

NOVA ET VETERA

NOUVELLE SÉRIE

- CHARLES JOURNET • *De la croisade à la mission* 193
- FRANÇOIS CLERC, professeur à l'Université de Neuchâtel • *De l'autorité du droit canonique en Suisse* 198
- G. I. BRATIANU • *H. G. Wells (1866-1946) et l'histoire universelle* 205
- M. T.-L. PENIDO • *Itinéraire de Newman, Du Calvinisme à l'Anglicanisme* 223
- O. F. BABLER • *Josef Florian, l'ami tchèque de Léon Bloy* 234
- ANTON ROHNER, professeur à l'Université de Fribourg • *La méthode dialectique de Hegel* 240
- CHARLES JOURNET • *Les Eglises orthodoxes dissidentes* 250
- Note sur les moyens de préparer le rapprochement des catholiques et des orthodoxes*, résumée du Père S. Tyszkiewicz, S. J., professeur à l'Institut Pontifical des Etudes Orientales, à Rome 281
- BIBLIOGRAPHIES • *L'opposition du catholicisme et du protestantisme, essai d'une phénoménologie*, par L. Lambinet. • *Satan, une «Somme de démonologie»*, Etudes Carmélitaines • *Essai d'anthropologie philosophique*, par Béla von Brandenstein • *L'Espagne mystique au XVI^e siècle*, par Bruno de Jésus-Marie • *Collection «La Vigne du Carmel»* : Elie et le Carmel; saint Jean de la Croix: Introduction, Abrégé, Maximes; sainte Thérèse; sainte Marie-Madeleine de Pazzi; Jean de Saint-Samson, Laurent de la Résurrection • *Romée ou Le Pèlerin moderne à Rome*, par Noële Maurice-Denis et Robert Boulet 283

XXIII^{ME} ANNÉE - N° 3 - SEPTEMBRE-DÉCEMBRE 1948

De la croisade à la mission

1. La croisade, ou le spirituel bénissant l'une des armées en présence

C'est temporairement que le pape, pour sauvegarder le mieux possible — ou plus exactement le moins mal possible — l'exercice de sa *liberté spirituelle* au milieu des bouleversements politiques du haut, puis du bas moyen âge, a assumé la charge du principat temporel des anciens Etats pontificaux, avec, naturellement, les obligations de police et de coercition qui en découlaient, et le soin de garder Rome par des armées et des flottilles.

C'est temporairement que le souverain pontife, pour défendre le *statut politique* des chrétiens médiévaux, et leur *liberté civile* de demeurer fidèles à leur religion, a assumé la charge d'être tuteur de vastes formations temporelles, d'une vaste chrétienté avec l'obligation de promouvoir toutes les formes légitimes de la croisade, pour la maintenir contre les puissances de désagrégation internes et externes.

Dans ces deux cas, l'Eglise, royaume qui est dans ce monde sans être de ce monde protégeait et bénissait les justes, mais parfois dures et sanglantes entreprises des royaumes de ce monde. Le spirituel-chrétien soutenait une formation relevant du temporel-chrétien.

En un temps où le sort spirituel du *christianisme* pouvait sembler lié au sort temporel d'une *chrétienté* qui, des Pyrénées aux Carpathes, se trouvait prise dans les tenailles du Croissant, il apparaissait aux souverains pontifes comme un devoir, outre leur charge spirituelle, de stimuler, de secourir, de guider les efforts de cette chrétienté menacée.

2. *La tâche du spirituel déborde toujours et par essence la tâche du temporel*

Mais, même alors, la défense du temporel-chrétien ne pouvait être, pour le pape, qu'une tâche secondaire. A aucun moment, en effet, le spirituel-chrétien et le temporel-chrétien ne s'identifient, à aucun moment leurs destinées ne se confondent.

L'ordre temporel-chrétien est, par essence, l'ordre de la *justice*, laquelle est humaine; l'homme qu'on y rencontre devant soi y apparaît avant tout comme *autrui*; il est ami s'il respecte le juste, et ennemi s'il l'enfreint; et dans ce cas, il mérite d'être *contraint* par la force.

L'ordre spirituel-chrétien est, par essence, l'ordre de la *justification*, laquelle est divine; l'homme qu'on y rencontre devant soi y apparaît avant tout comme *prochain*; qu'il soit temporellement ami ou ennemi, comblé d'honneurs publiques ou condamné à mort, c'est un homme dont l'âme immortelle doit être arrachée à l'enfer et gagnée *librement* au Christ.

3. *L'idéal de la croisade est sanglant*

La défense par les armes du temporel-chrétien médiéval, voilà l'idéal de la croisade. Idéal populaire chanté par la *Chanson de Roland*. Idéal dur et sanglant. A l'émir, l'empereur répond:

Paix ni amour ne dois à païen rendre !

De la prise de Jérusalem en 1099, l'archevêque Guillaume de Tyr écrivait: « La ville présentait en spectacle un tel carnage d'ennemis, une telle effusion de sang, que les vainqueurs eux-mêmes ne pouvaient qu'être frappés d'horreur et de dégoût »¹. La croix qui est entraînée dans la mêlée, face au croissant, ne représente plus, dans la meilleure hypothèse, que les droits de la chrétienté. C'est une croix temporalisée. Ce n'est pas la Croix où Jésus meurt pour racheter tous les hommes, tant de l'Orient que de l'Occident.

Il convenait que le plus grand des croisés fût non pas un légat pontifical, ni un archevêque, comme le légendaire Turpin, mais

¹ Cf. René Grousset, *Histoire des Croisades*, t. I, p. 161.

un vrai roi. C'est saint Louis qui a porté à son plus haut point de pureté, mais sans le désessencier, l'idéal de la croisade.

*4. La loi propre du spirituel est la mission,
non la croisade*

Pendant de longs siècles, l'idéal de la croisade continuera de s'imposer: Lépante date de 1571, et le siège de Vienne de 1683. Mais, au temps même de saint Louis, voici que François d'Assise, avec dans le cœur les seules paroles de Jésus: *Je vous envoie comme des brebis au milieu des loups*¹, se présente à Damiette devant le Sultan des Sarrasins, pour lui prêcher la religion universelle de la vérité et de l'amour.

Et dès lors, la préoccupation spirituelle-chrétienne et permanente de la mission, *sicut misit me Pater, et ego mitto vos*, commence de supplanter graduellement, dans le cœur des chrétiens d'Occident, la préoccupation temporelle-chrétienne et temporaire de la croisade.

A mesure que l'Eglise prend une conscience expérimentale plus étendue de la spécificité de ses conditions de vie et d'expansion, elle comprend qu'elle doit solidariser de moins en moins son sort avec celui des formations ethniques, culturelles, politiques; elle sent qu'il lui devient désormais impossible d'associer ses bannières avec celles des armées en conflit — d'arborer le Sacré-Cœur sur un drapeau national, d'habiller la Vierge en général d'armées, de prêter le nom de ses saints à des avions de bombardement — où de bénir les engins de guerre; elle devine qu'elle a des enfants de plus en plus nombreux — des enfants en réalité ou des enfants en espérance — des deux côtés de la digue contre laquelle viennent déferler les ambitions contraires des peuples.

*5. L'avènement des « guerres d'extermination »
rend les croisades désormais impossibles*

Plus que jamais l'Eglise se soucie aujourd'hui du sort temporel de l'humanité tout entière. Elle pense que si l'on veut avoir la paix, ce qu'il faudrait préparer, c'est non la guerre, mais la paix; que la course aux armements en vue de se prémunir contre les attaques

¹ *Vie de saint François*, par saint BONAVENTURE, chap. 9.

de l'adversaire, est une course fatale et directe à la guerre ; que seul un loyal effort mutuel de désarmement des impérialismes adverses permettrait au monde entier de respirer. Si machiavélique, si athée même que soit l'idéal politique des peuples en conflit, ce n'est pas un idéal de croisade qu'elle considère comme son devoir de prêcher à l'humanité encore toute chancelante du coup des *deux premières guerres d'extermination*¹. C'est un idéal de justice temporelle, de fidélité temporelle, de paix temporelle².

6. D'Urbain II à Pie XII

Dans le conflit où sont entraînées, malgré elles, les deux moitiés du monde, le seul rôle *temporel* dont le souverain pontife accepterait aujourd'hui la charge, pour le bien politique des hommes, quels que soient leurs sentiments touchant le christianisme et la religion, ce n'est pas celui de chef de guerre ou de prédicateur de croisade, comme jadis Urbain II : c'est celui de donner, si on pouvait le désirer de part et d'autre — mais hélas, il sait trop que la condition est chimérique — un arbitrage moral impartial. Il essaie du moins d'encourager de ses vœux les toutes récentes tentatives d'arbitrage des « pays neutres »³, et de donner une voix à l'espérance et à l'immense soupir vers la paix des foules malheureuses.

En Palestine, pour le *temporel*, il supplie en vue de l'instauration immédiate de la paix. Pour le *spirituel*, sachant que les lieux saints sont vénérés par les juifs, les musulmans, les chrétiens, par les catholiques, les orthodoxes, les protestants, il vient de proposer de les placer, afin que tous y trouvent libre accès, sous un statut juridique international.

L'encyclique *In multiplicibus*, du 24 octobre 1948, souhaite : « 1^o qu'on donne à Jérusalem et à ses environs, où se trouvent tant de si précieux souvenirs de la vie et de la mort du Sauveur, un caractère international qui, dans les circonstances présentes, semble

¹ La distinction entre guerres *préparatoires* et guerres *essentielles* est faite par Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, pp. 307-310.

² Qu'on lise les récents articles *Si vis pacem...* parus dans l'Osservatore Romano, sous la signature de son rédacteur en chef, 16, 17, 22 octobre 1948.

³ Voir les articles cités de l'Osservatore Romano.

mieux garantir la protection des sanctuaires ; 2^o qu'on assure, par des garanties internationales : a) le libre accès aux lieux saints disséminés en Palestine, b) la liberté du culte et le respect des coutumes et traditions religieuses »¹.

On voit assez que le temps de la croisade est fini. Mais le rayonnement du spirituel sur le temporel n'est pas fini : il est entré dans une ère nouvelle.

*7. Le désir de la mission triomphe du désir
de la croisade chez les meilleurs*

Il existe un pays qui a perdu momentanément ses libertés politiques traditionnelles. La foi de bien des chrétiens y est profonde. Depuis des siècles on y désire ardemment la conversion du peuple actuellement oppresseur. On avait jadis placé toutes les confiances dans l'idéal enivrant de la croisade. Aujourd'hui ces longs espoirs sont détruits, jusque dans leur racine. Mais une espérance plus haute est surgie : l'idée de mission y a triomphé définitivement de l'idée de croisade. « Quand nos amis, disent ces chrétiens, partent pour la région des mines lointaines, ils savent qu'ils n'en reviendront pas, mais ils ont maintenant une autre certitude, ils savent pourquoi, ils savent sans le moindre doute *pour qui* ils meurent. » Ils disent encore : « Si le communisme, avec l'appui de ce pays, réussit à s'étendre encore sur le monde, alors, c'est le signe que, pour Dieu aussi, l'heure ardemment attendue de la conversion de ce grand peuple fraternel est très proche : car c'est au moment où l'Eglise sera comme encerclée de toutes parts, qu'elle pourra enfin, comme le ferment de l'Evangile, faire monter toute la pâte d'un seul mouvement ».

Est-ce que vraiment nous n'aurions pas encore touché le fond ? Faudra-t-il entendre une nouvelle trompette de l'Apocalypse ?

8 novembre

CHARLES JOURNET

¹ Il semble que le texte latin soit une traduction de l'italien, sur lequel nous traduisons,

De l'autorité du droit canonique en Suisse

Le professeur de droit public, dont j'ai suivi jadis les cours à l'Université de Genève, nous enseignait que l'étude du droit canonique était inutile à un juriste suisse, la législation de l'Eglise n'étant pas reconnue par le pouvoir civil.

Sans doute pouvait-il invoquer, en faveur de cette thèse, certains textes constitutionnels, et surtout l'intention des auteurs de la charte fédérale de 1874, élaborée au temps du *Kulturkampf*, par un parti qui croyait la patrie en danger, ensuite du Syllabus et du Concile du Vatican. En matière religieuse, le Conseil fédéral estimait que son devoir était de défendre la liberté de l'individu contre toute corporation qui se prévaut « d'une suprématie qu'elle s'arroge elle-même, oppose ses dogmes et ses » décrets particuliers aux lois de l'Etat, revendique des prérogatives et » prétende à l'autorité ». Programme qui devait trouver son application dans la constitution, d'observance nettement régaliste: l'Eglise devait être subordonnée et contrôlée par les pouvoirs publics. C'est la consécration d'une politique que le célèbre jurisconsulte Bluntschli a fort bien illustrée, en affirmant que l'Eglise et l'Etat sont unis comme des époux; que l'Etat fait figure de mari, tandis que l'Eglise a le rôle de la femme. Sans doute, en écrivant ces lignes, cet auteur avait-il à l'esprit le texte sacré: « *mulieres subditae sint marito sicut domino* ».

En tous les cas, c'est bien la pensée des interprètes de la constitution, dans les causes qu'ils eurent à examiner, au lendemain de l'entrée en vigueur de la charte de 1874. Les autorités n'entendaient connaître qu'une seule loi, à savoir celle de la société civile.

En faut-il un exemple? Se conformant à la discipline ecclésiastique, un prêtre avait refusé d'ensevelir un suicidé. Condamné pour ce fait à une amende, il recourut au Conseil fédéral. Celui-ci, par arrêté du 1^{er} mars 1879, débouta le prêtre, en considérant que la loi civile lui faisait obliga-

tion de présider aux obsèques des catholiques, et qu'il s'y était dérobé. On ne peut pas ignorer plus explicitement la loi de l'Eglise.

Heureusement, avec le temps, les choses devaient changer. Le « péril ultramontain » s'avérait un mythe. Le parti au pouvoir avait un urgent besoin de l'appui des catholiques pour soutenir le gouvernement. Les questions ecclésiastiques les plus épineuses avaient trouvé finalement une solution. En un mot, la paix confessionnelle, quelque peu troublée en 1874, se rétablissait. Nous en avons une preuve significative dans le fait que, dès 1893, les autorités politiques sont dessaisies presque complètement, au profit du pouvoir judiciaire — le Tribunal fédéral, dont on peut attendre plus de pondération — de ce qu'on peut appeler le contentieux ecclésiastique.

Il faut leur rendre cette justice: les juges fédéraux se sont employés à appliquer les règles constitutionnelles en les dépouillant de l'esprit de parti qui les avait dictées. Loin d'ignorer les lois de l'Eglise, le Tribunal fédéral a fait parfois appel au droit canon. Ce n'est pas le lieu d'analyser les nombreux arrêts où la cour suprême témoigne de ses connaissances du droit canonique. En revanche, il nous paraît intéressant de montrer, à l'aide de quelques illustrations, dans quels cas le Tribunal fédéral fait appel à la législation de l'Eglise.

Le premier qu'on puisse imaginer, c'est celui où, pour satisfaire aux exigences de la loi civile, il faut juger un procès *à la lumière du droit canon*. Il en va ainsi, par exemple, lorsqu'un Etat étranger soumet ses ressortissants catholiques au droit de l'Eglise en matière matrimoniale. C'est le cas de l'Italie, au moins dans une large mesure. Ainsi, le 9 mai 1947, le Tribunal fédéral avait à connaître de l'affaire suivante: une Suisseuse avait épousé un Italien; elle avait été mise au bénéfice de la dispense *super matrimonio rato et non consummato*, que la recourante assimilait à une annulation de mariage, pour se prévaloir de la nationalité suisse et obtenir un passeport helvétique. Après avoir consulté les canonistes les plus réputés, notamment le Cardinal Gasparri et Capello, les juges fédéraux ont décidé que cette dispense, institution du droit canonique reconnue par la législation civile italienne, n'avait pas pour effet de faire recouvrer sa nationalité d'origine à la Suisseuse qui avait contracté mariage avec un Italien (ATF 73, I 281).

Plus fréquemment, on reconnaît au droit canon la *valeur de droit supplétif*, ce qui signifie que le législateur civil, renonçant à établir lui-même des prescriptions en matière ecclésiastique, déclare le droit canonique

applicable en tant que loi civile. Le Tribunal fédéral a eu l'occasion de l'affirmer par un arrêt du 8 mars 1946 (ATF 72, I 107), dans une espèce assez curieuse: un chanoine de la cathédrale de Lugano, Don Tomamichel jouissait d'un bénéfice constitué par un immeuble et des titres. Le fisc fédéral entendait assimiler ce bénéfice canonial à l'usufruit de notre droit civil. Don Tomamichel résistait, se prévalant du privilège légal d'exemption d'impôt sur les biens affectés au culte.

Pour bien saisir la portée du problème qui se posait, disons sommairement que si cet ecclésiastique était considéré comme un usufruitier, il était imposé tant sur le capital représenté par le bénéfice que sur les revenus qu'il en retirait.

Les juges fédéraux ont admis qu'il fallait consulter la législation tessinoise pour déterminer la nature du bénéfice canonial; or, le droit cantonal soumet les biens ecclésiastiques à la législation de l'Eglise. D'où il suit que le droit canon fait fonction en l'espèce de « droit public supplétif ». Et après examen des textes du *Codex juris canonici* et des commentaires dont ils avaient été l'objet, le Tribunal fédéral a reconnu que l'assimilation d'un bénéfice canonial à l'usufruit de notre droit civil était inadmissible. Fondée sur le droit canon, le Tribunal fédéral a nettement distingué, d'une part, le bénéfice — institution *sui generis*, personne morale — et, d'autre part, le bénéficiaire. Ce qui conduisit à ne pas imposer Don Tomamichel sur la fortune représentée par les biens d'Eglise, mais seulement sur les revenus qu'il en tirait.

Mais c'est surtout pour l'interprétation de certains concepts employés par la loi civile que le droit canonique est mis en œuvre. En effet, quel sens exact faut-il donner aux termes d'acte religieux, d'ecclésiastique, de communauté religieuse, etc., que nous lisons dans plusieurs lois civiles ?

Au lendemain de l'entrée en vigueur de la constitution fédérale de 1874, nos autorités entendaient donner elles-mêmes les définitions de ces expressions, aussi bien pour mettre tous les cultes sur un pied de rigoureuse égalité que pour déjouer les fraudes auxquelles l'Eglise ne manquerait pas d'avoir recours. Les autorités entendaient préciser ce qu'est, par exemple, un acte religieux, sans se soucier de savoir si leur définition concordait avec l'opinion admise en l'espèce dans la société religieuse intéressée. Une décision du 24 août 1897 statue que la sonnerie des cloches n'est pas un acte religieux, de sorte que, dans les contrées où l'usage est de sonner les cloches pendant un enterrement, les catholiques ne sauraient s'en abstenir pour le convoi d'un non catholique ou d'un suicidé.

A vrai dire, l'usage local invoqué découlait du droit ecclésiastique. Les autorités l'admirent implicitement, en 1907, lorsqu'elles reconnurent aux catholiques le droit de s'abstenir de sonner les cloches, le jour du Vendredi-Saint, pour les obsèques d'un protestant.

Le Tribunal fédéral l'a bien compris, et il a finalement admis que la sonnerie des cloches était en réalité un acte religieux, protégé par la constitution fédérale (ATF 36, I 374). Solution qui est en tout point conforme au droit canon, et qui permettait désormais de prendre en considération la loi ecclésiastique pour l'interprétation de concepts employés par les lois civiles.

C'est dans cette ligne que se sont orientées la jurisprudence et la doctrine. Les criminalistes enseignent qu'il faut rechercher dans les lois et coutumes religieuses le sens de l'expression de « profanation des objets de la vénération religieuse », que nous lisons à l'article 261 du code pénal suisse, laquelle prendra un sens différent selon qu'il s'agit de protéger le culte catholique, israélite ou réformé.

Au cours de la dernière mobilisation, le Tribunal militaire de la deuxième division a eu l'occasion de juger qu'une règle de la loi sur l'organisation militaire — celle qui dispense du service les ecclésiastiques non incorporés comme aumôniers — devait être interprétée en fonction de la législation ecclésiastique. Ce qui aboutit au résultat suivant: tandis qu'un pasteur ne peut se prévaloir de la dispense qu'à la double condition d'une consécration au saint ministère et de l'exercice effectif d'une charge ecclésiastique, le prêtre jouit de ce privilège dès la réception du sous-diaconat, et demeure au bénéfice de cet avantage en considération de son caractère sacré, alors même qu'il n'aurait pas charge d'âmes. Cette solution est rigoureusement en accord avec le droit canon, qui a été visiblement mis en œuvre.

Voici la quatrième forme sous laquelle le droit canonique peut trouver application: il peut être un *droit conventionnel*, dans les matières que la loi civile abandonne à l'autonomie de la volonté des parties. Supposons un conflit entre deux paroisses: il sera réglé par le droit canon, dans les matières qui ne sont pas régies par la loi civile. En fait, les causes de cet ordre ne sont point soumises au juge civil, de sorte qu'il est difficile de donner un exemple d'un cas où le juge civil applique le droit canon comme droit conventionnel entre parties. Tout au plus pouvons-nous citer un arrêt du Tribunal fédéral (ATF 44, II 77), rendu dans l'espèce suivante: une société coopérative catholique avait exclu l'un de ses membres, parce

qu'il avait épousé une femme divorcée. Les organes sociaux avaient admis que ce comportement constituait la cause d'exclusion du groupement en raison d'un outrage public à la religion et à l'Eglise.

Cette décision fut dénoncée au Tribunal fédéral comme contraire à la garantie constitutionnelle du droit au mariage. Les juges suprêmes éconduirent le recourant. Ils retinrent que la notion d'outrage à l'Eglise devait être examinée « au point de vue de la société défenderesse », ce qui les amenèrent à retenir l'avis de l'évêque, qui voyait dans la conduite du recourant un acte de révolte « contre les lois de l'Eglise catholique romaine ». En outre, le Tribunal fédéral reconnut la pleine validité d'une disposition statutaire conforme aux exigences du droit canon, et le droit de la société de l'opposer à l'un de ses membres.

Ce dernier exemple aurait pu illustrer la cinquième et dernière hypothèse, dans laquelle le Tribunal fédéral se réfère à la législation canonique: c'est celle où il s'agit de *décider si l'application du droit canonique est compatible avec l'ordre juridique civil*.

En l'espèce, les arrêts sont très nombreux, et nous en choisirons un seul pour illustrer les quatre partis que les juges suprêmes peuvent adopter.

1^o Les prescriptions du droit canonique peuvent être considérées comme *irrelevantes*, en présence d'une règle contraire et impérative de la loi civile. Ainsi, au nom de la théorie de la protection des droits de la personnalité, qui enseigne que l'individu ne saurait valablement renoncer à sa liberté personnelle, le Tribunal fédéral a jugé illicite la déchéance des droits à une succession, déchéance prononcée par un tribunal eu égard au vœu de pauvreté qu'avait prononcé une religieuse (ATF 28, I 18).

2^o L'application du droit canon est reconnue licite, *à défaut d'une prescription du droit cantonal en sens contraire*. Le problème s'est posé à propos de l'excommunication. En principe, toute société a le droit d'exclure l'un de ses membres, lorsqu'il ne remplit plus ses obligations. Les auteurs de la constitution fédérale avaient manifestement la volonté d'apporter une exception à cette règle, en interdisant à l'Eglise d'excommunier. C'est en ce sens qu'il faudrait entendre la disposition de l'art. 49, qui statue que nul ne peut encourir des peines, *de quelque nature qu'elles soient*, pour cause d'opinion religieuse. L'allusion est nette: il s'agissait de proscrire l'excommunication et l'interdit, dans lesquels on voyait de puissants moyens de coercition entre les mains de l'autorité ecclésiastique. Le Conseil fédéral ne put se résoudre à interpréter la constitution en ce sens, craignant qu'on puisse reprocher à la Confédération de prendre parti d'avance en

faveur des adversaires de l'Eglise. La jurisprudence a finalement admis que l'excommunication pouvait être portée, et qu'elle déployait ses effets à tout le moins sur le plan religieux (privation de sacrements, de sépulture religieuse, etc.). Mais cette peine emporte-t-elle la perte des droits que l'excommunié peut avoir au sein de l'Eglise, lorsqu'elle est subventionnée par l'Etat, en particulier le droit de participer aux votations ecclésiastiques organisées conformément au droit public cantonal ? Le Tribunal fédéral a jugé que cette question devait être tranchée à la lumière du droit cantonal (ATF 55, I 113).

3^o Le Tribunal fédéral reconnaît parfois la licéité de certains actes religieux, et les *protège contre les excès de la loi civile*. Prenons ici notre exemple dans une institution dont traite le *Codex Juris Canonici* : il s'agit des processions. L'évolution de la jurisprudence est remarquable en l'espèce. En 1875, le Conseil fédéral avait jugé que les cantons avaient un droit absolu d'interdire les processions, car l'Etat est propriétaire de la voie publique, en assure la police, et peut en disposer comme il lui convient. On ne pouvait pas mieux consacrer l'idée que l'Etat est souverain, et que les manifestations cultuelles sont soumises à la police de l'Etat. Le 3 mars 1923, le Tribunal fédéral se montrait infiniment plus large et plus respectueux de la liberté individuelle, en statuant que les cantons devaient tolérer les processions, si elles ne sont pas de nature à gêner sérieusement la circulation ou à provoquer un trouble de la paix confessionnelle (ATF 49, I 138). Qui ne souscrirait pas à ce passage de l'arrêt : « Dans les » pays où la liberté du culte est garantie, on doit pouvoir exiger de toutes » les communautés religieuses et de leurs adhérents un certain degré de » tolérance, à l'égard des manifestations extérieures des adeptes professant une autre croyance, de même que ces derniers sont tenus d'observer » certains égards dans la manière dont ils célèbrent leur culte ».

4^o Enfin, le Tribunal fédéral considère parfois que *certaines questions ne relèvent que du droit ecclésiastique*. En voici un exemple qui, bien qu'ancien, est vraiment significatif : le curé d'Avry-devant-Pont s'était avisé de refuser la communion à une personne de mœurs discutables, qui en prit prétexte pour lui intenter une action en dommages-intérêts, considérant que l'attitude du prêtre constituait une injure publique. Par arrêt du 27 avril 1894 (ATF XX, 471), le Tribunal fédéral éconduisit la demanderesse, attendu que « la dispense des sacrements est du domaine purement spirituel ». Et les juges d'ajouter : « Il s'agit en effet en cette matière de l'ac-

» tivité toute intérieure de l'Eglise, de l'administration des sacrements
» qui d'après la constitution de l'Eglise elle-même, rentre dans les attri-
» butions des organes ecclésiastiques, et ne touche point la sphère des
» droits civils confiés à la protection des tribunaux ».

Il est temps de conclure: nous ne dirons pas que la jurisprudence ait été toujours cohérente en ce qui touche aux choses religieuses. Nombreuses sont les décisions inconciliables entre elles, ce qui s'explique souvent par des considérations tirées du temps, du lieu, du degré d'excitation des esprits au moment du conflit soumis à l'autorité. Mais une connaissance imparfaite du droit canon a été parfois une cause d'erreur. C'est ainsi qu'on a voulu imposer le régime du « simultaneum », consacré entre catholiques et protestants dans certaines paroisses depuis 1531, pour aplanir les conflits entre catholiques et ceux qui se séparèrent de l'Eglise après le Concile du Vatican. La cojouissance d'une église était possible avec les Réformés, parce qu'ils n'y célèbrent pas de mystères, mais elle est inconcevable avec des schismatiques. C'est une nuance importante que les autorités fédérales n'ont pas saisies, lorsqu'elles s'étonnèrent que les catholiques refusassent de recourir aux expédients de 1531.

Il n'en demeure pas moins que, du jour où les autorités ont tenu compte des règles du droit canonique pour statuer sur les causes intéressant les catholiques, la jurisprudence est devenue plus libérale pour eux, ce qui n'a pas été sans incidence pour l'établissement de la paix confessionnelle dans notre pays.

Et nous croyons avoir ainsi montré que, malgré les apparences, le droit canonique a encore pour les tribunaux laïques une importance pratique pour la solution des problèmes de contentieux ecclésiastique, et que l'étude de cette austère discipline ne doit pas être l'apanage exclusif des historiens et des prêtres¹.

FRANÇOIS CLERC,
*Professeur à la Faculté de droit
de Neuchâtel*

¹ La note qu'on vient de lire a été présentée, sous un aspect un peu différent, à la « Semaine de droit canonique » de Paris, organisée en 1947 à l'occasion du cinquantenaire de la Faculté de droit canonique de l'Institut catholique.

H. G. Wells (1866-1946) et l'histoire universelle¹

Lorsque j'écrivais, il y a bientôt deux ans, le compte rendu du premier volume des *Grands Courants de l'histoire universelle* de Jacques Pirenne, qui devait paraître dans la *Revue historique du Sud-est Européen*, je m'arrêtai avec quelque surprise à ces mots de l'avant-propos de cet excellent ouvrage: « Wells, Iorga écrivirent des histoires universelles »². Je crus devoir protester contre ce rapprochement, en précisant que l'aperçu me semblait par trop sommaire « et qu'il est assez étrange de ranger *L'essai de synthèse* de Nicolas Iorga dans la même catégorie que le livre d'amateur du brillant romancier britannique »³.

Je crois d'ailleurs avoir rendu assez exactement le sentiment qu'eût éprouvé sans doute mon illustre prédécesseur, s'il avait lu de son vivant ce classement d'une œuvre à laquelle il tenait plus qu'à d'autres. Car c'est en vain que je cherchai dans sa riche bibliothèque, qui est aujourd'hui celle de notre Institut, l'*Esquisse* de H. G. Wells, ou la *Short history of the World* qui en résumait les données essentielles, pour les mettre à la portée même du plus superficiel et du plus pressé des lecteurs; et parmi les comptes rendus vraiment innombrables qu'il consacra à tant d'ouvrages historiques, nous n'avons pas retrouvé celui du livre de l'écrivain anglais⁴. Peut-être mêlait-il à cette omission, sans doute volontaire, une certaine amertume. *L'essai de synthèse de l'histoire de l'humanité* à laquelle Nicolas Iorga avait consacré tant d'efforts, en remontant, autant qu'il lui était possible de le faire, directement aux sources du savoir historique, paraissait dans ces mêmes années où l'*Esquisse* de H. G. Wells, déjà répandue dans tout le monde anglo-saxon, devenait accessible, par des éditions française

¹ Communication faite à l'Institut d'Histoire Universelle, N. Iorga de Bucarest, à l'occasion du 10^e anniversaire de sa fondation, 1^{er} avril 1947.

² J. PIRENNE, *Les grands courants de l'histoire universelle*, I, p. XIV.

³ Dans cette *Revue*, XXII, 1945, p. 289.

⁴ Nous n'en avons pas retrouvé davantage dans la *Revue historique française*.

et allemande, au public européen et pénétrait dans la plupart des bibliothèques, publiques ou privées. Le fait que la faveur du public allait à l'ouvrage du romancier, dépourvu de toute préparation et même de toute compétence dans cette spécialité, et négligeait les quatre volumes à l'élaboration desquels il avait donné toute son attention pendant les années qui suivirent la première guerre mondiale, n'était pas sans éveiller en lui l'impression d'une réelle injustice.

C'est peut-être à ces circonstances que nous devons l'absence, du reste regrettable, d'un compte-rendu du livre de Wells par Iorga. Alors pourquoi rompre, en ce jour anniversaire, la tradition de ce silence ? Lorsque la radio et la presse nous apprirent, l'an dernier, que l'inventeur de la machine à explorer le temps avait quitté notre planète pour n'y plus revenir, et que je songeai qu'il rencontrerait peut-être, parmi tant d'autres ombres illustres, celle de notre maître vénéré, je me pris à considérer que l'esprit est susceptible de modifier en une certaine mesure, dans le monde mystérieux de l'au delà, le point de vue qu'il représentait parmi nous. Je n'irai pas jusqu'à imaginer quelque nouveau dialogue dans les Champs Elysées, artifice dont la littérature de toutes les époques n'a que trop fréquemment usé, mais il est toujours permis de croire, en Utopie, à un autre classement des valeurs et à une synthèse plus complète et différente, de la connaissance et de la compréhension. Et c'est pourquoi je me suis laissé tenter d'ajouter à tant de pages qui ont paru ou paraîtront sur l'œuvre multiple de Wells, ces quelques notes sur son activité en tant qu'auteur d'une histoire universelle.

* * *

C'est à dessein que j'emploie ce terme, et non celui d'« historien », qui suppose nécessairement, à notre sens, une formation spéciale et des études dirigées dans cet ordre de recherches. En fait, sous quel angle convient-il de considérer l'œuvre de Wells, dont le volume a été comparé à celle de Voltaire ¹, et qui touche à tant de côtés divers de l'esprit humain ? « Nous ne déplorons, écrivait dernièrement le critique de la *New English Review*, ni un prophète, ni un homme politique, mais un grand homme de lettres. » ² Et cependant, il y a quelques années à peine, un manuel

¹ H. N. BRAILSFORD, *H. G. Wells, John o'London's Weekly*, LV n° 1292 (23 août 1946), p. 201.

