

Églises nationales et Église universelle*

par François DVORNIK

Le problème des Églises nationales dans leur relation à l'Église universelle a toujours été hérissé de sérieuses difficultés, non seulement en raison du petit nombre de chercheurs qui se sont risqués à l'aborder, mais aussi parce que la notion d'Église nationale évoque le plus souvent dans la mentalité occidentale l'image trompeuse d'une multiplicité d'Églises, dénominations et sectes, qui se sont propagées en Europe occidentale et dans le Nouveau Monde à la suite de la Réforme protestante. Cette manière de voir les choses ne porte que trop à chercher une solution autour de la période de la Réforme ou ultérieurement, alors que les racines de la question plongent beaucoup plus profondément sous la surface et remontent beaucoup plus loin dans le temps. C'est là une fausse piste qui ne mène nulle part.

En fait, le problème de la nationalité et de l'universalité dans l'Église est aussi ancien que la chrétienté, et toute l'évolution du christianisme jusqu'à nos jours se caractérise par des tentatives répétées, plus ou moins couronnées de succès, pour découvrir le juste équilibre entre les éléments nationaux et la dimension universelle de l'Église fondée par Jésus Christ. Pour atteindre les racines du problème, il faut remonter aux premiers jours du christianisme et suivre son développement dans l'Orient chrétien et à travers le Moyen Âge occidental. Mais il faut se tourner spécialement vers l'Orient chrétien, puisque ce sont les Églises orientales qui ont le mieux conservé certains traits du christianisme primitif. C'est là la meilleure méthode pour comprendre la croissance du christianisme occidental et sa grande crise à l'époque de la Réforme, de même que pour découvrir le secret qui dissipera les multiples malentendus et amènera la réconciliation entre les Églises.

* Texte paru en anglais dans la revue *Eastern Churches Quarterly* V (1943), pp. 172-219. Cet article, paru pendant la Seconde Guerre mondiale dans la revue de Dom Bede Winslow et Donald Attwater, était devenu presque introuvable. Traduction de Marguerite Delmotte.

Le problème présente de nombreux aspects et peut être abordé sous différents angles. Nous nous proposons de limiter notre brève étude à l'aspect historique du problème et de laisser complètement de côté les questions dogmatiques et théologiques qui y sont impliquées. Il s'avère de plus en plus que nous avons trop souvent négligé la méthode historique et insisté trop lourdement sur l'aspect dogmatique et théologique des nombreux problèmes qui séparent les Églises. La recherche sur nombre de questions qui exigent une réponse avant qu'un véritable rapprochement puisse s'effectuer a jusqu'à présent justifié l'usage de la méthode historique. Je l'ai expérimentée sur un grand problème qui sépare les Églises d'Orient et d'Occident, le cas difficile du patriarche Photius, et le résultat a été si encourageant, comme on va le voir, que l'on peut espérer que la question cessera dans un proche avenir de constituer un obstacle à la compréhension mutuelle. Reprenons donc cette méthode pour examiner le difficile sujet des Églises nationales et de l'Église universelle et observons ses résultats.

*
* *

I. Églises nationales de l'Orient et Église universelle

La mission chrétienne de l'Empire perse. — Expansion du christianisme perse. — Organisation de l'Église nationale perse. — Les Églises nationales d'Arménie et d'Abysinie. — Les synodes généraux. — Lien avec l'Église universelle.

Il n'est pas surprenant qu'il paraisse étrange aujourd'hui à beaucoup de catholiques de parler d'Églises nationales. Des siècles d'évolution ont forgé nos mentalités de telle sorte que nous ne sommes plus habitués à considérer l'Église du Christ autrement que sous son angle universel, que comme un organisme incorporant l'humanité entière. Nous insistons sur l'unité et sur l'universalité au point de confondre souvent l'universalité avec l'uniformité, et ceci qu'il s'agisse d'une donnée essentielle ou accessoire. Il est donc tout à fait compréhensible que, pour ceux qui sont imbus de cette mentalité, l'idée d'Église nationale semble inconciliable avec la notion de l'Église universelle.

Mais la vérité est que cette idée qui semble si choquante à beaucoup de bons chrétiens de notre temps n'inspirait aucune crainte aux premiers chrétiens. Le christianisme a pris naissance dans une province orientale de l'Empire romain, non loin de sa frontière orientale, d'où il put non seulement se propager dans les autres provinces romaines, mais aussi franchir le *limes* entre l'Est et le Sud, avantage géographique que nous négligeons généralement, habitués que nous sommes, comme les premiers Pères, à considérer l'Empire romain comme une organisation politique voulue par la providence pour diffuser la foi chrétienne dans le monde civilisé de l'époque. Cela est vrai, certes, mais le monde était un peu plus grand, même à cette époque, que l'Empire romain, et il y

avait de très grandes nations, porteuses de hautes traditions culturelles, qui prospéraient hors du *limes romanus* et qui étaient destinées à rester définitivement en dehors. Et comme le Sauveur a racheté le monde entier, ces nations, qui s'étendaient de l'Euphrate et du Golfe persique à l'Inde et jusqu'au cœur de l'Asie, en Extrême-Orient, et jusqu'à l'Afrique vers le Sud, furent appelées à se convertir. De ce point de vue, si l'on déclare que la formation de l'Empire romain fut un facteur providentiel dans l'expansion du christianisme, il faut en dire autant de ce fait que son berceau fut la Palestine, située sur la frontière de l'Empire, face aux nations et aux pays de l'Orient.

De fait, le christianisme se répandit, à partir de son lieu de naissance oriental vers les nations et les empires orientaux situés à l'extérieur du *limes*. Nous oublions facilement qu'il existait en Orient un autre Empire, destiné à devenir en son temps un redoutable rival pour les Romains, la Perse. Le christianisme pénétra en Perse via Edesse, qui au premier siècle était la capitale d'un État autonome déjà soumis à la suprématie romaine, bien qu'il n'ait été incorporé à l'Empire que deux siècles plus tard. Comme la même langue syriaque était parlée des deux côtés de la frontière romano-persane, le christianisme se répandit à partir d'Edesse d'abord le long du Tigre, et de là en Chaldée et dans les autres parties de l'Empire perse. Les rois parthes ne s'opposèrent pas à sa diffusion et, après 226, leurs successeurs perses offrirent spontanément asile aux chrétiens qui, persécutés dans l'Empire romain, cherchaient refuge en Perse. Ce fut la guerre de 340, qui éclata entre les Romains et les Perses, qui suscita la méfiance publique contre les chrétiens, comme il fallait s'y attendre, et une persécution sanglante se déchaîna sous Sapor II. Il semble vrai néanmoins que la religion chrétienne fut traitée avec tolérance pendant la période des rois sassanides et que, même lorsque la persécution battit son plein, le culte chrétien continua d'être célébré librement en certaines provinces. En Perse, les persécutions n'ont jamais pris un caractère de politique impériale comme dans l'Empire romain : elles visaient principalement les seuls responsables, étaient provoquées par des incidents politiques ou aggravées par la sympathie des chrétiens perses pour les Romains — qui, depuis l'époque de Constantin le Grand, avaient accepté le christianisme comme religion d'État officielle — et par les manifestations de jalousie des prêtres mazdéens¹.

L'attitude des autorités perses à l'égard des adeptes perses de la religion nationale zoroastrienne qui devenaient chrétiens est particulièrement intéressante. On suppose généralement que toute espèce de propagande parmi les mazdéens perses était interdite, l'apostasie

1. Des détails importants et intéressants concernant la persécution des chrétiens en Perse sont donnés dans l'ouvrage de G. Hoffmann, *Auswege aus Syrischen Akten Persischer Maertyrer*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, VII, 3, Leipzig 1880.

de la religion nationale étant passible de la peine de mort, et que, par conséquent, les chrétiens de Perse ne se recrutaient que parmi les païens, les juifs, les manichéens et autres sectes. Mais en fait il semble que seuls les prêtres de rang élevé dans la religion de Zoroastre et les membres de la famille royale ou de la haute aristocratie étaient passibles de la peine de mort s'ils devenaient chrétiens, tandis qu'on relève de nombreux cas où des Perses éminents ont abandonné la religion mazdéenne et ont embrassé la foi chrétienne sans avoir rencontré aucune opposition. Dans leur cas, la loi n'était donc pas appliquée dans toute sa rigueur². Ainsi le christianisme put pénétrer en Perse même à partir des provinces syriaques de l'Empire perse et de nombreuses communautés chrétiennes existèrent en Mésopotamie et en Perse dès le IV^e siècle. Celles-ci ne pouvaient être composées que de Perses convertis du zoroastrisme. La situation s'améliora considérablement au siècle suivant lorsque la Perse fit la paix avec Byzance, qui avait succédé à Rome.

L'Église perse s'implanta solidement et développa son organisation en érigeant de nombreux sièges épiscopaux. L'évêque de Séleucie-Ctésiphon, ville qui devint par la suite résidence royale, se mit très tôt à revendiquer une certaine autorité sur les autres sièges, non sans rencontrer une vigoureuse opposition du fait que l'organisation primitive au sein de l'Église perse était demeurée très incertaine et ne pouvait, en raison des difficultés géographiques et de la persécution, se développer aussi vite que ce fut le cas à l'intérieur de l'Empire romain.

Le pape Bar Aggai fut le premier évêque de Séleucie-Ctésiphon. Il réussit, à partir de 315, à affirmer son autorité sur tous les évêques de Perse dans toutes les questions pratiques. Il doit avoir été influencé par l'exemple des grands sièges patriarcaux de l'Empire romain, puisque l'on constate que c'est une organisation administrative de type grec, telle qu'elle s'était formée dans l'Empire romain, qui fut introduite en Perse. Ce fut le fameux synode de l'Église perse, réuni à Séleucie en 410, et où le primat de Perse adopta le titre de catholicos, qui confirma finalement la position de l'évêque de Séleucie-Ctésiphon.

A partir de ce moment, l'Église perse entra dans une période de large expansion: non seulement les régions syriaques d'Assyrie, de Chaldée et du Kurdistan devinrent entièrement chrétiennes, mais le christianisme se trouva chez lui dans les provinces les plus reculées, d'où il se propagea dans le sud-est, le nord-est et en Arabie. C'est l'un des plus glorieux chapitres de l'histoire du christianisme, bien qu'il soit demeuré inconnu de beaucoup pour la seule raison de la distance. Au

2. Pour plus de détails, cf. E. Sachau, *Von den Rechtlichen Verhältnissen der Christen im Sassanidenreich*, Mitteilungen des Seminars, für orientalische Sprachen zu Berlin, 2 Abs., Westasiatische Studien, 1907, pp. 72 s. Cf. aussi E. Sachau, *Die Chronik von Arbela. Ein Beitrag für Kenntnis des ältesten Christentums im Orient*. Abhandlungen der preussischen Akademie, Berlin 1915.

commencement du v^e siècle, le christianisme avait pénétré dans les provinces les plus septentrionales de l'Empire perse, le Khorassan et l'Arran, et des évêchés chrétiens étaient établis sur la côte sud-est de la mer Caspienne. La Parthie avait ses propres évêques, et l'oasis de Merv envoya des prélats à tous les conciles perses qui se sont tenus entre 424 et 584. Plus tard, au vii^e siècle, un évêque de Merv, Élie, se fit la réputation de missionnaire efficace parmi les tribus turques. Au v^e siècle, le christianisme pénétra jusqu'au nord-ouest et à l'ouest de l'Afghanistan avec un effectif normal d'évêques : en effet, en 544, on rencontre un évêque au sud-ouest de ce pays.

