie spirituelle d'Abraham, son contact avec Dieu, tout cela avait fait naître en lui une telle confiance que même une annonce extraordinaire, comme la naissance d'un fils, est pour lui indubitable. Telle est la foi réclamée par Paul qui justifie par analogie avec la famille humaine notre hérédité spirituelle et notre appartenance au Christ vivant. L'espérance dont parle l'épître aux Hébreux résulte aussi d'une expérience : notre vie religieuse nous a montré la fidélité de Dieu ; bien que nous n'ayons maintenant aucune preuve de la vérité de ses promesses, nous y croyons, puisque notre expérience confère à Dieu l'autorité dont a besoin l'espérance.

Cette autorité ne saurait, du reste, s'étendre aux détails d'une parole écrite, car beaucoup d'entre eux sont incompatibles avec des affirmations plus générales et contraignantes. Ainsi la parabole a-t-elle un sens global, et il serait faux de voir en chacun de ses éléments une allégorie. Ainsi les prophéties : c'est aller à l'encontre du sentiment de Jésus touchant les choses finales que de vouloir y chercher des allusions aux événements présents.

La Bible est l'histoire d'une révélation dont aucun détail n'est inutile ; mais l'Evangile nous propose en Christ un Dieu présent et vivant, objet d'une expérience que Paul a exprimée ainsi : « Nous avons été ensevelis avec Jésus-Christ par le baptême qui nous unit à sa mort, et ainsi, comme le Christ a été ressuscité par la puissance glorieuse du Père, nous de même, nous vivrons d'une vie nouvelle ».

La foi sera donc cette communion avec Dieu qui constitue la vie du chrétien ; ce n'est pas encore la plénitude de la vie spirituelle, c'est déjà un autre monde où la personnalité humaine et pécheresse a été remplacée par la volonté de l'Esprit de Dieu.

C'est là, sans qu'on y insiste, l'expérience chrétienne par excellence ; elle est à la fois religion et morale ; c'est elle qui est normative, et des formes de la religion et des attitudes morales. Elle nous éclaire sur la Bible même ; tout ce qui dans les Ecritures lui est conforme est vrai, tout ce qui lui est contraire, est humain et caduc.

La parole de Dieu, c'est le Verbe incarné, le Logos éternel, c'est-à-dire l'action créatrice de Dieu, son amour toujours agissant. La Bible

nous apporte le récit, les témoignages de ceux qui en ont éprouvé toute la richesse et toute la vérité ; elle ne se confond avec la Parole de Dieu que par métonymie.

La Bible demeure la source de notre connaissance et de notre expérience chrétiennes ; c'est ce qui constitue sa valeur unique et la rend indispensable. Mais il importe, avant tout, de retrouver derrière le témoignage celui à qui il est rendu, au delà de la parole écrite, la vérité ineffable.

Une question se pose à qui étudie le problème de l'Eglise : l'Evangile est-il individualiste ou communautaire ?

Le Dieu de Jésus est celui d'une âme, d'un homme ; le culte, entendu comme une action collective, ne joue pas de rôle dans l'alliance nouvelle ; aucune magie de l'acte ne peut contraindre Dieu. C'est la conversion personnelle, la vie nouvelle s'exprimant par la recherche de la sainteté, qui témoigne de la vraie foi. La vie intérieure, le rayonnement de l'âme prouvent que Dieu est là. L'existence même du Christ est l'image de ce que devrait être un homme que Dieu fait vivre. C'est l'amour de Dieu pour chaque homme, pour la brebis perdue avant tout, qui pousse l'homme à changer de vie, ce ne sont pas les œuvres humaines qui font naître l'amour de Dieu.

Cet amour, cette « agapè » désigne une vertu dont on ne trouve l'équivalent dans aucune religion ; elle a son analogie dans l'affection que des parents portent à chacun de leurs enfants ; le caractère, le tempérament, les signes de l'individualité sont si marqués dans chaque être que les sentiments paternels ou maternels sont d'une essence unique : tout enfant est aimé d'une manière particulière ; si l'un vient à disparaître, rien ne peut le remplacer. Un tel amour serait exclusif, égoïste même, s'il ne se retrouvait pas, de même intensité, porté à tout autre enfant.