² Douglas JERROLD, *H. G. Wells, The New English Review* XIII, 4 oct. 1946, p. 430.

classique de la littérature anglaise se refusait à considérer en l'auteur de tant de romans, scientifiques ou autres, un simple littérateur, selon la commune mesure des écrivains de cet ordre. « Au point de vue de l'art littéraire, M. Wells comme penseur dépasse M. Wells comme artiste. »¹ Il l'accusait de plus, non sans quelque raison, de manquer de perspective et de sélection, parmi tant d'idées qui lui venaient en abondance, au point de fatiguer le lecteur. Il est essentiellement un auteur à thèses — scientifiques, sociales, politiques — et ne se donne nulle peine de le dissimuler. Il n'est donc pas seulement le romancier si populaire dans les deux hémisphères, mais il est davantage, et surtout, un « idéologue »², qui donne aux convictions qui l'animent la forme dont il plaît à son esprit aux multiples facettes de les revêtir — essai politique ou social, roman, anticipation scientifique, ou simple utopie, selon la tradition, si ancienne et si riche en Grande Bretagne, de Thomas More ou de Francis Bacon.

C'est sa manière d'écrire originale qui lui fait une place à part parmi les contemporains de sa longue carrière ; les quatre-vingts années d'une existence qui vient de s'achever, embrassent en effet la dernière période de l'ère victorienne et presque toute la première moitié de ce vingtième siècle que Nicolas Iorga qualifiait un jour à juste titre, dans une intuition prophétique — hélas, combien vérifiée ! — de « siècle de fer ». Cette manière tient essentiellement à l'origine et à la formation intellectuelle de Wells. Par quoi il tranche, par autant de traits spécifiques, sur la plupart des écrivains dont s'enrichit la littérature moderne de langue anglaise.

Et tout d'abord, « H. G. n'était pas un gentleman ». C'est un autre contemporain, et non des moindres, Bernard Shaw lui-même, qui l'affirme dans la brève notice nécrologique, à la fois critique et élogieuse, selon son tour d'esprit si particulier, qu'il consacra à la mémoire de « l'homme qu'il avait connu » et qu'il considérait plaisamment comme « l'enfant le plus complètement gâté », qu'il lui eût été donné de rencontrer³. Mais sans doute le vénérable doyen des hommes de lettres britanniques songeait-il à Wells, tel qu'il lui apparaissait dans la seconde moitié de sa carrière, connu du monde entier par ses romans qui lui avaient fait une réputation universelle et dont les éditions répétées lui assuraient largement l'existence.

¹ A. COMPTON-RICKETT, *A history of english Literature*, Londres 1936, p. 675.

² *Ibid.*, p. 676: « a most stimulating and original ideologist ».

³ G. B. S[HAW], *The man I knew*, *The New Statesman and Nation*, XXXII, 868 (17 août 1946), p. 115: « the most completely spoilt child I have ever known ».

Cette définition s'applique bien moins aux débuts laborieux et pénibles d'un homme, qui ne put connaître que sur le tard le *standing* des classes aisées. Comme le reconnaît d'ailleurs son éminent confrère en littérature: « Un père auquel on refusait sur un champ de cricket le titre de Monsieur, et une mère qui était servante, tous deux petits boutiquiers: pouvait-il y avoir quelque chose de plus *petit bourgeois*, qualificatif que Lénine devait appliquer à H. G.? » De cette boutique, ou plutôt de son sous-sol, il est plaisant d'imaginer le jeune Wells prenant connaissance du monde et des classes sociales par les pieds des passants qu'il pouvait contempler à loisir et qui lui révélaient les qualités diverses de leurs chaussures, et de l'aplomb de leur démarche¹. Toujours est-il que ses années d'enfance et d'études furent difficiles. Il dut de bonne heure pourvoir à ses propres moyens, tantôt apprenti drapier, tantôt employé dans une pharmacie, s'essayant à devenir maître d'école, mais sans y réussir. Pourtant son travail acharné et son obstination si louable à lire et à apprendre — il avait, disait-on, le diable au corps² — devaient finalement lui valoir une bourse au collège des Sciences de South Kensington, où il suivit l'enseignement du professeur Huxley et fut définitivement conquis par les investigations biologiques, alors en plein essor. Quelques essais de journalisme le rapprochèrent de la littérature: il trouva sa voie avec les nouvelles scientifiques que tout le monde a lues, et qui, malgré le silence hostile de la critique à leur apparition, ont fini par l'imposer à l'attention d'abord, à l'admiration ensuite, d'un très grand nombre de ses contemporains.

Sa formation intellectuelle a donc été toute scientifique, et biologique au premier chef. L'origine modeste de ses parents, les difficultés matérielles qui l'obligèrent à gagner sa vie dès son plus jeune âge et lui firent ressentir douloureusement l'inégalité des fortunes et des rapports sociaux, l'ont orienté vers les préoccupations de réforme sociale qui étaient d'ailleurs celles de toute la jeune génération de la fin du XIX^e siècle, qu'un élan généreux emportait vers des formules nouvelles de solidarité humaine et de protection du travail et des travailleurs. Un don de prévision enfin, rarement atteint ici-bas et qui eût fait de lui jadis, en Ecosse, un homme de la « seconde vue », prophète de l'avenir, lui fit entrevoir dans le développement gigantesque de la technique moderne la menace des catastrophes

¹ *Ibid.*

² E.S.P. HAYNES, *Some Memories of H. G. Wells*, *The New English Review* XIV, 2, 1947, d.125.

qu'elle déchaînerait un jour sur le monde. De là découlait, avec une irréfutable logique, la triple orientation de sa pensée. Elle devait aboutir finalement à ce qu'il a lui-même défini « le triangle du Socialisme, de la Loi et de la Science »¹ qui constituait pour lui le fondement indispensable de la révolution à venir et d'un ordre nouveau. Le triple empire du collectif, de l'international et du scientifique représente le fond de sa pensée, que son talent lui a permis d'exposer sous tant de formes différentes. Il est, sous ce rapport, un continuateur direct de Campanella, dont il partage l'enthousiasme pour les progrès de la science et l'espoir d'une société meilleure, où toutes les valeurs seraient également réparties, sans entraver pour cela le développement naturel et libre de la personnalité humaine. Il est curieux de comparer l'affirmation robuste de son optimisme à cet égard, tel qu'il l'a formulé dans sa *Brève histoire du Monde* — aux visions, antérieures de trois siècles, de l'auteur de la *Cité du Soleil*. « En moins d'un siècle, écrit Wells, cette révolution mécanique s'est accomplie. Pendant ce temps l'homme a fait un pas dans les conditions matérielles de l'existence plus grand que pendant tout le long intervalle qui sépare l'état paléolithique de l'âge des grandes cultures, ou l'époque de Pepi d'Égypte de celle de Georges III. »² De même, le moine calabrais, son lointain prédécesseur, avait écrit « qu'il y eut plus d'histoire en cent ans que le monde n'en connut en quatre mille »³; et il n'en était encore qu'à la presse à imprimer et à l'arquebuse ! Comme Campanella encore, Wells devait décrire l'idéal vers lequel il tendait sous la forme d'une utopie, dont le communisme raisonné et harmonieux n'a aucun rapport avec celui de la lutte des classes et de la dictature du prolétariat. Il est resté d'ailleurs impénétrable aux doctrines marxistes. C'est plutôt, comme chez ses prédécesseurs du XVI^e et du XVII^e siècle, ou dans la République idéale de Platon, le règne d'une élite de l'intelligence et du savoir qui doit présider aux destinées futures d'une humanité purifiée de ses mauvais instincts et ralliée sans réserve à l'ordre nouveau, juste et durable. Ce sont les mêmes idées fondamentales qui ont inspiré ses essais d'histoire universelle.

* * *

¹ *The New World Order*, Londres 1940, p. 119.

² *A Short history of the World*, Londres 1933, p. 290.

³ Tommaso CAMPANELLA, *La Città del Sole*, éd. N. Bobbio, Turin 1941, p. 109.

L'esquisse de l'histoire universelle parut en effet au lendemain de la première guerre mondiale. Aidé des lunettes de Wells, M. Britling, nouveau symbole de l'Anglais moyen, avait commencé enfin à voir plus clairement les hommes et les choses¹, à comprendre le sens des événements gigantesques qui se déroulaient sous ses yeux et auxquels il se trouvait mêlé, bien à l'encontre du « splendide isolement » qui avait été celui des débuts de l'ère victorienne. Il faut relire ces lignes éloquentes de la préface de *l'Outline*, plus lourdes de sens encore pour ceux qui ont vécu la deuxième catastrophe d'une guerre générale, dans la vie d'une même génération : « Le besoin universel de connaître les grands faits de l'histoire humaine est devenu très évident au cours des tragiques événements des dernières années. Pour leur bien ou pour leur mal, des moyens plus rapides de communications ont rapproché tous les hommes. La guerre est devenue un désastre mondial, une puissance aveugle et monstrueuse de destruction ; ses bombes tuent le bébé dans son berceau, ses torpilles coulent le bateau chargé de vivres destinés au non-combattant et au neutre. Nous sentons à présent qu'il ne peut y avoir de paix en dehors d'une paix commune au monde tout entier, pas de prospérité en dehors d'une prospérité générale. Mais il ne peut y avoir de paix et de prospérité communes sans un fonds commun d'idées historiques »².

C'est l'expression de cette unité, qui s'impose à l'esprit comme une inéluctable nécessité de l'avenir, plutôt qu'une recherche exacte ou même attentive du passé, que nous offre *l'Esquisse*, par ailleurs volumineuse, qui résume non seulement les milliers d'années qui constituent la chronologie de l'histoire humaine, mais aussi les siècles innombrables de l'évolution planétaire. Il est évident qu'un tel livre, malgré son incontestable succès de librairie, est d'une valeur pour le moins très inégale. Wells se base uniquement sur des ouvrages de seconde et de troisième main, dont la plupart ne sont pas des plus récents ni des mieux informés. Les seules sources qu'il cite directement sont la Bible, Hérodote et Plutarque — ces derniers sans doute également d'après des traductions anglaises. Il a d'ailleurs sur leur chronologie des idées plus que vagues : c'est ainsi qu'il s'étonne, à propos de l'empereur Constantin et des réformes qui marquèrent l'avènement officiel du christianisme « que ni Plutarque, ni Suétone ne nous fournissent des détails intimes, vivants, sur cet empereur »³, alors

¹ M. Britling *sees it through* (1915).

² *Esquisse de l'histoire universelle*, trad. fr. E. Guyot, Paris 1925, p. 7.

³ *Ibid.*, p. 270. Il est juste d'ajouter que l'édition allemande de 1928 (t. II, p. 170) corrige cette affirmation dans le sens qu'« aucun Plutarque ni aucun Suétone ne nous fournissent », etc.

qu'il eût été facile de constater que ces deux illustres auteurs avaient achevé leur existence terrestre deux siècles avant le règne de celui dont ils auraient négligé la biographie ! Sa connaissance de l'antiquité classique se fonde sur les livres de Grote et de Ferrero ; Byzance et le moyen âge sont vus à travers le vénérable *Decline and Fall of the Roman Empire* de Gibbon, en tenant compte toutefois des notes de son dernier éditeur, J. B. Bury. Ajoutons-y quelques chapitres de l'« Histoire Universelle » publiée sous la direction de Helmolt, le livre souvent cité de Sir Marc Sykes sur « l'Héritage des Califes », et quelques ouvrages d'histoire moderne du dernier siècle : Prescott, Motley, Carlyle — et l'on aura l'essentiel d'une bibliographie vraiment bien sommaire, pour un ouvrage d'une portée aussi considérable et de si vastes ambitions. Le fait qu'il semble mieux documenté sur l'évolution géologique du globe, la vie de l'ère paléozoïque et l'humanité primitive de la préhistoire n'apporte qu'un correctif imparfait à ces regrettables lacunes.

Le romancier, d'autre part, se laisse tenter trop facilement par des faits qui prêtent à une description pittoresque, sans se donner la peine de vérifier leur exactitude. La lettre de Mahomet à Héraclius est peut-être d'un certain effet littéraire et l'histoire de la mauvaise traduction qui en fut faite, ainsi que la négligence de l'empereur byzantin à l'égard du nouveau danger qui se dressait à l'horizon, sont sans doute de nature à impressionner le lecteur non prévenu ; il faut cependant que ce soit l'éditeur qui ajoute que cet épisode attrayant « n'est pas prouvé historiquement »¹. Il en va de même de la légende mélodramatique de Charles-Quint, retiré à Yuste et faisant célébrer avec une pompe macabre ses propres obsèques, auxquelles il aurait lui-même assisté, revêtu de grand deuil. Il y a beau temps que les historiens, plus au fait des événements et mieux documentés sur les affaires d'Espagne, ont conclu à une confusion, peut-être volontaire chez certains auteurs, avec le service solennel que l'empereur fit effectivement célébrer au monastère où il s'était retiré, pour son père et ses grands-parents². Mais le brillant auteur de tant d'utopies ne s'est pas arrêté à ces détails.

Il faut noter également son antipathie visible contre les conquérants, quels que soient l'éclat de leurs entreprises et l'ampleur de leur génie. Il ne nous fait grâce d'aucune anecdote au sujet des fantaisies vraies ou sup-

¹ *Ouvr. cité*, p. 282.

² *Ibid.*, p. 393. Cf. K. BRANDI, *Kaiser Karl V*, p. 550.

posées d'Alexandre, qui le représentent sous les traits d'un dément, plutôt que d'un fondateur d'empire ¹.

A l'encontre de Bernard Shaw, il peint César, sensuel et vieilli, sous la pantoufle de Cléopâtre, sans se rendre compte des conditions politiques générales qui imposaient au monde romain à cette époque les institutions et les idées de l'Orient ². Quant au portrait qu'il trace de Napoléon, dont le souci principal aurait été d'éblouir les Corses qui l'avaient vu naître et « d'épater » sa famille, il ne fait que trop songer aux caricatures anglaises, contemporaines du premier empire, où l'on voit l'ogre « Boney » tenter de dévorer l'Europe, jusqu'à ce que la défense britannique vienne le mettre à la raison ³. L'historien peut être pacifiste, sans cesser pour cela d'être objectif. Et que dire d'une phrase comme celle-ci, qui prétend définir en quelques mots rien de moins que le siècle des nationalités : « Tous ces diplomates agités et vaniteux, ces Cavour, ces Bismark, ces Disraëli, ces Bonaparte et autres grands hommes qui coûtèrent si cher à l'Europe » ? ⁴ Ses idées sur l'empire britannique sont évidemment bien différentes de celles qui animaient la prose et la poésie de Rudyard Kipling ; il serait trop long de les discuter ici, mais nous ne saurions omettre l'incompréhension totale qu'il manifeste à l'égard de la politique de Lord Beaconsfield, et il y a lieu de croire qu'il dut revenir, pendant la seconde guerre mondiale, sur son affirmation péremptoire que l'île de Chypre « n'a jamais été de la moindre utilité » ⁵ à la Grande Bretagne et à son empire. Le scepticisme dont il fait preuve au sujet de la durée de ce dernier n'en est pas moins significatif : « Les progrès de la navigation et de la construction des navires, entre le seizième et le dix-neuvième siècles, écrit-il, avaient rendu possible et acceptée de tous une *Pax Britannica* : le développement de l'aéronautique et des voies de communications terrestres pourraient rendre cette même paix aussi peu désirée que précaire » ⁶.

Certains défauts de plan et de perspective ne sont d'ailleurs que trop évidents : une abondance de détails sur la lutte de l'Irlande pour le *Home Rule* et la sécession de l'Ulster, à la veille de la guerre de 1914, ne compense pas l'absence totale d'informations sur les nations et les Etats du Sud-Est de l'Europe. On est d'ailleurs étonné que Wells, qui croyait plus qu'un

¹ H. G. WELLS, *Esquisse*, p. 175 ss.

² *Ibid.*, p. 230.

³ *Ibid.*, p. 460-61.

⁴ *Ibid.*, p. 495.

⁵ *Ibid.*, p. 494.

⁶ *Ibid.*, p. 506.

autre à la force des idées et à l'influence du livre, n'ait pas ressenti davantage le besoin de souligner celle de la *Cité de Dieu* au moyen âge, dont il n'a fait qu'une mention assez brève, ou même des écrits de Karl Marx à une époque plus récente, bien que sur ce point il se soit étendu un peu davantage. Il est naturellement mieux à même de juger de l'influence de Darwin. Il est assez évident que l'on ne saurait indiquer un tel livre à l'étudiant ou au chercheur, pour y trouver une mise au point satisfaisante des problèmes historiques, encore moins des références exactes sur les faits et les institutions. Le goût du pittoresque est sur ce point un guide trop peu sûr.

Ainsi le journaliste reparait, lorsqu'il cite longuement le Dr Dillon pour décrire les aspects caractéristiques de la conférence de Versailles en 1919, sur l'œuvre de laquelle il a du moins le mérite de ne s'être fait aucune illusion. Mais là aussi la redingote noire et les gants de Suède gris de Clémenceau occupent une place qu'il eût mieux valu peut-être consacrer à l'effort des petits Etats pour se dégager dès lors de l'hégémonie des Puissances « aux intérêts illimités ».

Il serait d'ailleurs facile de multiplier ces exemples et de signaler bien d'autres omissions ou erreurs. Ce n'est du reste pas là qu'est l'intérêt de ce coup d'œil rétrospectif. Ce que l'on retient surtout de la lecture de l'*Esquisse* de Wells, comme de la plupart de ses livres, c'est moins le détail, sujet aux négligences ou au manque visible de préparation de l'auteur, que la vision d'ensemble et l'idée maîtresse qui se dégagent malgré tout d'un amalgame de notions et de faits de tout ordre et de valeur inégale. On ne peut tout de même méconnaître son effort immense de synthèse pour réunir en un seul ouvrage l'évolution planétaire et l'histoire des hommes de tous les temps et de tous les pays, la tentative de dégager les éléments d'unité des multiples aspects de tant d'événements, de l'infinie diversité des peuples et des civilisations. A côté de tant d'autres livres, et avant un certain nombre de ceux parus plus récemment, Wells a entrepris de fondre en un tout, même s'il n'y réussit pas toujours, les facteurs politiques, économiques et sociaux, de mettre en évidence, surtout pour l'époque moderne, l'importance du mouvement des idées, d'intégrer autant qu'il lui était possible de le faire, avec ses connaissances plutôt sommaires, l'histoire de l'Extrême Orient et celle des Amériques dans l'histoire générale, trop longtemps réservée aux seuls faits européens. Ce qu'il y a peut-être de plus original dans cette tentative et ce qui devrait faire réfléchir davantage les historiens de profession, c'est le plan même

qu'il a suivi et appliqué aux divisions de son ouvrage. L'édition française courante de l'*Esquisse* que nous avons utilisée, comprend quarante chapitres: les sept premiers concernent l'évolution géologique de la Terre et celle des premières formes de la vie sur notre planète, avant l'apparition de l'homme. Six autres sont consacrés à la préhistoire et aux généralités concernant les races et les langues de l'humanité. L'histoire ancienne jusqu'à la chute de l'empire romain d'Occident occupe à elle seule quinze autres chapitres. Sur les douze qui restent, cinq concernent l'histoire du moyen âge et six — il est vrai plus étendus — l'histoire moderne et contemporaine; le dernier, orienté vers l'avenir, envisage déjà « la phase prochaine de l'histoire du monde »¹. Ce plan va évidemment à l'encontre de toutes les divisions habituelles: entraînées par la masse des documents qui augmente à mesure que nous approchons de l'époque actuelle, les historiens sont naturellement portés à donner plus d'ampleur et plus d'étendue aux faits plus récents, qui occupent dans les ouvrages d'histoire générale une place bien plus considérable: l'un d'eux, en cours de publication, celui de Jacques Pirenne, dû pourtant à la plume d'un égyptologue, ramasse en un volume toute l'histoire de l'Antiquité jusqu'à l'Islam, et en réserve trois autres pour suivre le fil de l'évolution humaine jusqu'à nos jours. Sans doute, l'on peut justifier l'importance plus grande accordée aux siècles plus rapprochés de nous, par le rythme plus rapide de l'histoire moderne, l'ampleur toujours plus grande des découvertes, des communications, du développement de la technique: l'on vit peut-être en moins d'une année ce qui jadis emplissait tout un siècle: c'est toute la différence séparant un film déroulé à pleine vitesse d'images projetées au ralenti.

Mais si l'on part, avec Wells, du point de vue d'ailleurs résolument optimiste, que tout ce qui a été ne représente que la jeunesse et au plus l'adolescence du monde où nous vivons, et que le plein développement de la maturité de l'esprit humain est encore à venir², on ne peut se retenir d'éprouver le sentiment que le classement des faits et les divisions chronologiques, dont nous usons aujourd'hui, sont tant soit peu arbitraires, et susceptibles en tout cas d'être modifiées, chaque fois qu'un nouveau

¹ Chap. I-VII, p. 1-36; chap. VIII-XIII, pp. 37-71; chap. XIV-XXVIII, pp. 72-254; chap. XXIX-XXXIII, pp. 255-356; chap. XXXIV-XXXIX, pp. 357-546; chap. XL, pp. 547-551.

² Cf. l'*Esquisse*, p. 553, à propos des perspectives futures de l'homme: « C'est à peine s'il a goûté au grand air, c'est à peine s'il a pénétré dans le royaume merveilleux que la science agrandit chaque jour pour lui ».

tournant de l'histoire nous découvre des perspectives nouvelles. Il est impossible de préciser si, après notre temps, le récit historique se déroulera dans les limites que les chapitres de l'*Esquisse* lui ont tracées ; il est même fort vraisemblable qu'il en trouvera de différentes. Mais il n'en est pas moins vrai que l'essai de l'écrivain britannique a posé là un problème, et qu'il appartient aux historiens de l'avenir de le résoudre.

* * *

Au fond, et c'est là la grande question, la notion du temps, facteur fondamental de l'histoire, doit-elle regarder uniquement le passé et s'interdire tout essai de devancer la fuite inexorable des jours ? Il est, dans les ouvrages modernes concernant la philosophie de notre discipline, une tendance marquée de ne plus s'arrêter à la limite incertaine et éphémère que fixe l'instant présent ; l'histoire ne saurait, semble-t-il désormais, se refuser le « sens de l'avenir ». « Le temps historique, écrivait récemment l'auteur d'une étude des plus intéressantes sur *L'histoire, science du concret*, n'est pas à chercher originellement dans le passé ; l'historique n'est historique que par rapport à un avenir qui l'attend et se temporalise en entrant dans le présent. Dire de la journée du 10 août 1792 ou du 3 août 1914 que ce sont des « dates historiques », ce n'est pas mettre ces dates en relation avec le passé. Les événements ainsi datés sont historiques dans la mesure où ils sont *décisifs*. Décisif, un acte l'est quand il engage l'avenir. ¹ »

Un des historiens de métier qui eut le plus fortement la notion des horizons nouveaux qui s'ouvraient à nos recherches, et plus que tant d'autres le sentiment de l'impondérable et de son influence sur les affaires humaines, Marc Bloch — a laissé, dans le livre poignant où il résume ses impressions de combattant sur l'« étrange défaite » de 1940, une page qui semble confirmer entièrement cette découverte d'un point de vue nouveau. En voici du reste le passage essentiel : « L'histoire est par essence, science du changement. Elle sait et elle enseigne que deux événements ne se reproduisent jamais tout à fait semblables, parce que jamais les conditions ne coïncident exactement. Sans doute reconnaît-elle, dans l'évolution humaine, des éléments sinon permanents du moins durables. C'est pour avouer, en même temps, la variété, presque infinie, de leurs combinaisons. Sans doute, admet-elle, d'une civilisation à l'autre, certaines répétitions,

¹ Eric DARDEL, *L'histoire, science du concret*, Paris 1946, pp. 73-74.

sinon trait pour trait, du moins dans les grandes lignes du développement. Elle constate alors que, des deux parts, les conditions majeures ont été semblables. *Elle peut s'essayer à pénétrer l'avenir*¹; elle n'est pas, je le crois, incapable d'y parvenir. Mais ses leçons ne sont point que le passé recommence, que ce qui a été hier sera demain. Examinant comment hier a différé d'avant-hier et pourquoi, elle trouve, dans ce rapprochement, le moyen de prévoir en quel sens demain, à son tour, s'opposera à hier. Sur ses feuilles de recherches les lignes, dont les faits écoulés lui dictent le tracé, ne sont jamais des droites; elle n'y voit inscrites que des courbes, et ce sont des courbes encore que, par extrapolation, elle s'efforce de prolonger vers l'incertain des temps »². Il suffit, pour se convaincre pleinement du bien-fondé de cette définition, de relire la conclusion de *La Démocratie en Amérique* d'Alexis de Tocqueville, ce passage fameux qui, dès 1835, affirme qu'« il y a aujourd'hui sur la terre deux grands peuples qui, partis de points différents semblent s'avancer vers le même but: ce sont les Russes et les Anglo-Américains ».

Il faut souligner, dans cet essai pour caractériser l'œuvre de Wells, que l'auteur de la *Machine à explorer le temps* dirige son voyage fantastique, non seulement vers les siècles révolus, pour revivre les époques du passé, mais encore vers les mystères inexplorés des temps futurs³. Certes nous n'avons pas l'intention de le suivre dans toutes les péripéties où l'entraîne son imagination. Cet avenir, il l'envisage d'ailleurs sous les couleurs les plus diverses. Tantôt, le passage miraculeux d'une comète enveloppe la terre d'effluves d'une puissance inconnue, qui changent en un instant la mentalité et les sentiments des hommes, arrêtent les conflits et les guerres et font collaborer toute l'humanité à la construction de cette merveilleuse Utopie, où chacun serait libre dans une parfaite communauté des biens et une solidarité étroite de toute l'espèce⁴. Tantôt, le dormeur s'éveille au bout de quelques siècles, comme jadis à Ephèse, au milieu d'une cité immense, où des dirigeants raffinés et tyranniques commandent à un monde d'esclaves, produit fatal de la spécialisation qu'entraîne le développement de la technique. Mais dans sa préface de 1921, il revient sur cette vision maléfique, pour affirmer que « beaucoup de mal est sans doute réservé à l'humanité, mais que notre race ne connaîtra jamais cette im-

¹ C'est nous qui soulignons.

² Marc BLOCH, *L'étrange défaite*, Paris 1946, p. 127.

³ H. G. WELLS, *The Time Machine*, publié en 1895.

⁴ *In the days of the Comet*, dans les Scientific Romances of H. G. Wells, Londres 1935.

mense et terrible organisation de la servitude »¹. En était-il aussi sûr, vingt ans après ? N'est-il pas revenu à sa première esquisse, si attachante, de l'explorateur du temps égaré dans un monde décadent et épuisé, où les « Eloi » de surface sont la proie des sombres « Morlocks » du sous-sol² ? Et qui nous dira si sa vision apocalyptique de la fin de notre planète, dont il nous a laissé en quelques lignes le tableau saisissant ne s'inscrira pas, aux âges lointains, dans la réalité de l'évolution du globe ? « Je ne saurais, écrit-il, reproduire le sens de l'abominable désolation qui était suspendue sur le monde. Le ciel rouge à l'est, les ténèbres septentrionales, la mer salée et morte, le rivage rocheux où grouillaient ces monstres hideux aux mouvements lents et lourds (les crustacés géants), le vert uniforme et empoisonné des lichens, l'air raréfié qui oppressait les poumons : tout contribuait à créer un effet saisissant. J'avais d'une centaine d'années, et je vis le même soleil rouge, un peu plus grand, un peu plus terne — la même mer mourante, le même air glacé, et la même foule de crustacés terrestres rampant parmi les algues vertes et les rochers rouges. Et dans le ciel occidental je vis une ligne pâle et courbe, comme une grande nouvelle lune. »³ Qui pourrait dire également si la découverte de nouvelles et puissantes sources d'énergie ne rendra pas un jour quelque actualité inattendue à l'envol de son imagination dans l'espace interplanétaire, pour y découvrir le monde lunaire étrange et difforme, que Jules Verne n'avait pas exploré, ou pour prévenir l'offensive redoutable des Martiens, aux engins destructeurs ?

Mais ce n'est pas à ces créations de son inlassable invention de romancier que nous devons nous arrêter, pour juger de sa puissance de prévision et de la faculté de l'histoire d'étendre sa recherche à l'avenir. Aussi bien avait-il lui-même renoncé dans ses dernières années à la fiction et au jeu fantasque de ses multiples images. « Le monde, en présence de réalités catastrophiques, notait-il dans une préface de 1935, n'a plus besoin de cataclysmes de fantaisie. Ce jeu-là est fini. Qui est-ce qui s'inquiète de l'humeur inventée de M. Parham à Whitehall, lorsque tous les jours nous pouvons contempler M. Hitler en Allemagne ? Et quelle invention humaine peut tenir tête à l'ironie fantastique du Destin ? J'ai tort de me plaindre des critiques. La réalité a pris une page de mon livre et s'est efforcée de la dépasser »⁴.

¹ *The sleeper awakes* (publié en 1899).

² *The Time Machine*.

³ *The Time Machine* (Scientific Romances, p. 69).

⁴ Préface à l'édition des *Scientific Romances*, Londres 1935.

Il y a bien davantage à recueillir, croyons-nous, et des arguments meilleurs pour la thèse qui nous intéresse, dans ce curieux petit livre qui parut au début de ce siècle, sous le titre significatif d'*Anticipations*. C'était, comme Wells l'indiquait d'ailleurs lui-même, une étude sur « la réaction du progrès mécanique et scientifique sur la vie et la pensée humaine »¹. Il y esquissait déjà le problème de la transformation radicale des moyens de locomotion qu'il devait développer davantage dans son Histoire universelle, et prédisait la supériorité future de la route sur le rail². Il y analysait les fondements du régime démocratique et formulait cette conclusion, que les événements, hélas, ne se sont guère chargés de démentir: « En conséquence de quoi, le développement du système démocratique, pour ce qui regarde ses forces intrinsèques, ne sera pas le règne du patron, ni celui du trust ou du journal; aucun règne en vérité, mais des rivalités internationales, une compétition internationale, une exaspération et une hostilité internationale, et finalement — irrésistible et accablant — l'établissement certain du règne du plus sévère et du plus éducatif des maîtres — la guerre »³. Cette guerre du XX^e siècle prendra des formes encore inconnues: la machine en modifiera tous les moyens. Une artillerie nouvelle paraîtra sur les champs de bataille: « ces canons seront portés sur de grands chars mécaniques, peut-être pourvus de roues d'une dimension telle, qu'elles leur permettront de traverser toutes sortes de terrains. Les aéronautes, pourvus de cartes du pays ennemi, indiqueront aux artilleurs d'en bas où diriger le feu de leurs pièces »⁴.

Il consacre un long passage à la guerre aérienne, qu'il voit poindre à l'horizon, avec une précision qui tient du prodige: « Une fois la supériorité aérienne obtenue par l'une des armées en présence, la guerre deviendra un combat entre l'homme qui voit et l'aveugle. Le vainqueur du combat aérien dominera son adversaire d'un regard scrutateur et impitoyable, et concentrera sans être observé, ses forces et ses canons... L'effet moral de cette supériorité sera énorme. Le vainqueur planera sur toute l'étendue du pays de l'adversaire vaincu, pas seulement à ses frontières. Tout le monde, partout, regardera constamment en l'air, avec un sentiment de perte et d'insécurité... Le jour, les avions du vainqueur descendront

¹ *Anticipations of the reaction of mechanical and scientific progress upon human life and thought*, Leipzig (Tauchnitz), 1902.

² *Ouvr. cité*, chap. I^{er}.

³ *Anticipations*, p. 155.

⁴ *Ibid.*, p. 173-174.

sur les organisations de tout ordre à l'arrière de l'ennemi, et lanceront des explosifs et des matières incendiaires, de sorte qu'aucun appareil, ou camp ou abri ne sera plus sûr »¹. Il faut nous rappeler à chaque instant que ces lignes ont été imprimées en 1902 ! Les premiers avions de reconnaissance devaient faire leur apparition à l'occasion de l'expédition italienne en Lybie et lors de la guerre balkanique, mais ce n'est qu'à la fin de la première guerre mondiale que l'aviation de bombardement prit un essor qui n'a pas cessé d'augmenter depuis — et nous en savons quelque chose !

Les opérations amphibies étaient également prévues et décrites comme un trait caractéristique de la guerre future : « Une flotte avec un appui aérien serait capable d'opérer des descentes sur la portion du littoral adverse qu'il lui plaira de choisir... Les débarquements seront beaucoup plus faciles qu'ils ne l'ont jamais été jusqu'ici »².

Peut-être les vétérans de l'expédition des Dardanelles, de 1915, ont-ils cru prendre sur ce point le visionnaire en défaut ; c'est que sa prévision dépassait leur temps, pour atteindre celui de la seconde guerre mondiale et de ses gigantesques entreprises de débarquement, en Sicile, en Italie, en Normandie ou dans les îles du Pacifique. Et que dire, enfin, de cette macabre fantaisie du « monde libéré », parue au début de 1914, où l'on voit découvrir la désintégration atomique, et une guerre générale, en 1956, menacer la civilisation d'une destruction totale ?³

Sans doute, dira-t-on, il est toujours possible de prévoir, avec une certaine connaissance de la technique moderne, les conséquences inévitables de ses inventions. Il est moins facile d'étendre cette prévision au domaine politique, ou même du social. Et pourtant, là aussi, les *Anticipations* donnent ample matière à réflexion. Leur auteur voit poindre l'inévitable conflit qui divisera l'Europe et dont la rivalité des langues et des nationalités n'est que le prélude. Il entrevoit le rôle que devra nécessairement jouer l'Allemagne dans ce conflit, et plus clairement que ses dirigeants de 1914, les dangers qu'elle s'apprête à affronter. « Avant que l'Allemagne puisse unifier l'Est, elle doit combattre le Russe, et pour unifier l'Ouest elle doit combattre les Français et peut-être les Anglais, et elle devra peut-être faire face à une combinaison de ces puissances. » Mais quelques lignes plus loin, il est plus affirmatif : « La France ne luttera pas

¹ *Ibid.*, p. 178.