A partir du Golfe persique, l'Évangile gagna l'île de Socotra. Le fameux Cosmas Indicopleustes, dans le compte-rendu de ses voyages effectués vers 520-525, donne une information précieuse sur des pays lointains, et déclare expressément que les chrétiens de Socotra recevaient leurs prêtres de Perse, c'est-à-dire de la Perse proprement dite, et non des provinces syriaques. On peut trouver des allusions à l'expansion du christianisme en Inde dans les chroniques perses dès l'an 300 et une chronique perse fait état d'un échange vivant entre chrétiens perses et indiens à la fin du v^e siècle. On trouve de même aussi des vestiges des premières activités de l'Église perse à Ceylan. La péninsule arabique se trouva, elle aussi, sous l'influence de l'Église perse dès 420. D'Afghanistan une route directe menait par l'intérieur de l'Asie en Mongolie et en Chine et l'on a des preuves d'une pénétration ancienne du christianisme à Baktra sur l'Oxus et, ensuite d'activités à Smarkande et enfin, en Chine, de moines nestoriens venus de Perse.

Cette rapide vue d'ensemble doit nous aider à nous représenter les immenses possibilités qui s'ouvraient aux chrétiens perses et dont nous pouvons présumer qu'ils étaient pleinement conscients à cette époque de leur orthodoxie³. Si l'Église perse n'avait pas adopté la doctrine nestorienne au Concile de 486, l'évangile aurait, semble-t-il, été diffusé dans tout l'Orient à partir de l'Empire perse, comme il allait bientôt être diffusé à partir de l'Empire romain vers l'Occident. Cette mission vers le monde oriental était attribuée aux pays situés entre l'Euphrate, le Golfe persique, la mer Caspienne et les montagnes de l'Afghanistan

3. Cf. L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques, Églises séparées*, Paris, 1896, pp. 19 ss. ; A. Harnack, *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (traduction anglaise par I. Moffat), Londres, 1905, pp. 292 s. I. Labourt, *Le christianisme dans l'Empire perse*, Paris, 1904, pp. 15 s. A. Fortescue, *The Lesser Eastern Churches*, Londres, 1913, pp. 38 s. Mais la meilleure information sur l'expansion du christianisme en Perse et en Asie se trouve dans une importante étude de E. Sachau, *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien*, Abhandlungen der Preuss. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1919, pp. 62 s. Dans la plus récente publication sur cette période de l'histoire perse, A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague, 1936, un chapitre spécial est consacré au développement du christianisme en Perse (pp. 253-310 : « Les chrétiens d'Iran ») Cf. aussi A. Mingana, *The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East*, Manchester 1925 ; du même auteur, *The Early Spread of Christianity in India*, The Bulletin of the John Rylands Library, vol. 9, 10, Manchester 1926.

et du Balouchistan, centre principal de rayonnement vers l'intérieur de l'Asie, vers l'Inde et, par-delà les mers, vers l'Extrême Orient. Mais le souvenir de cette mission historique fut oblitéré par les invasions des Arabes et, plus tard des Mongols et des Turcs. Ce qui avait été un Empire florissant fut réduit à la condition de province et rejeté dans l'ombre par le puissant Empire ottoman. Ce n'est qu'à une époque récente, depuis la chute de l'Empire ottoman, que nous avons commencé à prendre conscience de l'importance du plateau iranien, qui commande les carrefours de l'Occident et de l'Orient, vers l'Inde, vers la mer Caspienne et vers la Mongolie. Le christianisme l'avait compris dès le ^{ve} siècle et se préparait à en tirer pleinement avantage.

*
* *

Quels furent donc les traits principaux du christianisme perse ? Il est important de percevoir que l'Église perse ne faisait aucunement partie de l'Église établie sur le territoire de l'Empire romain. L'hostilité qui avait existé entre les deux Empires pendant des siècles contraignit les chrétiens de l'Empire perse à avoir leur propre organisation ecclésiastique indépendante et les obligea à avoir le moins de contacts possible avec les Églises chrétiennes de l'Empire romain. Cela fit de l'Église perse une sorte d'Église nationale, sur laquelle l'évêque de Séleucie-Ctésiphon exerça une autorité presque illimitée. Elle adopta néanmoins l'organisation ecclésiale telle qu'elle s'était développée dans le christianisme romain, intégralement avec des patriarches, des métropolitains et des évêques, dirigeant à partir de sièges bien définis des diocèses soigneusement délimités. Une telle organisation lui était nécessaire pour mener à bien sa mission en Orient. Cette organisation, l'Église perse la dut à l'assistance de Marutha, évêque de Maïferkat, entre le Tigre et le lac de Van, qui était venu en Perse comme ambassadeur de Théodose II et qui représenta les « Pères occidentaux » au synode de 410. Séleucie-Ctésiphon avait tout ce qu'il fallait pour devenir un patriarcat de Perse et des communautés appelées à naître des missions de Perse. Il faut se rappeler qu'une évolution similaire avait eu lieu dans l'Empire romain d'Orient lorsque l'évêque de la capitale, Constantinople, rassembla progressivement dans ses mains des pouvoirs extraordinaires et s'éleva au rang de patriarche, pour prendre dans les siècles suivants la tête des Églises chrétiennes fondées par ses missionnaires parmi les nations voisines ; et il le demeura aussi longtemps que ces Églises — on a surtout dans l'esprit les chrétiens de Bulgarie, de Serbie et de Roumanie — restèrent sans avoir leurs propres patriarches. Sans nul doute, l'Église perse et ses fondations auraient pu évoluer de manière similaire.

Pourtant le sens de l'unité était très vivant, et trouva plus d'une fois, dans la première période de l'histoire de l'Église perse, une expression adéquate. Cette Église était certainement consciente de ses liens anciens avec Edesse et Antioche, à tel point que, en 315, le pape

Bar Aggai jugea nécessaire, pour venir à bout de l'opposition qu'il rencontrait, d'en appeler aux « Pères d'Occident », le patriarche d'Antioche et le métropolite d'Edesse, et l'Église perse se soumit alors à leur décision. Des lettres des « Pères d'Occident » furent même lues à l'ouverture du synode de 410 et Harnack admet qu'un évêque de Perse assista au premier Concile de Nicée⁴, bien qu'il y ait des doutes sérieux sur l'identité de cet évêque et que son origine perse soit discutable⁵. Mais l'Église perse accepta les décisions de Nicée en 410 et, dix ans plus tard, un autre synode de l'Église perse accepta les canons de certains synodes occidentaux. Elle admit même dans sa législation certains décrets sur des questions religieuses émis par les empereurs romains.

Mais, pour tout le reste, l'Église perse suivit sa propre évolution. Les œuvres de son Père le plus éminent, Aphraate, écrites pendant la première moitié du IV^e siècle⁶, révèlent une mentalité originale, chrétienne sans nul doute, syriaque et perse cependant, et indemne de l'évolution du christianisme grec. En 424, l'Église perse fit une démarche importante lorsqu'un nouveau synode perse décréta qu'il n'y avait plus lieu d'en appeler du jugement du catholicos aux Pères occidentaux, le métropolite d'Edesse et le patriarche d'Antioche : « Que les Orientaux ne portent pas plainte de leur propre patriarche aux patriarches occidentaux : les cas qui ne pourront être réglés par lui attendront de l'être par le tribunal du Christ »⁷.

La décision ci-dessus a été souvent interprétée comme une expression de schisme déguisé de la part de l'Église perse, mais c'est là un verdict téméraire. Il faut plutôt considérer cette décision comme la manifestation du désir naturel de toute Église nationale d'être indépendante des autres Églises, lesquelles à ses yeux sont aussi des Églises nationales. Dans tout l'Orient, il y avait une tendance générale de toutes les Églises à l'autocéphalie : l'Église arménienne fut le deuxième cas sous ce rapport. Même à l'intérieur de l'Empire romain, l'Église de Chypre mit sur pied sa propre organisation et devint indépendante des autres patriarchats. Cette tendance allait devenir un trait commun du christianisme en dehors du *limes romanus*. Il faut se rappeler en même temps que le décret perse fut influencé dans une large mesure par le désir de dissiper la méfiance avec laquelle les rois de Perse considéraient les relations de leurs chrétiens avec leurs frères chrétiens de l'Empire romain et visait à prévenir tout désagrément.

4. *Loc. cit.*, pp. 297 et suivantes. Harnack est d'avis qu'il était évêque de Kerkuk ou d'Arbèle et non de Séleucie.

5. I. Labourt, *loc. cit.*, p. 32, estime que le nom de « Jean de Beit-Parsaya » trouvé dans certaines listes syriaques des Pères du Concile est incorrectement copié et doit se lire « Jean de Perrhae ».

6. Cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg-en-Brigau 1924, vol. IV, pp. 327-342.

7. J.-B. Chabot, *Synodicon Orientale*, Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques, Paris 1902, vol. 37, p. 51, 296.

Cette évolution de l'Église perse a été négligée en permanence parce que cette institution s'écroula avant d'avoir atteint la maturité et ne laissa derrière elle que des ruines ; mais aux IV^e et V^e siècles, la situation en Perse n'était pas aussi désespérée qu'elle l'est aujourd'hui. Cette Église, au contraire, était en passe de devenir le centre d'un christianisme puissant et fervent et l'Empire perse de servir d'instrument à la providence pour l'expansion du christianisme vers l'Orient. Un point mérite une attention spéciale : le fait que les rois de Perse n'étaient pas chrétiens. Bien que les Églises en Perse n'aient jamais joui de la situation et des privilèges d'une religion d'État, cette situation n'était en aucune façon un obstacle au développement du christianisme perse et à son expansion vers l'Orient ; au contraire, cette séparation de l'Église et de l'État aurait pu profiter à toute la chrétienté, car l'exemple perse aurait pu démontrer que l'Église n'a pas besoin de privilèges pour remplir sa mission. L'Église dans l'Empire perse aurait eu tous les caractères d'une Église nationale, sans les dangereuses entraves auxquelles une Église d'État peut rarement échapper.

Le christianisme avait besoin d'une telle expérience. Malheureusement, après Constantin le Grand, le christianisme étant devenu rien de moins qu'une religion d'État dotée de privilèges sans pareils, un modèle et une ligne de conduite se trouvèrent proposés de ce fait à toutes les nouvelles fondations chrétiennes d'Orient et d'Occident. Aujourd'hui nous ne comprenons que trop bien que cette situation ne fut pas pour l'Église une bénédiction sans mélange. C'est seulement dans les temps modernes que, dans de nombreux pays, l'Église a dû s'adapter à une situation qui était déjà familière aux chrétiens de Perse. Pour l'Église, cette adaptation n'a pas été aisée après avoir été pendant des siècles l'associée de l'État en échange du soutien que lui apportait ce véritable tyran.

Or, le christianisme aurait pu triompher tout autant en Perse. D'après ce que nous savons de sa situation, nous pouvons supposer que le mazdéisme, religion nationale de la Perse, aurait, au bout de quelques siècles, partagé le sort du paganisme romain. La maison royale de Perse aurait pu, elle aussi, avoir son Constantin. Mais pour cela il eût fallu que l'Église ait rassemblé assez de force pour maintenir son indépendance en matière religieuse et se soit sentie à l'abri des dangers d'un « Roi aimant le Christ » qui aurait considéré comme sa tâche, assignée par Dieu, de propager la vraie foi, ce qui fut le cas à Byzance pendant le règne des successeurs de Constantin. Au lieu de cela, l'Église de Perse se contenta pour le moment d'un certain *modus vivendi* avec les autorités de l'État et, lorsque la persécution eut cessé, elle laissa volontiers, comme une concession tacite et une règle non-écrite de comportement pratique, la nomination du catholicos de Séleucie-Ctésiphon à la discrétion des rois de Perse.