C'est ainsi que l'homme se sent aimé de Dieu, qu'il est appelé à la conscience d'un tel amour. Les expériences qui le lui montrent, pardon, paix, force intérieure, ne sont pas communicables facilement ; il en témoigne, il dit sa joie, il invite les autres à passer par le même chemin. C'est d'une évidence qui n'a pas d'autre preuve qu'elle-même. En cela, on dira qu'une telle connaissance est irrationnelle, transcendante, qu'elle est de foi ; mais ces termes sont employés abusivement.

Dieu se manifeste à l'homme par sa puissance ou par son amour. La théologie dite naturelle connaît le premier ; la philosophie « ration-

nelle » ne s'oppose pas à lui, encore que les formules servant à le désigner varient du « premier moteur » aux lois de la nature ou à l'énergie.

Le Dieu qui aime, la religion chrétienne, à notre connaissance, est seule à l'avoir révélé. Certes, il serait facile de trouver dans les Ecritures hindoues, bouddhiques, chinoises, dans l'Ancien Testament et la tradition juive, dans certaines formes de l'Islam et dans la philosophie hellénique des notions approchées du Dieu chrétien, si proches même qu'on veut souvent les confondre.

L'amour de Dieu en Jésus-Christ, tel que seul nous le montre le christianisme, la dilection dont il a été parlé, engendre l'amour ; il ne le fait pas seulement naître à l'égard de Dieu, en réponse à celui dont l'homme se sent bénéficiaire ; il en suscite un autre, à l'égard de toute créature.

Toute mystique cherche à développer la communion de l'homme avec Dieu ; c'est, au fond, l'affinement de la sensibilité à l'amour divin qui peut aller jusqu'à l'extase et jusqu'aux aberrations des sens. Il y a une mystique nécessaire à la vie religieuse ; on peut la nommer connaissance immédiate, intuition, foi ; ce ne sont que des expressions nuancées de la même relation, celle qui rapproche sujet et objet.

Mais la mystique est insuffisante ; elle peut conduire à une sorte de fusion entre Dieu et l'homme ; la personnalité humaine disparaît ; l'être est hors de lui ; il y a une dissociation de l'individu, un trouble de l'équilibre plus ou moins durable, et rien de plus.

La connaissance de Dieu, selon l'esprit de l'Evangile, est action aussi bien que vision et possession. On ne peut prétendre le connaître ou l'adorer sans adopter une certaine attitude à l'égard de la vie et des hommes ; sinon, c'est une simple idolâtrie, sans autre objet qu'une idole, une apparence, une illusion. Dieu nous échappe dans son essence ; nous ne pouvons ni le limiter, ni le définir, mais nous nous rapprocherons de la vérité en cherchant dans la totalité du monde et dans son ordre l'unité qui nous autorise à parler analogiquement d'un Dieu comme d'une personne ; nous le sentirons mieux encore dans cette relation unique, sensible pour l'homme seulement, que nous appelons l'amour, avec cette signification large d'amour fraternel, d'affection qui contient et dépasse toute justice, qui pardonne parce qu'il connaît tous les mouvements de l'âme, qui est l'expression la plus puissante de la vie.

Si l'amour n'était qu'une entente nécessaire, une tolérance réciproque, une vision optimiste, ou encore une béatitude molle et sensuelle, alors il mériterait qu'on fît toute réserve ; mais il est l'expression même de la vie humaine, où l'individu n'a pas de sens sans la société et où la société ne s'explique que par des individus ; la personne humaine ne peut vraiment exister seule ; elle a besoin du monde où elle vit, comme des autres hommes avec qui elle forme une communauté ; il serait aisé de montrer que seule cette « agapè » rend compte des relations qui constituent dans leur plénitude ces divers aspects de la vie.

Ces rapports entre Dieu et les hommes et des hommes entre eux sont des relations-limites où il faut tendre sans cesse. La foi, c'est la certitude de ce fait, certitude acquise par une expérience, variée dans ses modalités, mais unique dans sa nature. La vie est faite de déséquilibre et de stabilisation, de lutte et en même temps d'harmonisation ; l'esprit pousse à l'identité, le donné de la vie est un renouvellement constant, un divers qui provoque l'action : dans l'ordre humain, c'est l'amour fraternel, tel que l'exprime le terme d'« agapè », qui résout le problème posé par cette constante opposition des pôles et des potentiels ; cet amour n'est pas séparé de Dieu, il en est l'essence ; celui pour qui cette vérité est une évidence dira avec raison qu'il la connaît par la foi.