² *Ibid.*, p. 185.

³ *The World set free.*

seule. Elle se battra pour la Suisse ou le Luxembourg, ou pour les bouches du Rhin. Elle se battra en se souvenant des graves humiliations du passé, avec toute la race slave en éveil, derrière son antagoniste, et très probablement avec l'appui des peuples de langue anglaise »¹. C'était prédire l'intervention dans la guerre européenne, non seulement des Dominions, mais aussi des Etats-Unis, que bien peu de diplomates ou d'hommes politiques pouvaient envisager à cette date.

Mais la vision — ou la prévision — de Wells embrasse des aspects plus vastes de l'évolution humaine, et des phénomènes plus généraux et d'une plus grande portée encore qu'une conflagration européenne, dont il avait sans doute le pressentiment obscur qu'elle ne serait pas un fait isolé. Dans la dernière des utopies qu'il ait écrit à notre connaissance, et qu'il situe, pour simplifier les choses, dans une autre dimension de l'espace, il se représente une humanité différente: « des hommes comme des dieux »², arrivés à un degré de science et de civilisation que notre monde imparfait est encore loin d'avoir réalisé. Mais cette perfection est elle-même le produit d'une longue évolution et d'innombrables vicissitudes, dont ces surhommes fortunés conservent le souvenir. « Le surpeuplement de la planète dans le dernier âge de la confusion, nous répétaient avec insistance ces Utopiens, était le mal fondamental, dont découlaient tous les autres qui avaient affligé leur race. Une foule immense de nouveaux venus envahit le monde et rendit vains les efforts d'une minorité intelligente pour en éduquer une proportion suffisante, afin de répondre aux conditions nouvelles et changeantes de l'existence. Et la minorité intelligente n'avait aucun moyen de contrôler la croissance de la race. Ces grandes masses de population qui s'étaient fourvoyées dans la vie, agitées par des traditions ébranlées et décadentes, accessibles aux suggestions les plus brutales, étaient la proie naturelle et le soutien de tout aventurier ayant l'esprit assez rude et une conception du succès assez grossière pour en être bien accueilli... Une guerre qui affecta presque toute la planète vint disloquer le système financier assez relâché et le mécanisme économique, au delà de toute possibilité de réparation. Des guerres civiles et des essais de révolution sociale, maladroitement conçus, achevèrent

¹ *Anticipations*, pp. 230-231. Souhaitons que la plus récente et sans doute la dernière de ses prophéties soit moins certaine. Car c'est à propos des événements de Grèce, en 1945, qu'il aurait dit à un visiteur « solemnly and with profound pessimism » : « The Third World War has begun... » Colophon, *My visit to Wells*, *John o' London's Weekly* du 23 août 1946.

² *Men like Gods* (1923).

l'œuvre de désorganisation. Une série de mauvaises années accentua la famine générale. »¹ Est-ce en Utopie, telle que la décrivait Wells il y a un quart de siècle, que se déroulaient jadis ces tristes événements, ou a-t-il encore écrit, tant d'années à l'avance, une page de notre histoire contemporaine ? Notons de plus qu'il mettait déjà l'accent sur cette « révolte des masses », que devait illustrer, quelques années après lui, le talent de l'écrivain espagnol Ortega y Gasset².

Ces exemples suffisent à notre démonstration ; nous n'avons pas entrepris de restaurer l'ère des prophètes et des prophéties, ni de découvrir des secrets que Wells lui-même réservait à Dieu, « l'invisible roi ». Mais il nous paraît incontestable, à la lumière de ces considérations, que l'histoire, largement comprise et objectivement appliquée à l'étude du passé, peut « s'essayer à pénétrer l'avenir », selon l'heureuse formule de Marc Bloch. Ce n'est pas là sans doute, le moindre de ses mérites, ni la moins grande de ses utilités. Et c'est en considérant cet aspect de l'activité historique que nous pouvons situer le mieux l'œuvre d'amateur de H. G. Wells, dont les multiples préjugés et imperfections de détail ne sauraient toutefois nous faire oublier la portée très générale et la pensée généreuse. Elle a été pour lui un moyen, parmi tant d'autres, de tenter de résoudre le dilemme angoissant qui avait surgi devant les hommes de sa génération et qu'il a exprimé si fortement dans un de ses derniers livres sur le « nouvel ordre mondial », paru en 1940 : « C'est une phase de la vie humaine qui peut mener, ainsi que je m'efforce de le démontrer, soit à une *nouvelle manière de vivre* de notre espèce, soit à une dégringolade plus longue ou plus brève, faite de violence, de misère, de destruction, de mort et d'extinction de l'humanité. Ce n'est pas un tour de phrase rhétorique que j'emploie ici : je veux dire exactement ce que j'ai dit, la désastreuse extinction de l'espèce humaine »³.

Mais même devant cet effroyable danger dont il sentait si clairement la menace, il conservait au fond de lui-même une foi inébranlable dans le pouvoir des idées et la mission de l'intelligence.

Comme l'a noté un de ses critiques récents, il était, malgré ses attaches socialistes, « un rationaliste qui restait fidèle à la conviction fondamentale de l'esprit libéral, qu'en dernière analyse, c'est l'argument qui

¹ *Scientific Romances* (éd. de 1935), pp. 1060-1061.

² *La sublevación de las masas*, 1931.

³ *The New World Order*, p. 17-18.

régit l'humanité »¹. Et c'est pourquoi il est d'un certain réconfort de relire, parmi tant d'épreuves que traverse le monde, le passage final de son *Histoire Universelle*, où cette foi s'exprime en termes aussi simples et mesurés qu'émouvants :

« Avant que s'ouvre ce dernier et magnifique chapitre, il se peut que bien des pages, aussi sombres que celles que nous avons consacrées à la croissance et aux conflits des Grandes Puissances, aient encore à être écrites. Nous assisterons peut-être à de terribles luttes économiques, à des guerres farouches de races et de classes. Il est possible que l'« entreprise privée » refuse, tant qu'une révolution catastrophique ne sera pas survenue, de comprendre que son rôle est d'être le premier serviteur de l'Etat, et qu'elle prépare ainsi une ère de confiscation et de socialisme amateur. De tels désastres entraîneront un pur gaspillage d'énergies, mais rien ne dit qu'ils pourront être évités. L'histoire de l'humanité prend de plus en plus la forme d'une course entre l'éducation et la catastrophe... Les hommes pourront être séduits, dupés par le mirage d'un ordre factice, avant de s'effondrer de nouveau, pour plusieurs générations, dans la misère et dans le sang. Et cependant, lourdement, mais sûrement, le monde poursuivra sa marche vers le progrès. »²

Bucarest, 1^{er} avril 1947

G. I. BRATIANU

¹ H. N. BRAILSFORD, *H. G. Wells* dans *John o'London's Weekly* LV, 1, 292 (25 août 1946), p. 201.

² *Esquisse de l'Histoire Universelle*, trad. franç., p. 554.

Itinéraire de Newman

Du Calvinisme à l'Anglicanisme

1. Retour à l'Eglise ancienne

Inscrit à Oxford avant sa 16^e année, six ans après Newman emporte au concours le bénéfice de « fellow » d'Oriel College, centre intellectuel de l'Université, ce qui lui vaut l'indépendance matérielle, la renommée, des relations brillantes, la possibilité de développer tous ses dons. Toujours en éveil, son esprit va des mathématiques pures à la poésie, de l'histoire ecclésiastique à la géologie, de l'hébreu à la minéralogie, de la théologie à l'astronomie ; malgré cette curiosité omnivore, sa vie religieuse loin de s'étioier s'approfondit de plus en plus. Le 13 juin 1824, il entre dans les ordres anglicans ; il consigne dans son journal : « C'est fini. Quand les mains épiscopales me furent imposées, mon cœur frémit. Ils sont si terribles les mots : A jamais ! » Et le lendemain : « A jamais ! Jusqu'à ma mort j'aurai à rendre compte des âmes »¹. Nommé vicaire de la paroisse de St-Clément, il visite personnellement ses deux mille paroissiens, pauvres pour la plupart ; il reconstruit l'église, réforme le chant sacré, fonde une école gratuite et inaugure son activité de prédicateur en fixant les principes dont jamais il ne se départira : « Je sais bien que mes sermons contiennent des vérités amères pour la plupart des gens, mais la doctrine du Christ crucifié est la source unique de la vertu et de la piété réelles, la base unique de la paix et de la consolation ». Et encore : « Le prédicateur qui vise avant tout à consoler, semble méconnaître le but de son ministère. La sainteté voilà le but. Pour cela il faut lutter et travailler. La consolation est un cordial, or l'on n'ingère pas des cordiaux à longueur de journée »².

Nommé professeur à Oriel en 1826, Newman quitte sa paroisse ; ses nouvelles fonctions, il ne les considère pas comme purement didactiques — autrement il les aurait refusées — mais comme une forme d'apostolat, un moyen de gagner des âmes à Dieu. Dans son journal, il note : « Que j'inaugure mes nouveaux devoirs en me rappelant que je suis ministre du Christ, que j'ai pour mission de prêcher l'Evangile. Que je me souvienne du prix des âmes et que j'aurai à rendre compte des facilités qui me sont offertes de faire du bien aux étudiants »³. Pour un intellectuel comme lui, cette fer-

¹ *Autobiogr.*, p. 131.

² *Letters*, I, p. 76.

³ *Autobiogr.*, p. 132.

veur de vie spirituelle devait provenir d'une source théologique; de fait ces premières années d'Oriel furent capitales pour son évolution religieuse: il abandonna le calvinisme, frôla le protestantisme libéral et s'établit enfin dans la haute église anglicane.

Hawkins, « fellow » et ensuite recteur d'Oriel attira son attention sur un fait qui devait influencer d'une façon décisive sur sa conversion au catholicisme, c'est que la Bible, à proprement parler, n'a pas été destinée par son auteur à enseigner la doctrine; ce rôle a été dévolu à un organe vivant, l'Eglise; la Bible servira de contrôle; en somme Hawkins lui fit découvrir la valeur du Magistère vivant. En même temps, il lui fit comprendre que le baptême est le véritable sacrement de la régénération et que la grâce, par conséquent, ne se réduit point à une imputation extrinsèque. Un autre de ses collègues, Whately, le convainquit que le Christ avait fondé une Eglise visible, indépendante de l'Etat; enfin, à un troisième « fellow », W. James, il dut d'admettre que les évêques sont les véritables successeurs des Apôtres¹. Mais Newman n'a jamais été un pur théoricien, l'expérience vitale voilà son critère suprême; plus que des discussions dogmatiques, ce qui le détacha du calvinisme ce fut le manque de correspondance entre la doctrine de la secte et son expérience intérieure ainsi que son expérience de pasteur². Cependant, il gardera toujours, du calvinisme, l'austérité et la hantise des problèmes moraux.

En même temps qu'anti-calvinistes, les théologiens d'Oriel se sentaient inclinés vers le protestantisme libéral. Tenté un instant par cette doctrine, qui correspondait à ses tendances sceptiques latentes, Newman réalisa tout de suite que ce libéralisme, pour lors apparemment inoffensif et animé d'intentions généreuses, représentait au vrai une étape vers la déchristianisation de la pensée moderne, un pas vers « la grande apostasie » prédite par saint Paul. Tel qu'il se manifestait à Oriel College, il revenait à prétendre user de la raison dans les matières qui lui échappaient, plaçant ainsi la science au-dessus de la foi³. Son aboutissement logique serait une religion sans dogmes, soit un pseudomysticisme sentimental, une aspiration sans contenu bien précis, soit un moralisme qui prétendrait garder l'éthique chrétienne en l'amputant de sa base dogmatique. L'une et l'autre tendances, pensait Newman, aboutiraient, dans quelques dizaines d'années, à l'athéisme ou au panthéisme. L'événement devait lui donner raison. Quoiqu'il en soit, une religion sans vérités à croire, sans un Dieu personnel à adorer, voilà qui contredisait cette expérience qui lui avait rendu Dieu aussi réel que sa propre existence: « Dès l'âge de quinze ans, le dogme a été le fondement principal de ma religion; je n'en connais pas d'autre; je ne puis même pas concevoir une autre forme de religion; une religion de pur sentiment est,

¹ *Op. cit.*, p. 106; *Apologia*, p. 10 et 12.

² *Autobiogr.*, p. 107.

³ *Apologia*, p. 288; *Idea of a University*, p. 28; *Essays critical and historical* I, pp. 31 seq (on the introduction of rationalistic principles into revealed religion).

à mes yeux un songe et une illusion. Une dévotion sans un Etre suprême à qui s'adresser serait comme un amour filial sans père »¹.

Ayant dépassé le protestantisme « évangelique » et se refusant au protestantisme libéral, Newman ne trouvait plus d'appui autour de soi; il se souvint alors que sur les bancs du collège il avait lu dans l'*Histoire ecclésiastique* de Joseph Milner, d'abondants extraits des Pères et que ce premier contact avec l'antiquité chrétienne l'avait émerveillé. Voilà enfin, ce qu'il cherchait². Désormais il va s'employer à vivifier sa foi anglicane au contact de la *foi apostolique*, non pas dans une préoccupation d'archaïsme mais par désir d'assurer la continuité de la religion chrétienne: la révélation qui nous vient du Christ se prolonge à travers les siècles, sans hiatus, mais toujours plus développée, jusqu'à parvenir à lui John Henry Newman. Il écrit alors son grand ouvrage sur *Les ariens du IV^e siècle*³, et ce contact prolongé avec la Tradition efface de son esprit les derniers vestiges du protestantisme soit « évangelique » soit libéral. Du premier, puisque la Tradition est tout l'opposé du libre examen. A mesure qu'il étudiait les interminables controverses dogmatiques des premiers siècles, Newman constatait que, pour opposés que fussent les adversaires, tous admettaient que la foi ne se fonde pas sur l'Ecriture interprétée au gré de chacun; elle se fonde sur la foi des Anciens, foi dont le symbole ne peut souffrir aucune modification, fut-ce un iota. Le critère suprême est l'Apostolicité; l'organe décisif, l'Eglise visible. A cette époque il n'existe pas l'ombre d'individualisme religieux; ce n'est point le fidèle qui décide ce qu'il doit croire, c'est l'autorité dogmatique. Les ariens eux-mêmes rejetaient l'*homooousios* sous prétexte que ce terme n'était pas traditionnel. D'autre part, l'arianisme apparaissait à Newman comme une première tentative de libéralisme religieux; c'était la raison qui empiétait sur la foi, pour la détruire. Comment le dogmatisme de son adolescence ne se serait-il pas affermi au contact d'Athanase endurant quarante années de calamités pour défendre le dogme de la divinité de Jésus ? Vivre en compagnie des Pères, c'était se trouver parmi des âmes sœurs, demeurant dans l'invisible, porteuses d'une divine sagesse qui dépasse à l'infini toute sagesse humaine. Enfin, comment Newman ne souffrirait-il pas du douloureux contraste entre le christianisme patristique, débordant de sève et un anglicanisme apathique, serviteur de l'Etat ? Comment cette Eglise anémiée pourrait-elle résister au souffle du libéralisme incroyant ? Toutefois, elle continuait, en Angleterre, l'Eglise des Pères; il ne faudrait donc pas l'abandonner mais lui faire prendre conscience de son rôle. Si l'anglicanisme avait, à toute évidence, besoin d'être renouvelé, cette rénovation ne pouvait lui venir ni du libéralisme — qui le désintègre-

¹ *Apologia*, p. 40, cf. p. 10; *Autobiogr.*, p. 110; *Loss and Gain*, p. 65 seq; *Parochial... II*, p. 259 ss.; *Sermons on subjects of the day*, p. 363; *Discussions and arguments*, p. 126 ss.; discours à l'occasion de son élévation au cardinalat (Ward, II, p. 460 ss.).

² *Autobiogr.*, p. 111; *Apolog.*, 7. Cf. D. GORCE, *Newman et les Pères*. Paris, s. d. (1933).

³ Cf. Ward, I, pp. 42-50.

rait sans tarder — ni du papisme, par trop corrompu; seul, le retour aux sources fécondes du christianisme antique, pourrait lui apporter le salut.

Après que la lecture des Pères eut découvert à ses yeux éblouis un idéal très élevé de christianisme, l'observation personnelle d'une Eglise ancienne, de l'Eglise romaine, devait contribuer à élargir sa mentalité « insulaire »; elle ouvrirait ses idées, dangereusement rétrécies par des préjugés en partie nationaux et en partie protestants.

2. Rome signe de contradiction

En décembre 1832, Newman part en compagnie de Hurell Froude, son collègue d'Oriel et son meilleur ami, pour une longue croisière en Méditerranée. Pendant le voyage son « crypto-catholicisme » émerge, pour être vite refoulé par l'anti-papisme dominant; le conflit se manifeste sous forme d'ambivalence affective: le catholicisme éveille en lui à la fois une vraie fascination et une sainte horreur.

Sa première lettre où il est question du catholicisme, est datée de la Noël, à Malte. De son navire, ancré dans le port, Newman aperçut dans la cour de l'hôpital un pauvre homme qui, ne pouvant assister aux offices, priait tourné vers une église de l'autre côté de la rade. « C'est pour moi un motif de confusion que le plus humble papiste rende au Sauveur un témoignage que moi, son ministre, je ne lui rends pas. ¹ » La splendeur des églises maltaises le frappe ²; il ne doute pas que, parmi les catholiques, « il n'existe des saints plus grands peut-être que les nôtres ³ ». En revanche, il reproche au catholicisme « la perversion des sentiments les meilleurs, les plus saints, les plus élevés de la nature humaine » ⁴; à ses yeux, le papisme a exagéré encore les errements de l'Eglise grecque ⁵. Enfin, la sobre beauté du culte anglican lui paraît bien préférable à l'exubérance méditerranéenne ⁶. De Naples, il garde un souvenir détestable; il y fit escale en plein carnaval et ce mélange de religiosité et de paganisme devait forcément le scandaliser ⁷. L'état de l'Eglise lui semble déplorable. De nouveau Satan s'était déchaîné. Mais tout cela n'est qu'escarmouches. Hâtons-nous d'en venir au vrai champ de bataille: Rome. L'ambivalence affective se renouvelle jusqu'à s'exaspérer: « La douleur et le plaisir s'enchevêtrent », écrit-il; et encore: « Une multitude confuse de pensées amères et douces m'assiègent ». Il applique à Rome la parabole du blé et de l'ivraie, inséparablement mêlés ⁸.

Sa première impression fut celle de tout homme cultivé: « Rome est l'endroit le plus merveilleux du monde ». « Que puis-je dire de Rome, sinon que c'est la première des villes et que toutes les autres que j'ai vues (même

¹ *Letters*, I, p. 272.

² *Op. cit.*, pp. 295, 310.

³ *L. c.*, p. 311.

⁴ *L. c.*, p. 295.

⁵ *L. c.*, pp. 296, 331.

⁶ *L. c.*, p. 267.

⁷ *L. c.*, pp. 300, 315, 345.

⁸ *L. c.*, pp. 310, 316, 317, 343; *Loss and Gain*, p. 176; *Discussions and arguments*, p. 2 ss.

le cher Oxford) sont comme de la poussière en comparaison de la majesté et de la gloire de Rome ? » — « C'est la première ville que je me sens capable d'admirer. » — « Rome est un des séjours les plus enchanteurs qu'on puisse rêver »¹.

Pour invraisemblable que cela semble, il paraît que les protestants anglais d'alors, ne réussissaient à découvrir dans la Ville que des ruines païennes et des œuvres d'art de la Renaissance. Newman le premier aurait attiré leur attention sur la Rome des apôtres et des martyrs, la Rome de Léon et de Grégoire². Cette Rome chrétienne ravit littéralement le voyageur. Ses lettres reviennent toujours sur les souvenirs sacrés qui font de Rome, pour tout chrétien sincère, un objet insurpassable de vénération et d'amour. « Comment décrire ma tristesse en quittant la tombe des Apôtres ? Rome, non pas comme ville, mais comme théâtre d'histoire sacrée, a ravi un morceau de mon cœur qui se brise, maintenant que je vais partir. » — « Je devrais vous parler du *Miserere*, de ma visite à Saint-Pierre, de l'illumination de Pâques..., de nos efforts pour trouver l'église de St-Thomas de Cantorbéry, de mon pèlerinage à l'endroit du martyr de saint Paul et aux Catacombes — de tous les autres spectacles qui ont conquis la moitié de mon cœur. » « Quant à Rome, je ne puis parler d'autre chose. Nous avons le tombeau de saint Paul, de saint Pierre, de saint Clément ; des églises fondées par saint Pierre et par Denys ; d'autres, aux catacombes, qui ont servi pendant les persécutions ; la maison et la table de saint Grégoire ; l'endroit du martyr de saint Pierre et de saint Paul — mais la liste est infinie »³. Quant à la Rome catholique moderne, il admire la splendeur de ses églises, la dignité du clergé ; les séminaristes lui semblent à la foi candides et éveillés ; il apprécie le substratum chrétien qu'il découvre partout⁴ ; il s'étonne enfin de la croyance des Romains en l'invulnérabilité de leur cité⁵. Toutefois, les impressions défavorables prédominent ; dans le catholicisme il découvre d'épouvantables corruptions : la messe, le purgatoire, la mariolâtrie, le culte des images, la superstition⁶. Le courage lui manque tout de même pour déclarer, comme jadis, que Rome est la prostituée de Babylone⁷ ; il recourt alors à sa croyance d'enfant aux « influences occultes » et il décide que Rome est encore infestée par le *genius loci*, l'« esprit » de la Rome païenne⁸. Couverte d'un cilice, l'Eglise romaine, assise au bord du chemin, demande aux passants s'il est une douleur semblable à sa douleur⁹.

¹ *Letters*, I, pp. 315, 318, 324, 329.

² *L. c.*, p. 391.

³ *L. c.*, pp. 336, 338, 344.

⁴ *L. c.*, pp. 315, 316, 320, 325, 330, 333, 343.

⁵ *L. c.*, p. 343 : « Quand, il y a deux ans, les rebelles étaient aux portes, les habitants de la ville disaient que rien ne pourrait endommager Rome, et ils vaquèrent à leurs affaires comme d'habitude ».

⁶ *L. c.*, pp. 325, 329, 332, 342.

⁷ *L. c.*, p. 342.

⁸ *L. c.*, p. 341.

⁹ *L. c.*, p. 338.

Cette polarité affective, ce mélange d'amour et d'aversion, s'exprime clairement dans l'exclamation qui se retrouve, à plusieurs reprises, sous sa plume : « O Rome, si tu pouvais n'être point Rome ! »¹

Dans son voyage de retour, Newman traversa la Sicile où il prit les fièvres et fut à toute extrémité. Il regarda toujours cette maladie comme une étape importante dans sa vie religieuse². C'est qu'en effet l'ancien dialogue entre son âme et Dieu se répétait maintenant sous forme dramatique, intensifiée et parfois déformée par le délire : encore une fois la créature se retrouvait, tout émue, en face des souveraines exigences de son Créateur.

« Dès le premier jour, étant alité, je fus assailli par une foule de pensées. Je sentis que Dieu luttait contre moi et j'en compris enfin le motif : il luttait à cause de ma volonté propre... Je répétais sans cesse : je n'ai point péché contre la lumière. A un certain moment, j'éprouvai un sentiment d'indicible consolation : l'amour de Dieu me choisissait, je lui appartenais³. Au serviteur qui lui demandait quelles étaient ses dernières volontés, il répondit : « Je ne mourrai point, parce que je n'ai point péché contre la lumière ; je ne mourrai point, parce que Dieu veut que je travaille encore »⁴. Le délire met ainsi à nu le moi profond de Newman ; cette expérience déjà ancienne de son appartenance à Dieu se renouvelle, se restreint et se précise à la fois : ce que Dieu veut, c'est qu'il serve la lumière, par conséquent, le crime digne de mort serait de résister à la lumière⁵, exempt de ce péché, il ne mourra point et ne peut mourir puisqu'il a encore à accomplir une mission lumineuse et divine. Et la réponse de l'âme ne peut être que l'offrande sans partage : « Survint un étrange sentiment : Dieu va au devant de celui qui chemine dans ses voies, qui se souvient de lui, dans ses voies ; Dieu va à la rencontre de ceux qui se réjouissent et font la justice et se souviennent de lui en leurs voies — ces textes sacrés m'obsédaient ; je décidai de me mettre en route dès l'aube »⁶. Le style embarrassé dénonce une incohérence fébrile ; dans son délire émerge une préoccupation secrète : suivre la voie de Dieu et non pas la sienne, et lui, toujours délirant, l'interprète comme une obligation de parcourir sans tarder les routes siciliennes. Pareillement, le remords de résister au divin vouloir lui faisait voir dans sa maladie un châtement pour être venu en Sicile contre la volonté de ses compagnons de route⁷. Remarquons aussi cette conscience d'une mission qui l'attend : il a à tra-

¹ L. c., p. 338, 344.

² L. c., p. 363.

³ L. c., p. 365.

⁴ L. c., pp. 358, 363, 367, 376 ; *Apologia*, p. 34 ss.

⁵ Newman a écrit l'un de ses sermons les plus incisifs, sur le danger mortel de « connaître la volonté de Dieu sans l'accomplir ». (*Parochial...* I, p. 27 ss.) Tel fut le péché de Judas (l. c., p. 29).

⁶ *Letters*, I, p. 368.

⁷ L. c., p. 365.

vailler en Angleterre. Dans quelques, mois il se lancera dans sa grande entreprise: le mouvement d'Oxford¹.

Guéri, il navigue vers Marseille et compose l'hymne fameuse, *Lead kindly light*, expression poétique du mystère intérieur; c'est une invocation à la Lumière bienveillante à qui il s'est voué et qu'il veut suivre en renonçant à ses lumières propres; plongé dans les ténèbres, loin de la patrie, il implore le divin rayon, acceptant que le terme, où l'attendent des sourires d'anges, s'enveloppe de brumes, pourvu que chacun de ses pas s'éclaire et que se découvrent à lui, successivement, les étapes du lent processus de sa maturation spirituelle².

De Marseille, Newman écrit à sa mère: « La pensée de la maison me met les larmes aux yeux ces deux derniers mois. Dieu m'a donné une rude leçon de patience; puissé-je, par mon acceptation, ne l'avoir point perdue tout-à-fait. Telle est sa volonté. Je m'efforce de penser que, où que je sois, Dieu est Dieu et moi je suis moi »³. *Solus cum Solo*.

3. Le mouvement d'Oxford

Newman, que nous sommes habitués à regarder comme le plus grand converti de l'anglicanisme a été, auparavant, le plus grand réformateur de l'Eglise anglaise. Ce qu'elle a de vitalité, elle le doit à l'« anglo-catholicisme » qui provient, en droite ligne, de Newman. Il rendit ainsi à ses compatriotes les services les plus signalés. Il a montré le chemin de Rome. Il a empêché beaucoup d'entre ceux qui restèrent fidèles à l'anglicanisme de faire naufrage sur les écueils du libéralisme incroyant.

L'intuition prophétique qui est parfois accordée au génie, portait Newman à prévoir que l'Eglise allait être bientôt jetée en pleine tempête et qu'on assisterait à une lutte sans merci entre le christianisme et le rationalisme athée. Aujourd'hui, chacun le voit, mais dans l'Angleterre d'alors, il fallait être doué d'une extraordinaire clairvoyance pour pressentir le danger, car à première vue la situation était excellente: l'écrasante majorité des Anglais professait ouvertement le christianisme et se partageait entre l'Eglise d'Etat et les diverses sectes non conformistes. Mais la perspicacité de Newman devinait, sous ses apparences favorables, une réalité inquiétante. L'anglicanisme officiel se divisait en trois courants: la basse Eglise ou « évangelique », proche parente des non conformistes; la haute Eglise, traditionaliste et ritualiste, mais peu nombreuse et peu influente; enfin l'Eglise large ou libérale, en franc progrès, mais vouée à l'incroyance. Celle-ci, on la devait combattre sans trêve; quant aux « évangeliques », ils étaient trop individualistes pour se soucier des conséquences sociales de la religion; ils seraient incapables d'arrêter les flots naissants du naturalisme et du

¹ *L. c.*, p. 364. Le phénomène présente quelque ressemblance avec les rêves prémonitoires. Ward (I, p. 51) note que les nombreuses poésies composées par Newman pendant sa croisière renferment des présages fréquents concernant de grands mouvements au sein de l'Eglise. Cf. *Apologia*, p. 119.

² *Letters*, I, p. 359.

³ *Op. cit.*, I, p. 361.

laïcisme. D'autre part, Newman voyait dans l'« évangelisme », une étape vers la désintégration ; l'aboutissement normal du libre examen serait l'indifférence religieuse et de fait, l'Eglise « large » gagnait chaque jour du terrain aux dépens de la basse Eglise. Déjà en 1829, Newman écrivait à sa mère : « Nous vivons en des temps nouveaux ; on remarque un progrès dans le sens de la diffusion de la culture ; jusqu'ici, on dépendait du clergé pour les vérités religieuses ; maintenant chacun essaie de juger pour son propre compte. Sans prétendre que le christianisme s'oppose, en soi, à la libre recherche, je pense que, de fait, il s'oppose à la forme spéciale qu'a revêtue la libre pensée. Le christianisme c'est la foi, la modestie, l'humanité, l'obéissance ; contre lui travaille un esprit latitudinaire d'indifférence et de schisme ; un esprit qui tend à miner la doctrine sous prétexte qu'elle est le fruit de la superstition, et la discipline comme étant un instrument de l'ambition cléricale... Maintenant, j'attire votre attention sur un autre point : les talents du jour sont contre l'Eglise... le parti de l'Eglise est pauvre en dons intellectuels »¹. Péril mortel pour une religion appuyée sur la force immense des institutions politiques. Le roi régnait mais ne gouvernait pas ; l'anglicanisme se trouvait donc, en pratique, à la merci d'un parlement dont les membres s'éloignaient de plus en plus de la foi religieuse. A quels abîmes l'Eglise anglaise ne serait-elle pas entraînée par un gouvernement anti-religieux ? Déjà l'avènement d'un ministère libéral, en 1830, avait provoqué des mesures qui portaient préjudice à la religion. Effrayé et indigné, Newman s'écriait qu'il préférerait voir l'Eglise privée de ses biens et dispersée aux quatre vents, plutôt que d'être servie du radicalisme politique². Ce qui est pire encore, trop d'évêques et de pasteurs regardaient leur profession comme un gagne pain, non pas comme une divine mission. Ou l'église anglicane réagirait contre le relâchement et l'incroyance qui la minaient et rejetterait la sujétion au pouvoir civil, ou elle se désintégrerait : se réformer ou périr. Mais où chercher le principe d'une rénovation ? Il fallait trouver un moyen terme entre les mutilations protestantes et la décadence romaine³. Or cette *via media*, elle avait été indiquée par les Pères. En retournant aux origines, l'Eglise anglaise comprendrait enfin qu'elle n'était pas une simple institution d'Etat, mais qu'elle continuait le christianisme antique. « A l'anglicanisme divisé et menacé, ignorant sa vraie force, je comparais la puissance fraîche et vigoureuse des premiers siècles. Dans son zèle triomphal pour le mystère premier (l'Eucharistie) qui enflammait ma dévotion dès ma jeunesse, je reconnus la démarche de ma Mère : *incessu patuit dea*. La victoire sur soi-même qui éclatait chez ses ascètes, la patience de ses martyrs, l'énergie invincible de ses évêques, le rythme ailé de son progrès, m'exaltaient et me faisaient honte tout à la fois. Je me disais : regarde donc ce tableau-ci et celui-là ! Pour mon Eglise, j'éprouvais de l'amitié, mais non pas de la tendresse ; ses perspectives d'avenir me décourageaient, en même temps que sa perplexité

¹ *Op. cit.*, I, p. 178 ss.

² *Op. cit.*, I, p. 209 ; cf. p. 395 ; *Difficulties of Anglicans*, I, pp. 8 ss.

³ *Discussions and arguments*, pp. 1-43.

et son inertie éveillaient en moi la colère et le mépris¹. » La similitude même des maux qui affligeaient l'anglicanisme et de ceux qui désolaient la chrétienté du IV^e siècle, rendait plausible et urgent ce retour à l'antiquité. Jadis, les évêques ariens avaient été nombreux, et aujourd'hui beaucoup d'évêques hérétiques occupaient des sièges anglais. Si l'Eglise anglicane souffrait de l'ingérence de l'Etat, l'Eglise ancienne avait beaucoup pâti des empereurs byzantins. Un seul Athanase avait suffi cependant, pour sauver l'Eglise; pourquoi donc l'Angleterre ne produirait-elle pas son Docteur²? Retour aux Pères, comme antidote de la tiédeur, de l'étatisme et surtout de l'incroyance. L'activité de Newman est alors centrée autour du dilemme: « Athéisme ou catholicisme patristique ». Cette défiance de Newman vis-à-vis de la raison, et de sa capacité d'atteindre par ses propres lumières la vérité morale et religieuse a été parfois attribuée à une influence du « traditionalisme » de Bonald et Lamennais. En réalité, Newman ne faisait que traduire sous forme psychologique, concrète et moderne, la véritable doctrine de Maimonide, reprise par saint Thomas et sanctionnée enfin par le Concile du Vatican, sur la connaissance des « vérités religieuses naturelles »³. Sans le secours de la Révélation, ils sont rares les hommes qui parviennent à les atteindre, il y faut de longues recherches, et elles sont obscurcies par beaucoup d'erreurs. Newman vérifiait à quel point l'intelligence s'était dévoyée dans le monde moderne, il se persuada sans peine que le seul soutien efficace de la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme serait le catholicisme des Pères⁴. D'un mot, la dernière planche de salut était, à ses yeux, *l'Apostolicité*.