Une autre Église prit naissance à la même époque dans le voisinage de l'Empire perse et de l'Empire romain, l'Église d'Arménie. L'évangélisation de l'Arménie est l'un des épisodes les plus passionnants de l'histoire de l'Église ancienne. On trouve des traces du christianisme à l'Ouest de l'Euphrate dès l'an 200, la foi s'étant répandue chez les Arméniens à partir d'Edesse et de Césarée de Cappadoce, lorsque, grâce au zèle du plus grand missionnaire et fondateur de l'Église d'Arménie, Grégoire l'Illuminateur, tout le pays situé à l'Est de l'Euphrate, la Grande Arménie, avec le roi à sa tête, devint chrétien. L'Arménie fut ainsi le premier pays à avoir un chef d'État chrétien, bien avant la conversion de Constantin le Grand. Bien que, dans sa phase initiale, il ait eu pour langues liturgiques le syriaque et le grec, le christianisme arménien eut dès le début ses propres caractères distinctifs. La dignité de catholicos était héréditaire et passa aux descendants de Grégoire ; les évêques étaient mariés, en tout cas au commencement, et leurs fonctions étaient héréditaires ; le catholicos était consacré par le métropolitain de Césarée jusqu'à ce que, à l'époque de saint Basile (379), la tendance prévale en Arménie de s'affranchir de Césarée, le catholicos étant consacré par ses suffragants. L'Église nationale d'Arménie atteignit donc l'âge d'homme, et l'introduction d'une liturgie arménienne par Sahak et Mesrob au commencement du v^e siècle la mena à sa maturité.

Lorsque, vers 440, l'État d'Arménie s'effondra, l'Église arménienne avait assez de force en réserve pour survivre et pour protéger ses fidèles. Quand le royaume d'Arménie fut partagé entre l'Empire des Romains et celui des Perses, le christianisme arménien résista victorieusement à tous les efforts pour le diviser entre la juridiction de l'Église byzantine et celle de l'Église perse. Les évêques arméniens refusèrent de rejoindre le patriarche de Constantinople ou le catholicos de Ctésiphon et demeurèrent groupés autour de leur propre catholicos ; et, grâce à une attitude de tolérance raisonnable de la part des autres Églises, l'Église arménienne continua de se développer sous une forme strictement nationale.

Il est somme toute remarquable que les colonies disséminées dans la partie romaine de l'Arménie aient refusé de se mêler à l'Église du pays. Elles furent munies par l'Église-mère de leurs propres évêchés grecs, comme ce fut le cas de Theodosiopolis (Erzerum) qui fut mise sous l'autorité du métropolitain de Césarée, tandis que, dans la partie perse de l'Arménie, les évêchés syriaques furent placés sous la juridiction du catholicos de Perse⁸. L'Église arménienne devint si nationale que les

8. On trouve un évêché grec de Theodosiopolis sous la métropole de Césarée dans la plus ancienne liste d'évêchés attribuée à saint Epiphane et dressée au VIII^e siècle : H. Gelzer, *Texte der Notitiae Episcopatumum*, *Abhandlungen der Bayerischen Akademie*, Class. phil., Munich 1901, vol. 21, p. 536 (Cf. la liste de Léon le Sage, *ibid.*, p. 551). La liste ne révèle qu'un état de choses d'ancienne date. L'Arménie figure en 420 parmi les pays sur lesquels le catholicos exerçait sa juridiction et les évêques d'Arménie ont assisté aux synodes perses de 424 et de 486 (E. Sachau, *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien*, loc. cit., p. 62).

Grecs et les Araméens installés au milieu même de la population arménienne se sentirent étrangers dans les églises arméniennes. Ils firent construire des églises grecques ou syriaques à leur usage. C'est un cas assez curieux de particularisme qui jusqu'à présent n'a pas été apprécié à sa juste valeur par les historiens de l'Église⁹.

Une troisième Église nationale prit naissance, on le sait, en Abyssinie. Sa première mission vint de Constantinople, mais, par la suite, les patriarches d'Alexandrie, à commencer par le grand Athanase, eurent une autorité absolue sur le pays. Bien que les Syriaques aient veillé jalousement à la sauvegarde de leurs droits en Abyssinie et n'aient jamais autorisé l'Église à se soustraire à leur tutelle, ils ont néanmoins contribué à sa nationalisation lorsque les moines coptes traduisirent la Bible dans la langue du pays. Le caractère national de l'Église d'Abyssinie prit toute son importance au commencement du VI^e siècle lorsque son chef d'État devint chrétien et que le christianisme devint la religion officielle du pays¹⁰.

*
* *

De nos jours, on a généralement tendance à minimiser la signification de cette évolution en rayant toutes ces Églises comme hérétiques et en attribuant leur caractère national et distinctif à l'hérésie : on oublie que dans ces pays le christianisme s'était constitué en Églises nationales bien avant qu'elles soient devenues nestoriennes ou monophysites ! Or les Perses, les Arméniens et les Abyssins avaient reçu un christianisme de qualité parfaitement orthodoxe et y étaient restés profondément attachés. En outre, les persécutions les plus sanglantes qui ont marqué la première Église chrétienne ont frappé non le christianisme romain, mais le christianisme perse, celui-là même qui avait accordé une telle place à l'élément national. C'est un fait important, car il prouve que le christianisme, en dépit de son caractère universel et supranational, n'est pas hostile à la nationalité et que, même dans l'Église universelle, les particularités nationales de chaque nation peuvent librement s'exprimer.

On devrait aussi faire ressortir que, en dépit de leur caractère national, les Églises situées hors du *limes romanus* ont gardé une vive conscience de leurs traits communs avec le reste de la chrétienté. Toutes étaient unies dans la même foi et les liens de leur commune origine avec

9. Cf. sur le christianisme arménien, L. Duchesne, *loc. cit.*, pp. 26 ss. ; A. Harnack, *loc. cit.*, pp. 342 s. ; Fortescue, *loc. cit.*, pp. 396 s. ; F. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris 1910 ; H. Gelzer, *Die Anfänge der Armenischen Kirche*, Relations de l'Académie royale de Saxe, Class. phil. hist., vol. 47, 1895, pp. 109-174 ; T. Markwart, *Die Entstehung der Armenischen Bistümer*, dans *Orientalia Christiana*, n° 80, Rome 1932.

10. Histoire de l'Abyssinie : cf. E.A. Wallis Budge, *A History of Ethiopia, Nubia and Abyssinia*, Londres 1928.

les Églises de l'Empire romain encourageaient les relations, dans la mesure où les différences linguistiques et politiques le permettaient.

D'après ce que nous savons de l'organisation de ces Églises nationales, en particulier de l'Église perse, nous pouvons nous représenter ce qui serait advenu du christianisme en Extrême-Orient, dans l'intérieur de l'Asie et en Inde, si l'Église de Perse avait été à même de remplir sa mission. On trouve dans une chronique syriaque une indication de la manière dont l'organisation des Églises chrétiennes originaires de Perse aurait pu se développer. Cette chronique rapporte les activités d'un évêque perse à la fin du v^e siècle et relate comment l'évêque Ma'na traduisit la littérature chrétienne syriaque en persan, composa des hymnes religieux dans cette langue et envoya ses ouvrages aux chrétiens de l'Inde et des îles de l'Océan indien¹¹. Cela montre que le syriaque ou plutôt l'araméen ne serait pas demeuré la langue liturgique du christianisme perse, et que la production d'une littérature religieuse nationale devait suivre normalement l'établissement de l'Église dans de nouvelles régions.

Il est clair, d'après ce qui précède, que les communautés chrétiennes se seraient organisées sur une base nationale, gardant l'unité dans la foi mais organisant chacune sa vie interne et originale et ses relations avec les pouvoirs politiques selon ses propres critères et ses possibilités, sans porter le moindre préjudice à l'universalité de l'Église. Car, les synodes généraux embrassant l'Église universelle, un lien suffisamment fort aurait uni les diverses Églises et maintenu entre elles le sens de leur unité. Il est vrai que les synodes étaient généralement convoqués par les empereurs romains¹² mais leur travail était dirigé par les évêques présidents, c'est-à-dire les patriarches, parmi lesquels le patriarche de Rome, successeur de saint Pierre, occupait non seulement la première place, mais une position dominante et unique. L'acceptation des décisions synodales par les Églises nationales était leur acte d'allégeance suprême et le plus important à l'Église universelle et, par là même, à son chef visible, l'évêque de Rome.

Ce lien peut être considéré comme peu rigoureux et inadéquat par les catholiques d'aujourd'hui, mais nous ne devons pas projeter nos critères et nos institutions modernes sur la vie de l'Église du cinquième siècle. A cette époque, ce lien pouvait suffire, en un temps où il n'y avait pas d'autre façon de ratifier la primauté du successeur de saint Pierre. La papauté n'avait pas encore achevé son organisation ni formulé toutes ses prétentions. On peut même légitimement penser que, dans

11. *Chronique de Séert*, II, p. 117 ; *Histoire nestorienne inédite* publiée par Addai Scher, dans *Patrologia orientalis*, t. VII, Paris, 1907 et 1909.

12. Sur ce problème, voir F. Dvornik, « De auctoritate civili in conciliis œumenicis » dans *Acta IV conventus Velehradensis, anno MCXXXII*, Olomouc 1933, pp. 156-167, en anglais dans *The Christian East* 14 (1934), pp. 95-108.

les siècles suivants, ces dernières auraient été plus aisément acceptées par les communautés perses, asiatiques et extrême-orientales qu'à Byzance, car la distance qui sépare Rome de ces vastes pays affranchissait les mentalités orientales de toute crainte d'ingérence directe d'un patriarcat étranger dans leurs affaires purement intérieures et nationales. Ce qui rendit souvent les choses si difficiles entre Rome et Byzance est le fait que ces deux cités étaient en même temps des rivales politiques au sein de l'Empire romain et que leurs intérêts étaient souvent entremêlés. Ce fut ainsi plus spécialement le cas dans la province d'Illyrie qui comprenait toute la Grèce et la Crète et fit partie, jusqu'au VIII^e siècle, du patriarcat romain¹³. L'existence d'un christianisme fortement constitué à l'extérieur de l'Empire romain aurait sans nul doute agi comme un frein et exercé une influence modératrice sur les réactions religieuses entre l'Orient et l'Occident.

L'Église universelle aurait pu, semble-t-il, se développer selon cette ligne au-delà du *limes romanus* : chaque nouvelle mission aurait suivi l'exemple donné et posé les fondements d'une nouvelle Église nationale. L. Duchesne a montré dans une excellente étude publiée en 1896 et qui demeure toujours le dernier mot sur ce sujet¹⁴ qu'avant le début du grand mouvement hérétique, c'est-à-dire à l'époque dont nous parlons, de nouvelles fondations chrétiennes étaient en cours d'érection hors des frontières romaines, au Sahara, à Axoum et à Himyan parmi les Arabes, lorsque des événements inattendus vinrent briser le cours de son développement et détournèrent l'Église de son itinéraire originel dans des voies nouvelles de l'histoire du monde et de l'expansion chrétienne.

II. L'islam et l'évolution des Églises nationales

Les Arabes, l'islam et le christianisme — Les Églises nationales sous le contrôle de l'islam — Le christianisme mongol et perse — L'Église byzantine avant et après la conquête turque.