L'Eglise du Nouveau Testament, ce n'est rien d'autre que cette communauté, visible ou invisible suivant l'élément mis en avant, des hommes dont l'esprit et le cœur sont changés au contact du Christ.

Qu'on le comprenne bien : il ne s'agit ni de croire seulement, ni d'être plein de compassion pour son prochain, ni de multiplier les œuvres ; le membre de l'Eglise est un homme qui a compris quelle est sa vraie position de vie. Le Dieu vivant, tel que Jésus l'a révélé et l'a été lui-même, n'est pas un dieu-idole, c'est une volonté totale et un perpétuel amour. Le moi de ce Dieu, comme le moi d'un homme touché par lui, n'est plus un moi-entité, un « je » isolé, unique, transcendant ; c'est, pour l'exprimer en termes familiers, un moi qui se donne, qui ne pense qu'à se sacrifier, qui ne vit que pour les autres, qui ne se trouve que dans l'action altruiste. Mais ce ne sont pas là de simples expressions pieuses ; c'est une psychologie nouvelle, un renversement des positions naturelles et intuitives ; si le « moi » du

philosophe se découvre dans l'acte pensant — et c'est le « moi » primaire, le premier que l'on saisisse — le « moi » du chrétien existe dans la mesure où il est en contact avec les autres, où toute son activité est dirigée de leur côté.

Telle est la force de Dieu en nous, telle est la révolution chrétienne ; tel est aussi le fondement de l'Eglise.

L'être pour Descartes est affirmé à la suite de la proposition : « Je pense, donc je suis » ; l'acte primordial de la pensée atteste l'être. Mais c'est un être général, valable pour toute connaissance, sans valeur spécifiquement humaine, j'entends qui marque une valeur d'homme. L'être trouvé par le « moi » nouveau, créé par le Christ peut s'exprimer ainsi : J'aime, donc Dieu est.

La personne humaine n'est ainsi plus isolée ; il n'est plus possible de la concevoir seule, indépendante des autres. Elle ne trouve sa valeur et sa justification que dans la vie communautaire dont elle est un rouage, mais un rouage actif.

On ne fait ici qu'indiquer un point essentiel de la pensée chrétienne, qu'il conviendrait de développer longuement.

Cela doit suffire cependant pour faire comprendre la nature originale de cette communauté ; elle n'est jamais parfaite, à cause de la difficulté qu'a l'âme humaine de trouver et de garder cette nouvelle formule de la personne. Elle restera boiteuse : d'un côté, elle n'existera que dans la mesure où cette fonction essentielle de la personnalité humaine s'établit ; d'un autre côté, elle tend à s'organiser en société, sans que cette condition soit toujours remplie. Cette nature déficiente de la société chrétienne ne saurait nous étonner, mais elle doit nous préserver de quelques illusions ; il est vain de chercher un critère, un moyen de reconnaître l'état d'une âme, sa fonction chrétienne, si je puis dire ; c'est chose personnelle, dynamique, changeante ; aucune formule, aucune constitution d'Eglise ne peut décider qui est chrétien ni à quel degré se trouve chacun.

D'autre part, tous sont appelés, même les incroyants, les sans-Dieu, ou les adhérents d'une autre religion. La communauté chrétienne ne se connaît aucune limite ; elle peut être tout à fait étrangère à l'Etat ou se confondre avec lui. Elle se sépare de lui quand il se sépare d'elle, quand il se constitue, lui, en société autonome, qui possède une doctrine, une métaphysique, une morale, qui exige une foi et une soumission entières ; ce sont deux religions momentanément opposées. Mais elle se confond avec lui quand il l'accepte, quand il

reconnaît la nécessité de cette vie nouvelle, la puissance de cette foi, quand il veut bien se soumettre à l'Evangile et y voir la loi suprême.

De même qu'il n'y a pas d'Etat qui ne soit en quelque mesure une Eglise, il n'y a pas non plus d'Eglise qui, en s'organisant d'une manière tout à fait autonome, ne soit pas, à sa façon, un Etat. Précisément parce qu'une Eglise organisée n'est déjà plus l'Eglise, la communauté des âmes, des « moi » nouveaux. Elle est un Etat au petit pied, qui a son organisation, son législatif, ses finances. Et de même que la religion d'Etat sans Eglise ne vaut pas cher, l'administration d'une Eglise sans Etat n'a pas ce caractère de perfection qui est attaché aux choses de Dieu.