Le mouvement d'Oxford fit porter son élan réformateur sur trois points principaux: 1^o affirmation de l'indépendance de l'Eglise en face du pouvoir civil; 2^o lutte contre le libéralisme religieux par la divulgation de la doctrine des Pères et l'insistance à rappeler que la piété doit être fondée sur le dogme; 3^o retour à la ferveur antique: l'on rappelle aux clercs qu'ils ne sont pas des fonctionnaires, mais les successeurs des Apôtres et l'on engage les laïques à mener une vie religieuse conforme à la piété ancienne.

Nous n'entrerons pas dans le détail de ces luttes, bien connues d'ailleurs. Rappelons simplement que Newman, aidé par quelques amis — Keble, Froude, Rose, Perceval, Palmer et, plus tard, Pusey — entreprit la publication d'une série de « plaquettes pour le temps présent » *tracts for the present times*, dont le but était de « faire revivre les doctrines professées autrefois par les grands théologiens de notre Eglise et tombées depuis dans

¹ *Apologia*, p. 31.

² *Letters*, I, p. 394.

³ Cf. P. SYNAVE, *La révélation des vérités divines naturelles d'après saint Thomas d'Aquin*. (Mélanges Mandonnet, I, p. 327 ss., Paris, Vrin, 1930.)

⁴ *Apologia*, p. 243 et les textes cités par Ward, I, p. 413-415; II pp. 415 ss., 461, 475, 566, 576. Les sermons: *Faith and experience* (Sermons on subjects of the day, p. 63 sv.) *Religion a weariness to the natural man*; *The Gospel a sign addressed to Faith* (Parochial... VII, p. 12 ss.; VI, p. 116-117.)

l'oubli... La succession apostolique, la sainte Eglise catholique, étaient tout autant de principes d'action pour nos ancêtres ». Le 19 septembre 1833, Newman lançait le premier tract, intitulé : *Pensées sur les charges confiées au ministère sacré*. Son but était de convaincre les pasteurs qu'ils n'étaient pas des fonctionnaires, mais des prêtres appartenant à un ordre sacré institué par Jésus-Christ lui-même, dont les chefs étaient des évêques se transmettant de génération en génération l'admirable charge. Le début en était bien significatif : « A mes frères dans le sacerdoce sacré, prêtres et diacres de l'Eglise d'Angleterre, ordonnés par le Saint-Esprit et l'imposition des mains ». On posait ensuite la question brûlante : Aujourd'hui vous vous appuyez sur la force immense de l'Etat, mais si demain le gouvernement oubliait Dieu, sur quel terrain vous placeriez-vous pour exiger de vos ouailles l'obéissance et le respect ? Et Newman concluait : « Je crains que nous n'ayons oublié le seul point d'appui solide pour notre autorité, à savoir que nous descendons des Apôtres ». Il s'efforçait donc d'éveiller au sein du clergé anglican le sens de l'*apostolicité* : « C'est parce que nous venons des Apôtres que nous pouvons enseigner l'Evangile avec autorité, autrement nous n'aurions pas plus de pouvoir qu'un homme quelconque ; dans la meilleure des hypothèses nous serions des fonctionnaires ecclésiastiques, jamais des ministres du Christ ». Cette renaissance de la tradition apostolique renouvellerait, par le fait même, la théologie et la spiritualité, surtout la vie sacramentelle.

La campagne de Newman bouleversa le monde anglican. Partisans et adversaires s'accordaient à dire que jamais homme n'avait disposé d'une telle influence, dans la vieille université. Il s'imposait par ses qualités intellectuelles et morales hors pair et aussi par la magie de son éloquence. Nommé en 1828, curé de St Mary's, la paroisse de l'université, il y prêchait chaque dimanche soir. Professeurs et élèves se pressaient dans ce temple vénérable, pour entendre sa voix enchanteresse, pour savourer cette éloquence qui ouvrait de nouveaux horizons à l'art oratoire. Nulle part on ne rencontre un verbe plus dépouillé, une discrétion plus grande dans l'expression des sentiments qui agitent l'âme du prédicateur. En chaire, Newman, selon la coutume anglaise, lisait son manuscrit, ses yeux ne se détachaient pas du papier, pas un seul geste, on n'apercevait même pas ses mains ; c'est à peine s'il remuait la tête¹. Mais oublions un instant l'image du grand prédicateur, lisons ces discours d'une âme non prévenue. Tout de suite nous constaterons avec soulagement, l'absence de ces lieux communs qui encombrèrent les sermonnaires ; ces prêches n'ont rien de conventionnel, ils ont été non seulement médités, mais encore vécus avant d'être prononcés. Bien vite aussi nous serons séduits par la beauté raffinée du style. Classique dans sa pureté, porteur d'une extraordinaire force d'affirmation, grave sans prétention, simple mais imagé, cristallin quoique subtil, il est une source sans cesse jaillissante de plaisirs littéraires. Nous admirerons ensuite l'extraordinaire

¹ Cf. le curieux document sur l'attitude de Newman en chaire (*Letters*, II, p. 195 ss.).

acuité des analyses psychologiques qui explorent les cavernes les plus secrètes de l'homme. Enfin, déchirant le voile tissé par la réserve du prédicateur, nous entrevoyons un cœur qui parle à notre cœur. *Cor ad cor loquitur*, cette devise qu'il choisira pour ses armes cardinalices, Newman la met en pratique dès ses années d'Oxford. Mais ce cœur, que nous dit-il ? Il s'efforce de faire naître en nous cette radieuse expérience de son adolescence: l'âme seule en présence de Dieu seul. Il nous dit qu'être religieux ce n'est point honorer Dieu des lèvres tandis que le cœur s'éloigne de lui toujours davantage; venir au temple le dimanche et vivre en païen pendant la semaine; admettre une série de vérités abstraites sur l'autre monde. Non, être religieux, c'est *vivre* dans l'invisible, c'est reconnaître concrètement qu'aucune fibre de notre cœur de chair ne doit échapper à Dieu. D'où l'ampleur des explorations psychologiques qui visent à découvrir ce qui en nous n'appartient pas encore à Dieu; l'infatigable dénonciation du pharisaïsme des faux chrétiens, de l'inconséquence, du manque de générosité, des capitulations incessantes des chrétiens attiédés; l'impitoyable analyse des aspirations et des inclinations désordonnées de l'homme « naturel »; enfin l'affirmation solennelle, insistante, majestueuse des droits souverains du Seigneur. A ses auditeurs d'Oxford, Newman prêchait déjà les dures vérités que plus tard, devenu catholique, il placera sur les lèvres d'un de ses personnages, un cynique du III^e siècle, tancant un chrétien relâché, en temps de persécution: « Je te méprise, tu n'as pas le courage d'être chrétien ! Sois donc logique et va griller sur un bûcher ! Mais tu n'es pas homme de cette trempe... Je te méprise toi et les tiens. Quelle différence y a-t-il entre vous et les autres ? Vous dites: la terre est vanité, la vie est un songe, la richesse une illusion, le plaisir un appât trompeur et pourtant vous aimez autant le monde, vous êtes aussi âpres au gain, vous tenez autant à votre réputation, vous aspirez autant au pouvoir que n'importe quel vieux et jovial païen qui est — vous le dites, du moins — sur le chemin de l'enfer »¹. A une génération qui ne s'incline que devant ce qui est visible et tangible, qui ne se préoccupe que de la prospérité du commerce ou de l'industrie, le prédicateur s'efforce de communiquer sa perception de l'Invisible; à nos yeux enfin déssillés, les réalités de la foi deviennent si vivantes que nous nous décidons à adopter à leur égard une attitude aussi concrète et pratique que vis-à-vis des réalités concrètes de ce monde visible.

Rio de Janeiro

M. T.-L. PENIDO

professeur à l'Université de Rio de Janeiro

¹ *Callista*, p. 35.

Josef Florian, l'ami tchèque de Léon Bloy

Les lecteurs des admirables journaux de Léon Bloy connaissent le nom de Josef Florian, l'ami tchèque du grand mendiant ingrat. Quel était cet homme, qui fut pendant tant d'années l'objet d'une amitié si difficile à gagner, plus difficile encore à conserver ? Une des figures les plus remarquables du monde tchèque de la première moitié de notre siècle, le rénovateur du catholicisme tchèque, l'inspirateur d'un mouvement puissant et actif. C'est par lui que la conscience des catholiques dans notre pays fut représentée le plus vigoureusement, qu'on apprit à distinguer le vrai et le faux, qu'on eut sous les yeux un exemple de vaillance et d'incorruptibilité.

Josef Florian naquit le 10 février 1873, et sa carrière officielle ne fut ni longue, ni brillante. Il était professeur dans une école de Náchod en Bohême, quand son regard fut attiré et son cœur magnétisé par le nom de Léon Bloy, qu'il rencontra pour la première fois dans la revue *La Plume*. Cette rencontre décida de sa destinée. Il renonça à sa situation, prit domicile dans un petit village de la Moravie du Sud, à Stará Ríše, et le nom de cet endroit, qui signifie littéralement « l'état ancien », fut dès lors le symbole de sa vie et de ses œuvres. Le premier acte de cette nouvelle et glorieuse époque de sa vie est marqué par la traduction des œuvres de Léon Bloy. Ne trouvant pas d'autres moyens de propager les livres et les idées de son nouveau maître, Florian les fit imprimer lui-même, « avec l'aide de Dieu et d'amis ». Un à un, il les publia aussi soigneusement que possible, et c'est ainsi qu'une collection magnifique fut fondée, qui porte à juste titre le nom de *Dobré Dilo*, La Bonne Œuvre. Cette entreprise fut vraiment héroïque chez un homme, qui venait d'accepter la loi de la pauvreté évangélique la plus stricte.

Des lettres d'admiration et de compréhension partirent bientôt pour la France, et cette amitié offerte si généreusement, Léon Bloy l'accepta, comme nous en trouvons mainte preuve dans ses lettres et ses journaux.

Voici quelques lignes du *Vieux de la Montagne* (13 mars 1907): « Toutes les fois que Josef Florian, qui est un pauvre parmi les pauvres, trouve quelques francs, il me les envoie. C'est à pleurer de voir ce que fait cet indigent, contre ma volonté et malgré ce que j'ai pu lui dire. Il m'a répondu, en diverses lettres prodigieuses, que le fait de me donner ce qu'il possède est pour lui une manière de gagner sa vie et d'assurer l'abondance dans sa maison. En lisant ça, on se sent à plusieurs milliards de lieues des chrétiens modernes ». Et voici un autre témoignage: « *Envoyer de l'argent à Bloy, c'est le fondement de notre espérance.* Première phrase d'une lettre de Josef Florian » (*L'Invendable*, 27 novembre 1906).

En août 1906 — juste avant l'Assomption — on s'était entrevu à La Salette, « sur la Montagne ». Écoutons Léon Bloy lui-même, qui décrit cette rencontre: « Apparition de Josef Florian. Figure grave et douloureuse. Figure de paysan du Danube qui serait martyr. Je l'embrasse à la française, à la périgourdine même, ce qui paraît le surprendre et le gêner. Il est accompagné d'un jeune prêtre morave très sympathique, ne parlant pas le français, mais avec qui je peux correspondre en latin. Impossibilité d'une conversation. Florian très silencieux, même dans son pays je le suppose, me dit à peine quelques mots. *Pourquoi parler? Ecrire suffit*, déclare-t-il. J'envoie du latin, non de cuisine, mais de table d'hôte, à son aimable compagnon Josef Polák qui cause en allemand avec ma femme et qui traduit à mesure l'une et l'autre prose, en langue tchèque, à Josef Florian. Raccourci de Babel qui étonne les voisins... — Assomption. Journée douce, la meilleure pour moi, depuis le 10. La difficulté de causer avec Florian ne diminue pas. Ce contemplatif peut passer des heures sans dire un mot. On se devine, cela suffit... — Après midi, promenade sur la montagne avec nos deux Moraves. Florian dit être venu pour trois choses: prier Notre Dame de la Salette, me voir, et entendre Véronique. Pour ce qui est de ce dernier vœu, l'absence de tout piano est un inconvénient. On décide que Véronique chantera sans accompagnement dans un endroit isolé. Nous l'avons trouvé sur le flanc du Gargas. Une admirable prairie dans le voisinage d'un grand troupeau de moutons paissants ! Heure exquise en un tel décor ! — Départ de nos deux Moraves. On les accompagne aussi loin que possible et on les voit disparaître avec une sensation de déchirement, comme si c'était pour la vie, pour toute la vie de ce douloureux monde » (*L'Invendable*, 14-17 août 1906).

Léon Bloy exprima son admiration pour Florian bien souvent. En 1907, il écrivit à un ami: « Je connais Josef Florian depuis huit ans. C'est

une âme extraordinaire. *Belluaires et Porchers* lui est dédié... Cet excellent Tchèque a de moi une telle idée qu'étant pauvre, il s'est demandé, plusieurs fois, s'il n'avait pas le devoir de voler et d'assassiner pour me venir en aide. Je l'ai vu, à La Salette, l'année dernière, le 15 août. Informé qu'un ami payait mon pèlerinage, il s'arrangea, Dieu sait à quel prix, pour y venir passer deux jours, voyage d'environ huit cent lieues aller et retour. Son écriture, meilleure que la mienne, le donne tout entier. Il n'y a pas d'homme plus droit, ni plus ferme. C'est une nature de martyr, absolument.» (*L'Invendable*, 9 avril 1907).

Léon Bloy adresse ses livres avec des dédicaces autographes à son ami. Il inscrit sur le faux-titre de *L'Invendable*, en 1909 :

à son frère
Josef Florian
Souvenir de
Notre Dame
de Compassion
Léon Bloy

Et sur le faux-titre du *Vieux de la Montagne*, en 1911 :

à mon très-courageux,
très fidèle et
très aimé traducteur
Josef Florian
Léon Bloy

Les relations de ces deux hommes devaient devenir plus intimes encore : Un des meilleurs amis et des adeptes les plus fidèles de Florian, Otto Albert Tichy, élève de Vincent d'Indy à la Schola Cantorum à Paris, organiste d'abord à Lausanne, maintenant à la cathédrale de Saint-Guy à Prague, épousa la fille de Léon Bloy, la touchante Véronique, si familière aux lecteurs des Journaux et des Lettres de Léon Bloy.

Le peintre Georges Rouault devint aussi ami commun de Léon Bloy et de Josef Florian. L'écrivain tchèque fut un admirateur fervent de cet artiste français, avec lequel il échangea bien des lettres, et la famille de Florian garde encore aujourd'hui un certain nombre de peintures très précieuses de Georges Rouault.

La personnalité de Josef Florian qui reçut l'empreinte si puissante et si bienfaisante de l'esprit de Léon Bloy, eut un grand rayonnement sur un groupe particulier de ses contemporains tchèques qui avaient des

yeux pour voir. Le poète Jakub Deml, ami et collaborateur de Josef Florian dès le début, confesse dans son livre *Audiatur et altera pars* (1928): « J'étais loin de n'être pas catholique, mais Josef Florian fit de moi un catholique romain, c'est-à-dire un catholique conscient... » Et un autre grand poète tchèque, Jaroslav Durych, écrivit à l'occasion du cinquantième anniversaire de la naissance de Florian: « Dans des conditions difficiles, où tout autre eût bien vite perdu tout désir d'initiative, il forgea le premier et tout seul, l'épée catholique pour le poing tchèque, une épée de meilleur acier. Les catholiques de nos jours et des temps futurs ne pourront guère estimer d'autre arme que la sienne... L'œuvre de Josef Florian a été la régénération spirituelle des Tchèques; elle a été comme une consigne libératrice, par laquelle l'esprit tchèque s'est élevé du marais de l'indécision jusqu'au sol ferme de la probité religieuse. Après lui d'autres hommes y réussiront aussi, mais c'est lui qui fut le premier... »

Fécondée par Léon Bloy, l'œuvre de Florian grandit merveilleusement en hauteur. Avec Jakub Deml, et plus tard avec Antonin Ludvik Striz, Florian commença d'éditer les volumes de la collection *Studium*. Il y publia des bulles, des décrets et des encycliques papales, *La Lettre de la Bergère de La Salette*, quelques œuvres plus courtes de Charlotte Chabrier Rieder, Barbey d'Aurevilly, Villiers de l'Isle-Adam, Paul Verlaine, Rainer Maria Rilke, entremêlées de vieilles gravures sur bois et des œuvres d'Aubrey Beardsley, de Georges d'Espagnat et de Félicien Rops.

L'éditeur devait lutter avec des difficultés inexprimables: manque d'argent, incomplaisance des imprimeurs, et plus tard, aux temps durs de l'une et de l'autre guerre mondiale, manque de papier, manque de travailleurs, difficultés d'expédition. Et les buts qu'on s'était proposés étaient très hauts même pour ce qui regardait la forme extérieure du livre. Chaque livre devait être un fruit de cet amour et de cette conscience avec lesquels travaillaient les copistes et les illuminateurs du moyen âge. La présentation du livre ne devait pas être le produit fortuit d'une imprimerie indifférente, mais elle devait s'harmoniser avec le contenu spirituel de l'œuvre. Un goût très fin et très individuel marque les livres de Florian qui sont bien loin d'être créés pour des bibliophiles, mais qui satisfont même les exigences des collectionneurs les plus raffinés.

Les numéros du *Studium* furent en 1912 suivis d'une nouvelle publication périodique *Nova et Vetera*, qui atteignit à peu près cinquante numéros et qui révéla une multitude de noms nouveaux pour la littérature tchèque: Ernest Hello, Charles Péguy, Rachilde, Demolder, Francis

Jammes, G. K. Chesterton, William Butler Yeats, John Millington Synge, Novalis, Vladimir Solovief, Alexei Rémisof, et beaucoup d'autres firent alors leur première apparition dans cette langue. Plus tard une autre série commença à paraître à Stará Rise, *Kursy* (Les Courses). Florian y édita entre autres trois volumes de littérature sur Napoléon, car il fut — de même que son Maître Léon Bloy — admirateur fervent de l'empereur. Les cahiers *Nova et Vetera* furent remplacés par ceux des *Archy* (Feuilles). Les *Archy*, les *Kursy* et le *Dobré Dílo* (La Bonne Œuvre) sont les trois séries de publications qui paraissent encore aujourd'hui, après tant de vicissitudes. La Bonne Œuvre est la plus précieuse. Cette collection publia, outre des livres de Léon Bloy, les œuvres de Saint-Jérôme, de Grignon de Montfort, les lettres de sainte Catherine de Sienne, les visions d'Anne Catherine Emmerich, et mainte autre œuvre importante par sa tenue spirituelle et littéraire.

Mais la vie et l'œuvre de Josef Florian offre, outre cet effort admirable, des traits aimables et touchants. Ne parlons ici que de ses enfants. Il en avait douze, d'un talent artistique exquis et magnifique. Nommons seulement les peintres et graveurs Michal et Marie.

Josef Florian mourut un des derniers jours de l'année 1941, ayant laissé à la postérité une œuvre riche et inspiratrice. Son influence sur les catholiques tchèques est toujours vive dans plusieurs groupements d'intellectuels. Dans l'entre-deux guerres, ce furent les revues *Rozmach* (L'Élan) et *Akord* (L'Accord) qui rassemblèrent les disciples de Josef Florian de la génération moyenne (Jaroslav Durych, Albert Vyskocil, etc.), et les revues *Tvar* (La Forme) et *Rad* (L'Ordre) qui rassemblèrent leurs aînés, devenus depuis lors des auteurs très estimés (Jan Cep, Jan Zahradnick, Timotheus Vodicka, Frantisek Lazecky, Václav Renc, etc.).

L'héritage de Josef Florian, et par son intermédiaire celui de Léon Bloy, reste toujours vivant et fécond dans le catholicisme tchèque. La famille de Josef Florian, c'est-à-dire sa sœur Antonie Florianová et son fils Josef V. Florian, maintiennent, depuis la mort de son fondateur, l'œuvre éditoriale du grand ami de Léon Bloy. Les recueils des *Archy* paraissent régulièrement même maintenant, dans ces temps difficiles d'après la seconde guerre mondiale. C'est un exemple presque unique qu'une œuvre de cette valeur, fondée au commencement du siècle, longtemps avant la première guerre, ait survécu à cette guerre, au temps d'entre-les-deux-guerres, et même à l'occupation nazie, et soit vivante encore aujourd'hui, après tant de changements culturels et politiques.

L'influence de Josef Florian sur un groupe de l'élite catholique tchèque toujours croissant est profonde et durable. « Si la Stará Rize n'avait publié sa *Bonne Œuvre* », écrivait Jaroslav Durych, « il y aurait chez nous beaucoup plus d'erreurs, beaucoup plus de désunion, et il faudrait le travail béni d'une multitude de gens, pour édifier l'armature du monde que Florian seul, en poète, a bâti et consolidé, en y mettant les trésors du passé, un esprit de discipline et de magnificence, une règle âpre et exigeante... »

Josef Florian fut un de ceux qui transmettent les vérités premières et l'expérience spirituelle des générations passées aux hommes à venir. Sa *Bonne Œuvre* demeure ferme et fidèle. Elle n'est touchée ni par le désordre du temps présent, ni par une folle précipitation. Elle est le monument d'un zèle héroïque, créé — c'est un mot de Léon Bloy — par « l'un des rares survivants du Christianisme ».

Svatý Kopecek, Tchécoslovaquie, septembre 1947

O. F. BABLER

La méthode dialectique de Hegel¹

Si l'on se demande comment Hegel en est venu à qualifier sa méthode de *dialectique* (dialektisch), point n'est besoin de remonter au delà de Kant. Celui-ci, en effet, distingue dans sa *Critique de la raison pure* une raison *esthétique*, laquelle perçoit les objets dans le sens, une raison *analytique*, qui les perçoit conceptuellement et, par une division des concepts, parvient au jugement, et une raison *dialectique* dont le propre serait d'atteindre à la connaissance de l'Absolu par mode de raisonnement. Kant dirige toute sa *Critique* contre cette raison dialectique. Il pensait que nous ne pouvions pas connaître l'Absolu, car l'Absolu, c'est le tout. Or, nous sommes impuissants à connaître le tout de l'univers, le tout de la vie humaine, le tout pur et simple. Le tout, nous devons bien le *penser*, mais nous ne saurions le *connaître*.

A cette critique kantienne de l'Absolu, Hegel oppose toute sa philosophie. Si nous devons penser l'Absolu, dit-il, nous pouvons alors également le connaître. Il y a une science de l'Absolu et cette science se nomme la métaphysique. Une philosophie sans métaphysique est un temple sans Dieu.

L'Absolu est ainsi l'objet même de la philosophie hégélienne, son objet formel. Or c'est de son objet formel qu'on a tiré toujours la méthode d'une science. Ainsi fait Hegel. Celui qui aspire à devenir philosophe doit avant tout être capable de s'élever sur le plan de l'Absolu. Mais qu'est donc l'Absolu pour Hegel ?

I. L'Absolu selon Hegel

1. *L'Absolu est le tout de la nature, le tout de la vie humaine, le tout de la réalité* (Wirklichkeit). L'Absolu est l'infini, le non-fini. L'Absolu est Dieu. La philosophie hégélienne est ainsi au premier chef une Théodicée, certes *sui generis*.

¹ Cf. *La conception hégélienne de l'Etat*, Nova et Vetera, 1946-1947, n° 4.

2. *L'Absolu est la pure pensée, rien autre que pensée* ; la pure raison, rien autre que raison. Raison qui se manifeste comme rationalité (*Vernünftigkeit*) dans la nature et dans la vie humaine. L'expérience quotidienne des hommes et les sciences empiriques n'ont pour objet qu'un domaine restreint de cette rationalité. Le philosophe, lui, s'occupe du tout de la raison et tous les singuliers sont mis par lui en rapport avec la raison. Mais la pensée philosophique présuppose cependant la pensée commune et la pensée scientifique. Elle ne tire pas du néant la pure raison et ses rapports. Impossible de s'élever sur le plan de l'Absolu si l'on n'admet pas que dans l'histoire de la nature et dans l'histoire de l'humanité la raison règne.

3. *L'Absolu est le pur être, la pure vérité, la pure réalité*. Hegel avait la conviction intime que sa philosophie représentait le sommet du réalisme. Certes, si on la compare à celle de Kant, on peut bien parler d'un certain retour au réalisme. Mais Hegel s'est arrêté à mi-chemin.

4. *Pensée et être* (*Denken und Sein*) *sont identiques, l'Absolu est identité de la pensée et de l'être*. Déterminations de la pensée et déterminations de l'être, formes de la pensée et formes de l'être ne sont qu'une seule et même chose. Chez Hegel la logique devient ontologie ; l'être logique, de l'être ontologique. Il en arrive à cette conception par suite d'une confusion entre la *chose* qui est pensée et le *contenu* de la pensée. Le contenu de la pensée est pour lui la chose même qui est pensée. Le réel que nous connaissons n'existe pas comme chose en dehors de notre pensée et indépendamment d'elle, il n'existe que pensé. Le terme dernier de toute notre pensée et de toute notre connaissance est purement immanent, donc pur contenu de pensée. Jamais nous ne sortons de nous-même. Il n'y a pas pour Hegel d'*au delà*, pas plus au sens absolu qu'au sens relatif. L'opposition *ici-bas* — *au delà, intérieur* — *extérieur*, est niée par lui.

S'il avait dit que nous connaissons une réalité qui existe bien indépendamment de notre pensée, mais que nous ne la connaissons que dans la mesure où elle devient pour nous, intérieurement, un contenu de pensée, alors il serait revenu au réalisme et aurait rejoint la commune conviction des hommes. *Au lieu de cela, il a adhéré sans le critiquer à l'idéalisme tel qu'il était répandu, et combien largement, à son époque*. De fait, le contenu de la pensée n'est pas réel s'il ne se réfère finalement à une réalité posée hors de la pensée. Pour Hegel au contraire l'Absolu n'existe que dans la pensée. Dieu n'est qu'une pensée.

Cependant, à l'opposé de la pensée kantienne, la pensée hégélienne a un contenu. Contenu et forme de la pensée jaillissent de la pensée elle-même. Ils ne sont l'un et l'autre qu'une seule et même chose. En conséquence, pensée et être sont identiques. Cela ne signifie pas que l'acte psychologique de la pensée produise l'objet de pensée. Cela signifie que la pensée objective produit tous les contenus de pensée. Pour donner à cette thèse ne fût-ce qu'une apparence de vérité, Hegel aurait dû démontrer que la Pensée pure, absolue, objective, est une vraie réalité, posée en soi dans l'existence. Mais l'affirmation que la pensée comme telle est identique au réel est impensable.

En résumé, la vue de Hegel sur ce point peut se ramener à ceci : toute réalité est une réalité pensée ; or toute réalité pensée relève de la pensée, est un « morceau de pensée » ; par conséquent tout être, toute réalité est de la pensée. Un philosophe moderne, Bruno Bauer, exprime cette identité de l'être et de la pensée de la manière suivante : d'une part, toute pensée pense quelque chose ; d'autre part, tout être est pensable ; donc toute pensée est être et tout être pensée. Je crois que dans cette formule Bruno Bauer a vraiment rendu le sens exact de la démonstration hégélienne.

6. *L'Absolu est devenir de l'Absolu, ou absolu Devenir.* Toute pensée et tout être s'offrent à nous comme en devenir. Rien n'est achevé. Tout est en proie au devenir. Voilà ce que nous apprend déjà l'expérience. Mais cette vérité relative de l'expérience, le philosophe doit la transporter jusque dans l'Absolu. Ainsi l'Absolu est lui-même devenir, mais le Devenir absolu.

Hegel caractérise le Devenir absolu comme suit : l'être est tout d'abord, c'est-à-dire au début de la pensée, indéterminé. Mais ce qui est indéterminé est autant que rien. Par là l'être et le néant, pris absolument, sont un. La contradiction est ici posée au sein de l'Absolu lui-même. Hegel ne veut cependant pas dire que l'être absolu soit identique avec le néant absolu, mais qu'ils sont un, qu'ils constituent une unité sans être pour autant une seule et même chose. L'être est dans le néant et le néant dans l'être et c'est la raison pour laquelle la pensée absolue est une pensée en devenir, une pensée qui croît, se meut elle-même et progresse.

C'est ici que Hegel introduit la notion de *fin*, de *but*. La pensée absolue est dominée par une fin absolue. La fin considérée à l'origine et la fin considérée au terme du mouvement dialectique se rapportent l'une à l'autre comme l'indéterminé au déterminé, comme un infini sans con-

sistance, vide, à une infinie plénitude. C'est entre ces deux extrêmes que se situe le devenir absolu. L'Absolu n'est d'ailleurs en devenir que parce qu'il est totalement indéterminé, ouvert à toutes les déterminations et que celles-ci n'ont d'autre cause que lui. Qui veut comprendre le devenir absolu de Hegel doit avoir constamment présent à l'esprit cet indéterminé qui est susceptible d'être déterminé et qui se détermine lui-même.

2. La méthode dialectique

La manière dont Hegel conçoit la structure de l'Absolu nous permet maintenant d'aborder la méthode dialectique et d'en saisir le sens dans la mesure où celui-ci est saisissable.

La méthode dialectique n'est pas autre chose que le chemin parcouru par la Pensée absolue et la Vie absolue emportées par le mouvement qui jaillit d'elles-mêmes. Mais en chaque chemin on peut distinguer trois parties : le commencement, le milieu, la fin. Chaque chemin comporte un commencement, un point de départ à partir duquel le mouvement se déroule, une certaine distance à parcourir et enfin un terme auquel le mouvement tend comme vers son but. Semblablement Hegel distinguera trois parties dans sa méthode : la thèse, l'antithèse et la synthèse. La thèse représente le point de départ du mouvement dialectique ; l'antithèse, le processus dialectique proprement dit, le mouvement, le progrès accompli ; quant à la synthèse, elle est le terme et le but du mouvement dialectique.

Cette triade joue autant sur le plan du tout que sur le plan du singulier, c'est-à-dire qu'elle se réalise aussi bien dans le progrès qui va du tout imparfait et indéterminé au tout parfait et achevé que dans le progrès qui conduit la pensée de son degré le plus bas à son degré le plus élevé.

La pensée commence par l'indéterminé, par l'universel ¹, puis progresse, monte vers des formes toujours plus concrètes, plus pleines et plus

¹ La connaissance sensible, selon Hegel, ne nous fait pas saisir le singulier, le déterminé, quoiqu'en pense la conscience commune, « mais cette connaissance est la plus pauvre là où elle s' imagine être la plus riche, la plus pauvre là où elle s' imagine être la plus vraie, et surtout la plus indéterminée là où elle s' imagine être la plus déterminée ». Jean HYPPOLITE, *Genèse et structure de la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, Aubier, Paris, 1946, p. 83.

« Il est évident que dire ici ou maintenant, ce qui paraît être le plus déterminé, c'est dire en fait n'importe quel moment du temps ou quel point de l'espace. Ce qui est le plus précis est aussi ce qui est le plus vague. Mais d'une façon générale, l'être qui est l'immédiat, la vérité essentielle de la certitude sensible, est lui-même tout être et n'en est aucun ; il est donc négation et non pas seulement position, comme il était affirmé tout d'abord (par la conscience naïve). La certitude sensible illustre ainsi le premier théorème de la logique hégélienne, celui qui, posant l'im-

riches, jusqu'à ce qu'elle atteigne enfin la forme parfaite de la pensée, celle qui, savoir absolu, inclut en elle toutes les autres. C'est par là que la pensée devient un connaître (*Erkennen*). Aussi le mouvement dialectique de la connaissance ne commence-t-il à proprement parler qu'avec le concept (*Begriff*), avec la pensée conceptuelle, que Hegel oppose à la certitude sensible et à toute forme d'intuition. Pensée et connaissance (*Denken und Erkennen*) se distinguent comme pensée indéterminée et pensée déterminée. La relation de la thèse à la synthèse n'est autre que la relation de la pensée imparfaite à la pensée parfaite (*vollkommenes Denken*), c'est-à-dire à la connaissance achevée (*vollkommene Erkenntnis*). C'est par la pensée que la connaissance vient au jour. La pensée est première, la connaissance seconde. Cela va sans dire, la pensée absolue engendre tous les contenus de connaissance, elle est créatrice.

Faut-il le faire remarquer, cette conception renverse tout l'ordre des faits. Car en fait l'homme doit tout d'abord puiser au dehors ce qu'il connaît (*Erkenntnisinhalt*) ; c'est seulement après qu'il peut penser. Nier cela, c'est condamner la pensée à tourner dans le vide. En réalité, la pensée travaille sur les connaissances acquises (*Erkenntnisinhalt*), les ordonne logiquement. Elle présuppose par conséquent une connaissance antérieure (*Erkenntnis*) d'ordre intuitif.

La thèse fondamentale de Hegel est celle-ci : la pensée se pense elle-même et avec elle la réalité foncière, *das Denken denkt sich selbst und damit die ursprünglichste Wirklichkeit*. C'est en somme le *cogito* cartésien : je pense et, en pensant, me pense moi-même. Cela rappelle aussi l'axiome de Fichte : le moi pose le moi, *das Ich setzt das Ich*. Cette pensée est la conscience de soi (*Selbstbewusstsein*) en sa forme initiale. Elle est infinie mais son infinité n'a pas encore été développée. (Ainsi la pensée de la pensée est infinie et elle pense en se pensant toutes les formes de la pensée et de l'être. Mais celles-ci sont encore tout enveloppées dans une indétermination que le mouvement dialectique aura pour fonction de lever progressivement.)