On admet généralement que, à côté de la propagation des grandes hérésies de cette période ancienne, le monophysisme et le nestorianisme, un de ces événements inattendus fut l'invasion arabe. La promptitude avec laquelle les Églises nationales de l'Orient embrassèrent les croyances hérétiques met en lumière le danger pour l'Église de trop insister sur l'élément national : les jalousies nationales et l'incompatibilité avec l'Empire romain ont certainement facilité l'expansion du nestorianisme

13. Il nous semble avoir montré l'importance de ce problème pour le développement du schisme dans notre étude : *La lutte entre Byzance et Rome à propos de l'Illyricum au IX^e siècle* dans *Mélanges Charles Diehl*, Paris, 1930, pp. 61-80, et dans notre ouvrage *Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague, 1933, pp. 248-283.

14. *Op. cit.* (note 3), *Les missions chrétiennes au Sud de l'Empire romain*, pp. 281-353.

parmi les Perses et du monophysisme parmi les Arméniens. Il ne faudrait cependant pas oublier qu'aucune de ces deux hérésies n'a pris naissance dans ces Églises, et que la politique centralisatrice et intolérante de l'Empire a joué un rôle non négligeable dans la diffusion des croyances hérétiques dans les pays syriaques et en Égypte. Par conséquent, on ne peut en imputer la responsabilité au souci que professait le christianisme oriental primitif pour la vie et l'identité nationales.

Plus lourd de conséquences fut le second facteur, l'invasion des Arabes. L'influence des invasions arabes sur l'évolution ultérieure du christianisme fut énorme et beaucoup plus importante que ne le reconnaissent généralement les manuels d'histoire de l'Église. Elles furent provoquées par un phénomène bien connu en Occident, la migration des nations. Seulement, cette fois, ce ne sont pas les tribus germaniques, mais les Arabes qui vinrent frapper aux portes orientales de l'Empire romain et à celles du sud-ouest de la Perse. Les Arabes étaient en mouvement avant la naissance de Mahomet, mais cette nouvelle religion donna certainement un nouvel élan à leur migration. Il est tout à fait possible qu'ils auraient suivi des routes similaires à celles des tribus germaniques qui, elles aussi, avaient forcé les défenses de l'Empire romain, s'étaient installées dans ses riches provinces, avaient adopté la religion qu'elles avaient trouvée dans les territoires occupés, surtout l'arianisme, et finalement s'étaient amalgamées avec la population autochtone, en adhérant à la foi orthodoxe et en se proclamant fièrement héritières des Romains. Malheureusement, les Arabes, lorsqu'ils commencèrent leur migration, avaient, à l'inverse des Germains, leur propre religion, l'islam, et leur grand prophète, Mahomet. Mais, après avoir conquis les pays où florissait la civilisation hellénistique, les Arabes succombèrent aussi au charme de leur culture et adoptèrent promptement l'héritage de la Grèce ancienne tel que les Églises chrétiennes et d'autres groupes religieux l'avaient précieusement conservé pendant des siècles.

Parmi ceux-ci, les premiers à initier les conquérants barbares aux secrets de la culture hellénistique furent les chrétiens syriaques et perses qui, à l'époque, étaient des adeptes du nestorianisme. La cour des califes de Bagdad était remplie de chrétiens occupant des postes élevés et les émirs des provinces choisissaient de préférence des chrétiens comme secrétaires. En fait, les chrétiens nestoriens apprirent à leurs maîtres, les Arabes sans culture, les principes de la philosophie, l'astronomie, la physique et la médecine, ces trésors des Grecs de l'antiquité qui étaient inconnus des Arabes. Les fameux traités d'Aristote, d'Euclide, de Ptolémée, d'Hippocrate, de Galien et de Dioscoride furent traduits en arabe principalement par des chrétiens syriaques, et leurs rudes élèves se développèrent et progressèrent si bien dans l'étude de la philosophie grecque que les écoles aristotéliennes de Bagdad acquirent une renommée mondiale ; et lorsque les Arabes eurent fait la conquête de l'Afrique et de l'Espagne, deux des commentateurs arabes d'Aristote se firent un nom en Occident : Avicenne (Ibn-Sina) qui vécut en Orient

et mourut en 1037 à Hamadan, et Averroès (Ibn-Roshd) qui mourut à Cordoue en 1198.

Par une étrange ironie du sort, qui n'est pas extraordinaire dans l'histoire, ce sont les chrétiens nestoriens qui, en traduisant Aristote du syriaque en arabe, furent les bienfaiteurs de l'Occident et c'est ainsi que ce dernier, au XIII^e siècle, acquit à travers les traductions en arabe une connaissance plus étendue d'Aristote et de la philosophie grecque. Les traductions et les commentaires arabes importés en Europe entre 1200 et 1270, souvent grâce aux bons soins de l'empereur Frédéric II et du centre culturel qu'il avait établi à Palerme, firent leur chemin dans les universités de Paris, d'Oxford et de Cambridge, et préparèrent la voie à la grande œuvre de saint Thomas et à l'essor de la scolastique occidentale.

Pour en revenir au parallèle entre les migrations arabe et germanique, il faut observer que, lorsque les tribus germaniques, après leur conversion au christianisme, furent initiées aux restes de culture hellénistique qu'elles avaient omis de détruire lors de leur première conquête de l'Empire romain, la cour de Charlemagne, fondateur de l'Empire franc, se transforma elle aussi en un centre intellectuel dont les nouveaux convertis étaient très fiers. Mais il n'y a pas de comparaison entre les réalisations franques et l'œuvre accomplie par les califes qui rivalisait avec le meilleur de l'érudition grecque de Byzance.

Dans ce domaine, les Arabes s'avèrent d'excellents disciples de leurs maîtres chrétiens, mais pour l'essentiel, contrairement aux tribus germaniques et slaves qui détruisirent la partie occidentale de l'Empire romain et réduisirent considérablement sa partie orientale, les Arabes ne subirent pas l'influence de leurs nouveaux sujets. Ils avaient leur propre religion, synthèse de doctrines païennes, juives, chrétiennes et mazdéennes, qui, en dépit de ses déficiences et de ses incohérences, pouvait revendiquer une certaine supériorité sur le paganisme polythéiste et menaçait, avec l'appui du pouvoir politique, de devenir un dangereux rival du christianisme. Le fait que les nestoriens de Syrie et les monophysites d'Égypte étaient hostiles aux empereurs qui défendaient l'orthodoxie aida considérablement les envahisseurs à s'assurer le contrôle des provinces orientales de Byzance, tandis que la situation décadente du christianisme en Syrie et en Égypte conduisit l'islam à garder ses distances avec le christianisme et à se poser, aux yeux de beaucoup, comme une religion supérieure, une sorte de christianisme « réformé » et « modernisé ». Cela explique les nombreuses conversions à l'islam dans les pays chrétiens, alors qu'au début les Arabes décourageaient et interdisaient les conversions à l'islam, leur seul objectif étant de s'emparer du pouvoir politique et de faire payer tribut.

Voilà pourquoi les perspectives d'une rapide diffusion du christianisme vers l'Extrême-Orient, l'Asie centrale et l'Afrique s'évanouirent avant de se réaliser. Le désastre fut pire en Perse, où le mazdéisme, au lieu d'être laissé tranquillement en paix par le christianisme, fut détruit par l'islam, et le pays, au lieu de devenir le centre du

rayonnement chrétien vers l'Orient, devint le protagoniste de l'islam. Celui-ci tira parti de la situation centrale du pays aux carrefours de l'Asie pour se répandre, pendant les siècles suivants, dans les pays qui avaient paru prédestinés à devenir chrétiens : l'Afghanistan, le Baloutchistan, Ceylan, l'Inde et les territoires des tribus mongoles et turques.

*
* *

Il est intéressant d'examiner les effets de la conquête arabe sur l'évolution ultérieure des Églises nationales. Cette conquête se trouva être beaucoup trop rapide pour pouvoir s'organiser et l'État arabe prit subitement des formes si pesantes qu'il devint presque impossible de traiter aussitôt les problèmes administratifs qui pouvaient surgir. Les Bédouins arabes étaient culturellement inférieurs aux populations des pays conquis et ne pouvaient aucunement administrer ces vastes districts par eux-mêmes. Par conséquent, comme les Églises hérétiques avaient réservé un accueil si amical aux conquérants, les Arabes transmirent la responsabilité d'administrer les chrétiens à leurs évêques. Cela donna lieu à une situation intéressante. Les Églises nationales se trouvèrent transformées en des sortes d'États ecclésiastiques, où les évêques détenaient l'autorité politique aussi bien que l'autorité religieuse et où les patriarches devinrent les chefs politiques de leurs ouailles, évidemment sous l'égide des califes.

Il se fit ainsi que, par la simple pression des circonstances, les populations s'identifièrent corps et âme avec leurs Églises, situation qui était idéale à certains égards, puisqu'elle affectait les relations entre l'Église et la nation. Aucun conflit d'intérêts ne pouvait exister entre elles, puisque le patriotisme était identifié à la profession de foi chrétienne. Se battre pour la nation signifiait se battre pour la religion, sans l'aide de la propagande, et tout sacrifice consenti pour la nation impliquait un sacrifice pour Dieu. Il faut reconnaître que les Églises nationales d'Orient rendirent ainsi grand service à leurs populations qui, dans une large mesure, devaient leur existence politique à la protection paternelle de leurs évêques et de leurs patriarches. Mais il faut dire aussi qu'en raison d'une telle fusion du politique et du spirituel, l'Église perdit une bonne partie de sa pureté et s'écarta des buts spirituels et supranationaux qui lui avaient été assignés par le Christ. Le fait est que la solution arabe du problème de l'Église nationale entraîna la dégradation du christianisme oriental, car il perdit peu à peu sa position dominante, laquelle fut promptement saisie par l'islam après une période de construction, pour se réduire à l'état de religion tolérée au même titre que le judaïsme, le paganisme, le manichéisme et les autres sectes locales.

La plus tenace de toutes les Églises nationales orientales envahies par les Arabes fut l'Église nestorienne de Perse. Comme elle n'avait pas été entraînée à bénéficier d'un traitement privilégié, la conquête arabe

ne représenta pour elle au début qu'un changement de maîtres et, en dépit de toutes les difficultés, elle mena sa mission aussi bien qu'elle put. Mais cette fois, elle rencontra dans la religion de ses conquérants un rival agressif. Les Persés s'étaient contentés de maintenir le mazdéisme comme religion nationale et de le protéger contre les empiètements, mais sans le moindre désir de faire du prosélytisme ou d'imposer leur propre croyance aux autres nations. Avec l'islam, les choses étaient différentes. Cependant, l'Église perse nestorienne non seulement continua à poursuivre, de son nouveau centre à Bagdad, les missions que l'Église orthodoxe avait fondées à partir de son siège principal de Séleucie-Ctésiphon, mais elle inaugura une période de missions nestorienne florissantes, qui durèrent quelques siècles et atteignirent leur zénith au XIII^e siècle. C'est alors que la Chine et la Mongolie furent pour la première fois sous influence chrétienne¹⁵.