Toute Eglise organisée est une affaire humaine ; ce caractère apparaît dans son organisation même, mais il éclate surtout dans l'inconséquence entre sa mission sublime et sa pauvre vie.

La nostalgie de l'unité atteint ceux qui ne peuvent se résoudre à admettre à la fois la nature absolument autre de la vie chrétienne et l'identité de l'Etat et de toute organisation de l'Eglise. Il est très difficile d'exprimer en une proposition qui puisse être universellement admise une vérité d'ordre spirituel, à cause de la richesse du donné et de la variété infinie des expériences ; et l'on persiste à vouloir posséder, contre toute évidence, une doctrine cohérente et définitive du christianisme, alors que des termes aussi fondamentaux et élémentaires que la foi et l'amour ne sont pas même au bénéfice de cette généralisation.

La vérité est une, mais son énoncé est divers, et il y a beaucoup plus de vrai dans deux ou plusieurs expressions différentes que dans une seule formule obtenue par compromis.

L'unité de l'Eglise n'a de sens que si la communauté des hommes nouveaux est un fait, une réalité ; l'acceptation de cette seule société chrétienne modifiera le statut de beaucoup d'Eglises, mais ce changement viendra du dedans et non d'un texte habile trouvé dans une conférence. L'unité extérieure est un leurre et une source d'hérésies futures, car on n'entraîne personne avec de pénibles concordats et l'esprit ne peut être longtemps étouffé.

L'unité « en Christ » — pour employer l'expression de Paul, — c'est l'analogie des relations qui marquent la vie de Dieu et de l'homme et des hommes entre eux, c'est encore l'« agapè », c'est le moi nouveau qui pourrait s'exprimer aussi : le Christ en chaque individu.

Il est certain que si l'Etat se déclare nettement contre le christia-

nisme, l'Eglise doit s'organiser elle-même ; elle devient un Etat dans l'Etat ; c'est une religion contre une religion. Il peut en être de même, si l'Etat fait acte d'autorité et impose à l'Eglise une doctrine contraire à l'Evangile ; ce sera encore le cas, s'il se sert de l'Eglise pour sa politique. Mais il ne suffit pas que l'Etat ne mette que peu de zèle dans l'application du christianisme à ses actes, pour que l'Eglise se détache de lui ; ni les fautes de l'Etat, ni sa tolérance excessive, son laxisme coupable, ni ses péchés ne justifient une séparation. Au contraire, plus il est coupable, plus l'Eglise en est responsable et plus elle doit veiller. Seul le rejet par l'Etat de la foi chrétienne consomme la séparation ; n'oublions pas que si celle-ci a été demandée en France par le protestantisme, elle était avant tout l'œuvre de la nouvelle doctrine laïque ; les catholiques ne s'y sont pas trompés. Et les protestants victorieux n'en ont pas été plus forts.

Une Eglise tout à fait autonome, par quoi on entend un corps organisé, indépendant de l'Etat, en matière d'administration et de finances comme de principes, est toujours une Eglise de professants ; il lui faut des registres de membres, et c'est pour elle une limite que la communauté chrétienne ne peut souffrir. Ce n'est pas qu'en fait une Eglise nationale ne soit, elle aussi, composée de gens qui font acte d'adhésion à ses principes, mais cette norme est interne ; elle ne peut faire l'objet ni de contrôle ni de sanctions. L'Etat qui organise peut bien établir des règles en vertu de son droit d'organisateur, mais elles ne tiennent qu'à l'ordre et non à l'esprit de la religion. On pourrait soutenir qu'une distinction entre membres et non-membres fondée sur la foi et inscrite sur un livre constitue, à elle seule, la confusion de l'humain et du divin. Or il faut toujours tendre à évangéliser l'Etat et non à humaniser l'Eglise. Elle est plus et mieux qu'une formule, l'affirmation qui dit que l'Eglise est la conscience de l'Etat.