Cette conception hégélienne de la première saisie de l'être doit être soigneusement distinguée de la conception aristotélicienne. Dans la perception primordiale de l'être sont contenus pour Aristote également tous les modes de l'être, mais ils n'y sont contenus que d'une manière *virtuelle implicite* et non pas, comme chez Hegel, d'une manière *formelle implicite*.

médiat, l'être, le découvre identique au néant ; cette position de l'être se réfute elle-même... Le singulier visé par la certitude sensible elle-même singulière est en fait son propre contraire, il est l'universel le plus abstrait » (*Op. cit.*, p. 87). *Note du Traducteur.*

Selon Aristote, dans la toute première connaissance de l'être se manifeste déjà l'ordination naturelle de l'esprit à l'infini, mais l'être, ainsi universellement pris, n'est pas l'infini, n'est pas Dieu. L'être est un effet de Dieu et pour autant il porte le sceau du divin. Qui connaît l'être en tant qu'être, a la capacité de connaître tout être, l'être fini et l'être infini ; il a conséquemment la capacité d'aimer tout bien, le bien fini et le bien infini. Mais les différents degrés et modes d'être, il ne les tire pas de lui-même ; il les reçoit du dehors. Aucun être fini, aucun bien fini ne le satisfait cependant, car aucun d'eux ne comble la mesure de son esprit. La connaissance de l'être et l'amour du bien poussent donc l'homme vers des réalités toujours meilleures, toujours plus élevées, jusqu'à ce qu'il rencontre enfin la Réalité suprême.

Chez Hegel, l'infini, qui est contenu, mais d'une manière tout implicite, dans l'esprit, dans la conscience, ne parvient à son propre développement que par le développement des diverses formes de la pensée et de l'être. Ces formes sont en germe dans l'Absolu. *Mais Dieu, ou l'Absolu, ou l'infini, ne devient lui-même qu'en s'extériorisant dans le fini.* C'est en passant à travers le fini qu'il devient lui-même, qu'il se révèle à soi-même. Hegel va ainsi de l'infini à travers le fini jusqu'à l'infini. Le fini est la négation de l'infini. Car tout fini est déterminé. Or toute détermination est une négation. Spinoza, qui était très en vogue dans les écoles philosophiques au temps de Hegel, a forgé l'axiome : *omnis determinatio est negatio*. Hegel le reprendra pour son compte en faisant du fini la négation de l'infini.

C'est ici que l'antithèse entre en fonction. Comme toute détermination est une négation, c'est-à-dire une limitation de l'indéterminé, la pensée va supprimer (aufheben) ¹ cette limitation au moyen de l'antithèse dont c'est là la tâche propre. La lutte contre les limites de la pensée et de la vie, tel est le fondement de la méthode dialectique au sens strict du terme. L'esprit de négation, de contradiction, d'opposition, maintient la pensée, et aussi bien la pensée spéculative que la pensée pratique, en mouvement et permet seul le progrès. Sans les contradictions de la pensée et de la vie humaine, celles-ci demeureraient stagnantes. C'est donc l'antithèse qui, dans la méthode, constituera le processus dialectique ; c'est elle qui est au principe de tout

¹ Le mot « aufheben » recouvre chez Hegel un double sens. Il signifie à la fois *supprimer* et *assumer*. C'est que la suppression opérée par la négation, effet de l'antithèse, ne détruit pas totalement ce que posait la thèse ; la synthèse viendra assumer le meilleur de celle-ci, comme on le verra. *N.d.T.*

progrès. Aussi l'assertion de Hegel: la négativité c'est la vie, *die Negativität ist das Leben*, est-elle très caractéristique de sa manière de voir.

Dès lors quand un problème est posé, puis résolu, de la solution surgit un autre problème qui doit à son tour trouver une solution, laquelle engendrera un nouveau problème, et ainsi de suite. Et lorsque la vie aura accompli une tâche, de celle-ci en naîtront constamment de nouvelles en vertu de la même loi. La solution d'aucun problème, l'accomplissement d'aucune tâche ne peuvent être considérés comme définitifs. Tout est entraîné dans le fleuve du devenir et c'est la contradiction, la négativité, qui plonge et maintient toute réalité dans ce fleuve. La philosophie de Hegel est donc, en un sens tout à fait strict, la philosophie du Progrès absolu.

La liaison entre la thèse et l'antithèse, en d'autres mots, entre l'infini et le fini, c'est la synthèse qui la doit assurer. Hegel était persuadé qu'il ne fallait pas placer l'infini *au-dessus* du fini, ni le chercher *en dehors* du fini, mais qu'il le fallait chercher *dans* le fini et que là seulement on le pouvait trouver. Et comment cela ? La thèse est la négation de l'infini, l'antithèse la négation du fini ; or, une double négation équivaut à une affirmation. C'est pourquoi, dans la synthèse, infini et fini sont réconciliés. Considérée comme embrassant la totalité du fini, cette synthèse représente le savoir de la conscience de soi (*Selbstbewusstsein*) parvenu à sa perfection absolue. Et considérée comme but de la philosophie hégélienne, elle n'est pas autre chose que la pensée d'une absolue autonomie (*Selbstherrlichkeit*), car, pour Hegel, le premier et le dernier mot, c'est la liberté.

3. Critique

Ce fut une parole lourde de catastrophes spirituelles — parole que Kant allait être le premier à prendre au sérieux — que Descartes jeta à son siècle lorsqu'il dit: je suis ma pensée, je suis la pensée. La philosophie de celui qui l'énonça avait donc à commencer là où s'arrête le sain entendement de l'homme. Celui-ci dit en effet: c'est le penseur qui pense ; une pensée de la pensée est une réalité en l'air.

Et de fait toute la philosophie de Hegel, y compris sa méthode dialectique, est une philosophie qui flotte en l'air. La pensée indéterminée de Hegel est aussi abstraite que l'être hégélien, sans être pour autant obtenue par abstraction. Serait-ce le cas, on pourrait alors atteindre la réalité d'où elle est abstraite, et l'on aurait un sol ferme où poser ses pieds. Comment concevoir que l'indéterminé pense se déterminer lui-même ? Hegel répond :

par les déterminations finies qu'il porte en lui. Mais alors le fini est plus parfait que l'infini puisque ce qui détermine est plus parfait que ce qui est déterminé ? Tous ces discours sur l'infini ne sont en fin de compte qu'un pur jeu de négations : le fini est la négation de l'infini et l'infini la négation du fini ; une double négation donne une affirmation ; ainsi l'infini est affirmé. *Mais Hegel ne voit pas que l'infini qui est affirmé là, demeure l'infini de l'indétermination.* Au terme de tout le processus on se retrouve par conséquent au même point qu'au départ. Que la philosophie de Hegel soit un pur jeu de négations, personne ne l'a vu avec plus d'acuité que Schelling. Et c'est pourquoi il opposait à l'hégélianisme sa philosophie positive de l'intuition.

Jouer avec les négations est un jeu dangereux. Hegel s'y fût-il livré sur le seul terrain de la philosophie spéculative, se fût-il cantonné dans le royaume de l'abstraction, alors le péril eût été moins grave. Tout d'abord, dans la pensée hégélienne, le devenir de l'Absolu est un devenir suprahistorique, il se déroule en dehors du temps. Mais Hegel entreprend d'appliquer sa philosophie aux différents domaines de l'histoire : histoire des religions, histoire des cultures, histoire universelle, etc. C'est là seulement que sont mises à jour les virtualités les plus secrètes de sa doctrine.

Donnons-en un exemple. Hegel oppose sa conception de la révélation divine à celle de la religion chrétienne. Dans l'histoire de la nature, la nature se manifeste comme l'homme en devenir et, dans l'histoire divine, l'homme se manifeste comme Dieu en devenir¹. Dans l'usage de l'antithèse, Hegel souligne inlassablement que l'antithèse, en l'emportant sur la thèse, ne laisse pas de l'assumer (*aufheben*) cependant. On pourrait croire que dans ce conflit entre le *nouveau*² et l'*ancien*, celui-là retient et conserve tout ce que celui-ci possédait de vrai et de bon. Mais pour se faire une idée exacte de la manière dont les choses se passent, il suffit de lire l'exposé historique que Hegel donne de

¹ Hegel voit dans le Christ cette phase du mouvement dialectique où l'Absolu se « réalise » dans le fini. « L'unité des deux natures, humaine et divine, n'est pas en effet une unité statique, mais elle est un devenir et une dialectique qui précisément constituent l'esprit tel qu'il s'apparaît maintenant à lui-même. Le dieu-homme doit disparaître dans le temps comme tout « ceci sensible » et historique, mais il ressuscite transfiguré. Ainsi le Soi singulier s'aliène et s'élève à l'essence divine ; inversement l'essence abstraite de Dieu meurt et devient le Soi singulier. Cette unité s'exprime dans l'esprit, la conscience de soi universelle de la communauté religieuse ». Jean HYPOLITE, *op. cit.*, p. 540. N.d.T.

² C'est à Hegel qu'il faut faire remonter pour la plus grande part cette fascination qu'exerce sur le monde moderne la nouveauté comme telle, d'où dérivera assez normalement ce culte de la jeunesse dont notre époque nous a offert tant d'exemples. Le grand philosophe n'est pas celui qui atteint le *vrai*, mais celui qui dit du *nouveau*.

la lutte des temps modernes contre le moyen âge. Le moyen âge représente la thèse, dont le contenu est foi, tradition, autorité. Les temps modernes forment l'antithèse ; l'esprit de l'antithèse est l'esprit de la liberté absolue. Que laissent donc subsister les temps modernes de la foi du moyen âge ? Uniquement ce qui est compatible avec l'esprit de la liberté absolue. Tout le reste est limitation, point de vue partiel, irraison, toutes choses dépassées. Pour le moyen âge, certes, l'esprit de foi, de tradition et d'autorité, est chose bonne et justifiée. Mais il doit maintenant être considéré comme ayant fait son temps. Apparemment la synthèse est représentée pour Hegel par la révélation de Dieu, mais en réalité elle est l'affirmation non voilée de l'autonomie absolue et de l'absolue autodétermination de l'homme. C'est à cela que tend toute la philosophie hégélienne.

Dans les bouleversements terribles amenés par la Révolution française, Hegel voyait le signe qu'était enfin remportée la victoire définitive des temps modernes sur le moyen âge. Dès lors, pensait-il, l'heure était venue de manifester aussi philosophiquement cet esprit moderne qui avait déjà éclaté dans les faits à travers l'expérience de la Révolution française. Hegel était, de par son origine et sa formation, un théologien protestant. Comme tel il nourrissait un double dessein : enfanter à la lumière de la conscience l'esprit qui dominait dans la Révolution et, dans le même temps, achever l'œuvre de la Réforme. Il voulait par sa philosophie unir entre eux esprit nouveau et religion. Mais la religion telle qu'il l'entend n'est plus le rapport de l'homme avec un Dieu réel, personnel et transcendant, distinct de l'univers, mais le rapport de l'homme à lui-même, à son meilleur moi, à ce moi qui jouit d'une absolue autodétermination. Le plus haut moi de l'homme est sa plus haute pensée. Et la plus haute, la dernière pensée de l'homme est celle de la liberté.

En fait, pour développer la pensée jusqu'à sa forme suprême, Hegel s'était facilité la tâche en identifiant indûment l'ontologie et la logique. Il n'avait dès lors plus à craindre cette dernière. Et l'ontologie, la philosophie de la réalité, n'avait plus après cela les moyens d'élever aucune objection. Bien différente était la voie des anciens, en particulier dans le cheminement qui les conduisait à la preuve de Dieu. Ils étaient constamment anxieux de rester en contact avec la réalité. Leur attention se portait tout d'abord sur l'*esse* et non sur la pensée, sur la réalité de tout le réel. A mesure qu'ils montaient vers Dieu, ils éloignaient de l'être toute potentialité et parvenaient ainsi de degré en degré à des réalités toujours plus hautes et plus riches, jusqu'à ce qu'enfin se dressât comme un sommet

devant le regard purifié de leur intelligence la suprême réalité, *l'Esse subsistens, l'Actus purus*. Une telle pensée est une pensée réelle parce qu'elle est pensée d'une réalité. De la notion d'Acte pur jusqu'à la pleine connaissance de la vision face à face, il y a sans doute encore un long chemin à parcourir et dont la distance n'est pas franchissable par les seules facultés humaines. A son commencement, il y a la grâce, à son terme la gloire.

Oui, il n'y a rien ici-bas d'*achevé*, de définitif. Le devenir est donc bien fondé. Mais il existe cependant quelque chose de *stable* pour assurer la possibilité du progrès. *Les hégéliens confondent constamment l'achevé et le stable*. Parce que rien n'est achevé, rien pour eux n'est stable. Tout est instable aussi dans la philosophie de Hegel et livré au devenir. Incertain est le début, incertain le milieu, incertaine la fin.

Rien d'étonnant donc si des théologiens protestants d'aujourd'hui aussi consciencieux que Karl Barth et Emil Brunner ne rejettent pas seulement la philosophie hégélienne comme fausse, mais la considèrent tout crûment comme une philosophie diabolique. Et comme ils n'en connaissent pas de meilleure, ils ne se raccrochent qu'à la seule foi.¹

ANTON ROHNER, O. P.

professeur de philosophie à l'université de Fribourg

noté et traduit par Jean de la Croix Kælin O. P.

¹ On lira avec intérêt l'exposé de la philosophie hégélienne de H.-D. GARDEIL, *Les étapes de la philosophie idéaliste*, Paris, 1935, pp. 121-148. Dans la Revue Thomiste, 1946, p. 451-452, Jacques MARITAIN montre de quelle manière le thomisme peut rendre intellectuellement justice à l'hégélianisme, sans se laisser d'aucune manière absorber par lui. L'intuition centrale dont la dialectique hégélienne tire sa force est celle de la *réalité comme histoire*. Mais la réalité n'est pas *seulement* ni *d'abord* histoire. La place où se situerait un hégélianisme transposé et ré-interprété serait donc, non la métaphysique, mais la philosophie de l'histoire. N. d. T.

Les Eglises orthodoxes dissidentes

A Jean Laloy et à Théodore Strawinsky

Nous avons déjà indiqué quelle est, du point de vue de la théologie catholique, la condition réelle des Eglises dissidentes orientales qui ont conservé dans leur sein la plupart des vérités révélées et les sept sacrements de la loi nouvelle. Il reste à signaler quelques problèmes de terminologie soulevés à leur propos. Si l'on est fidèle à ne qualifier de schismatique et d'hérétique que ce qui se rapporte aux péchés de schisme et d'hérésie, et si l'on accepte la définition que nous avons proposée des Eglises dissidentes et des dissidents, on se trouvera en possession d'une donnée qui permettra, croyons-nous, d'une part une certaine mise au point du vocabulaire dont les écrivains catholiques usent pour désigner ces Eglises et notamment la principale et la plus vivante d'entre elles; l'Eglise dissidente de Russie; et d'autre part de comprendre ce que Soloviev appelle *l'Eglise russe, en tant qu'elle participe à l'unité de l'Eglise universelle, la perle évangélique du royaume cachée dans l'âme du peuple russe, la vraie et vénérable Eglise orthodoxe orientale ou gréco-russe*.

1^o Rappelons auparavant qu'il y a toujours, au principe d'une Eglise dissidente, un véritable schisme, ou une véritable hérésie. En réalité, il a fallu plusieurs terribles secousses pour rompre en Orient la sainte unité de l'Eglise du Christ; il y a, non pas une, mais plusieurs ruptures successives à l'origine de ce que nous appelons aujourd'hui l'Eglise orthodoxe dissidente. Les torts, même les torts graves, ne sont pas tous d'un seul côté. Il reste que le schisme ou l'hérésie sont toujours d'un seul côté. Les historiens comptent deux ruptures principales, qu'ils rapportent l'une à Photius, l'autre à Michel Cérulaire. Quel jugement le théologien, utilisant le résultat de leurs recherches, pourra-t-il porter sur l'œuvre des deux patriarches byzantins ?

Le Père Martin Jugie résume et apprécie les faits dans un livre qu'il intitule *Le schisme byzantin*¹. Pourtant, si Photius est coupable, c'est non seulement de schisme mais encore d'hérésie. Le Père Jugie le sait bien: « De cette Eglise d'Occident, Photius, au plus fort de sa révolte, a attaqué non seulement certains rites et certains usages, mais la foi elle-même. Jusque-là les schismes qui avaient séparé l'Orient de l'Occident, avaient été provoqués par les hérésies impériales et, après chaque crise, c'était Rome qui avait dû tendre la main à l'Eglise byzantine pour la retirer de l'erreur. Avec Photius les rôles sont renversés. La réputation d'orthodoxie de l'Eglise romaine est battue en brèche »². La polémique entraîne Photius « dans une véritable hérésie, qui contredit aussi bien la doctrine des Pères grecs que celle des Pères latins. D'après lui, le Saint-Esprit procède du Père seul, et le Fils n'a aucune part à l'acte spirateur... Telle est la nouveauté hérétique dont Photius est le père »³. Il est vrai que Photius rentre et meurt dans la communion de l'Eglise romaine. Mais le souvenir et les conséquences de sa première attitude porteront du fruit. Il a donné le ton aux polémistes de l'avenir. Il les a munis d'arguments sur les deux principales questions derrière lesquelles s'est abritée la dissidence « à savoir la procession du Saint-Esprit et la primauté romaine »⁴.

Au temps de Michel Cérulaire, on assiste à un curieux renversement de la situation historique. Sous la pression de causes multiples, la séparation s'est *pratiquement* produite entre l'Orient et l'Occident. Pour la foi chrétienne, une telle séparation ne peut être qu'un scandale, elle est *théoriquement* inacceptable, et chaque fois que l'occasion lui est fournie d'en prendre nouvellement conscience, elle commence aussitôt des tractations qui ont pour fin de rétablir, jusque sur le plan pratique, une union dont la légitimité, la sainteté, la nécessité de droit, ne sont contestées par personne. Mais, et c'est ici qu'apparaît l'étrange renversement dont nous parlions, ce sont ceux qui acceptent le *statu quo* de la séparation pratique, qui désirent secrètement lui donner droit de cité sur le plan théorique et qui font échec aux « initiatives unio-

¹ Paris, 1941.

² *Ibid.*, p. 134.

³ *Ibid.*, pp. 144-145.

⁴ *Ibid.*, p. 147.

nistes », — bref ce sont ceux qui stabilisent l'état de fait et refusent de rien innover pour restaurer l'union, qui vont porter sur eux le poids redoutable du péché de schisme et entraîner après eux toute une immense Eglise dans la dissidence. Telle paraît être devant l'histoire la responsabilité de Cérulaire. La séparation, écrit M. Jugie, « existait en fait depuis longtemps, sinon extérieurement, du moins dans les esprits et dans les cœurs ¹... Cérulaire fait figure non d'un schismatique de fraîche date secouant brusquement l'autorité du pontife romain, mais d'un chef d'une Eglise... depuis longtemps autonome, qui répugne à la réunion et met tout en œuvre pour l'empêcher ²... La vraie cause du schisme déclaré du XI^e siècle a été la volonté indomptable du patriarche byzantin de maintenir sa pleine autonomie vis-à-vis du pontife romain ³ ». C'était déjà, en 1929, la conclusion de l'étude de E. Amann sur *Michel Cérulaire* ⁴ : « La déchirure légère qui, depuis si longtemps déjà, menaçait l'union des Eglises grecque et latine était devenue, par sa faute, un trou béant, irréparable. En arrivant au trône patriarcal, Cérulaire avait trouvé entre Rome et Constantinople cet état mitoyen qui n'est ni la paix ni la guerre, mais la simple rupture des relations diplomatiques. Et lui, il avait fait en sorte qu'au lieu de la paix qui pouvait encore se conclure, ce fut la guerre qui arrivât. Devant l'histoire il porte, croyons-nous, la responsabilité de cet acte décisif ».

2^o Rappelons aussi que, bien qu'elle ait toujours à son principe un schisme ou une hérésie (ou l'un et l'autre), une Eglise dissidente n'est ni une Eglise schismatique ni une Eglise hérétique — qu'elle pourrait même théoriquement ne compter parmi ses membres aucun schismatique et aucun hérétique ; et qu'elle peut se diffuser dans le temps et dans l'espace sans que ses nouveaux adhérents soient fatalement coupables de schisme ou d'hérésie.

3^o Rappelons enfin que ce serait une grande illusion de déclarer, — comme l'ont fait certains écrivains catholiques —, que telle Eglise, par exemple l'Eglise russe orthodoxe, n'étant coupable ni de schisme ni d'hérésie, est déjà unie, déjà catholique.

¹ *Ibid.*, p. 196.

² *Ibid.*, p. 230.

³ *Ibid.*, p. 232.

⁴ Dictionnaire de Théologie catholique, col. 1702.

Entre d'une part le concept d'Eglise schismatique et hérétique, et d'autre part le concept d'Eglise catholique, il y a, nous l'avons dit, le concept d'Eglise dissidente.

Nous pouvons maintenant continuer notre propos.

a) Examen de quelques désignations et de quelques distinctions proposées par des écrivains catholiques.

1. On peut dire que tous les écrivains catholiques actuels s'accordent à désigner les Eglises issues de la rupture qui, au IX^e et au XI^e siècles, disjoignit une grande portion de l'Eglise d'Orient de celle d'Occident, par le nom d'*Eglises dissidentes*, et à donner à leurs membres le nom de *dissidents*. Tous s'accordent à parler d'Eglises dissidentes de rit byzantin ou de rit slave¹, d'Eglises slaves dissidentes, etc...

Une Eglise dissidente est issue d'une Eglise hérétique ou schismatique, mais elle n'est pas une Eglise hérétique ou schismatique. Elle est quelque chose de neuf, une réalité irréductible. Elle est l'ensemble des hommes groupés sous une forme ecclésiologique antithétique, où se heurtent le dynamisme et la logique de deux principes, le principe chrétien et un principe d'erreur. Ceci rappelé, on va, du point de vue catholique, poser plusieurs questions.

1^o *Pouvons-nous donner aux principales Eglises dissidentes orientales officielles*² *le nom d'« Eglises orthodoxes » qu'elles se sont approprié, et désigner leurs membres par le nom d'« orthodoxes » ?*

Il est clair que, si l'on conserve au mot orthodoxe un sens théologique, l'expression d'« Eglise dissidentes orthodoxes » est contradictoire. Toute Eglise dissidente porte en elle, par définition, un

¹ « Je me permets de rappeler les règles, souvent oubliées ou mal comprises, de l'usage français, suivant lesquelles on dit *rit* pour désigner les familles liturgiques (le *rit* romain, les *rits* orientaux), et *rite* pour signifier les cérémonies elles-mêmes (les *rites* d'Eglises, les *rites* du baptême, le *rite* de la bénédiction des cloches). » Dom A. WILMART, Annotations sur *Le génie du rit romain* par E. Bishop, Paris, 1920, p. 70.

² Nous disons « les principales Eglises orientales officielles », car les nestoriens et les monophysites réclament aussi pour eux le nom d'orthodoxes ; et, en Russie, les vieux-croyants anathématisent l'Eglise niconienne au nom des sept premiers conciles.

principe d'hétérodoxie et est, de ce fait, incapable de représenter sans mutilation la véritable Eglise du Christ.

Mais peut-on convenir d'appeler orthodoxes les Eglises orientales dissidentes, le mot orthodoxe étant pris comme démarqué par l'usage et tombant alors, dans notre pensée, du plan de la théologie sur le plan des formations historiques ?

Non, si cette manière de parler engendrait la confusion. Et c'est pourquoi plusieurs écrivains catholiques l'évitent ¹.

Oui, en cas contraire ². Or nous pensons qu'il est facile d'éviter l'équivoque, de rappeler par exemple que les Eglises orthodoxes représentent à nos yeux des Eglises dissidentes ³. D'ailleurs, le mot d'orthodoxe figure, sans guillemets, dans un document pontifical. Par un *Motu proprio* du 15 octobre 1917, sur l'érection d'un Institut Pontifical destiné à promouvoir l'étude des Questions Orientales, Benoît XV convie à Rome « tant les Orientaux unis que *les Orientaux qui s'appellent orthodoxes* » ; il décide qu'on y exposera parallèlement « la doctrine catholique et la doctrine orthodoxe », « la théologie orthodoxe, c'est-à-dire les diverses doctrines des chrétiens orientaux relatives aux choses divines » ; et que « les cours de l'Institut pourront être suivis non seulement par nos clercs orientaux, mais aussi par ceux des *orthodoxes* qui éprouvent le désir d'une recherche plus profonde de la vérité ».

¹ Par exemple le Père M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, p. 26. — Le Père S. TYSZKIEWICZ substitue au mot d'orthodoxe celui de pravoslave : « *Pravoslave* est la traduction paléo-slave du mot grec *orthodoxos*. Nous suivons le mieux que nous pouvons des écrivains pravoslaves russes modernes, Berdiaev entre autres, qui distinguent entre *pravoslavnyj* (sens historique) et *ortodoxalnyj* (sens formel) ». *La sainteté de l'Eglise Christoconforme*, p. 286.

² Le Père CONGAR n'hésite pas à parler d'une *ecclésiologie orthodoxe*, Cf. *Chrétiens désunis*, p. 249. — Dans *Le schisme byzantin*, pp. 297-298, le Père JUGIE parle lui aussi des Eglises orthodoxes de Tchécoslovaquie et d'Albanie ; voir aussi, p. 468.

³ Non pas des Eglises schismatiques ! Nous trouvons malheureuses des déclarations comme celle du Père Raymond JANIN, des Augustins de l'Assomption, au seuil de son livre sur *Les Eglises orientales et les rites orientaux*, Paris, 1922, p. 97 : « Nous n'emploierons ici le terme *orthodoxes* que comme synonyme de schismatiques de rit byzantin, sans nous inquiéter de ce qu'en peuvent penser les orthodoxes eux-mêmes ».

2^o *Peut-on dire qu'à la différence de l'Eglise grecque, qui est dissidente, l'Eglise russe nous est restée officiellement unie ?*

Certains écrivains catholiques du siècle dernier ont pensé que l'Eglise russe ne serait pas officiellement séparée de l'Eglise catholique, parce qu'elle n'aurait pas rompu formellement l'union de Florence, souscrite en son nom par le métropolite Isidore de Kiev¹. Mais le Père Jugie réplique qu'on ferait preuve d'ignorance de l'histoire en usant d'un tel argument: « L'union de Florence n'a pas été rompue par l'Eglise moscovite, pour la bonne raison que cette union n'a jamais été reçue dans les possessions des grands kniazes de Moscou. Avant comme après Florence, et jusqu'en 1667, les Moscovites ont rebaptisé les catholiques qui voulaient faire partie de leur Eglise. Après cette date et depuis que la métropole de Kiev, où l'union fut acceptée pendant quelque temps, a été incorporée à l'Eglise russe, les catholiques entrant dans le bercail du Saint-Synode n'ont plus été rebaptisés, mais on a exigé d'eux une profession de foi détaillée et une abjuration explicite des *erreurs romaines*. Le cérémonial actuellement en usage pour la réception des catholiques commence par ces mots: Veux-tu renoncer aux erreurs et aux faussetés de la confession latine romaine ? Parmi ces erreurs et faussetés, sont signalées explicitement la procession du Saint-Esprit *a Patre Filioque*, la primauté et l'infailibilité du pape »². La condition théologique de l'Eglise russe ne diffère donc pas substantiellement de celle de l'Eglise grecque³. Elles sont toutes deux des Eglises dissidentes. A l'origine de la thèse que nous rapportons, on trouverait l'illusion que nous avons dénon-

¹ Cf. Martin JUGIE, article *Slaves dissidentes (Eglises)*, du Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique, col. 1375-1376, où sont citées ces lignes de Lacordaire: « La Russie est catholique à son insu: elle n'est pas et n'a jamais été schismatique de son gré, comme il en a été de l'Eglise d'Orient (de l'Eglise grecque) ».

² *Ibid.*

³ Dans une leçon sur *La Russie et le schisme d'Orient* le R. P. Ch. DUMONT, directeur de « Russie et Chrétienté », résume ainsi la situation: « La Russie a été entraînée dans le schisme comme à son insu. Elle venait à peine de recevoir le baptême (988) lorsque la rupture se consumma entre les sièges de Rome et de Constantinople (1054). Aussi ne prit-elle aucune part active à ce drame, où elle figure plus comme enjeu que comme acteur. Longtemps elle prit à peine conscience de cette rupture et ses rapports avec Rome n'en parurent pas affectés ».

cée, d'après laquelle, tant que l'Eglise russe tout entière n'aura pas été prise en flagrant délit de schisme ou d'hérésie, on devra la regarder comme unie et catholique.

3^o *Peut-on dissocier le peuple russe de l'Eglise russe, et soutenir que, tandis que le peuple est resté uni à la véritable Eglise, son Eglise s'en est séparée ?*¹

Il est clair que le peuple russe en tant que *formation ethnique, politique, culturelle, ordonnée à des fins temporelles*, est distinct de l'Eglise russe. Mais le peuple russe en tant que *formation religieuse*, unie par un symbole de foi, une hiérarchie, des sacrements, et ordonné aux fins spirituelles, qu'est-il sinon l'Eglise russe elle-même ? Il nous paraît tout à fait impossible, dans l'état actuel des choses, d'imaginer l'Eglise russe sans la foi religieuse du peuple russe, ni la foi religieuse de la grande majorité du peuple russe sans l'Eglise russe. Si l'on veut que l'une soit hérétique ou schismatique, il faudra vouloir que l'autre aussi le soit. Mais ni l'une ni l'autre n'est, à nos yeux, hérétique ou schismatique. Toutes deux sont dissidentes.

4^o *Les Eglises dissidentes orthodoxes sont-elles issues d'un schisme ou d'une hérésie ?*

C'est aux historiens de répondre. Et dès la première rupture de Photius, qui ne dura que quatre ans², ils constatent, comme

¹ Interprétant trop littéralement, croyons-nous, un texte de Soloviev, le Père Martin JUGIE, qui use ici par surcroît des mots d'hérétique et de schismatique selon la terminologie moderne, écrit, dans l'article *Slaves dissidentes (Eglises)*, du Dict. Apol. de la Foi catholique, col. 1376 : « Il ne faut pas confondre la *Russie*, ou le *peuple russe pris dans son ensemble*, avec l'*Eglise russe*. La masse du peuple russe a pu n'adhérer au schisme que *matériellement*, sans commettre le péché de schisme ; mais l'Eglise russe, prise comme *société religieuse* ayant son organisation et sa hiérarchie particulière, vivant séparée de l'Eglise catholique et de son chef, enseignant officiellement et faisant enseigner une série de doctrines formellement condamnées comme des hérésies par l'Eglise catholique, mérite non seulement l'épithète de schismatique, mais aussi celle d'*hérétique*. Car qu'est-ce qu'une *Eglise schismatique*, sinon celle qui mène une vie séparée de l'Eglise catholique et rejette la juridiction du Pontife romain ? Qu'est-ce qu'une *Eglise hérétique*, sinon celle où l'on enseigne des hérésies ? » (Souligné par l'auteur) — La même vue est reprise dans la *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, p. 27.

² M. JUGIE, *Le schisme byzantin*, p. 131.

nous l'avons dit, la présence non seulement du schisme, mais encore de l'hérésie¹. Cependant l'ensemble de ces néfastes événements donne l'impression que la rupture de la communion romaine est plus désirée que l'innovation doctrinale, et que l'hérésie est, en quelque sorte, au service du schisme². Plus tard, les tentatives unionistes de Lyon (1274) et de Florence (1439), qui semblent aboutir sur le plan dogmatique, sont presque aussitôt réduites à néant sur le plan des relations de la communion extérieure. C'est ce qui explique que les écrivains catholiques qui usent des mots de schisme et d'hérésie selon la terminologie moderne, préfèrent appeler hérétiques les Eglises protestantes et schismatiques les Eglises orientales. Ce sont, de part et d'autre, des Eglises dissidentes, dont les unes nous paraissent issues davantage d'une hérésie et les autres davantage d'un schisme.

2. Sans penser méconnaître le moins du monde les vrais mérites et la vraie grandeur de Joseph de Maistre, nous ne pouvons pas ne pas nous irriter de certains de ses axiomes concernant les Eglises orthodoxes. Il veut à tout prix les dissoudre dans le protestantisme : « C'est une vérité fondamentale dans toutes les questions de religion *que toute Eglise qui n'est pas catholique est protestante*. C'est en vain qu'on a voulu mettre une distinction entre les Eglises schismatiques et hérétiques... Tout chrétien qui rejette la communion du Saint-Père est protestant ou le sera bientôt »³. Il aspire au moment où sa prévision se réalisera : « Toutes ces Eglises séparées du Saint-Siège au commencement du douzième siècle peuvent être comparées à des cadavres gelés dont le froid a conservé les formes... Dès que le vent de la science, qui est chaud, viendra à souffler sur ces Eglises, il arrivera ce qui doit arriver suivant les lois de la nature : les formes antiques se dissoudront, et il ne restera

¹ *Ibid.*, p. 144. Et surtout : M. JUGIE, *De processione Spiritus sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes*, Rome, 1936, pp. 284-299.