*
* *

Quand ils s'emparèrent de Bagdad (1258) les Mongols, bien loin de contrecarrer ce magnifique effort, parurent plus sensibles à l'influence chrétienne que les Arabes ne l'avaient été, car, lorsque le christianisme se propagea au sud de l'Inde, de nombreux princes du Turkestan acceptèrent le baptême et les perspectives en Chine apparurent très brillantes. Curieusement, à l'époque où les œuvres d'Aristote, transmises aux Arabes par les chrétiens syriaques et perses, prenaient le chemin de l'Occident, les nestoriens de Perse se mettaient à nouveau en relation avec l'Occident et avec la papauté. En 1288, le catholicos Yaballaha, d'origine chinoise, envoya de Bagdad, à la demande du prince des Mongols, Argon Khan, une ambassade auprès du pape, de l'empereur et des princes occidentaux, en vue de conclure une alliance contre l'islam. L'ambassadeur, lui aussi Chinois, né à Pékin, était le moine Rabban Sauma. Il existe un intéressant rapport de son long voyage de Pékin à la Gascogne¹⁶, où il rencontra Edouard I^{er}, roi d'Angleterre. Ce qui est surprenant, c'est que ce nestorien profita de toutes les occasions pour insister sur son orthodoxie et qu'il fut accueilli partout en Occident comme un chrétien parfaitement orthodoxe. Les cardinaux qu'il rencontra à Rome avant l'élection de Nicolas IV semblent avoir admis sans conteste l'orthodoxie de leur hôte et ne sont devenus méfiants que lorsqu'ils découvrirent que le Chinois de Bagdad n'avait pas la moindre notion du Filioque, la fameuse addition au Credo de Nicée sur laquelle les Romains s'étaient séparés des Grecs. Les Romains

15. Sur ces activités, il existe une excellente étude du célèbre orientaliste W. Bartold, *Zur Geschichte des Christentums in Mittelasien bis zur Mongolischen Eroberung* (traduction du russe, augmentée), Tübingen, 1901. Cf. aussi les études de A. Mingana, citées plus haut.

16. I.B. Chabot, *Histoire de Mar Yab-Alaha, patriarche, et de Raban-Sauma*, Paris, 1895, spéc. pp. 65 et 87.

étaient si fermement convaincus qu'ils avaient affaire à un véritable catholique que le pape honora le moine nestorien en lui donnant la sainte communion de sa propre main le jour des Rameaux.

Conformément aux habitudes chinoises, l'ambassadeur se montra excessivement prodigue en marques de respect et de déférence envers le pape, lui donnant du « Seigneur pape », « catholicos », « patriarche des pays romains et de toutes les nations occidentales », de sorte que les Romains ne soupçonnèrent pas un instant que le chrétien oriental ignorait tout des prétentions universelles que la papauté s'était tant acharnée à tenter d'imposer aux Grecs schismatiques. Ce fait était significatif : il montrait que, au moment où la papauté du XIII^e siècle atteignait les limites ultimes de son expansion, les occidentaux avaient complètement oublié l'histoire ancienne du christianisme.

On sait que la découverte des Mongols et de leur empire suscita de grandes espérances à Rome et en Occident, et que de nombreux franciscains s'apprêtèrent à partir pour convertir la Mongolie à la foi chrétienne. Jusqu'à un certain point, leurs espoirs étaient fondés. Étant donné la mentalité qui régnait à Rome à l'égard des nestoriens, une collaboration entre les Églises d'Occident et d'Orient entraînait dans le domaine des possibilités, d'une part au bénéfice des nestoriens, en les rendant conscients de leurs déviations par rapport à la tradition, et d'autre part au bénéfice de l'Occident et des missions elles-mêmes. Mais l'islam brisa toutes ces belles perspectives lorsque les princes mongols se tournèrent vers la foi du prophète — le premier prince à y adhérer fut Gazan qui mourut en 1304. Dès lors cette partie du monde ferma pour des siècles ses portes au christianisme. Alors commença une période de guerres sanglantes et de dévastations, lorsque le khan Timur déferla sur l'Asie avec ses hordes sauvages. Car les Asiatiques avaient leurs propres conceptions de la guerre et des privilèges des vainqueurs ; ainsi le bon moine Sauma, arrivant à Naples lors de son voyage à Rome, et entendant parler de la guerre entre Charles II d'Anjou — ou plutôt son fils Charles Martel qui était régent pendant la captivité de son père — et Jacques II d'Aragon, fut stupéfait d'apprendre que seuls les combattants effectifs étaient tués dans la bataille et que la population, dans une large mesure, n'était pas inquiétée¹⁷. Les Asiatiques, eux, connaissaient déjà les horreurs des guerres totalitaires, et c'est ce que fit Timur lorsqu'il liquida littéralement, parmi d'autres, un certain nombre de communautés chrétiennes. Plus tard, l'agression des Turcs contre les Perses qui avaient rompu avec les sunnites ou musulmans traditionalistes pour devenir chiites ou séparatistes et hérétiques, acheva les ravages perpétrés par Timur et transforma les régions de la Perse, naguère les plus riches du monde, en un désert. La propagande chrétienne cessa avec la destruction de la base chrétienne de Perse, seul point d'où avait une chance d'aboutir une avancée vers l'Asie centrale et l'Extrême Orient,

17. J.-B. Chabot, *op. cit.*, p. 61. E.A. Wallis Budge, *op. cit.* p. 171.

et aujourd'hui il ne reste que des ruines de ces Églises orthodoxes et nestoriennes, jadis florissantes, qui ont tant fait, et si bien, pour la diffusion du message chrétien¹⁸.

*
* *

La conquête arabe a également laissé sa marque sur l'Église byzantine. Les conditions religieuses dans l'Empire romain d'Orient, l'Empire byzantin, prirent forme de façon légèrement différente, de la ligne suivie dans les autres États. Là, le chef de l'État, en devenant chrétien, garda sur la nouvelle religion toutes les prérogatives qu'il avait possédées auparavant sur les croyances païennes ; il revendiqua avant tout d'être le *Pontifex maximus* de l'Église, et l'Église, dans sa joie de se sentir libre, consentit à sa prétention. L'Église devint une Église d'État et adapta son organisation aux institutions de l'État, tandis que les empereurs chrétiens s'accrochaient à la mission des Romains et à leur prétention d'être la seule autorité dans le monde, dans l'espoir d'étendre leur emprise sur toutes les nations et de les convertir, comme il va de soi. En cela ils s'assurèrent l'appui de l'Église qui pria pour l'extension de l'Empire romain comme instrument providentiel pour la propagation de la foi.

Mais les empereurs ne réalisèrent jamais leur ambition. Les Arabes se frayèrent à la hache un chemin vers l'Orient ; les Slaves envahirent tous les Balkans jusqu'à la Thrace et à la Grèce ; les Germains conquièrent tout l'Occident et, au nom de l'empereur, occupèrent Rome. Toutes ces conquêtes slaves et germaniques firent du même coup rétrécir proportionnellement le territoire de l'État byzantin et la juridiction de l'Église byzantine. Avec la perte de la suprématie impériale et patriarcale sur les provinces qui de ce fait tombèrent les unes après les autres, l'Église byzantine, en convertissant de nouvelles nations, dut se contenter de les élever dans la vie chrétienne comme elle l'avait été elle-même. Là où les missionnaires byzantins se frayèrent un chemin, de nouvelles Églises virent le jour avec les princes locaux à leur tête, comme ce fut le cas à Byzance. Chaque Église devint une Église d'État, et comme les nouveaux États slaves étaient découpés dans des provinces romaines ou, naissant sur leurs frontières nord-est, constituaient des nations distinctes, l'Église se fractionna en Églises nationales dans chacun d'entre eux, toujours selon la méthode établie par les premiers missionnaires chrétiens de la période ancienne, avec leur propre langue liturgique et leur littérature.

Mais le processus s'amplifia et bientôt l'Église byzantine, sans perdre sa position dominante dans tout l'Orient et parmi les nouvelles Églises slaves — le patriarche de Constantinople a gardé jusqu'à nos jours quelques traces de son ancien prestige —, s'éveilla progressivement

18. Sur le présent état de ces Églises, voir A. Fortescue, *op. cit.*, pp. 114 s., 353 s.

à la prise de conscience de sa langue grecque et de son passé grec. Elle laissa tomber par la force des circonstances ses prétentions à être l'héritière de Rome, fit de son siège le représentant de la vie nationale grecque et prit la défense de la liberté nationale et religieuse. Ainsi le processus qui avait commencé à s'exercer hors du *limes romanus* dans la période chrétienne ancienne, atteignit son point culminant dans le territoire de l'ancien Empire romain d'Orient. Et lorsqu'une autre nation, la nation turque, s'inspira de l'islam pour conquérir et dévaster les derniers restes de cet Empire d'Orient avec Constantinople comme sa prise de choix, les Églises nationales grecque, serbe, bulgare et roumaine et même, dans une certaine mesure, albanaise, toutes filiales de l'Église de Constantinople, entrèrent en lice pour consoler et reconforter leurs ressortissants pendant la période éprouvante de la domination turque. Quelque chose de similaire eut lieu en Russie aussi, qui, de la fin du treizième à la fin du quinzisième siècle, peina sous le joug des Mongols et se trouva presque complètement coupée de l'Europe occidentale et du reste de la chrétienté.

Personne ne niera que ces Églises nationales aient, dans leurs jours les plus sombres, rendu à leurs membres des services que les nations concernées ne devraient jamais oublier. Leur position fut en effet providentielle pour les nations conquises, mais seulement aussi longtemps que celles-ci demeurèrent sous le joug des infidèles et aussi longtemps que leur liberté religieuse et politique ne put se maintenir sans vigilance constante et promptitude à la résistance. Et les Églises nationales des Balkans partagèrent avec leurs sœurs d'Orient les mêmes conditions et les mêmes anomalies. Mais finalement le principe de l'universalité dans la chrétienté a pâti de cette évolution. Quand les nations purent connaître une nouvelle atmosphère de liberté, leurs Églises nationales allaient devoir affronter une autre crise dangereuse. C'est exactement ce qui se produisit, et elles sont encore aujourd'hui plongées dans cette crise.

III. L'Église d'Occident et l'idée d'universalité

Les invasions germaniques et Rome — Situation dominante du latin en Occident — Le christianisme morave et la papauté — Les Francs, le latin et la liturgie romaine — Les Arabes isolent l'Occident — Nouvelle espèce d'Église nationale et d'universalité chez les Réformateurs.

Les choses évoluèrent différemment dans la partie occidentale de l'Empire romain. Rome aussi, au commencement de son ère chrétienne officielle, connut une évolution semblable à celle de Constantinople. Les évêques de Rome, si conscients qu'ils fussent de leur situation prééminente dans l'Église universelle, consentirent, comme les autres patriarches, aux prétentions des empereurs sur l'Église et comme Tertullien ils prièrent pour la prospérité de l'Empire romain, moyen choisi par Dieu pour la propagation de la foi. Cette tradition subsiste encore dans la liturgie romaine et dans les prières de la messe du

Vendredi-saint. En Occident aussi, l'Église vira peu à peu à l'Église d'État, le processus n'étant ralenti à Rome que parce que le centre de l'Empire s'était déplacé à Constantinople.

Humainement parlant, l'Église de Rome n'aurait pu échapper au sort de Constantinople que par une intervention de la providence. Il n'est que de lire, par exemple, certaines formules du *Liber diurnus*, ancien manuel médiéval de la chancellerie romaine réglant les élections papales dans la période byzantine de l'histoire romaine, pour réaliser à quel point le danger était imminent. A l'époque, les papes n'étaient pas dans une situation beaucoup meilleure que celle des patriarches byzantins¹⁹. Mais, au moment même où le danger était à son comble, la puissance de l'Empire romain en Occident s'effondra sous la violence des coups portés par les tribus germaniques en quête d'espace vital. Il n'est pas douteux que les effets des immigrations germaniques dans les parties occidentales de l'Empire romain s'avèrent plus désastreuses que ceux de l'immigration arabe en Orient, car les Germains brisèrent le pouvoir impérial non seulement dans les provinces, mais au centre même, à Rome.