Une Eglise nationale est-elle moins libre qu'une Eglise autonome ? C'est une grave question, et il suffirait de répondre par l'affirmative pour justifier la séparation. Mais, si l'on veut bien se souvenir de ce qui a été dit de l'Etat, on verra que l'autorité de toute société humaine qui accepte le christianisme est dans l'Evangile, dans l'esprit de Jésus-Christ ; Vinet disait : « dans la conscience et dans la loi de Dieu ». Cette autorité est acceptée par l'Etat, et c'est à l'Eglise de la rappeler toujours et de former des chrétiens capables d'être des chefs politiques, soumis à la loi de Dieu et inspirés par lui.

Cette glorieuse liberté, l'Eglise en jouit entièrement ; nous n'en

rendons pas hommage à l'Etat, ce qui ne signifierait rien ou serait un blasphème, mais à Dieu seul. L'Eglise, société humaine, a des lois que les Conseils de la nation ont acceptées ; ce n'est pas que, de ce fait, elle soit soumise à l'Etat ; c'est que, en tant qu'organisation au sein de la nation, elle accepte les décisions de la majorité, non qu'elle y voie la vérité, mais qu'elle a simplement besoin d'ordre. L'expérience prouve que les délibérations de ses propres Conseils ne sont pas toujours divinement inspirées.

Une Eglise dite libre est aussi tenue d'obéir aux lois du pays et elle a en outre beaucoup d'autres autorités, où le temporel se mêle au spirituel, qui viennent contrecarrer le plein exercice de sa liberté.

Une Eglise amalgamée à l'Etat peut et doit maintenir l'unicité de la vérité ; ce n'est pas un corps de doctrine qu'elle défend, mais un esprit, une source de force, une lumière, une impulsion constante : « en Christ », dans l'amour, tels sont les principes qui demeurent à la base de tous les actes de l'Etat, encore que souvent les hommes du gouvernement se rebellent contre l'aiguillon ou bien oublient la noblesse infinie de ce qui anime la chose publique.

Si le péché de l'homme, c'est son orgueil, s'il ne le vainc qu'en changeant son « moi », le péché de l'Etat, c'est son autonomie qui fait de lui une idole. Quand l'Etat a accepté l'idée d'une communauté chrétienne, il ne peut, sans contradiction grave, succomber à cette tentation. Le levain est dans la pâte et il faut l'y maintenir, sinon le levain est amer et la pâte indigeste.

Le corollaire de cette paganisation de l'Etat, c'est un fléchissement de l'Eglise ; une petite communauté, qui croît au sein d'une nation hostile ou indifférente, peut faire de grandes choses, mais une Eglise rattachée à l'Etat, qui accepte d'en être réduite à une simple association cultuelle, perdra non pas son prestige, non pas son officialité — il ne s'agit pas de cela — mais une grande partie de son champ d'action.

Ce serait se méprendre que de croire chrétien le peuple qui possède une Eglise dite nationale. L'aurait-on cru, que les événements se chargeraient de le démentir. Aurait-il été chrétien hier, qu'il ne le serait plus aujourd'hui, car les hommes passent et changent. Or deux parts du peuple échappent, dans leur ensemble, à l'action de l'Eglise : les ouvriers et ceux qu'on appelle, d'un terme vague, les intellectuels.

L'Eglise a une tâche énorme à l'égard des uns et des autres. Les premiers ne l'ont pas précisément quittée ; ils n'en ont jamais fait

partie ; l'organisation ouvrière s'est établie en dehors de l'Eglise, sans elle ; or, l'une et l'autre avaient à ce moment-là et sur un point la même conception : la religion est chose privée, elle est le domaine intime de l'âme ; affaire de sentiment, elle ne peut influencer la vie collective qui doit être réglée par des lois objectives ; la sociologie est une science, et les sciences ne peuvent se développer — pensait-on au milieu du dix-neuvième siècle — que lorsqu'elles excluent la transcendance et laissent Dieu de côté. D'Auguste Comte à Durkheim, du marxisme au matérialisme historique, il y a deux voies qui procèdent du même principe. L'Eglise n'a pas su voir la vie misérable de l'ouvrier au début du prolétariat industriel, et l'on aura toujours de la peine à le lui pardonner ; c'est Marx qui a décrit l'exploitation de l'homme par l'homme, les journées sans fin du gagne-petit, les enfants dévorés par la machine, les transplantations de populations pour satisfaire quelque intérêt tout personnel. Chose curieuse, les exigences de l'Evangile ne sont plus toujours dans l'Eglise, mais quelque part dans *le Capital*. On voit la difficulté pour les chrétiens d'aujourd'hui qui doivent dégager de ces gangues la perle de grand prix.