² Photius est prêt, pour se faire reconnaître par le pape, à garder le silence sur sa doctrine de la procession de l'Esprit saint à partir du Père seul. M. JUGIE, *Le schisme byzantin*, p. 145. Quant à Michel Cérulaire, « il préférerait que l'état d'ignorance réciproque, qui dure depuis quelque temps entre Rome et Constantinople, passe en coutume et se perpétue ». *Ibid.*, p. 187.

³ *Du pape*, livre IV, chap. 1. Les soulignements sont de l'auteur.

que la poussière »¹. « Les Eglises photiennes sont conservées au milieu du mahométisme comme un insecte est conservé dans l'ambre... Mais si l'on exposait ces Eglises à l'action du protestantisme ou du catholicisme avec un *feu de science* suffisant, elles disparaîtraient presque subitement... Bientôt nous serons témoins de la grande expérience déjà fort avancée en Russie. Nos langues atteindront ces nations qui nous vantent leur foi reliée en parchemin, et dans un clin d'œil nous les verrons boire à longs traits toutes les erreurs de l'Europe. Mais alors nous en serons dégoûtés, ce qui rendra probablement leur délire plus court »². Du moment d'ailleurs que les Eglises photiennes rejettent la suprématie du pape, elles sont déjà protestantes, « tout le reste n'est qu'accessoire »³; il est sans importance qu'elles croient la divinité du Christ, qu'elles célèbrent valablement le sacrifice de la messe, qu'elles reçoivent les sept sacrements, qu'elles prient avec amour la Vierge et les saints. Leur état est même pire que celui du protestantisme: « Les Eglises photiennes sont plus éloignées de la vérité que les autres Eglises protestantes; car celles-ci ont parcouru le cercle de l'erreur, au lieu que les autres commencent seulement à le parcourir »⁴. C'est le devoir d'un catholique de hâter de ses vœux leur imminente catastrophe: « Tout ami de cette unité doit donc désirer que l'antique édifice achève de crouler incessamment chez ces peuples séparés, sous les coups de la science protestante, afin que la place demeure vide pour la vérité »⁵. De telles paroles sont capables, croyons-nous, de faire un mal durable à la cause de la vérité. Le mépris hautain de Joseph de Maistre pour l'Eglise orthodoxe, Khomiakov ne tardera pas à le retourner tout entier contre l'Eglise catholique. Il n'était pas utile, à nos yeux, qu'en quittant la Russie, M. de Maistre lui laissât dans la chair un poignard sur lequel il avait inscrit: *De la part de l'Eglise romaine!*⁶

¹ *Ibid.*, chap. 2.

² *Ibid.*, chap. 3.

³ *Ibid.*, chap. 5.

⁴ *Ibid.*, chap. 2.

⁵ *Ibid.*

⁶ La religion de la Russie « est toute en dehors et ne s'enfonce point dans les cœurs ». Ce qui manque à la Russie, — par la faute de Photius — « c'est quelque chose de profond, qu'on sent profondément et que le Russe

b) L'enseignement magistériel orthodoxe actuel
est en partie conciliaire et en partie
extra-conciliaire.

En se disjoignant de l'Eglise catholique, l'Eglise byzantine n'a cessé de proclamer elle aussi sa volonté de conserver fidèlement le patrimoine des sept conciles œcuméniques. Mais tandis que l'Eglise catholique considère ce commun patrimoine comme une valeur ouverte, l'Eglise byzantine y voit une valeur jusqu'ici close.

Dans l'Eglise catholique, la doctrine des sept premiers conciles continue de se déployer, en donnant lieu à de nouvelles explicitations du dépôt primordial, qui, dans la mesure où elles sont véritablement homogènes à ce dépôt, sont définissables solennellement par d'autres conciles ou par le souverain pontife ; en sorte que le dépôt de l'Evangile et des sept premiers conciles, à la manière du grain de sénevé dont parle le Sauveur, se conserve en croissant.

Mais les Eglises orthodoxes pensent que la scission des IX^e et XI^e siècles a mis fin à la série des grands conciles œcuméniques. En conséquence, l'explicitation authentique du dépôt révélé par la voie conciliaire est, à leurs yeux et jusqu'à nouvel ordre, achevée. Elle forme le *noyau* de leur message doctrinal. Mais ce message, considéré comme clos, n'en va pas moins provoquer et susciter une foule de propositions, tant affirmatives que négatives, que l'Eglise officielle elle-même sera invitée à déclarer compatibles ou incompatibles avec lui. Elle niera, par exemple, que l'Eglise catholique ait pu définir comme révélée la procession de l'Esprit saint à partir du Père *et du Fils*, et elle enseignera que l'Esprit procède du Père *seul* ; elle niera que l'Eglise catholique ait pu définir que le Christ ait conféré à Pierre et à ses successeurs le primat juridictionnel et elle enseignera l'égalité juridictionnelle des évêques ; elle revendiquera les sept conciles œcuméniques, mais en déniaut ce droit à l'Eglise catholique¹. Ainsi, autour du noyau doctrinal

peut contempler lui-même dans le règne commun de ses maîtres, qui n'excède pas treize ans, tandis que le règne chrétien touche au double de ce nombre » !... *Ibid.*, livre III, chap. 6.

¹ Voir dans *Eglises séparées*, Paris, 1896, la réponse que fait L. DUCHESNE à *L'encyclique du patriarche Anthime de Constantinople*, 29 sep-

conciliaire, considéré non plus comme ouvert, mais comme clos, se constitue une *zone doctrinale* de second ordre, mais néanmoins officielle et proposée par le magistère ordinaire des Eglises orthodoxes à la foi de leurs fidèles. C'est dans cette zone que se produiront les variations doctrinales de ces Eglises ¹. Elle pourra hospitaliser en elle, à certains moments, d'une manière toujours précaire, d'importants enseignements catholiques ².

tembre (11 octobre) 1895: « Chacun des articles est rédigé dans le formulaire suivant: *L'Eglise des sept synodes œcuméniques, une, sainte, catholique et apostolique croit et professe que... l'Eglise papique, au contraire, etc....* Vient-on dire que l'Eglise romaine ne reconnaît pas les sept conciles, ou que l'Eglise grecque a des droits particuliers sur eux ? Ah ! c'est bien le cas d'employer le style de saint Paul: Ils sont Israélites, moi aussi, enfants d'Abraham, moi aussi; serviteurs du Christ, moi plus qu'eux. Ces conciles sont à nous comme à eux, plus qu'à eux. Je vois bien qu'ils ont été tenus en Orient, que ce sont des empereurs résidant en Orient ou y régnant qui en ont procuré la réunion. Mais dans la plupart des cas, ils ne représentent autre chose qu'un succès de l'orthodoxie romaine remporté sur l'hérésie orientale, ou, pour parler plus charitablement, qu'un remède apporté par l'Eglise latine à sa sœur grecque infectée de quelque maladie doctrinale... De tout ceci il résulte, semble-t-il, qu'il y a un lieu au monde où l'on peut se réclamer des sept conciles œcuméniques, c'est Rome; que, s'il y a un lieu au monde où leur souvenir peut éveiller des idées sombres, c'est le patriarcat de Constantinople », pp. 66 et 72.

¹ Cf., par exemple, Martin JUGIE, *Le schisme byzantin*, pp. 360-384.

² L'existence de la distinction dont nous parlons, entre un *noyau primitif* et une *zone doctrinale secondaire*, a été exprimée en ces termes par le Père JUGIE: « Ce n'est qu'abusivement qu'on peut prêter à l'Eglise gréco-russe un enseignement officiel fixe et définitif sur la primauté de l'évêque de Rome, sur la procession du Saint-Esprit, etc. Si l'on s'en tient à son enseignement véritablement officiel, à ce qui, pour elle, a caractère de dogme, on peut dire qu'elle est orthodoxe, puisque ce minimum dogmatique est constitué par les définitions expresses des sept premiers conciles œcuméniques. Ce *minimum*, l'Eglise catholique l'admet aussi. Il y a, sur ce point, entente parfaite entre les deux Eglises; et voilà trouvée, définie et limitée la véritable orthodoxie de l'Eglise orthodoxe. Elle est orthodoxe aussi en tout ce qu'elle affirme sur le *reste* en accord avec l'Eglise catholique; mais sur ce reste, qui est considérable, l'accord est fragile, fortuit, exposé à disparaître d'un moment à l'autre sous la poussée de théologiens novateurs, et tout de même conséquents avec les principes de cette orthodoxie orientale, qui peuvent tout à coup remettre en question ce que l'on pouvait considérer comme définitivement acquis par une acceptation unanime durant un temps plus ou moins long. C'est le cas, par exemple, pour la

Considérons donc l'enseignement magistériel officiel des Eglises orthodoxes. Si l'on regarde seulement à son *noyau doctrinal conciliaire*, et si l'on n'interprète pas ce noyau comme une donnée close et fermée, impliquant le refus d'un développement dogmatique ultérieur, on pourra dire qu'il laisse la porte ouverte à toute la vérité catholique, à tous les dogmes que l'Eglise catholique a définis depuis 787, et que, de ce côté-là, rien ne s'oppose à ce que l'enseignement magistériel officiel des Eglises orthodoxes coïncide pleinement un jour avec celui de l'Eglise catholique¹; en attendant,

croissance à l'inspiration des deutérocanoniques de l'Ancien Testament... » *Ibid.*, p. 468; cf. p. 378. (Souligné par nous.)

Nous voudrions pourtant insister ici sur deux points.

Le premier, c'est que le même noyau doctrinal conciliaire, le même minimum, qui est reçu comme *ouvert* par l'Eglise catholique, est reçu officiellement comme *fermé* par l'Eglise orthodoxe.

Et voici le second: *c'est à l'intérieur même de l'enseignement officiel des Eglises orthodoxes* que s'opère la distinction entre un noyau conciliaire et une doctrine de seconde zone. Ici le Père Jugie semble hésiter. Parfois il écrit que les Eglises orientales « sont hérétiques puisque les documents authentiques où s'exprime leur foi nient quelques vérités appartenant à la foi catholique ». *Theologia dogmatica...*, t. I, p. 20. Tantôt au contraire, il blâme les auteurs qui parlent ainsi, il ne veut pas qu'on dise: « L'Eglise gréco-russe enseigne que le Saint-Esprit procède du Père seul, l'Eglise gréco-russe nie la primauté de juridiction de l'apôtre Pierre et celle de l'évêque de Rome », et il déclare que l'Eglise gréco-russe, « si l'on s'en tient à son enseignement véritablement officiel », est orthodoxe. Cf. *Le schisme byzantin*, pp. 378, 468.

¹ Le Père Jugie rapporte un texte important de K. I. ΔΥΟΒΟΥΝΙΟΤΗΣ paru dans la revue grecque *Theologia*, avril-juin 1926: « L'Eglise ancienne, pour des motifs indépendants de sa volonté, n'a fixé par les conciles œcuméniques que les points dogmatiques concernant la doctrine trinitaire et christologique; mais elle a laissé indéterminées les autres doctrines dogmatiques, qui demeurent encore, dans l'Eglise orientale, dans la même indétermination. La détermination officielle des autres enseignements dogmatiques est, sans aucun doute, absolument nécessaire. Or, cette détermination, d'après les principes régnant dans l'Eglise, ne peut être faite que par un concile œcuménique, réuni après les travaux préparatoires indispensables ». Ceux qui méconnaissent ces vues, ruinent « l'usage ancien de l'Eglise, c'est-à-dire le développement officiel de la détermination de la doctrine de l'Eglise par des conciles œcuméniques, usage fondé sur la ferme doctrine de l'infailibilité de l'Eglise comme corps; et ainsi se trouve introduit quelque chose d'inouï dans l'Eglise orientale, à savoir l'explication et la détermination personnelle

les dogmes définis par l'Eglise catholique depuis le septième concile, seront officiellement tantôt *admis* — bien que non regardés comme homogènes aux données conciliaires —, tantôt *niés*, dans les Eglises orthodoxes; ou bien ils seront simplement *tolérés* chez les fidèles à titre d'opinions théologiques, de *theologoumena*¹. Mais si l'on regarde à l'ensemble de l'enseignement magistériel et doctrinal des Eglises orthodoxes, il contredit indubitablement certaines vérités définies par l'Eglise catholique comme révélées, et il n'est pas vrai que rien ne s'oppose à ce qu'un fidèle de l'Eglise gréco-russe, à ce qu'un bon Orthodoxe adhère à toutes les vérités définies en Occident depuis le schisme².

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre la position ecclésiologique de Soloviev.

c) La position ecclésiologique de Vladimir Soloviev.

1. Soloviev prend l'Eglise d'Orient avant la rupture, quand elle fait encore avec l'Eglise d'Occident une seule Eglise catholique.

et subjective de l'enseignement de l'Eglise. » Cité dans *Le schisme byzantin*, p. 470. Khomiakov ruinera l'« ancien usage » en étendant la conciliarité (*sobornost*) aux simples fidèles.

¹ « Ce que n'ont pas assez remarqué jusqu'ici les théologiens occidentaux c'est que, mise à part l'infaillibilité personnelle du pape, sur toutes les questions qui ont fait l'objet de controverses entre Gréco-russes et Catholiques, les thèses proprement catholiques ont rallié un bon nombre et quelquefois un nombre prépondérant d'adhérents de marque, et cela de nos jours comme autrefois et tout le long des siècles de séparation. » M. JUGIE, *op. cit.*, p. 377.

² Nous essayons dans ce paragraphe de débloquer un texte du Père JUGIE, auquel nous faisons des emprunts, *Op. cit.*, p. 468: « C'est justement parce que l'Eglise gréco-russe est radicalement impuissante à faire aucune acquisition dogmatique nouvelle et que sa zone dogmatique ne peut déborder l'horizon des sept conciles œcuméniques, que son orthodoxie laisse, en fait, la porte ouverte à toute l'orthodoxie catholique, à tous les dogmes que l'Eglise catholique a définis depuis 787. Tous ces dogmes peuvent entrer par cette porte, et rien ne s'oppose à ce qu'un fidèle de l'Eglise gréco-russe, à ce qu'un bon Orthodoxe adhère à toutes les vérités définies en Occident depuis le schisme, puisque, d'après les principes de l'orthodoxie orientale, ces vérités appartiennent au vaste champ des opinions théologiques, que l'on est libre d'admettre ou de ne pas admettre sans cesser d'être Orthodoxe. » Est-on libre par exemple si l'on est Orthodoxe de regarder comme œcuméniques les conciles de Trente et du Vatican, et de considérer l'opinion contraire comme une erreur en matière de foi ?

Le patrimoine des sept premiers conciles forme alors en elle un dépôt doctrinal ouvert, prêt à donner naissance à tous les dogmes qui seront ultérieurement définis en Occident.

Que se passe-t-il en Orient au moment de la rupture ? A juger les choses du point de vue catholique, qui est aussi celui de Soloviev, voici ce que l'on constate. Une interprétation nouvelle de la donnée doctrinale primitive commence à prévaloir. Cette donnée se durcit et se ferme. Elle est considérée comme exclusive des doctrines de la procession de l'Esprit saint *ab utroque*, de la primauté romaine, de la légitimité des conciles œcuméniques tenus par l'Eglise d'Occident, etc. Qu'est-ce à dire, sinon qu'un principe d'erreur a été inoculé dans le dépôt de la révélation chrétienne ?

Il apparaît tout de suite à Soloviev que, cette nouvelle interprétation n'étant point le fait d'un concile œcuménique, ce n'est que par abus qu'elle prétendrait définir la foi divine¹. Elle provient certes d'une autorité officielle. Cette autorité qui prêche en même temps l'antique foi chrétienne et le principe d'erreur nouveau qui la perturbe, nous la reconnaissons, nous catholiques, comme étant *de facto* l'autorité officielle de l'Eglise orthodoxe dissidente. Mais Soloviev ne veut pas qu'on attribue à une même autorité hiérarchique un enseignement où se mêlent la vérité et l'erreur. Il s'acharne à dissocier, d'une part, l'héritage des siècles chrétiens, le fonds spirituel de l'ancienne Eglise orientale, l'Eglise orthodoxe des Pères et des Docteurs, groupée autour de son culte et des démarches authentiques de sa hiérarchie ; et, d'autre part, le principe d'erreur, incarné en de trop nombreuses démarches inauthentiques de cette même hiérarchie officielle. Pour lui, la hié-

¹ Voici la 2^e et la 5^e des *neuf questions* dogmatiques que Soloviev adressait, vers 1885, à la hiérarchie russe : « 2^e le mot *Filioque* ajouté au texte primitif du concile de Nicée-Constantinople, contient-il inévitablement une hérésie ; et, dans l'affirmative, quel est le concile qui a condamné cette hérésie ? — 5^e Quelles sont, outre le *Filioque*, les autres doctrines hérétiques de l'Eglise romaine, et dans quels conciles œcuméniques ont-elles été anathématisées ? » Cité dans Mgr D'HERBIGNY, *Vladimir Soloviev*, Paris, 1934, p. 196. — Un peu plus tard, en 1886, la *Lettre à Mgr Strossmayer* portait : « Comme il n'y a pas eu (et, selon nos meilleurs théologiens, il ne peut y avoir) de Conciles œcuméniques en Orient après la séparation des Eglises..., notre schisme n'existe pour nous-même que *de facto*, mais aucunement *de jure* ». Cité par d'Herbigny, *Op. cit.*, p. 202.

rarchie russe est divisée, dans sa fonction hiérarchique elle-même, en lumière et en ténèbres, ou plutôt, il y a deux hiérarchies russes, entremêlées dans les mêmes hommes. En d'autres termes, Soloviev n'accepte pas de considérer avec nous l'Eglise russe comme un seul bloc, de la prendre pour ce qu'elle est devenue en fait, à savoir une Eglise dissidente. Il persiste à isoler, par une dichotomie qui apparaît comme arbitraire tant aux yeux des catholiques qu'aux yeux des orthodoxes, d'une part le vieux fonds chrétien, par quoi, dit-il, l'Eglise russe continue d'être une portion de la grande Eglise catholique, et d'autre part le principe qui concrètement l'opprime et la tyrannise. Ce principe, ce n'est pas seulement pour Soloviev, qu'on y prenne garde, l'autorité impériale, lorsqu'elle usurpe les rôles religieux ; c'est l'autorité religieuse elle-même lorsque, par exemple, elle ajoute à l'Evangile que l'Esprit saint procède du Père *seul*, lorsqu'elle prescrit de rebaptiser les catholiques¹, etc. Soloviev luttera contre ce principe de tyrannie. Il sait que dans la mesure où il réussira, il dégagera le dépôt chrétien primitif pour le rendre à ses lois authentiques de vie et de développement. Ainsi délivré, ce dépôt tendra spontanément à se déployer et à se frayer les voies qu'il a parcourues en Occident pendant dix siècles. Il rejoindra progressivement et par étapes, d'abord sans doute à titre d'opinions théologiques², puis d'enseignements communs, puis enfin de doc-

¹ Cf. sur ce dernier point la 2^e des *trois questions* de Soloviev à Daniëvski, en 1885. Citée par d'Herbigny, *Op. cit.*, p. 200. — On sait que « le concile de Moscou de 1620 prescrit de rebaptiser les Latins et les Protestants ; celui de 1666-1667 reconnaît la validité du baptême des Latins catholiques, mais non leur confirmation, ni le baptême des Protestants. En 1718, on cesse de rebaptiser les Protestants et en 1757, de reconformer les apostats tombés dans l'infidélité : ce qu'on pratiquait auparavant. » M. JUGIE, *Slaves dissidentes (Eglises)*, Dict. Apol. de la Foi Catholique, col. 1377. Cf. *Le schisme byzantin*, pp. 307 et 351.

² Voir, chez d'Herbigny, *Op. cit.*, pp. 197 et 203, la 4^e des *neuf questions* de Soloviev : « « S'il est impossible d'affirmer avec certitude que cette addition (le mot *Filioque*) est une hérésie, n'est-il pas libre à tout orthodoxe de suivre à ce sujet le sentiment de saint Maxime le Confesseur, qui dans sa lettre au prêtre Marin, justifie cette addition et lui donne un sens orthodoxe ? »

Et la *Lettre à Mgr Strossmayer* : « Ce qui met, peut-être, encore plus en évidence la position indécise de notre Eglise par rapport au catholicisme, c'est que des individus déclarant publiquement croire que les *nouveaux*

trines définitives et irréfornables, toutes les définitions de foi de l'Eglise catholique.

2. Soloviev adhère pleinement à toutes ces définitions. Ce grand voyage, depuis le neuvième siècle, que doit accomplir collectivement l'Eglise orthodoxe orientale, il vient de l'achever en précurseur. Que lui manque-t-il donc pour être ouvertement catholique ? Uniquement d'avoir déposé sa profession de foi dans les mains de l'autorité ecclésiastique catholique ; uniquement une démarche canonique. Cette démarche, devait-il la faire ? Répondons plutôt à une autre question : pourquoi hésite-t-il à la faire ?

Et d'abord, qu'aurait-elle signifié ? Regardée avec des yeux orthodoxes, elle aurait signifié ce que ne pouvaient signifier ni les invectives de Soloviev contre la hiérarchie et la théologie officielles, ni sa proclamation personnelle de la primauté romaine, à savoir qu'il rompait *réellement* avec l'Eglise orthodoxe qui est la pure Eglise du Christ, pour choisir l'Eglise catholique, qui est une Eglise dissidente : elle aurait signifié une apostasie. Regardée avec des yeux catholiques, elle aurait signifié que Soloviev rompait *réellement* avec l'Eglise dissidente, c'est-à-dire avec un tout indissociable comportant le principe chrétien et un principe d'erreur inoculé en lui, pour choisir, dans une suprême illumination, la pure Eglise du Christ, l'Eglise catholique. (Toujours l'antagonisme de Pauline et de Polyucte : « — Imaginations ! — Célestes vérités ! — Etrange aveuglement ! — Eternelles clartés ! ») Aux yeux de Soloviev lui-même, — qui persistera jusqu'au bout dans son idéale

dogmes catholiques sont le développement légitime de la doctrine orthodoxe, peuvent rester en communion parfaite avec l'Eglise orientale. Je puis constater ce fait par mon expérience personnelle. »

Rappelons que les plus récentes recherches historiques établissent que Photius n'a jamais attaqué les Latins sur l'addition liturgique du mot *Filioque* au Symbole, que sa polémique n'a visé que la question de vérité ou d'erreur dogmatique du *Filioque*. La controverse sur l'insertion du *Filioque* dans le Symbole apparaît d'abord à Jérusalem, vers 808, pour reprendre sous Michel Cérulaire. Cf. M. JUGIE, *Origine de la controverse sur l'addition du Filioque au Symbole*. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, juillet-octobre 1939, p. 369. — Sur la date et la licéité de l'addition du *Filioque* au Symbole de Nicée-Constantinople, voir M. JUGIE, *De processione Spiritus sancti...*, pp. 233-258.

dichotomie, et appellera Eglise orthodoxe, non pas l'Eglise que les catholiques et les orthodoxes désignent ensemble de ce nom, mais une portion d'elle-même, qu'il isole par l'esprit, afin de pouvoir la considérer comme la continuation intégrale de l'antique Eglise universelle et vraiment orthodoxe, laquelle serait comme enchaînée en Russie et ailleurs par un organisme tyrannique usurpant le beau nom d'orthodoxie —, aux yeux donc de Soloviev, cette ultime démarche canonique aurait signifié, *non pas une rupture réelle* avec la vraie Eglise orthodoxe, devant laquelle il marchait avec l'intention de lui ouvrir les voies ; elle aurait manifesté plus solennellement, mais était-ce nécessaire ? sa réprobation des erreurs de la hiérarchie officielle. Seulement, en dépit de toutes ses dénégations, elle aurait *fait croire* à tous ses frères orthodoxes qu'il rompait la solidarité concrète qui le rattachait à eux. Ils auraient cessé de le regarder comme un membre de l'Eglise orthodoxe. Il aurait pu sans doute encore travailler *pour* elle, la secourir du dehors. Il ne lui aurait plus été possible de travailler *en* elle ni de participer à l'effort de délivrance qu'il était poussé à réclamer d'elle impérieusement.

Il lui parut avec évidence — à ceux qui voient dans l'Eglise orthodoxe une Eglise dissidente, c'est la décision contraire qui s'impose avec la même évidence — qu'il lui fallait y rester. Il avait, non pas le devoir de la quitter, mais la mission de la réformer, plus exactement de la délivrer¹. Quelques textes, parmi lesquels un document inédit cité par Mgr d'Herbigny², nous découvrent l'état de sa pensée. Il écrit au *Novoïé Vrémia*, en 1885 : « Je juge qu'une *conversion* ou *union extérieure* est inutile, nuisible même, j'en ai empêché plusieurs, car notre Eglise doit être reconnue comme ayant une foi correcte ». Il dissuadait alors la princesse Elisabeth Volkonsky de passer au catholicisme. Quand elle le fit néanmoins, en 1887, « l'émotion fut rude pour Soloviev. Mais il ne se permit aucun reproche. Si sa conscience personnelle lui mar-

¹ En 1890, L. P. de Nicolaï, trente-deux ans après sa conversion au catholicisme et vingt-deux ans après son entrée en chartreuse, écrivait, de Soloviev : « Je comprends très bien les motifs pour lesquels il s'est maintenu dans une certaine réserve, imposée dans l'intérêt de la mission qu'il a à remplir et qui lui a été confiée d'En Haut, je n'en doute pas ». Cité par D'HERBIGNY, *Op. cit.*, p. 310.

² *Op. cit.*, p. 227.

quait, croyait-il, une autre voie, elle n'avait point à juger les autres »¹.

L'attitude de Soloviev durant cette partie de sa vie ne se comprend pleinement que si l'on se rappelle, selon ce que nous avons dit, que, pour lui, choisir de demeurer dans l'Eglise russe, ce n'était pas choisir de demeurer dans une Eglise dissidente. C'était choisir de demeurer dans la portion russe, entravée et opprimée, de l'Eglise catholique. Il était sûr en effet (parce qu'il tenait son cœur secrètement accordé au magistère de la grande Eglise catholique) de pouvoir tracer à chaque moment, dans ce que nous regardons comme la forme de l'Eglise dissidente orthodoxe (forme qui paraît pourtant indivisible et indissociable aux fidèles de cette Eglise), une ligne de partage entre la lumière et les ténèbres, le principe de vérité et le principe d'erreur; et il était sûr (toujours en tenant son cœur accordé au magistère catholique) de pouvoir conduire par étapes ce principe de vérité, de l'état d'oppression à l'état de liberté.

C'était certes une entreprise hardie de vouloir demeurer dans l'Eglise orthodoxe pour la délivrer de ses liens. C'était même une entreprise périlleuse².

3. La forme indivisible et indissociable d'une Eglise dissidente résulte, du point de vue catholique, de la tension de deux principes contraires. Soloviev, nous l'avons dit, pense pouvoir dissocier ces deux principes, affranchir le premier, expulser le second. Les noms sous lesquels ils sont désignés par lui peuvent varier, mais son intention demeure constante.

L'article *Saint Vladimir et l'Etat chrétien (pour le neuf centième anniversaire du baptême de la Russie)*, en août 1888, les oppose comme la religion de l'Evangile et la religion d'Etat, comme l'Eglise universelle du Christ et les Eglises nationales, dont le byzantinisme est l'illustre prototype: « Juste au moment où les Grecs raffinés

¹ *Op. cit.*, p. 228.

² Du point de vue de la théologie catholique, tout n'est pas recevable de ce que Soloviev enseigne, par exemple dans le troisième livre de *La Russie et l'Eglise universelle*, concernant « le principe trinitaire et son application sociale ». Bien plus, Soloviev, et cette remarque vaut davantage encore pour ses disciples, n'aura pas toujours raison contre l'Eglise orthodoxe officielle.

rejetaient la *perle* évangélique du royaume de Dieu, elle était ramassée par un Russe à moitié sauvage. Il la trouva couverte de la *poussière* byzantine, et cette poussière est pieusement conservée jusqu'à nos jours par les théologiens russes, par les évêques qui servent l'Etat et par les bureaucrates laïques qui gouvernent l'Eglise. Quant à la perle elle-même, elle est restée cachée dans l'âme du peuple russe¹... En affirmant que l'Etat doit se soumettre à l'Eglise, on ne peut entendre que l'Eglise une, indivisible et *universelle* vraiment fondée par le Christ... L'Eglise, par sa nature même, n'est pas une institution *nationale* et n'en peut devenir une qu'en perdant sa vraie raison d'être »². La conférence sur *L'idée russe*, en 1888, nous montre l'Eglise russe, — c'est-à-dire, ici, l'Eglise universelle vivant en Russie —, enchaînée depuis des siècles à un cadavre: « L'Eglise russe, en tant qu'elle conserve la vérité de la foi, la perpétuité de la succession apostolique et la validité des sacrements, participe, quant à l'essence, à l'unité de l'Eglise universelle, fondée par le Christ. Et si malheureusement cette unité n'existe chez nous que dans un *état* latent et ne parvient pas à une actualité vivante, c'est que des chaînes séculaires tiennent le corps de notre Eglise attaché à un cadavre immonde qui l'étouffe en se décomposant »³.

On le voit, Soloviev n'oppose pas, à la manière de Tolstoï, dont il a toujours détesté les sophismes, le « christianisme du peuple russe » à l'« Eglise russe ». Il oppose l'Eglise russe *véritab*le, avec sa hiérarchie, son culte, ses sacrements, qui est une portion de l'Eglise universelle, à une *fausse* Eglise russe qui n'est, malgré ses évêques, ses théologiens, ses synodes anti-canoniques, qu'une « institution officielle » et qui, en refusant de reconnaître la primauté universelle de Pierre, fait violence à l'Eglise russe véritable et s'efforce de l'emprisonner dans les bornes d'une nation. Il sait que

¹ Sur le départ entre la légende et l'histoire dans la conversion de saint Vladimir, voir M. JUGIE, *Le schisme byzantin*, p. 172; J. DANZAS, *Saint Vladimir et les origines du christianisme en Russie*, dans *Russie et Chrétienté*, 1938-1939, pp. 7-37; Michel DE TAUBE, *Rome et la Russie*, Paris, 1947, t. I., pp. 15 ss.; 83 ss.

² Cité par d'Herbigny, *Op. cit.* p. 272. C'est nous qui soulignons, ici et dans les passages qui suivent.

³ *Ibid.*, p. 240.

toute Eglise restreinte à un Etat devient vite une partie de cet Etat: « L'esprit de l'égoïsme *national*, dit-il, ne se laisse pas sacrifier facilement. Il a trouvé chez nous un moyen de s'affirmer sans renier ouvertement le caractère *religieux* inhérent à la nationalité russe. Non seulement on admet que le peuple russe est un peuple chrétien, mais on proclame avec emphase qu'il est le peuple chrétien par excellence et que l'Eglise est la vraie base de notre vie nationale; mais ce n'est que pour prétendre que l'Eglise est seulement chez nous, que nous avons le monopole de la foi et de la vie chrétienne. De cette manière, l'Eglise qui est, en vérité, la roche inébranlable de l'unité et de la solidarité *universelle*, devient pour la Russie le palladium d'un *particularisme* national étroit, et souvent même l'instrument passif d'une politique égoïste et haineuse ¹.... *L'institution officielle* qui est représentée par notre gouvernement ecclésiastique et par notre école théologique et qui maintient à tout prix son caractère particulariste et exclusif, n'est pas certes une partie vivante de la *vraie Eglise universelle* fondée par le Christ ²... Une *Eglise* qui fait partie d'un *Etat*, d'un royaume de ce monde, a abdiqué sa mission et devra partager la destinée de tous les royaumes de ce monde ³ ».

Il y a donc, selon Soloviev, deux Eglises en Russie, une Eglise universelle et une Eglise nationale, et la même hiérarchie officielle, en ses démarches diverses, incarne à la fois l'une et l'autre. Au lieu de notre concept d'une *unique Eglise dissidente* dont la forme est faite du conflit inextricable de deux éléments antithétiques mais inséparables, c'est le concept de *deux Eglises distinctes*, l'une irréprochable mais opprimée, l'autre aberrante et tyrannique, que Soloviev a devant les yeux; notre image d'un organisme attaqué par la maladie ou victime d'un arrêt de croissance, est remplacée chez lui par l'image d'une perle couverte de poussière ou d'un corps intègre mais enchaîné. C'est bien cette seconde image qui nous servirait à figurer la condition de l'Eglise catholique quand les pouvoirs politiques, peut-être avec la connivence scandaleuse et criminelle de certains de ses membres, entreprennent de l'asservir.

¹ Cité par d'Herbigny, *Op. cit.*, p. 239.

² *Ibid.*, p. 240.

³ *Ibid.*, p. 241.

Mais, en Russie, l'attaque ne vient pas seulement et même ne vient pas surtout, du principe politique, auquel Soloviev est disposé à accorder, dans sa théocratie, un rôle de tout premier plan ; un principe perturbateur est installé dans la forme ecclésiologique elle-même de la grande Eglise officielle, où nous voyons l'autorité magistérielle suprême vaciller, par exemple quand elle nie, comme telle et officiellement, la vérité dogmatique de la primauté de Pierre. Dès lors, l'image qui conviendrait pour caractériser l'Eglise russe, non pas telle qu'elle était dans la pensée de Soloviev, mais telle qu'elle est réellement dans la vaste Russie, serait celle d'un corps qui se débat à la fois contre des chaînes extérieures, et contre un principe intérieur de maladie.