L'évêque de Rome, qui avait jusqu'alors mené une lutte inégale contre le pouvoir envahissant des empereurs, se trouva subitement non seulement libre de l'ingérence impériale, mais promu presque à la place de l'empereur. Son Église se dressa au-dessus des ruines de l'Empire romain d'Occident comme le seul roc garant de la sécurité et de la paix. Le pape et son Église prirent de fait la succession des empereurs et de l'Empire. Prompts à saisir la situation et ses implications, les Romains considérèrent bientôt le pape comme leur *dominus*, titre qu'ils avaient jusque là réservé à l'empereur, et ils se mirent à regarder sa personne et tout ce qui lui était lié comme *sacer* et *sanctus*, ces deux prérogatives impériales. Désormais l'Église romaine considéra qu'il était de son devoir de poursuivre la mission universelle de l'Empire romain, combinée dorénavant avec sa propre mission de prêcher l'Évangile à toutes les nations. Et comme aucun des nouveaux venus n'avait aucune culture à offrir ni aucun maître à imposer à personne, comme l'Église de Rome était la seule puissance culturelle restant dans tout l'Occident porteuse des traditions de l'Empire romain, les nouvelles nations ne pouvaient attendre d'elle une autre forme du christianisme que celle qu'elle lui avait donnée.

*
* *

Il faut aborder ici un problème majeur qui complique souvent la question de la nationalité et de l'universalité dans l'Église qui est l'objet même de cet exposé : comment et pourquoi est-il arrivé que le latin

19. M. von Sicking, *Liber Diurnus Romanorum Pontificum*, Vienne, 1888, spécialement les formules 57-63.

obtienne un tel monopole dans le christianisme occidental au point de devenir la seule langue liturgique de tout l'Occident ? Et pourquoi le christianisme oriental a-t-il adopté une pratique différente dans sa divine liturgie ? La question est importante et une réponse correcte aiderait considérablement à apprécier et à résoudre le problème capital du juste équilibre entre le national et l'universel dans l'Église.

Bien que les historiens de l'Église et les philologues s'y soient intéressés²⁰, la question n'a pas reçu l'attention qu'elle mérite. Et pourtant, pour comprendre cette évolution particulière au christianisme occidental, il faut poursuivre notre recherche en remontant au temps où la Rome païenne exerçait un pouvoir suprême sur l'Orient et l'Occident. La Gaule et l'Espagne, les deux pays qui étaient complètement latinisés, tombèrent sous l'emprise de l'influence romaine dans tous les domaines, y compris celui de la religion. Leurs cultes païens autochtones étaient trop primitifs et trop pauvrement organisés pour résister à la poussée du culte plus évolué de leurs conquérants, à tel point qu'il ne resta presque plus de traces en Espagne des anciennes croyances ibères. Quant à la religion celtique, elle disparut et les prêtres druidiques de la Gaule interrompirent leurs interminables récitation dans la langue du pays en laissant leurs fidèles accueillir l'étalage plus recherché du paganisme romain. Enfin, le rituel compliqué des mystères puniques d'Afrique du Nord ne parvint à survivre que dans une version romaine et en gardant ses dieux sous des noms latins.

Tandis que le paganisme romain imposait naturellement sa langue liturgique — le latin — aux dépens de la langue autochtone, la romanisation et la latinisation de l'Espagne, de la Gaule et de l'Afrique du Nord avancèrent à un pas rapide à partir des forums, où les conquérants publiaient leur législation et implantaient leurs institutions culturelles, et à partir des temples d'où les dieux romains évinçaient les divinités du pays. Longtemps avant que le christianisme ait atteint les provinces occidentales de l'Empire romain, leurs habitants avaient appris à considérer le latin comme la seule langue dans laquelle les prêtres pouvaient s'adresser dignement à la divinité intronisée dans les superbes temples des Romains devant leurs assemblées d'autochtones romanisés. La langue continuait à survivre dans les maisons, mais elle avait perdu le droit de passage dans les temples.

Telle était la situation que les missionnaires chrétiens trouvèrent en Occident, et qui les blâmerait d'avoir accepté et utilisé les matériaux qu'ils avaient sous la main ? Jamais un instant il ne put leur venir à l'esprit d'utiliser dans le culte officiel du vrai Dieu qu'ils proclamaient,

20. Nous pouvons rappeler ici les études écrites par deux chercheurs belges, aussi riches que brèves : P. Fredericq, *Les conséquences de l'évangélisation par Rome et par Byzance sur le développement de la langue maternelle des peuples convertis*, Bulletin de l'Académie royale de Belgique, Classe des Lettres, 1903, 738-751 ; F. Cumont, *Pourquoi le latin fut la seule langue liturgique de l'Occident*, Mélanges Paul Fredericq, Bruxelles 1904, pp. 63-66.

la langue du pays qu'ils trouvaient reléguée dans les mesures des humbles et des pauvres.

Les choses ont évolué tout à fait différemment en Orient. L'hellénisme, beaucoup plus tolérant par nature que le latinisme, ne réussit jamais à imposer son culte et sa langue dans les provinces orientales, si empressés que fussent les autochtones à adopter sa philosophie et sa culture. Les peuples sémitiques, de même que les Égyptiens et les Iraniens, n'éprouvèrent jamais d'attrait pour les divinités grecques, et ils retinrent leurs propres rites qui étaient mieux organisés et plus pleinement développés. Ce fut plutôt le contraire, car les divinités syriaques avaient conquis beaucoup de croyants à la fois à Rome et en Grèce, principalement Isis et Mithra, dont la popularité dans l'Empire romain gagna jusqu'à la Bretagne romaine. Les rites syriaques, égyptiens, iraniens et autres étaient célébrés dans la langue du pays et réussirent à tenir bon contre la fascination du grec. Nous avons la preuve que même le scythe et le thrace continuèrent à être usités dans le culte païen et les mêmes conditions doivent avoir prévalu en Asie mineure, région qui n'a jamais été complètement hellénisée. Les Romains n'avaient pas de remède à opposer à cet état de choses, excepté celui d'ajouter à la Babel des langues courantes de l'Orient leur propre latin, langue officielle de l'administration et de l'armée.

Cette divergence montre assez pourquoi le christianisme en Orient n'a jamais pu imposer une langue étrangère à ses fidèles pour l'usage du culte officiel, pourquoi ses missionnaires durent se conformer à l'usage existant et utiliser la langue vernaculaire dans la liturgie, pourquoi des centres de culture hellénistique comme Alexandrie et Antioche n'ont jamais songé, après leur christianisation, à imposer le grec dans leurs sanctuaires, et pourquoi les patriarches de ces villes ont ordonné la traduction des divines liturgies en syriaque, en arménien, en copte et en arabe.

C'est là une constatation importante, car elle démontre bien que l'exclusion de la langue vernaculaire comme moyen d'expression des rites n'est pas une donnée caractéristique de l'esprit chrétien, et que le monopole latin de l'expression liturgique en Occident a été dû aux circonstances qui ont précédé l'avènement de la foi nouvelle. L'Église occidentale a naturellement tiré profit de cette occasion d'insister sur la notion d'universalité du christianisme, alors que tous ses fidèles étaient familiarisés avec une seule langue liturgique. Elle a ainsi pu maintenir, en tout cas pendant quelques siècles, l'unité doctrinale et l'orthodoxie en Occident, et éviter le danger qui affligeait l'Orient, où les différences dans l'expression liturgique étaient souvent bientôt suivies de différences dans la foi.

Si l'on se remémore tous ces éléments, on ne saurait s'étonner que les missionnaires qui étaient envoyés dans les nations germaniques et s'implantaient dans les provinces occidentales de l'Empire romain n'aient jamais jugé expédient ou même judicieux de traduire les livres sacrés de

la sainte Écriture dans les langues vernaculaires de leurs ouailles. Ainsi, au lieu de faire des dialectes locaux le véhicule commun d'une instruction plus approfondie de la doctrine et de la théologie chrétiennes, ils préférèrent encourager l'usage du latin pour permettre un accès plus aisé à la connaissance de la foi. Il ne faut pas oublier non plus que les hommes qui instruisaient les missionnaires et qui les envoyaient étaient des Romains dont les ancêtres avaient été les conquérants et les maîtres de tout l'Occident. Même après l'écroulement de l'Empire romain, il restait encore des Romains à Rome pour se grouper autour du pape et penser « à la romaine », et ce furent ces mêmes hommes qui organisèrent et lancèrent les nouvelles missions. Qui aurait pu attendre d'eux qu'ils aient recours dans le domaine religieux à des méthodes différentes de celles auxquelles leurs ancêtres avaient été accoutumés et formés dans les domaines politique, culturel et religieux ? C'est seulement en Orient que les anciens Romains ont dû recourir au compromis et à l'adaptation, puisque, là, ils avaient affaire à des nations cultivées qui pouvaient apporter du leur. Mais en Occident !

*
* *

Bref, le résultat fut, que cela nous plaise ou non, que le christianisme romain sous sa forme romaine et dans sa langue liturgique latine fut volontiers accepté par les barbares qui, en échange, ne pouvaient donner à l'Église que leur force juvénile et leur bonne volonté. Il n'y eut qu'une seule exception en Occident, bien qu'elle ait été de courte durée, ce fut le christianisme de Moravie. Là, les papes acceptèrent l'innovation introduite par les missionnaires byzantins, les saints Cyrille et Méthode, et ils bénirent les livres liturgiques rédigés en slavon, qui offraient un intéressant mélange des rites byzantin et romain²¹.

L'exception est d'autant plus intéressante qu'elle s'est produite dans la seconde moitié du IX^e siècle et que les papes qui confirmèrent le privilège de l'Église de l'Empire morave furent Adrien II et Jean VIII. Or ces deux papes sont les successeurs immédiats de Nicolas I^{er}, personnage remarquable qui a occupé le trône de saint Pierre et qui fit plus que personne pour formuler et imposer les prétentions médiévales de la papauté. C'est là la preuve qu'il n'y avait aucune objection de principe, dans la Rome du IX^e siècle, à l'usage des langues nationales dans la liturgie. La voie restait donc ouverte à une solution alternative du problème national, y compris la question linguistique dans la liturgie. Une innovation hardie dans ce domaine pouvait toujours rencontrer à Rome une compréhension empressée aussi longtemps qu'elle semblait de nature à favoriser les intérêts de l'Église.

21. J'ai traité de ce problème dans mes ouvrages : *Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle*, Paris, 1926, et *Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague, 1933.

Assez curieusement, l'opposition la plus tenace à l'initiative des papes en Moravie vint de l'Église franque. Ce sont les évêques francs qui, avec l'aide des Magyars, les nouveaux envahisseurs de l'Europe, aidèrent Louis le Germanique, roi des Francs orientaux ou de la future Germanie, à écraser la première formation politique slavone qui s'étendait sur la vallée de la Morava et d'autres affluents du moyen Danube jusqu'à la rivière Tisza. Cette hostilité a eu pour cause l'antagonisme séculaire entre Slaves et Germains et l'expansion franque vers l'Est, suivie un siècle plus tard du *Drang nach Osten* des Germains, mais aussi d'autres motifs. Les tribus germaniques nouvellement converties avaient accepté le christianisme sous sa forme romaine et sa liturgie latine de façon si empressée elles étaient dans leur premier siècle de vie chrétienne devenues si accoutumées à cette liturgie, et la tradition latine avait jeté des racines si fermes que, dans tout l'Occident et spécialement parmi les Francs, un christianisme sous une forme autre que romaine et une liturgie dans une autre langue que le latin semblaient aux nations converties très proches de l'hérésie.