On a réussi à donner au monde ouvrier une doctrine en même temps qu'on répondait à ses revendications. Celles-ci plus ou moins satisfaites, il a accepté celle-là, et parce que la charité de l'Eglise a été mesquine, sporadique, condescendante, alors qu'elle aurait dû être l'expression de l'amour, de la doctrine même, l'homme qui souffrait a cherché d'autres bergers.

Est-il possible, convient-il d'élaborer une charte du travail selon l'Evangile ? Une Eglise se doit beaucoup plus de provoquer par ses appels, ses études, ses lumières une législation tout inspirée de justice et de miséricorde, de protester sans cesse contre les iniquités tolérées et de susciter les hommes capables de trouver les solutions les meilleures. Elle n'a pas à attirer l'ouvrier, mais à veiller : le pouvoir exécutif, les Conseils de la nation, l'opinion, elle ne se flatte pas de les diriger comme telle, mais elle veut que le christianisme agisse sur eux, comme le prophète, elle doit parler devant eux.

Les intellectuels sont moins opposés à l'Eglise qu'au temps de M. Homais, ou plutôt de Le Dantec ou de Lœbe. Mais, ce qui est plus grave encore, ils s'en désintéressent ; les philosophes avouent aujourd'hui, sinon les limites du moins l'humilité de la science, ils ont envers le donné un respect, une probité, une constante ouverture d'esprit qui contrastent avec le dogmatisme des théologiens ; la méthode

scientifique, qui procède par hypothèses et par d'incessants recours à l'expérience, qui réduit ce qu'on ne peut plus nommer le réel à des fonctions, qui ne parle de lois que pour indiquer des moyennes statistiques, cette méthode jouit d'un crédit incontesté et n'a plus rien de commun avec la façon de raisonner habituelle à la théologie : *credo quia absurdum*, la foi sans la vue, la matière et l'esprit, l'immanence et la transcendance... L'Eglise ne peut se contenter de ses anciennes redoutes ; sa position n'est plus tenable, si elle ne cherche pas résolument à renouveler les expressions de sa foi. Elle défend des valeurs trop importantes pour les mettre en circulation avec une monnaie qui n'a plus cours ; la variété du langage évangélique et paulinien, qui témoigne d'un Dieu insaisissable et inconnaissable, doit être pour une Eglise un aiguillon et non une borne. Il fut un temps où toute la connaissance était le fait des théologiens ; ni la science ni la foi n'y ont gagné. Mais le mystère de l'infinie puissance, découverte sans cesse dans la nature, demeure tout entier, et, devant lui, s'humilie le savant ; l'amour qui reste la seule solution des rapports entre les hommes est aussi vrai, aussi nécessaire, aussi urgent que jamais et, même aveuglée, l'humanité l'avoue. N'est-ce pas à dire tout cela, et à le dire en variant infiniment sur ce thème, que l'Eglise doit consacrer ses efforts ?

A moins que notre plante ne soit desséchée, que les graines n'en doivent être cueillies et remises en terre pour y mourir et reprendre vie. Il se peut qu'une certaine forme de l'Eglise soit périmée et qu'elle disparaisse ; l'histoire du christianisme est jonchée de tombeaux ; mais nous aurions aussi mauvaise grâce à nous décourager et à douter de nous-mêmes qu'à nous prévaloir de notre vérité et de notre durée. Un vêtement s'use, mais le cœur continue de battre ; la foi qui seule compte, c'est la foi vivante, la foi de celui qui donne la vie : si le Christ n'est pas ressuscité, notre foi est vaine. Il se peut que notre Eglise doive subir des épreuves salutaires ; le monde nouveau la rejettera peut-être ; elle sera, malgré elle, une Eglise séparée de son corps. Demain n'est pas à nous. Mais cela n'est ni évident ni fatal, et nous n'avons pas à prendre la responsabilité de ce qui serait alors un étiolement. Les possibilités d'une Eglise nationale sont à peine entrevues et le champ demeure immense ; elle perd son temps à discuter d'une unité qu'elle paiera toujours trop cher au prix d'une séparation, et elle a devant elle d'autres tâches ; à chaque jour suffit sa peine.

Henri GERMOND.