Sur la reconnaissance du primat de Pierre dans l'Eglise universelle, Soloviev, lui, ne vacille pas : « La réunion des différents clergés nationaux en un seul corps œcuménique, dit-il, dans *L'idée russe*, ne peut être effectuée qu'au moyen d'un centre international, réel et permanent, pouvant de droit et de fait résister à toutes les tendances particularistes »¹. Et voici, à la fin de l'introduction de son livre sur *La Russie et l'Eglise universelle*, 1889, le couronnement de toute sa pensée : « Comme membre de la vraie et vénérable Eglise orthodoxe orientale ou gréco-russe, qui ne parle pas par un synode anti-canonique ni par des employés du pouvoir séculier, mais par la voix de ses grands Pères et Docteurs, je reconnais pour juge suprême en matière de religion celui qui a été reconnu comme tel par saint Irénée, saint Denys le Grand, saint Athanase le Grand, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille, saint Flavien, le bienheureux Théodore, saint Maxime le Confesseur, saint Théodore le Studite, saint Ignace, etc., — à savoir l'apôtre Pierre, qui vit dans ses successeurs et qui n'a pas entendu en vain les paroles du Seigneur : *Tu es Pierre, et sur cette Pierre j'édifierai mon Eglise. — Confirme tes frères. — Pais mes brebis, pais mes agneaux* »².

¹ *Ibid.*, p. 245.

² Paris, 1922, p. vxxli. — Les vues de Soloviev sur la place qu'il réserve à l'Eglise dans son système théocratique, et sur sa célèbre trilogie : pontife, roi, prophète, n'auront pas la même sûreté.

C'est d'une manière déjà très éloignée de Soloviev que Serge BOULGAKOV dans *L'Ancien et le Nouveau*, Cahiers de la Nouvelle Journée, n° 8, p. 47, se réclame de la tradition : « Nous devons conserver, dans ce temps de tra-

La démarche qu'il avait si longtemps repoussée, Soloviev l'accomplit le 18 février 1896, à Moscou, dans la chapelle Notre-Dame de Lourdes, devant un prêtre catholique de rit paléoslave, Nicolas Tolstoï, et plusieurs témoins. Il fit suivre sa profession de foi de la déclaration que nous venons de rapporter, et sur laquelle s'achevait l'introduction de son livre sur *La Russie et l'Eglise universelle*. Il précisa: « J'appartiens à la vraie Eglise orthodoxe; car c'est pour professer, dans son intégrité, l'Orthodoxie traditionnelle que, sans être latin, je reconnais Rome pour centre du christianisme universel ». Jusqu'à la fin, pensons-nous, Soloviev persiste à voir, dans la grande Eglise russe, non pas une unique Eglise, mais la juxtaposition d'une Eglise de lumière et d'une Eglise de ténèbres, ayant ses évêques, ses théologiens et ses synodes anticanoniques. Sur ce point, précis, il reste « incompris des deux côtés »¹, des catholiques et des orthodoxes.

Quand il mourut, quatre ans plus tard, « au cours d'un voyage, dans une maison de campagne du prince Troubetzkoï, à Ouskoïé, le seul prêtre qu'on put appeler fut le curé orthodoxe du village, M.S.A. Bielaïev »². Il fit ce que tout catholique devrait faire.

d) Starovières ou raskolniks ?

Si les théologiens russes de l'Eglise orthodoxe acceptaient de circonscrire comme nous l'avons fait le concept de l'Eglise dissidente, ils devraient, de leur point de vue, considérer les descendants actuels d'Avvakum comme des dissidents et consentir à les

hisons et d'effondrements, notre *fidélité à la tradition*, parce que cette tradition est la seule pierre de touche de la foi orthodoxe, qui ne connaît aucune autorité souveraine imposant sa loi. Cette tradition du reste doit être reconnue comme étant, dans toute son étendue et dans toute sa profondeur, la tradition de l'ancienne et unique Eglise œcuménique d'avant le schisme qui survit dans l'Eglise orthodoxe, même si parfois elle se trouve cachée par une croûte d'isolement national. »

¹ Jean GAUVAIN, *Vladimir Soloviev et le problème russe*, Nova et Vetera, 1945, p. 254.

² Mgr D'HERBIGNY, *Op. cit.* pp. 314-316. — Qu'on veuille bien le remarquer: jusqu'à la fin, l'attitude de Soloviev à l'égard de l'Eglise orthodoxe diffèrera profondément de celle de Newman à l'égard de l'Eglise anglicane.

appeler starovières (vieux croyants), et non pas raskolniks (schismatiques).

De notre point de vue catholique, les orthodoxes et les starovières représentent aujourd'hui des Eglises dissidentes, inégales par leur importance numérique, bien plus inégales encore par la valeur chrétienne de leurs formes ecclésiologiques.

Et si nous nous reportons à l'origine de la rupture, il nous est difficile de considérer la tendance de Nikon et celle d'Avvakum comme incarnant, l'une la pure notion de l'Eglise, l'autre la pure notion du schisme ¹. L'Eglise dissidente russe, privée pendant trop longtemps de la plénitude du magistère authentique, avait laissé prévaloir en elle des tendances qui devaient fatalement provoquer un drame le jour où par exemple Nikon entreprendrait la revision même légitime des livres liturgiques slaves ².

Pierre Pascal peut écrire, à la fin de son beau livre sur les débuts du raskol, que « ni l'Eglise officielle, ni la vieille foi ne présentent tous les traits de la véritable Eglise qui doit continuer dans le monde la mission du Christ ». Cependant, les vieux croyants et les niconiens ont été, de nos jours, unis dans la même persécution. « Sur les ruines accumulées un nouvel édifice s'élèvera... Il est impossible que les grands bouleversements actuels n'aient pas de suites religieuses. La nouvelle Eglise russe sera plus pure, plus sainte et plus *catholique* que l'ancienne. » ³

Si, du moins, elle entend le sens des appels de l'Esprit et des motions de la grâce. Mais les forces de désagrégation qu'elle abrite en elle, tant qu'elle reste dissidente, sont capables de changer de forme, sans relâcher de leur violence. Les vaincra-t-elle ? Aimera-

¹ Comment lire dans l'ouvrage de Pierre Pascal, le récit de la vie et de la mort de la dame Morozova et de sa sœur Eudoxie, — qui pourtant suivent Avvakum —, sans éprouver, jusqu'à l'évidence, que la sainteté est avec elles ?

² « La grande crise du raskol était un jugement prononcé sur toute l'Eglise russe, sur son exclusivisme nationaliste, sur la mentalité qu'elle avait inculquée au peuple au détriment de l'universalisme chrétien. » J.-N. DANZAS, *L'itinéraire religieux de la conscience russe*, Collection « Istina », Paris, s. d., p. 43.

³ *Avvakum et les débuts du raskol, La crise religieuse au XVII^e siècle en Russie*, Coll. « Istina », Paris 1938, p. 574.

t-elle plus la catholicité que la séparation ? Refuserait-elle l'inféodation à une puissance politique qui pourrait ressusciter pour la séduire le rêve de « Moscou troisième Rome » ? Nous voyons les dignitaires de l'Eglise orthodoxe, aveuglés par la propagande totalitaire, devenir aujourd'hui violemment antiromains et bloquer dans leur aversion la Rome catholique et la Rome fasciste.

e) Unionisme ou œcuménisme

C'est dans le cadre d'une étude structurelle des diverses déchirures de l'Eglise : dissidence, infidélité, hérésie, schisme, excommunication, que nous avons abordé ici le problème des Eglises orthodoxes. Un tel point de vue est capable d'orienter l'effort vers la réunion des Eglises chrétiennes qui est entrepris actuellement par les catholiques, les orthodoxes, les protestants, tant sur le plan des études que sur celui des relations personnelles. Pourtant il n'apporte qu'une lumière partielle¹. Une foule de problèmes d'ordre prudentiel et théorique demandent à être débattus. Leur ensemble constitue cette province de la théologie qu'on peut appeler unionisme ou œcuménisme. Il y a place pour un unionisme ou œcuménisme catholique².

A la faveur de la définition de la dissidence que nous avons donnée, bien des points particuliers concernant les rapports de l'Eglise catholique avec les Eglises orthodoxes peuvent s'éclaircir. 1^o Rien par exemple ne s'oppose en soi à ce que Rome, le jour où elle le jugera salutaire, entretienne des relations directes avec les autorités reconnues des diverses Eglises orientales dissidentes. Le fait que les saints de l'Eglise orthodoxe postérieurs au concile de Florence manquent dans le *Liturgikon* catholique édité en 1940³, ne signifie pas qu'ils

¹ Sur les rapports de l'unité de *communion* et de l'unité d'*orientation*, voir *Revue Thomiste*, 1947, pp. 233-237.

² M. J. CONGAR, *Chrétiens désunis, Principes d'un œcuménisme catholique*, Paris, 1937. Voir au chapitre VI, p. 249 ss., comment dans la perspective de cette discipline, l'ecclésiologie orthodoxe slavophile est caractérisée et critiquée.

Les Allemands appellent *Konfessionskunde* la discipline qui s'efforce de saisir et de comprendre une entité religieuse dans toutes les manifestations de sa vie.

³ Cf. Dom Clément LIALINE, *L'attitude de l'Eglise catholique envers l'Orient chrétien*, Sobornost, novembre 1946.

n'ont pas été vraiment saints, ou qu'ils ne pourront jamais être proclamés tels par l'Eglise catholique ; si vraiment ils sont des saints seules des raisons prudentielles s'opposent à une reconnaissance officielle de leur sainteté par l'Eglise catholique, à savoir la crainte que les fidèles n'attribuent au principe même de dissidence ce qui n'a pu résulter que d'une fidélité héroïque à suivre le Christ. 2^o Autre point : les disciplines canoniques, les formes officielles de piété, les expériences spirituelles de l'Eglise orthodoxe qui sont éprouvées et authentiques, sont aptes de ce fait à être intégrées dans la catholicité ; cette intégration n'aura ni à les désessencier ni même toujours à les purifier au préalable ; elle se contentera dans bien des cas de les parfaire, en leur apportant le coefficient d'organicité qui leur manque encore. 3^o Pour ce qui est du rit byzantin et du rit latin, il est clair qu'ils représentent deux versions — d'autres versions sont possibles — non certes opposées, mais distinctes, voire complémentaires d'une même et identique liturgie. De ces deux versions il faut dire, d'une part qu'elles sont débordées par le mystère absolument ineffable qu'elles expriment, et d'autre part qu'elles sont comme de sûrs portiques capables d'introduire efficacement les âmes fidèles jusqu'au cœur de ce mystère ¹. 4^o Pour ce qui est de la consécration eucharistique, catholiques et orthodoxes savent qu'elle est l'œuvre de la Trinité tout entière agissant, comme à la Cène, par la sainte humanité du Christ. Ils invoquent successivement le Père, le Fils, l'Esprit, mais ils savent que les divines personnes agissent inséparablement. A quel moment ? A celui où le prêtre prononce les paroles de l'institution, disent les catholiques après

¹ C'est un avantage des rites byzantin et slave d'utiliser des langues encore aisément comprises de nos jours par le peuple. D'autre part, la tension que le rit latin exige pour s'élever au-dessus des langues nationales, est, à sa manière, salutaire. « L'emploi de la langue latine, en usage dans une grande partie de l'Eglise, est un signe d'unité manifeste et éclatant, et une protection efficace contre toute corruption de la doctrine originale. Dans bien des rites, cependant, se servir des langues modernes peut être très profitable au peuple : mais c'est au seul Siège apostolique qu'il appartient de le concéder. » P^{IE} XII, Encyclique *Mediator Dei*, 20 novembre 1947. « Dans cette encyclique, nous nous occupons surtout de la liturgie latine ; ce n'est pas que nous nourrissions une moindre estime pour les vénérables liturgies de l'Eglise orientale, dont les rites, transmis par d'anciens et glorieux documents, nous sont chers au même point, *pari ratione carissimi*. » *Ibid.*

saint Jean Chrysostome ; à celui où il prononce les paroles de l'épiclese, disent les orthodoxes après saint Jean Damascène¹. Il faut d'ailleurs reconnaître que le rit byzantin ne reçoit aujourd'hui toute sa splendeur que dans la dissidence parce que c'est chez elle qu'il trouve la grande masse de ses adhérents, et qu'il reste ainsi en contact vital et permanent avec les cultures qui lui ont donné naissance. Comment les catholiques feraient-ils cette constatation sans éprouver jusqu'à la souffrance le souvenir de l'unité perdue sans bénir Dieu aussi que tant de grandeur ait été gardée dans la dissidence ?² 5^o Faut-il dire enfin, comme on l'a fait parfois, que les rapports du spirituel au temporel ont été sensiblement les mêmes en Orient et en Occident, quoique d'un type différent, d'un côté césaropapisme, de l'autre papocésarisme ? Ces deux mots signifient des usurpations de pouvoir, en sens contraires. Or, si nombreux qu'aient pu être en Occident les abus de pouvoirs, le type spécifique des rapports du spirituel et du temporel, au temps de la chrétienté sacrale, n'est pas une usurpation papocésariste, mais un régime où le pape joignait à son rôle spirituel de vicaire du Christ, les charges temporelles de chef des Etats de l'Eglise et de tuteur de la chrétienté. Il reste que ce régime imposé par les circonstances était loin d'être parfait et que les décisions politiques que le pape pouvait prendre — dans les guerres par exemple de la chrétienté contre l'Islam, des Chevaliers Teutoniques contre la Pologne, de la Pologne contre la Russie, etc. — étaient de nature à voiler pour certains yeux son caractère spirituel

¹ « L'Eglise orientale est en contradiction avec sa tradition authentique en prétendant que c'est l'épiclese qui consacre... Ce qui ressort, en dernière analyse, de l'ensemble des documents, c'est que les paroles du Christ consacrent, tandis que l'épiclese nous dit le comment de cette consécration, en expliquant que ce n'est pas une œuvre humaine, mais une œuvre divine, une œuvre du Saint-Esprit. » S. SALAVILLE, *Epiclese eucharistique*, Dictionnaire de Théologie catholique, col. 296-299. L'opinion suivant laquelle la consécration s'opérerait différemment dans le rit latin et dans le rit byzantin, là par les paroles de l'institution, ici par celles de l'épiclese, a été rejetée, notamment par Pie X. *Ibid.*, col. 200 et 276.

² La constitution apostolique de Pie XII, du 30 novembre 1947, en déclarant que l'on est consacré diacre, prêtre, évêque, par l'imposition des mains, rapproche sur ce point l'Eglise latine de l'Eglise orientale. *Acta Apostolicae Sedis*, 1948, pp. 5-7.

et à engendrer des malentendus funestes à l'unité de l'Eglise. Quelques tragiques que soient les temps que nous vivons, ils ont permis à l'Eglise, à mesure qu'elle obéissait à sa loi interne d'incarnation et de catholicité, de retrouver à l'égard du temporel une liberté comparable à celle qu'elle avait connue aux premiers siècles chrétiens. Une foule d'obstacles qui auraient pu retenir un Newman ou un Soloviev sont aujourd'hui tombés pour toujours¹.

Il serait aisé de prolonger cette liste. Elle suffit à montrer que le point de départ de l'unioniste catholique, quand il aborde la question des Eglises orthodoxes est, comme le fait le Père Congar, de les considérer, non pas comme *schismatiques* ni *hérétiques*, mais simplement comme *dissidentes*².

Avec la liberté que lui donnait le sens supérieur des choses théologiques qui le caractérisait, Léon XIII, quand il s'adresse aux Eglises orientales pour les convier à l'unité, ne les appelle jamais schismatiques ou hérétiques, mais seulement dissidentes. Il énumère les premiers papes grecs, il parle des origines de la dissidence,

¹ Le Père Lagrange écrivait au cardinal Tisserant: « Si je n'étais si heureux de n'être rien, je m'unirais à ceux qui le (Pie XI) félicitent de son grand acte du règlement de la question romaine. C'est un triomphe de la puissance de l'esprit sur les puissances de la chair... A-t-on assez reproché au Père Lacordaire d'avoir compris que l'unité italienne était fatale? La papauté est débarrassée d'une tunique de Nessus, voilà tout ». Préface du cardinal Tisserant au livre de F. M. BRAUN, *L'œuvre du Père Lagrange*, Fribourg, 1943.

² Bien que son langage soit autre, Dom Clément LIALINE, dans l'article de la Sobornost, cité il y a un instant, ne pense sans doute au fond pas autrement: « Canoniquement, les Eglises orthodoxes ne sont pas considérées comme hérétiques. Ceci n'implique pas que les différences doctrinales existant entre ces Eglises et l'Eglise de Rome soient négligées, mais, n'ayant pas jusqu'à présent été l'objet d'une définition *de fide* du côté orthodoxe, elles ne sont généralement pas considérées comme ayant une valeur strictement dogmatique. Il en résulte que les Eglises orthodoxes sont définies comme Eglises *schismatiques*... » Sur la première de ces trois phrases voir Nova et Vetera, 1948, pp. 61 et 80. Sur la seconde, voir plus haut, § b. Et dans la troisième, nous remplacerions *schismatiques* par *dissidentes*. Un peu plus loin, on lit: « Les différences doctrinales entre les Eglises orthodoxe et catholique... constituent un problème sérieux pour l'œcuméniste catholique; si, de leur fait, les Eglises orthodoxes ne deviennent pas hérétiques, elles deviennent quand même hétérophones. »

inilia dissidii, de ceux qui sont désunis d'avec l'Eglise catholique, *Ecclesiae catholicae discordes*¹, des fils désunis, *discordes filios*², des dissidents unis aux catholiques dans une même patrie, *vestri qui de religione dissident cives*³, de la réconciliation des dissidents avec l'Eglise, *ad reconciliationem dissidentium cum Ecclesia*⁴, du retour des Eglises dissidentes à l'unité catholique, *pro reditu Ecclesiarum dissidentium ad catholicam unitatem*⁵, des chrétiens dissidents, *christianos ipsos dissidentes*⁶.

Dans la lettre *Praeclara*, il écrit ces lignes émouvantes : « Tout d'abord c'est avec un immense amour que nous portons nos regards vers l'Orient, berceau du salut de toute la terre. Car l'impatience de notre désir fait naître en nous la douce espérance que le temps n'est pas éloigné où les Eglises d'Orient, illustres par la foi de leurs aïeux et leur antique gloire, reviendront à leur point de départ. D'autant que la différence qui les sépare de nous n'est pas énorme : bien plus, à part quelques points, l'accord sur le reste est si complet que souvent, pour la défense même de la foi catholique, nous empruntons des autorités et des raisons aux doctrines, coutumes et rites des Orientaux. Le point capital de la dissidence, c'est le primat du pontife romain. Mais qu'ils remontent à nos origines communes, qu'ils considèrent les sentiments de leurs ancêtres, qu'ils interrogent les traditions les plus voisines des origines du christianisme, ils trouveront là de quoi se convaincre que c'est bien aux pontifes romains que s'applique le : *Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise* ».

f) Aux sources de l'unionisme

Qu'on nous permette d'extraire quelques lignes du rapport de M. Jacques Maritain⁷, lu à titre personnel, avec la permission

¹ Lettre *Praeclara*, 20 juin 1894.

² Lettre *Unitatis christianae*, 11 juin 1895.

³ *Ibid.*

⁴ Motu proprio *Optatissimae*, 19 mars 1895.

⁵ Lettre *Cum divini Pastoris*, 25 mai 1898.

⁶ *Ibid.*

⁷ Vie Intellectuelle, août 1939, recueilli dans *Principes d'une politique humaniste*, New-York, 1944, pp. 138-140, 149-152.

du cardinal Verdier, au IV^e *Congrès Mondial des Croyances pour la défense de la personne humaine*, réuni à la Sorbonne, du 3 au 12 juillet 1939. Bien qu'elles débordent le problème de l'unionisme, elles le concernent éminemment :

« Le problème du bon compagnonnage, du *fellowship* entre les membres des différentes familles religieuses apparaît comme central pour le nouvel âge de civilisation qui s'ébauche dans le crépuscule où nous sommes... Un rapprochement délibéré entre les croyants des diverses familles religieuses est chose relativement nouvelle. Dans une circonstance solennelle, le pape Pie XI y avait convié les hommes de bonne volonté. Sans doute est-il dû pour une part aux dangers imminents, aux maux spirituels atroces qui nous menacent, — athéisme ouvert et dressé publiquement contre Dieu, ou pseudo-théisme prétendent faire du Dieu vivant un génie protecteur de l'Etat ou un démon de la race. S'il en est ainsi, avouons que la leçon est sévère pour les croyants ! A-t-il fallu que Dieu permette l'affreuse dégradation de l'espèce humaine à laquelle nous assistons, et tant de persécutions et tant d'agonies, pour qu'enfin ceux qui croient en lui commencent à descendre vraiment en eux-mêmes, jusqu'à ces régions mystérieuses où l'image du Dieu d'amour se découvre invisiblement en nous, et où nous entendons tant soit peu les coups frappés par lui à notre porte verrouillée ?

» Disons toute de suite que le rapprochement dont il est question ici pourrait être entendu de très fausse manière, et éliminons immédiatement ces interprétations erronées. Un tel rapprochement ne saurait évidemment être obtenu au prix d'un fléchissement de la fidélité, ou d'un manquement à l'intégrité dogmatique, ou d'une diminution de ce qui est dû à la vérité. Il ne s'agit aucunement ni de s'arrêter à je ne sais quel minimum commun de vérité, ni d'affecter les convictions de chacun d'une sorte d'indice dubitatif commun. C'est au contraire en supposant que chacun va au maximum de fidélité à la lumière qui lui est montrée qu'un tel rapprochement est concevable. Par ailleurs, nous voyons clairement qu'il ne saurait être pur, donc valable et efficace, que s'il est libre de toute arrière-pensée temporelle, et de l'ombre même d'une subordination de la religion à la défense de n'importe quel intérêt terrestre, ou de n'importe quels biens acquis...

» D'une part, ...il serait très faux de dire qu'une telle amitié est *supra-dogmatique* ou qu'elle s'établit *en dépit* des dogmes de la foi ; une telle manière de parler est inadmissible à tous ceux pour qui la parole de Dieu est aussi absolue que son unité et sa transcendance. Je sais très bien que si sur le moindre article de la foi je perdais ma foi, je perdrais mon âme. Un mutuel amour qui s'achèterait au prix de la foi, qui prétendrait s'établir sur le syncrétisme ou l'électisme, ou qui, invoquant la parabole des trois anneaux de Lessing, dirait : j'aime qui n'a pas ma foi parce qu'après tout je ne suis pas sûr que ma foi soit la vraie foi, et qu'elle porte la marque du véritable anneau, réduisant ainsi la foi à un simple héritage historique et la relativisant sous un sceau d'agnosticisme, un tel amour, pour qui croit avoir entendu la parole de Dieu, reviendrait à mettre l'homme au-dessus de Dieu. L'amour de charité va au contraire à Dieu d'abord, et à tous parce que tous, plus ils sont aimés en Dieu et pour Dieu, plus ils sont aimés eux-mêmes et en eux-mêmes ; et il naît dans la foi, — dans la foi au moins implicite, selon la doctrine que je rappelais tout à l'heure ; et il demeure dans la foi, tout en allant à ceux qui n'ont pas cette foi ; c'est la propriété même de l'amour ; partout où va notre amour, il emmène avec lui notre foi.

» Et d'autre part, l'amitié de charité ne nous fait pas seulement connaître *l'existence* des autres, — ce qui à vrai dire est déjà si difficile pour les hommes, et renferme déjà tout l'essentiel, — elle ne nous fait pas seulement reconnaître que l'autre existe, non comme un accident quelconque du monde empirique, mais qu'il existe devant Dieu et qu'il a droit à exister. Tout en demeurant dans la foi, l'amitié de charité nous aide à reconnaître tout ce que les croyances autres que la nôtre comportent de vérité et de dignité, de valeurs divines et humaines, elle nous les fait respecter, elle nous pousse à chercher sans cesse en elles tout ce qui porte la marque de la grandeur originelle de l'homme et des prévenances et des générosités de Dieu. Elle nous aide à entrer dans une mutuelle compréhension les uns des autres. Elle n'est pas supradogmatique mais elle est suprasubjective ; elle ne nous fait pas sortir de notre foi, elle nous fait sortir de nous-mêmes. C'est dire qu'elle nous aide à purifier notre foi elle-même de la gangue d'égoïsme et de subjectivité où nous tendons instinctivement à l'enclorre. Et c'est dire aussi qu'elle

comporte inévitablement une sorte de déchirement du cœur : fixé à la vérité qu'il aime, et fixé au prochain qui ignore ou méconnaît cette vérité. Cette condition est déjà inhérente au travail de rapprochement *œcuménique*, comme on dit, entre chrétiens séparés. A combien plus forte raison est-elle impliquée dans le travail de rapprochement et de mutuelle compréhension entre croyants de toutes dénominations.

» Je me méfie d'une amitié entre croyants de toutes dénominations qui ne serait pas accompagnée d'une sorte de componction, ou de douleur de l'âme ; qui serait aisée et confortable ; comme je me méfie d'un universalisme qui prétendrait réunir dans un même service de Dieu et une même piété transcendante tous les modes de croyance et tous les modes d'adoration. Le devoir de fidélité à la lumière, de la suivre toujours pour autant qu'on la voit, est un devoir qui ne s'élude pas ; autrement dit le problème de la conversion, pour qui ressent l'aiguillon de Dieu, et dans la mesure où il est atteint par lui, ne peut pas être évacué ; non plus que d'autre part la charge de l'apostolat.

» Et je me méfie aussi, en revanche, d'une amitié entre croyants de même dénomination qui serait aisée et confortable parce que la charité y serait réservée aux coreligionnaires, d'un universalisme qui limiterait l'amour aux seuls frères dans la foi, d'un prosélytisme qui n'aimerait autrui que pour le convertir et dans la mesure où il est convertissable, d'un christianisme qui serait le christianisme des *bons* contre les *mauvais*, et qui confondrait l'ordre de la charité avec ce que le Père Chardon appelait, je crois, un ordre de police. »

Quand Jean voulut interdire à un homme de chasser les démons au nom de Jésus, parce qu'il ne suivait pas les apôtres, le Sauveur répondit : « Ne l'empêchez pas, car il n'est personne qui fasse un miracle en mon nom, et qui puisse aussitôt parler mal de moi : qui n'est pas contre vous est pour vous » (Marc, ix, 38-40).

Fribourg, Pentecôte 1947

CHARLES JOURNET

Note sur les moyens de préparer le rapprochement des catholiques et des orthodoxes

L'effort que beaucoup appellent *œcuménique*, d'autres l'appellent *unioniste*. Le Père S. TYSZKIEWICZ qui a jeté les bases d'une « ecclésiologie unioniste » dans son livre sur *La sainteté de l'Eglise christoconforme*, Rome, 1945, vient de résumer en quelque sorte l'expérience de sa vie de théologien unioniste dans une étude du plus haut prix, où il indique les moyens humains de travailler immédiatement à rapprocher l'« Orient chrétien » et le « monde catholique » (*Le vie dell'Unione*, dans « Unitas » Rivista internazionale, Roma, aprile-giugno, 1948, pp. 85-102). Il conserve au mot orthodoxes une signification théologique. Il distingue les pravoslaves orthodoxes des pravoslaves libéraux au sens où l'on distingue les protestants orthodoxes des protestants libéraux.

1° « Ce qui empêche l'entente, c'est, dit-il, d'une part, que nous sommes trop peu catholiques, trop enclins à nous satisfaire des accoutumances de l'esprit latin, trop paresseux pour apprendre à estimer les formes de vie spirituelle d'autrui ; et que, d'autre part, les pravoslaves sont trop peu orthodoxes, trop grevés d'influences malsaines, hétérodoxes et séparatistes, trop oublieux de certains principes de doctrines et d'action qui ont fait la grandeur de l'ancienne orthodoxie, non séparée de Rome. Pour nous catholiques, efforçons-nous de sortir des petits horizons locaux que nous croyons parfois et à tort être ceux de l'Eglise catholique ; montrons un cœur accueillant à tout ce qu'il y a de vraiment orthodoxe dans la vie des dissidents orientaux ; il n'y a pas à craindre pour l'intégrité du catholicisme, puisque toute valeur positive de la pravoslavie se trouve, sinon en acte du moins en puissance dans les forces vives du catholicisme. Ayons un cœur large comme celui de notre Maître qui savait trouver le bien chez tous les hommes de bonne volonté. Et demandons à nos frères séparés de libérer la vraie orthodoxie d'origine préséparatiste des multiples superstructures hétérogènes qui la recouvrent et qui sont dues en partie à la pression de l'idée impériale byzantine et en partie aux infiltrations doctrinales venues d'une Europe anticatholique ; demandons-leur de construire toute leur vie religieuse dans le prolongement de cette antique orthodoxie authentique... Ne nous fâchons pas quand nos frères séparés nous montrent nos étroitesse, nos manques d'esprit catholique, nos lacunes intellectuelles et morales... De quel droit demander aux pravoslaves d'être orthodoxes, si nous nous contentons d'un catholicisme de passeport et si au lieu de nous efforcer de réaliser plus sérieusement en nous l'idée catholique, nous la compromettons dans des manières de parler ou d'agir qui sentent le particularisme, l'égoïsme, l'esprit de clocher. »

2° Au lieu d'isoler les points litigieux et de « vivisectionner » l'Eglise, *prendre soin de la présenter aux pravoslaves comme un tout* : comparer, par exemple, l'Eglise à un grand monastère orienté vers la sainteté sous la conduite de son higoumène et par la pratique de l'obéissance.

3° Prendre soin d'écartier les *malentendus verbaux*. Quand le concile du Vatican déclare que le pape est infallible *de lui-même, non par le consentement de l'Eglise*, il veut dire que le pape est vicaire du Christ, non délégué de l'Eglise ; que le pouvoir juridictionnel descend du Christ à lui, et ne remonte pas de l'Eglise à lui. Pour beaucoup de Russes, cela signifierait que le pape est infallible par ses seules forces naturelles, sans rapport avec l'Esprit saint, âme de l'Eglise, ni avec le Christ chef de l'Eglise, ni avec le sentiment profond que la charité inspire à l'Eglise !

4° Au point de vue historique, « pour ce qui touche aux responsabilités du triste état de désunion des chrétiens, il faut en finir avec les solutions qui consistent à jeter toute la faute sur l'adversaire. L'Eglise catholique, elle, n'a pas pris la voie de l'erreur ; mais les catholiques des siècles passés, même très haut placés dans la hiérarchie ecclésiastique, ont une grande part de responsabilité dans la grande tragédie du monde chrétien. Combien de fois, dans nos rapports avec les dissidents, et avant même qu'ils ne fussent tels, avons-nous pris une attitude méprisante, offensante, provocante ! Encore une fois, reconnaissons que trop souvent nous avons fait preuve d'un manque d'esprit catholique vraiment déplorable. Il suffit de rappeler les horreurs commises par les croisés à Constantinople, si sévèrement condamnées par Innocent III ; et la conduite des voisins occidentaux de la Russie aux moments les plus durs de son existence,

comme l'invasion tartare du XIII^e siècle ou le *Smulnoie Vremia* à la fin du XVI^e et au commencement du XVII^e siècle. Certes, nos frères des Eglises séparées nous ont rendu avec largesse la même monnaie, mais cela ne change rien au fait que nous avons commis des actions peu glorieuses et d'autres bien peu édifiantes. Sur ce terrain, nous avons à nous pardonner mutuellement nos erreurs sans chercher à défendre l'indéfendable ».

5^e L'adoption du *rit byzantin* n'est légitime que si elle entraîne l'adoption de toutes les valeurs religieuses orientales positives et saines que ce rit suppose: ascétisme, mode de pratiquer les vertus, traditions sociales, iconographie, littérature, mode d'aborder les problèmes philosophiques et théologiques. Elle serait un travestissement si elle se contentait de revêtir une vie religieuse utilisant d'autre part une culture et des habitudes latines. Ne répétons pas d'anciennes erreurs.

6^e Nécessité d'étudier à fond l'*hagiographie pravoslave*. « Il faudra s'armer de patience et de discernement parce que les vies des saints orientaux dissidents sont d'ordinaire ou très laconiques et stéréotypées, ou pleines d'histoires insuffisamment contrôlées; comme dans bien des vies de saints catholiques, la légende y cache parfois la réalité historique. Cependant, avec le matériel que nous avons, nous pouvons nous faire une idée suffisamment exacte des voies par lesquelles un nombre notable de chrétiens séparés, pieux et sincères, sont arrivés à un degré de perfection sans aucun doute très élevé. Que d'actes héroïques, quelle constance dans la générosité, quelle dévotion au Christ! Cela ne doit pas nous étonner. Les vrais saints pravoslaves — non pas les saints canonisés par des autorités illégitimes pour des raisons politiques ou d'ordinaire trop humaines — ont toujours agi, non seulement en pleine bonne foi, mais encore en vertu de principes de sanctification communs aux pravoslaves et aux catholiques; ils ne se sont jamais nourris spirituellement de doctrines anticatholiques; ils ont eu foi au grand principe sanctificateur qui détermine la constitution de l'Eglise catholique, à savoir l'obéissance évangélique. Il est rare qu'un saint pravoslav authentique se prononce contre le catholicisme, et quand il semble le faire, c'est qu'il se réfère à des manières d'agir de catholiques indignes de leur nom, ou à un catholicisme imaginaire, fabriqué par les détracteurs de la papauté, à un catholicisme que le pape serait le premier à condamner. S'il arrive parfois à un saint oriental séparé d'attaquer le catholicisme, ses coups frappent toujours une caricature du vrai catholicisme, et le plus souvent c'est au nom de modes de penser absolument catholiques. Etudions sérieusement les vies des saints pravoslaves: anachorètes, moines, laïques et missionnaires. Cette étude nous montrera comment on peut être totalement « oriental » et parfaitement catholique. » « On tirera des leçons salutaires et très instructives en confrontant, par exemple, les méthodes d'apostolat des missionnaires catholiques avec celles de certains grands missionnaires pravoslaves, comme saint Stéphane de Perm¹, saint Innocent, apôtre de la Silésie, et d'autres. »

7^e « Nous sommes en droit de demander à nos frères pravoslaves de tenir compte des calomnies systématiques que tous les athées militants, de toute appartenance sociale, diffusent à pleines mains depuis des siècles dans le monde entier contre la papauté². Nous leur demandons de ne pas se laisser séduire par les commentaires de la presse irréligieuse sur l'activité doctrinale et humanitaire du Saint Siège. Quant à nous, nous avons le devoir de rejeter toutes les calomnies que les adversaires du christianisme répandent sur le compte des ecclésiastiques séparés et sur les institutions religieuses dissidentes. » Les portes de l'enfer, qui soutiennent l'action antiromaine des protestants et des pravoslaves, combattent le protestantisme et la pravoslavie dans la mesure où s'y trouvent des éléments de la vraie Eglise du Christ.