Les Romains de cette époque, pour le répéter une fois de plus, n'allaient pas si loin, comme le prouve l'exemple morave. C'est l'opposition franque qui ruina l'Empire morave, son christianisme d'expression morave et sa liturgie slavone. Les papes ne modifièrent leur politique morave que lorsqu'ils comprirent que la résistance à l'opposition du clergé franc était sans espoir. Quelques vestiges de liturgie slavone de rite romain en Dalmatie et en Croatie sont tout ce qui reste aujourd'hui de la tentative avortée de Rome.

*
* *

En sus de tout cela, les Francs nouvellement convertis allèrent plus loin que les papes n'avaient jamais eu l'intention d'aller : c'est Charlemagne et ses évêques francs qui eurent l'idée d'étendre la liturgie romaine à tout l'Occident. Que les papes n'aient eu nullement l'intention d'imposer tous les usages romains aux nouvelles Églises fondées par leurs missionnaires, c'est ce qu'illustre bien le conseil donné par Grégoire le Grand à saint Augustin pour sa tâche parmi les Anglo-Saxons de (Grande) Bretagne : il recommanda à Augustin d'examiner tous les usages existants dans les domaines liturgique et disciplinaire, de conserver tout ce qu'il jugerait convenable et d'établir les règles du culte divin qui conviendraient le mieux aux convertis²². Dans la seconde moitié du VII^e siècle, le pape Vitalien songeait si peu à imposer l'usage liturgique de Rome à la nouvelle Église anglo-saxonne qu'il envoya en Grande-Bretagne un Grec, Théodore de Tarse, après l'avoir consacré évêque, et l'on peut encore relever aujourd'hui les traces de nombreux usages non-romains que ce Grec a introduits dans l'Église anglo-saxonne.

22. Migne, P.L., vol. 77, col. 1187 (lettre 64).

L'initiative de Charlemagne modifia donc le cours entier de l'évolution religieuse au moment même où Rome semblait portée à échanger sa propre liturgie contre celle des Grecs et des orientaux. C'est donc aux Francs que nous devons la survie de la liturgie romaine primitive, son monopole dans tout l'Occident et la suppression de toutes les autres liturgies locales en Gaule, en Espagne, en Bretagne et en Italie du Nord. Ils ont contribué pour la plus large part à l'uniformité du christianisme romain, alors que Rome, bien loin d'y insister, se contentait de mettre l'accent sur la notion d'universalité. Ils sont les principaux responsables de la confusion, dans la période qui suivit, entre uniformité et universalité, souvent au détriment de la réalité pour laquelle Rome avait toujours lutté.

C'est ainsi que vit le jour en Occident, et avec l'aide des nations germaniques, un nouvel organisme universel, ressemblant à une monarchie théocratique et fortement ancré dans la tradition romaine. L'étroite connexion entre les anciens idéaux de l'Empire romain et la nouvelle conquête chrétienne du monde par Rome a été soulignée par ce grand Romain et ce grand chrétien que fut Léon I^{er}. Dans une de ses homélies, il a tracé en effet un parallèle impressionnant entre la conquête du monde par Rome et celle qui était alors le fait des chrétiens²³. Cette idée prit possession de la mentalité romaine à un tel point que l'Église ne put trouver de citation plus adaptée pour un nocturne de la fête des princes des Apôtres, saint Pierre et saint Paul, que cet éloquent extrait de l'homélie du grand Romain. Depuis des siècles, cette tradition prévaut en Occident, sur la foi de cette lecture du bréviaire romain.

Ainsi, sur les ruines de l'ancien Empire romain s'éleva une sorte d'Empire religieux latin d'Occident, gouverné par le pape et revendiquant le pouvoir spirituel suprême sur tous les rois et gouvernants des nations nouvellement converties. Le pouvoir papal a eu besoin d'étendre ainsi l'environnement qui lui était nécessaire. Une telle extension venait à l'appui de l'idée que tout le pouvoir, religieux et politique, était dans le monde, de par la volonté de Dieu, concentré dans les mains du pape. Cette idée se cristallisa en forme de principe et prit possession de la mentalité occidentale tout au long du Moyen Âge.

*
* *

Une telle évolution était, bien entendu, aux antipodes de celle qui faisait son chemin en Orient et, une fois encore, ce fut l'islam qui bloqua la situation en Occident. Les Arabes, en occupant toute l'Afrique du Nord, en s'installant en Espagne, en s'assurant une position en Sicile et en menaçant les rivages mêmes de l'Italie, devinrent les vrais maîtres du bassin méditerranéen et rendirent impossibles,

23. Migne, P.L., vol. 54, col. 418 s.

pendant une période qui était vitale, les échanges entre l'Orient et l'Occident. La situation a été résumée avec exactitude par le grand historien belge, le professeur Henri Pirenne, dans son ouvrage magistral *Mahomet et Charlemagne*²⁴. La première conséquence de cette situation fut la décadence politique et économique de la Francie du Sud, jadis la partie la plus cultivée des anciennes provinces romaines, en raison de la perte de presque tous ses liens avec l'Orient. Mais la perte de la Francie méridionale fut un gain pour la Francie orientale, province moins soumise à l'influence de la culture romaine, qui accéda aux feux de la rampe sous Charlemagne. Ainsi naquit, après l'écroulement de l'Empire franc, le royaume de Germanie, héritier de l'Empire carolingien.

Du point de vue culturel et religieux, la situation était également désastreuse, l'Église d'Occident étant presque complètement coupée de l'Orient, où Byzance était toujours le seul centre de civilisation ; et, comme les Slaves avaient coupé l'accès à Byzance par voie terrestre, en occupant les Balkans, l'Orient pendant plusieurs siècles n'eut plus aucun moyen pour partager avec l'Occident ses trésors culturels et pour l'enrichir de son héritage hellénistique. L'autre voie de communication entre Byzance et l'Occident, celle qui avait été ouverte par les princes moraves, fut coupée et effacée avant même son achèvement par les Francs et par les envahisseurs magyars. Cette interruption fut fatale, car Rome à l'époque s'activait à transmettre la foi chrétienne aux nouveaux arrivants. Outre la foi, les papes ne purent transmettre que le peu qu'ils avaient sauvé de la culture hellénistique. L'Orient et l'Occident ne purent donc se contrebalancer dans leurs influences respectives et ils ne purent empêcher que dans l'Église se rompe l'équilibre entre l'élément national et l'élément universel qui étaient nécessaires à l'avenir de la pensée chrétienne.

Tout cela explique comment, au cours de la formation du christianisme en Occident, on en vint si facilement à négliger presque complètement l'élément national, qui n'était pas encore conscient de lui-même, et à mettre l'accent le plus fortement sur la notion d'universalité, que l'Église de Rome avait cultivée plus que toute autre.

*
* *

Cependant, de nouveaux événements devaient montrer que l'élément national n'avait pas été éliminé aussi complètement qu'on put croire. La formule du *Rex-Sacerdos* (roi-prêtre), formule plutôt d'origine orientale mais qui avait été adoptée et développée par les empereurs romains et à laquelle l'Église avait donné son accord après la conversion de Constantin, fit son chemin en Occident. Elle fut employée dans les premières cours des nouveaux princes chrétiens, qui l'acceptèrent

24. Traduction anglaise par B. Miall, Londres, 1939.

d'autant plus volontiers que l'ancienne conception germanique touchant l'origine du pouvoir des rois (que l'on considérait comme étant de souche sacrée, divine) rencontrait la conception constantinienne²⁵. Charlemagne, si peu qu'il fût impressionné par la fameuse *Donatio Constantini*, ce faux célèbre qui était destiné à relater le don de l'Occident aux papes par Constantin et à impressionner les jeunes nations, comprit la portée que la formule pourrait avoir pour les Francs en vue de leur apprendre le respect du pape. Mais, au lieu de se conduire comme le Constantin légendaire, Charlemagne préféra suivre l'exemple du Constantin historique en gouvernant son Église à sa fantaisie et en créant un précédent regrettable pour ses successeurs germaniques, les Othons et leurs héritiers. Le danger était évident : il conduisit à la réduction des droits des papes sur leurs nouveaux convertis et à la naissance d'une nouvelle série d'Églises nationales en Occident.

Les choses se compliquèrent car, bien que les nations germaniques aient accepté la culture romaine et latine sans objection, l'influence romaine n'était pas assez forte pour éliminer les notions et les usages germains moins désirables et pour les remplacer par les variantes romaines. Sur un seul point, les Germains s'avèrent désagréablement tenaces : dans leur propre conception de la propriété, qui intégrait plus d'éléments divers que la conception romaine. Ils ne purent jamais comprendre pourquoi un évêque romain venait exiger que les constructeurs d'églises cèdent tous leurs droits sur les églises et les terrains aux autorités de l'Église. A l'inverse, les seigneurs non seulement continuèrent de considérer comme leur propriété exclusive les églises qu'ils avaient érigées sur leurs domaines ou qui se trouvaient sur un territoire dont ils avaient pris possession, mais en outre ils revendiquèrent même une part de l'autorité que jusqu'alors les évêques avaient été seuls à exercer sur elles et sur les prêtres qui en étaient chargés. Ce système d'églises particulières — *Eigenkirchen*²⁶ — se répandit dans tous les pays occidentaux au fur et à mesure de leur accès à la conscience politique, la Germanie, la France, l'Angleterre, la Lombardie et l'Espagne. Il s'étendit même aux évêchés, de sorte que la combinaison de l'idéologie germanique et de la théocratie romaine conféra aux princes un contrôle presque total sur les Églises. L'empereur Othon I^{er} et ses successeurs réussirent ainsi à établir une *Reichskirche* qui à certains égards était plus loyale envers eux qu'envers les papes. L'intervention de Henry III, qui déposa trois papes et mit à leur place un évêque allemand, aboutit

25. Cf. spécialement ce que dit H. von Schubert sur cette conception germanique dans sa lumineuse étude, *Der Kampf des geistlichen und weltlichen Rechts*, dans les comptes-rendus de séances de l'Académie de Heidelberg, 1927, pp. 25 s.

26. L'autorité en la matière est le chercheur allemand Ulrich Stutz. Une de ses études, *The Proprietary Church as an Element of Medieval German Ecclesiastical Law*, a paru dans G. Barraclough, *Studies in Medieval Germany*, Oxford, 1938, vol. II, pp. 35-70.

presque à l'incorporation de Rome dans la *Reichskirche*. Il en résulta qu'au XI^e siècle le christianisme occidental devint peu à peu un agglomérat d'Églises autonomes et nationales sur lesquelles les princes, sorte de « rois et prêtres » combinés, revendiquaient l'autorité suprême, ou pour mieux dire la propriété, tandis que le pouvoir central, la papauté, véritable épine dorsale de l'Église, était condamnée à un rôle purement passif, aux dépens de l'unité et de l'universalité de l'Église. Il est ainsi vraiment curieux d'observer comment l'élément national, qui, aux débuts du christianisme occidental, était presque inexistant, a pris de l'extension en réaction contre une application trop stricte du principe d'universalité, sans toutefois cesser de respecter celui-ci.

C'est sur ce point particulier que nous touchons aux racines de l'évolution ultérieure de l'Église occidentale. Nous savons tous comment les réformistes du XI^e siècle parvinrent à la conclusion finale que la véritable source des abus du temps était le système théocratique, et comment Grégoire VII fit la première tentative hardie pour ressusciter l'ancienne notion romaine d'universalité. Il tenta d'instaurer un nouvel ordre en Occident en remplaçant le système théocratique par une sorte de hiérocrairie et en déclarant que tout pouvoir, tant séculier que spirituel, était, de par le dessein de Dieu, entre les mains du pape.