¹ Cf. G.P. FEDOTOV, *Saint Stéphane de Perm et son œuvre missionnaire (1345-1396)*, traduit par Jean Gauvain, Nova et Vetera, 1944, pp. 104-110.

² Le « concile » de Moscou, présidé par le patriarche Alexis, vient de voter à l'unanimité une motion « blâmant le rôle du Vatican dans la fomentation d'une nouvelle guerre et, en général, dans la lutte politique contre la démocratie mondiale ». Documentation Catholique, 26 septembre 1948, col. 1230. Avec le secours du gouvernement, il a achevé de liquider les chrétientés de rit slave unies à Rome, plusieurs fois séculaires et comptant environ huit millions d'adhérents. *Basler Nachrichten*, 23-24 octobre 1948, n° 452.

8° Fait *psychologique* important. « Le mal, la vulgarité, les défauts, les mesquineries se montrent tout de suite ; au contraire, la perle précieuse des vraies valeurs religieuses n'est vue que de ceux qui la cherchent. Le voyageur qui parcourt les villes et les bourgades de l'Orient pravoslave est au début douloureusement frappé des déficiences morales ou intellectuelles du clergé, il lui semble que la religion est morte en ces contrées, qu'elle soit tombée au rang d'un simple aspect de la vie nationale. Parfois il est déçu même du Mont Athos. Car le voyageur ne voit d'abord que ce qui apparaît au plein jour. Ce n'est qu'après avoir séjourné de longs mois en Orient, et s'être efforcé de chercher le bien, que l'on découvre l'une après l'autre les perles des sentiments chrétiens, les vertus admirables d'êtres que la modestie retient de se montrer, les prières silencieuses et ferventes s'élevant de cellules cachées aux yeux du monde. Quelque chose de pareil se passe dans l'âme du pravoslave qui visite les villes de tous les pays catholiques. S'il vient à Rome, la cité sainte, surtout, que découvre-t-il au premier regard ? Toutes les vulgarités des rues et des places publiques des grands centres modernes : cinémas suspects, réclames tapageuses, noire misère et luxe insolent. Dans les basiliques, évidemment, il ne voit plus l'appareil de l'immortalité, mais il ne trouve pas encore l'idéal. Si le pravoslave devôt entre à Saint-Pierre, sa première impression est quelque peu désagréable. Le style de la Renaissance avec ses statues « païennes », le bavardage des touristes — et non seulement des touristes — tout cela le trouble, le heurte, le scandalise. Pour que le catholicisme remonte en son estime, il faut qu'il se donne la *peine* de fréquenter les églises de Rome de bon matin, de fréquenter longuement des prêtres, des religieuses, des laïques de vie édifiante, d'étudier vraiment la piété catholique. Au bout d'un certain temps, il aura la sensation de l'utilité de la papauté pour procurer l'unité extérieure de l'Eglise ; toutefois, ce n'est qu'après de longs efforts intellectuels — s'il a le courage de les faire — qu'il commencera à comprendre le rôle immense de l'obéissance au pape dans l'approfondissement de la vie spirituelle des catholiques et dans l'accroissement de leur union au Christ... Ceux qui travaillent à l'unionisme devraient élaborer une science qui nous manque encore, celle de la *psychologie interconfessionnelle*. »

Nous n'avons rapporté que quelques-uns des moyens naturels de travailler à l'unité signalés par le Père Tyszkiewicz. Il finit en rappelant les moyens directement surnaturels : la prière humble et continue adressée au Cœur du Christ source de grâce unificatrice, les souffrances supportées chrétiennement en vue de l'union, l'apostolat qui se manifeste dans la pratique des vertus évangéliques et dans l'exercice de la charité théologale. « C'est en aimant le Dieu homme dans son unique Eglise, et en aimant l'Eglise en Lui que l'on exerce l'action unioniste la plus sublime, même si elle est la plus cachée. Dieu veuille que cette charité unificatrice enflamme tous les chrétiens qui désirent sincèrement l'unité du monde chrétien. »

Bibliographies

L. LAMBINET, *Das Wesen des katholisch-protestantischen Gegensatzes*, Benziger, Einsiedeln (Suisse), 1946, un vol. in 8, 221 pages.

L'auteur de cet ouvrage est tombé au front de l'Est la veille du dimanche des Rameaux 1942. C'était un jeune théologien luthérien qu'une étude approfondie des divergences entre le catholicisme et le protestantisme avait progressivement rapproché du pas décisif, qu'il ne fit d'ailleurs que peu avant sa mort. L'ouvrage est composé en grande partie d'articles parus dans la revue *Catholica*, publiée avant guerre à Paderborn par Robert Grosche. C'est dire que la presque totalité des

pages que nous avons sous les yeux a été rédigée par un protestant à la recherche de la vérité totale. L'éditeur, qui jouissait cependant de la plus grande liberté, a eu la délicatesse de garder à l'œuvre de L. Lambinet son caractère original.

L'ouvrage, dont le plan ne s'est dessiné que peu à peu, veut faire entrer en contact, au delà des premières apparences, avec les positions fondamentales du protestantisme et du catholicisme. Il ne s'agit cependant pas d'une symbolique, c'est-à-dire d'une comparaison théologique des confessions de foi à la façon de J. A. Möhler. C'est par la description que l'auteur veut atteindre son objet : c'est une phénoménologie qu'il a en vue. Par la mise au jour des éléments les moins appa-

rents de ces deux phénomènes historiques et sociaux, il espère pouvoir pénétrer jusqu'à leur constitution intime et trouver là ce qui les unit et ce qui les oppose.

Au début de la scission, le problème n'a pas été posé ainsi, la controverse était limitée à certaines questions. La discussion portait sur la justification, les sacrements, etc... On ne cherchait pas à remonter à un premier principe, à une opinion fondamentale, dont les doctrines particulières ne seraient que les manifestations ultimes. Depuis Schleiermacher, surtout, le problème a été envisagé dans son ensemble et étudié comme tel. On a cherché à l'expliquer entre autres par des données naturelles. Le protestantisme serait essentiellement nordique, le catholicisme serait méditerranéen. Alors que celui-ci serait une cristallisation du moyen âge, celui-là n'aurait pas hésité à marcher avec le temps. De là, la parenté du protestantisme avec l'idéalisme allemand, et celle du catholicisme avec le réalisme grec. L'histoire des religions, elle aussi, dans une simplification outrancière, a trouvé une catégorie pour chacune des confessions: l'une est une religion sacerdotale, l'autre une religion prophétique. Au sein du christianisme lui-même, la question a été liée à l'existence de deux courants prétendument opposés: à un évangile de Pierre et à un évangile de Paul. Enfin le protestantisme des réformateurs serait resté fidèle au christianisme primitif, alors que la justice des œuvres serait un compromis avec le monde, une divination de la créature. Cette dialectique a d'ailleurs été renversée au profit du catholicisme avec l'avènement du rationalisme en théologie réformée.

En rapportant les diverses façons dont les théologiens et philosophes ont interprété la scission de la réforme, L. Lambinet a rendu un service précieux à la recherche théologique. L'ouvrage cependant reste à faire. L'auteur a amoncelé des matériaux, il n'en a pas tiré parti. Il nous décrit clairement la situation, mais n'a pas été au delà. Le but qu'il s'était fixé au début n'est en tout cas pas atteint. Particulièrement faible est la conclusion. Sans doute montre-t-elle bien que le catholicisme contient tout ce que le protestantisme recherche légitimement, mais elle ne sort pas des chemins battus. C'est surtout une vue d'ensemble qui fait défaut: il n'y a pas de synthèse coordonnant les éléments, multipliés au point d'engendrer une certaine confusion. Il faut noter cependant que les événements de la guerre portent toute la responsabilité de cet état de choses. Dans le pressentiment de sa mort prochaine, l'auteur a voulu précipiter la publication de son travail. En confiant son manuscrit à Robert Grosche et en le chargeant de le mettre au point, l'auteur avait

parfaitement conscience des imperfections de son livre. Tel quel cependant, celui-ci est extrêmement suggestif et peut constituer le point de départ pour des recherches fructueuses sur des voies nouvelles.

Jérôme Hamer, O. P.

SATAN, *Etudes Carmélitaines*, Desclée de Brouwer, Paris, 1948, 666 pages.

Voici, dit joyeusement la bande de l'imprimeur, Satan « présenté par les soins conjugués d'historiens et d'exégètes, de métaphysiciens et de théologiens, de psychanalystes et de psychiatres, de littérateurs et de critiques d'art ». « Existence, histoire, aspects, répression, thérapeutique, formes, déicide » sont les titres, non moins suggestifs... des différentes sections. Une « bibliographie démoniaque » d'une vingtaine de pages, ou l'*Introduction à la psychanalyse* du Dr Sigmund Freud est citée, non pas dans les ouvrages diaboliques (qu'on se rassure), mais sans doute parmi les ouvrages thérapeutiques..., termine cette « Somme démonologique » et amène exactement le nombre des pages au chiffre fatidique de 666.

Quatre études de cette encyclopédie ont retenu jusqu'ici notre attention.

Un ange déchu, un ange pourtant de Henri-Irénée Marrou nous invite et nous aide, dans cette « tâche délicate pour la théologie de distinguer, dans l'enseignement des Pères au sujet des démons, ce qui doit être considéré chez eux comme un témoignage valable de l'enseignement de l'Eglise, fondé sur la Révélation, et ce qui, au contraire n'est qu'un écho du milieu culturel dans lequel leur pensée et leurs écrits ont pris forme », p. 35. Opposant le mal au démon, comme la privation à l'ange qu'elle affecte, l'auteur écrit justement que « l'opposition, si constante, si profonde, qui sépare le christianisme orthodoxe de ses hérésies dualistes, se ramène en définitive à un refus de reconnaître au Mal un caractère positif, d'en faire... une substance ». Le mal est réel, terriblement, mais comme privation. Il n'y a rien de si terrible qu'une privation. L'auteur continue: « On fait souvent honneur à saint Augustin de cette doctrine de la non-substantialité du Mal. Mais elle est si essentielle à la pensée chrétienne que la tradition doctrinale de l'Eglise grecque ne l'a pas ignorée: nous la trouvons nettement, encore que brièvement formulée, chez saint Basile et saint Grégoire de Nysse... Ce rappel effectué, il reste vrai de reconnaître que c'est bien saint Augustin qui... a donné son expression la plus profonde et la plus élaborée à cette doctrine classique de la non-substantialité du Mal ». Ajoutons que cette doctrine a échappé complètement à Jacob Boehme, et qu'elle reste incomprise de Leib-

niz qui pourtant se réfère constamment à saint Augustin.

Le démon dans l'œuvre de saint Jean de la Croix, du Père Lucien-Marie de Saint-Joseph, carme, souligne le contraste qu'on relève entre la figure conventionnelle que prend le démon dans les biographies du saint, et la vue bouleversante qui nous en est livrée dans ses œuvres: « Il n'y a pas de pouvoir humain approchant du sien et ainsi le seul pouvoir divin est capable de le vaincre, et la seule lumière divine capable de découvrir ses menées ». Le Père Lucien conclut: « Comment ne pas être inquiet du silence que garde la spiritualité moderne vis-à-vis du démon ? Le plus simple est de n'en pas parler ».

La Note sur le dualisme mazdéen de P. de Menasce présente, en un condensé de six pages révélant une extraordinaire maîtrise du sujet et de ses appartenances, la nature du dualisme iranien et le sens de son dynamisme évolutif. Pour le Zarathushtra des Gathas, le principe mauvais n'est pas situé au même plan que le Dieu suprême, il est à l'étage inférieur, la notion de la transcendance divine est très pure. C'est plus tard, dans le manichéisme, qu'il deviendra un Anti-Dieu. Ici comme ailleurs, c'est le problème du mal qu'on cherche à résoudre, mais ce qui va précipiter dans l'erreur, ce sera de nouveau la substantification du mal, dont les conséquences métaphysiques sont soulignées avec pénétration.

Le prince des ténébres en son royaume est le titre d'un article d'un des meilleurs spécialistes que nous ayons en choses manichéennes, Henri-Charles Puech. La conclusion, tout à fait remarquable, de cette minutieuse étude, c'est que le mal tel que l'imaginaient les manichéens ressemble étonnamment à l'être, tel que le conçoivent nos existentialistes athées: « Le Prince des Ténébres est la traduction mythique d'une même réalité à la fois physique et psychologique, ou qui s'exprime sur le plan physique sous les espèces de la Matière, sur le plan psychologique sous celles du Désir. Matière ou Désir, le fond de cette réalité est un mouvement désordonné et furieux, ici et là éprouvé comme un mal et conçu comme constituant le Mal en soi. Mal parce qu'il est infini et irrationnel, sans commencement ni achèvement, sans cause ni but, sans raison aucune. Mal parce qu'il est, du même coup, « stupide », contingence nue, l'essence de tout ce qui — pur chaos ou instinct brut — absurdement et perpétuellement, apparaît, disparaît, reparait dans l'instant. Hypostase (ou fils) de la Matière et du Désir, le Satan du manichéisme incarne, en dernière analyse, la condition charnelle de l'homme réduite à soi seule, l'existence dans le temps saisie sous son jour le plus dépouillé, la « vie » insensée, illusoire et contradictoire à laquelle la créa-

ture, si elle est privée de tout recours à la paix de l'Esprit, aux lumières salvatrices de la Révélation et de l'Intelligence, est, aux yeux de la secte, présentement et ici-bas condamnée, et qui, abandonnée à soi, n'est que perte, destruction, péché, enfer, mort — une nuit désespérée ».

On trouvera d'autres trésors dans ce volume. Bien entendu, les psychanalystes auront la satisfaction d'y rencontrer, analysées à la « lumière de la psychanalyse » les légendes de sainte Marthe et de saint Georges.

Charles Journet

BÉLA VON BRANDENSTEIN, *Der Mensch und seine Stellung im All*, Philosophische Anthropologie, Verl. Benziger, Einsiedeln-Köln 1947, 605 pp.

Dans la première partie, l'A. traite de l'origine de l'homme du point de vue biologique. Y sont présentées les théories de Schwalbe, Plate, Weimert, Keith, Klaatsch, Alsborg, Bolk, Dacqué, Saller, Elliot, Smith, Weidenreich. Finalement l'A. s'efforce d'établir une théorie personnelle: le corps humain est d'origine animale, il est probablement le dernier et le plus direct rejeton des primates. Quoiqu'on pense de cette opinion, on n'est pas fondé pour autant à juger d'après elle de l'ouvrage dans son ensemble, car celui-ci ne veut pas se borner au seul point de vue biologique, mais vise bien plutôt à soumettre le problème anthropologique à une étude philosophique. Retenons cet aveu: « Si évidente que soit l'origine animale de la formation du corps humain, son aboutissement humain ne laisse pas de nous demeurer incompréhensible » (p. 56). L'A. déclare avec raison que le problème biologique, considéré dans son ensemble, tend à se dépasser à mesure qu'on l'approfondit et à faire appel aux principes de la philosophie de la nature et de la métaphysique.

La deuxième partie de l'ouvrage traite de la culture humaine: société, technique, économie, droit, jeu et sport, science, art, langue, mythe, mœurs, en un mot embrasse toute la vie culturelle.

La troisième revient sur la racine même de cette vie culturelle: l'âme humaine, avec ses diverses activités et manifestations.

Dans la quatrième, « die Weltstellung des Menschen », c'est l'unité de la vie humaine en elle-même et dans ses rapports avec le monde qui l'entoure, avec tout le phénomène cosmologique, que l'A. essaie de saisir.

Le lecteur chrétien se réjouira de la conception foncièrement chrétienne qui lui est offerte de la vie humaine et de l'esprit humain, de la solution apportée au problème du dualisme et de l'unité de l'homme — l'A. n'en appelle-t-il pas aux solu-

tions des grands philosophes Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Bonaventure ? — du sens donné à la mort, de l'immortalité de l'âme.

Mais d'autre part, le philosophe aura sujet de s'étonner : la théorie de la connaissance est influencée en ses fondements par le subjectivisme de Dilthey, Spranger et Rothacker (pp. 479 ssq.). Qui tient au réalisme de la connaissance ne pourra se rallier à la théorie de Brandenstein sur l'intuition (*Sinneinsicht*). L'attitude spirituelle propre aux philosophies vitalistes se retrouve plus ou moins à travers tout le livre. Déjà, p. 63, dans l'introduction au chapitre sur la culture, on prétend que le « sens des choses » est un donné originel indéfinissable et indémontrable.

L'ouvrage se présente comme une anthropologie philosophique. Certes nous donnons raison à l'A. lorsqu'il oppose son œuvre à celle de Gehlen (*Der Mensch und seine Stellung in der Welt*, 1940), dont il dit qu'elle est le produit d'un naturalisme biologique camouflé (p. 597). Von Brandenstein professe une philosophie de l'homme plus profonde. Il se borne pourtant trop encore à la description des phénomènes psychiques, dépasse donc à peine la sphère de l'expérience subjective (accordé d'ailleurs en cela avec sa théorie de la connaissance). Son intuition (*Sinneinsicht*) est impuissante à saisir l'homme tout court au delà de l'homme historique. C'est pourquoi son œuvre ne mérite pas vraiment, à notre avis, d'être appelée une anthropologie philosophique, du moins pas au sens de la philosophie chrétienne. Nous ne dénions pas pour autant à l'ouvrage toute valeur sur le plan de la philosophie de l'histoire.

Qu'on nous permette encore une remarque. P. 600, von Brandenstein critique la théorie aristotélico-thomiste concernant la possibilité, du seul point de vue philosophique, d'une infinité du monde dans le temps. Saint Thomas, on le sait, pensait que l'on ne peut pas prouver le commencement temporel du monde en se fondant sur les seuls arguments philosophiques, mais il tenait au contraire pour démontrable le fait de la création. Brandenstein estime que c'est une contradiction de parler de la possibilité d'un infini dans le temps, car dit-il, les membres intermédiaires étant en nombre infini, ils constitueraient un infini actuel. Mais il oublie que la succession dont il s'agit dans l'hypothèse n'implique pas du tout une actualité, mais seulement une potentialité. Actualité dit être réel. Or la seule succession temporelle, comme telle, ne dit ni actualité ni être réel. S'il avait étudié les textes de *II Contra Gentes*, cap. 38, qu'il cite lui-même, dans la lumière de l'enseignement thomiste sur la succession, et surtout s'il s'était fait une idée correcte des notions d'« actuel » et de « potentiel », il n'aurait pas donné dans cette

erreur de confondre une succession infinie réalisée « de facto » avec un infini actuel. En dépit de tant de peine, sa critique n'ébranle donc pas le moins du monde l'opinion de Thomas d'Aquin : le commencement temporel de l'univers échappe à la démonstration philosophique.

A. F. Utz, O. P.

BRUNO DE JÉSUS-MARIE, O.C.D.,
L'Espagne mystique au XVI^e siècle.
Arts et métiers graphiques, Paris, 1946,
208 pages.

Livre somptueux consacré à sainte Thérèse et à saint Jean de la Croix. L'impression, la mise en page, l'illustration sont de toute beauté.

Une dense introduction du Père Bruno, *Sur les pas de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix*, nous présente dans leur cadre, dans le concret de leur vie, et en même temps dans l'accomplissement de leur sublime mission, les deux fondateurs de la réforme carmélitaine. Les connaissances historiques du Père Bruno, son sens des choses de l'art, ses pèlerinages dans l'Espagne thérésienne, la substance même de son *Saint Jean de la Croix* ont servi à la composition de ce résumé, à l'aménagement du livre entier, à la rédaction des dix grandes pages de notes disposées sur trois colonnes et qui sont une des richesses de ce livre. Le problème des rapports de la mystique musulmane et de la mystique sanjuaniste y est posé. Asin Palacios songeait à une double dérivation venue de saint Paul et des Pères du Désert. Y aurait-il quelque rencontre accidentelle, en saint Jean de la Croix, de ces deux courants ? En tout cas la pureté de la doctrine du saint est affirmée avec force : « C'est à Grenade que Jean de la Croix écrit le *Cantique spirituel* et la *Vive Flamme d'Amour*, ses deux grandes œuvres trinitaires. Tout ce que certain mysticisme islamique a pu provoquer de naturaliste et de diabolique, le Saint y a pratiquement répondu de façon magistrale, détruisant à l'avance toutes nos illusions... Au vrai, un abîme de froides voluptés sépare l'Alhambra, ses guipures ornementales de stuc, ses colonnades grêles, ses arcades légères, du beau cloître humble et recueilli de *los Martires*... *Les serviteurs de Dieu ne doivent pas obéir au supérieur en ce qui pourrait troubler la contemplation*, prétendaient les Alumbrados. Mais le Docteur du Carmel, s'il défend avec apreté la liberté des âmes que Dieu veut agir, est loin de pratiquer l'indépendance luthérienne. Dans les prologues du *Cantique Spirituel* et de la *Vive Flamme d'Amour*, il déclare non seulement s'appuyer sur les divines Ecritures, mais se soumettre à la censure des plus éclairés, et surtout au jugement de notre Mère la sainte Eglise catholique ro-

maine, sous la direction de laquelle personne ne peut s'égarer. A ses supérieurs, il se soumettra humblement jusque dans la disgrâce. Par sa fidélité à la surnature et par la vertu de son génie, saint Jean de la Croix se tient à un sommet de sagesse entre l'illuminisme des faux-mystiques et le sectarisme des antimystiques de son temps et de tous les temps », p. 16.

Deux études d'art, l'une sur *Le Greco à Tolède*, de Bernard Champigneulle, l'autre sur *Un dessein de saint Jean de la Croix*, de René Huyghe font escorte à de belles reproductions de divers peintres et sculpteurs. Barrès ayant écrit du Greco que « ses toiles complètent les traités de sainte Thérèse et les poèmes de saint Jean de la Croix », le Père Bruno remet tout en place en rappelant une réplique de José Maria Sert : « Elles ne les complètent pas, elles les illustrent ».

Le livre se divise en deux parties, l'une réservée à sainte Thérèse, l'autre à saint Jean de la Croix. Les gros caractères présentent des textes de leurs œuvres ; les petits caractères, des témoignages contemporains. Les références et explications étant renvoyées aux dernières pages, il n'y a plus, hormis les titres, aucune interposition entre eux et le lecteur.

Ceux qu'intéressent les graphologies en trouveront deux de M^{me} S. Bresard.

Charles Journet

FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, O.C.D., collection de *La Vigne du Carmel*, Aux Editions du Seuil, Paris.

Une dizaine de volumes, de caractères bien différents, mais portant l'empreinte de la spiritualité du Carmel, ornés pour la plupart de quelques reproductions, ont paru dans cette attachante collection dont le Père François de Sainte-Marie est l'inspirateur zélé et l'ouvrier intelligent.

1^o *Les plus vieux Textes du Carmel*, traduits et commentés par le Père François de Sainte-Marie, constituent un florilège dont le but avoué est avant tout spirituel, mais qui, en outre, en nous faisant suivre pas à pas l'extraordinaire rayonnement d'Elie et de la Montagne du Carmel, dans la Bible, chez les Pères, chez les premiers pèlerins, chez les croisés, qui deviendront les premiers carmes — la règle du premier ordre datant d'environ 1210, et la règle du tiers ordre de 1455 — et en nous ouvrant un aperçu sur la séduction que le Carmel exerce sur l'antiquité païenne, sur le judaïsme et sur l'islam, déroule devant nos regards une merveilleuse perspective historique. Sur le passage biblique où Elisée demande une double portion de l'esprit d'Elie, l'auteur écrit : « L'ainé avait droit à une double part dans l'héritage pa-

ternel. C'est donc la part du fils aîné qu'Elisée réclame ici dans l'héritage de celui qu'il appelle lui-même : *mon père, mon père*. Et c'est bien à ce titre de *fils aîné* qu'il continue d'être l'objet d'un culte privilégié dans cette grande famille carmélite qui s'honore d'avoir reçu en charge à un titre spécial, et conservé jusqu'à nos jours en héritage surnaturel, l'esprit d'Elie, *dux et pater*, chef et père ainsi qu'elle le nomme en sa prière de tous les soirs. Ainsi doit s'entendre, non comme une réalité historique matérielle impossible à prouver, mais comme une authentique et très certaine réalité spirituelle, la *succession élianique* dont se glorifient à bon droit les successeurs des premiers *frères ermites* du XII^e siècle », p. 31. Un bon juge, le Père Bruno écrit de ce livre, dans *l'Espagne mystique*, p. 11 : « Depuis *Les saints déserts* des Carmes déchaussés du regretté Père Bénédicte Zimmerman, parus à l'Art Catholique, rien de plus substantiel ne nous avait été offert dans cet ordre ».

2^o *L'Initiation à saint Jean de la Croix*, par le même auteur nous présente avec beaucoup de clarté la genèse de l'œuvre de saint Jean de la Croix, le portrait du saint, une synthèse de sa doctrine, avec de nombreux textes. Une chronologie de saint Jean de la Croix termine l'ouvrage.

3^o *L'Initiation* pose les principes essentiels à l'intelligence pratique du Docteur mystique. *L'Abrégé de la Doctrine de saint Jean de la Croix*, — présenté par Charles Henrion, en 1925, et réédité dans la Vigne du Carmel, — illustre ces principes par un choix de textes qui achèvent d'introduire le lecteur aux œuvres du saint. »

4^o Ce que l'on appelle parfois *Avis, sentences et maximes* de saint Jean de la Croix, et qu'on pourrait peut être appeler, en usant des paroles du saint : *Mots de discrétion, de lumière et d'amour*, est traduit dans la « Vigne du Carmel » par Henri Chandebois sous le titre de *Propos de lumière et d'amour de saint Jean de la Croix*. La traduction ne nous satisfait pas toujours entièrement. Ainsi le n° 30 est rendu : « L'esprit bien pur ne se frelate pas de préoccupations étrangères ni d'égards humains ; mais, seul, en solitude de toute idée... » (L'espagnol a *forme*). Au n° 134 : « Ce qu'il faut avant tout pour que nous progressions, c'est d'imposer... » Au n° 1 *dichos* est rendu d'abord par *propos*, puis par *devis*. Au n° 2 : « De tout temps, le Seigneur *découvrit* aux mortels... », ne faudrait-il pas *le découvrir* ?

L'auteur, essayant de classer les témoignages, distingue trois périodes dans la vie de saint Jean de la Croix : celle de Tolède et des poèmes, celle de Béas et des maximes, celle de Grenade et des traités. C'est dans la seconde que saint Jean de la Croix crée de toutes pièces la structure et les for-

mes de sa doctrine. Après Béas, il n'y aurait plus de maximes...

5° Les *Entretiens de sainte Thérèse sur la vie religieuse* sont, en réalité, des enseignements de sainte Thérèse tirés de ses écrits et surtout de sa correspondance, et disposés selon l'ordre des constitutions des Carmélites. Les références données en marge permettent de se reporter à la traduction des Carmélites de Paris.

6° Ceux qui ont lu le chapitre de H. Bremond sur le saint organiste aveugle Jean de Saint-Samson, au tome II de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux*, éprouveront un vif désir de lire le volume de la *Vigne du Carmel*, intitulé: *Direction pour la vie intérieure*. On ne nous donne que des extraits du texte imprimé en 1658, dont on nous dit qu'il a été retouché. Les manuscrits existent encore dans les archives. On sait qu'interrogé par quelqu'un qui lui demandait « s'il avait vu les écrits du P. Jean de la Croix, Jean de Saint-Samson répondit que oui et qu'ils étaient fort excellents, mais qu'il y avait encore une vie par-dessus cela ». Cela voudrait dire simplement que le silence dépasse tout langage... Si profond qu'il soit, il ne saurait nous ravir comme saint Jean de la Croix. Il continue la voie ouverte par Ruysbroeck et Gerson. Il ne pratique pas une nouvelle trouée. Le juste milieu qu'il prêche n'a cependant rien à voir avec celui de Molière. (Les *Institutions* ne sont pas de Tauler, et le *Livre des neuf rochers* n'est pas de Suso.)

7° Les *Extases et lettres de sainte Marie-Madeleine de Pazzi* n'étaient connues depuis trois siècles que dans la version faite en 1611, peu après sa mort, par son premier biographe. Maurice Vaussard, nous donne ici, en traduction, les comptes rendus mêmes des extases, dictés par la sainte, sur l'ordre de ses confesseurs, à la sœur Pacifica del Tovaglia. La sainte dicta en outre quelques lettres émuovantes sur la réforme de l'Eglise, adressées à Sixte Quint et aux cardinaux, mais qu'on n'osa faire parvenir à leurs destinataires.

8° *L'expérience de la présence de Dieu* contient les très beaux témoignages d'un frère cuisinier, Laurent de la Résurrection, dont Fénelon disait: « Le Frère Laurent est grossier par nature et délicat par grâce. Ce mélange est aimable et montre Dieu en lui ». Il était loin d'être un sot (les saints ne le

sont jamais). En demandant l'aumône, « il faisait voir une tête propre à conduire les grandes affaires ». A son médecin qui le soignait trop habilement, il disait en mourant: « Ah ! Monsieur, vos remèdes réussissent trop bien pour moi, vous ne faites que retarder mon bonheur ».

Charles Journet

NOELE MAURICE-DENIS et ROBERT BOULET, *Romée ou Le pèlerin moderne à Rome*, 2^e édition entièrement refondue et mise à jour, Desclée de Brouwer & C^{te}, Paris, 1948, 982 pages, des hors textes, 21 plans, 25 photographies.

Nous avons dit, Nova et Vetera, 1936, pp. 217-218, tout le bien que nous pensons de cet ouvrage. Il donne au pèlerin des yeux pour voir Rome et une mémoire pour en susciter en lui le souvenir et la nostalgie. Recherche archéologique, sens de l'art, intelligence profonde des mystères chrétiens, respect des saints et de leurs divines folies, intuition aimante de l'Eglise et de son histoire, toutes ces qualités sont ici réunies. L'épilogue de Georges Goyau qui surchargeait la 1^{re} édition a été supprimé. Une seconde préface, sous forme, elle aussi, de lettre à Romée ou au Pèlerin de Rome, nous apprend les remaniements qu'a subis le livre. Ils consistent surtout dans l'effort fourni par les derniers travaux archéologiques: « La science a progressé... Comme la physique, la médecine ou la psychologie expérimentale, l'archéologie, l'iconographie et l'information historique progressent, mais de plus en plus rares sont ceux qui savent intégrer ces progrès partiels à une culture générale. Plus rares encore, hélas, ceux qui réussissent à intégrer leur culture générale à une sagesse, au sens antique et chrétien du mot. »

On trouve dans cette nouvelle édition un supplément de 60 pages, intitulé *Rome chrétienne et profane en cinq jours*. C'est un « Petit guide pratique du pèlerin pressé » établi en référence au reste du livre où l'on trouvera les lectures à faire, et muni d'un « plan d'orientation dans la ville moderne » et d'un « plan du Forum romain ».

Charles Journet

NOVA ET VETERA

(NOUVELLE SÉRIE)

Paraissant en quatre fascicules par an, d'environ 100 pages chacun.

ÉDITEUR : FRAGNIÈRE FRÈRES, FRIBOURG (SUISSE)

Prix de l'abonnement pour 1949 :

Suisse: Fr. 10.—, le numéro: Fr. 3.50;

Belgique et Luxembourg: Fr. 100.—, le numéro: Fr. 35.—;

France: Fr. 700.—, le numéro: Fr. 200.—. Compte courant postal
608 778, *M. Bernard Anthonioz, 37, avenue Rapp (PARIS VII^e)*;

Canada: \$ 3.—, le numéro: \$ 1,2. Le prix de l'abonnement est à verser à
*Mademoiselle Germaine St-Laurent, Ministère du Commerce, Edifice
Ouest, OTTAWA.*

Directeur : Charles Journet, Fribourg (Suisse)

*Secrétaire de rédaction : R. P. Jean de la Croix Kaelin, O. P., 35, rue de
la Glacière, Paris (XIII^e).*

*De nouveaux abonnés nous étant venus, Nova et Vetera va
reparaître, l'an prochain, au rythme normal de 4 fascicules par
an. Le prix de l'abonnement sera fixé à 10 fr. La fidélité de
nos abonnés, leur complaisance à faire connaître la revue, nous
permettront bientôt, nous l'espérons, de subsister, comme nous
l'avons fait pendant vingt ans, sans recours à la générosité de
nos supérieurs.*