Jusqu'à présent, l'innovation de Grégoire VII a été l'objet de violentes critiques de la part des historiens. Mais il n'est que juste de dire que ses idées n'étaient rien d'autre qu'une résultante de la vieille théorie des deux pouvoirs, le séculier et l'ecclésiastique, tous deux d'origine divine — théorie formulée par le pape Gélase I^{er} au V^e siècle²⁷ et qui servit de base à toute la pensée politique au Moyen Âge. Grégoire VII n'a fait en réalité qu'un pas de plus en concluant que, puisque le prêtre avait le pouvoir d'absoudre même un empereur, le pouvoir sacerdotal était donc supérieur au pouvoir impérial, et il était convaincu que c'était là l'unique moyen de libérer l'Église des nombreux abus qui résultaient de l'interférence des princes dans les affaires ecclésiastiques. Lorsque l'on prend en considération toutes les raisons qui ont provoqué ce conflit, on est amené à conclure qu'il s'agit du heurt de deux conceptions du droit canonique, la germanique et l'ancienne conception romaine. Le vieil ordre romain s'est dressé contre un ordre germanique imposé à l'Église par les conquérants de l'Empire romain d'Occident et les envahisseurs de la chrétienté romaine, pour le retour aux évêques des pouvoirs qu'ils avaient exercés dans le christianisme romain et qui leur appartenaient en vertu des responsabilités de leur fonction. C'est dans cette mesure que les réformistes et Grégoire VII étaient en droit de revendiquer ce qui n'était que le retour à des conceptions essentiellement chrétiennes, spécifiques de la période romaine. Mais par la suite

27. Cf. ce que dit de cette évolution R.W. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, Londres, I, 1903, pp. 190 s.

ces conceptions ont été perdues de vue du fait de pratiques incompatibles avec les authentiques principes chrétiens²⁸.

En réclamant de plus grands pouvoirs pour les évêques, ou plutôt leur indépendance à l'égard de toute interférence laïque dans les affaires ecclésiastiques, comme cela avait été le cas aux débuts du christianisme, les réformistes ne pouvaient avoir eu l'intention d'accepter dans tous ses détails l'ancien ordre romain tel qu'il était renfermé dans les premières collections du rudimentaire droit canonique romain. Ils ne pouvaient pas, par exemple, réclamer la restauration des pouvoirs absolus que les évêques avaient exercés lorsqu'ils s'étaient arrogé des droits exclusifs sur les biens d'Église et s'étaient mis à disposer de leur clergé *ad nutum*, en envoyant par exemple les prêtres là où bon leur semblait ou en les privant de leurs moyens d'existence lorsqu'ils suscitaient leur loyauté personnelle ou professionnelle. Dans ce domaine particulier, l'Église dut de nouveau faire des concessions à la conception germanique du droit canon.

Le système des Églises particulières avait décentralisé l'administration de l'Église et placé les évêques sous l'autorité d'un certain nombre de laïcs qui revendiquaient le droit de disposer des biens d'Église, de nommer ou de déposer les prêtres de paroisse au niveau local. Mais, comme la papauté avait besoin du soutien de l'aristocratie allemande dans sa lutte contre les empereurs gibelins, les réformistes ne purent demander à la noblesse allemande de renoncer à la participation qu'elle exigeait dans l'administration de l'Église ; il en résulta que les évêques, tout en recouvrant en théorie leurs pouvoirs exclusifs sur l'administration, durent en pratique se soumettre à de nouvelles limitations en acceptant un contrôle légal sur leurs relations avec le bas clergé et avec les nobles qui se présentaient comme les protecteurs de l'Église. Il s'ensuivit une longue et laborieuse transformation du droit canonique au profit du bas clergé qui, sans les aménagements du droit coutumier germanique, aurait probablement été soumis à un régime très rigoureux selon un droit canon bâti sur le vieux principe de l'omnipotence diocésaine des évêques. Le résultat de cette évolution prolongée, qui date de l'époque de la Querelle des Investitures, est le droit canonique moderne sur le statut et les droits du clergé, et qui confère au curé de paroisse une stabilité dans sa fonction aboutissant presque à l'inaliénabilité. Dans l'Église d'Angleterre, cette transformation a engendré le franc-alleu (*freehold*), dont le clergé anglican est toujours aussi fier.

Les réformistes du XI^e siècle ne pouvaient pas non plus réintroduire dans le christianisme occidental le principe quasi-fédéral qui avait prévalu dans l'ancienne période romaine. Jadis existait l'autonomie des

28. Nous attirons l'attention du lecteur sur la récente publication de cette controverse par G. Tellenbach (*Libertas*, Leipzig, 1936), récemment traduite par R.F. Bennett et publiée dans G. Barraclough, *Studies in Medieval History* en 1940. Pour un nouvel et important aspect de cette controverse, voir l'étude de Z.N. Brooke, *Lay Investiture...* dans *Proceedings of the British Academy*, XXV, 1939.

différents sièges métropolitains, sous la direction suprême de la papauté sans doute, mais d'une papauté qui, dans toutes les affaires disciplinaires se tenait discrètement à distance et attendait patiemment qu'on recoure à elle pour un conseil ou une décision à prendre sur un point controversé. Les réformistes ne pouvaient qu'insister sur la mission suprême de la papauté dans l'Église et tendre à effacer la dernière trace d'autonomie qui avait prévalu jusqu'alors. Ils voulurent prévenir de semblables dangers dans l'avenir en plaçant les évêques, sans tenir compte des droits métropolitains et autres droits locaux, sous la juridiction directe et immédiate de l'unique autorité suprême, le pape. Bien qu'ils aient été logiques dans leurs conclusions et assez heureux pour trouver des arguments en faveur de leurs opinions dans les écrits du pape Nicolas I^{er} (ses productions ont occupé une grande place dans le droit canon médiéval), les principes qu'ils ont défendus ont dû paraître révolutionnaires aux yeux de leurs contemporains.

*
* *

IV. La réaction de l'élément national en Occident

La Querelle des Investitures — Conflit entre nationalisme et universalité? — La Renaissance, son culte de l'individualité et l'Église — La révolte des langues nationales contre le latin — La tradition nationale en Bohême et en Angleterre — L'ignorance de la tradition orientale chez les Réformateurs.

Comme on le sait, le nouveau concept d'universalité provoqua une violente réaction dans tous les nouveaux États occidentaux, en Allemagne, en France, en Angleterre et dans les pays nordiques. Mais le conflit n'était pas tellement, comme on le croit généralement, une lutte entre le pouvoir spirituel et le pouvoir séculier, mais une lutte entre l'élément supranational, représenté et renforcé par le pouvoir spirituel, l'Église, et l'élément national, représenté par l'autorité séculière.

Il serait vain de tenter ici une description des diverses phases du conflit. Il fut tragique pour la papauté et pour l'Église que le roi germanique et empereur romain Henri IV ait refusé de comprendre des principes aussi élevés, et, donnant au pape une réponse germanique, ait tiré vaillamment l'épée — seul à le faire parmi les princes chrétiens — pour défendre sa théocratie royale. Dans le conflit qui suivit, la papauté fut contrainte de mobiliser toutes ses forces et de s'emparer de toutes les parcelles de pouvoir matériel et politique sur lesquelles elle pouvait mettre la main pour assurer le triomphe de ses idées; et si elle y a finalement réussi, au moins temporairement, c'est que les structures internes du royaume germanique ne purent résister aux assauts combinés de la papauté et de la noblesse allemande. Les idées des réformistes du XI^e siècle finirent pas triompher, mais le principe supranational, qui avait été leur cri de guerre, fut poussé à l'excès et s'appuya sur une

conjonction de pouvoir spirituel et de politique séculière qui sembla à beaucoup d'âmes pieuses un remède pire que le mal.

Cette lutte gigantesque présenta maintes tournures inattendues. Ainsi, lorsque Henri VI commença à réaliser le projet de construire un empire s'étendant sur l'Italie, la Sicile, l'Allemagne et les pays que les Normands, dont il était l'héritier, avaient projeté de conquérir, c'est-à-dire la Grèce et l'Afrique du Nord, il y eut un moment où il sembla que la papauté était sur le point de perdre toutes ses possessions territoriales en Italie centrale. On crut que l'homme d'État froid et rusé allait imposer déjà aux papes la solution qui devait être adoptée huit siècles plus tard, en 1929, au traité du Latran. Ce ne sont ni les excommunications papales ni les habiletés diplomatiques qui l'en empêchèrent mais une circonstance accidentelle : la mort prématurée de cet empereur sans scrupules fournit en effet à la papauté l'occasion de s'élever avec Innocent III à des hauteurs sans précédent. Ce rétablissement de situation a donné à beaucoup l'impression que la papauté avait mis alors le sceau à ses revendications médiévales. Mais c'est là une impression erronée, comme devait le prouver la reprise de la lutte sous Othon IV et Frédéric II. Tant que l'autorité impériale exista, les papes n'eurent jamais les moyens d'imposer le respect de l'idéologie politique qui avait germé dans les cerveaux des réformistes du XI^e siècle.

En réalité, la juste solution du problème n'a pas encore été découverte, ni l'exact équilibre entre le principe national représenté par les princes et le principe d'universalité défendu par la papauté. Les princes n'ont jamais complètement cédé, et, après l'Allemagne, la France entra en lice sous Philippe le Bel avec plus de chance que les empereurs germaniques. Les piliers de l'orgueilleux édifice forgé par les réformistes du XI^e siècle et érigé par Grégoire VII et ses successeurs, à quoi il faut ajouter les pièces finales ajoutées par ce grand théoricien du droit canonique et cet homme d'État pragmatique qu'était Innocent III, se lézardèrent en de multiples endroits sous les coups de Frédéric II. Ce dernier, homme d'État mi-Germain mi-Normand, chrétien paganisé, précurseur de Voltaire, de Frédéric le Grand et de tous les grands personnages des Lumières, demeura en dépit de toutes ses fluctuations en matière religieuse, un défenseur inébranlable du vieux principe *Rex-Sacerdos*.

Boniface VIII tenta en vain d'arrêter la décadence. Ses encycliques impétueuses ne firent que provoquer l'hilarité irrévérencieuse de Philippe le Bel et de son chancelier Nogaret, et leur mépris poursuivit le malheureux pape jusque dans sa tombe. Le Nouvel Ordre, si brillamment publié à son de trompe, finit dans la gabegie sans précédent du schisme d'Occident et dans la décadence de l'Église d'Occident. Ce n'était pas exactement le résultat qu'avait envisagé le noble Grégoire VII lorsqu'il avait entrepris de purifier l'Église avec un désir incontestablement sincère de l'élever à la plus haute perfection. Bien que la position dominante de la papauté continuât à être respectée en Occident, l'idée nationale ne s'était pas laissé réduire au silence. Les vieilles revendications

germaniques reprirent vie sous Louis de Bavière avec une âpreté qui s'est exprimée dans les *Gravamina Gentis Germanicae* composés en protestation contre l'intervention injustifiée de la Curie dans les affaires nationales germaniques sous prétexte d'universalité. Leur grondement de mauvais augure n'était pas encore éteint du temps de Luther.

Pendant tout ce temps, les rois d'Angleterre se tenaient autant qu'ils le pouvaient en dehors du conflit avec la papauté. Ils laissèrent les empereurs mener leurs propres batailles et les papes se dégager eux-mêmes de leurs propres difficultés. Mais ils en tirèrent avantage lorsque les circonstances le permirent. Guillaume le Conquérant ne renonça jamais à ses revendications sur l'Église et il tira profit au maximum de la notion théocratique sur laquelle Henri IV avait mené tout son combat. Bien que la papauté ait gagné du terrain en Angleterre sous le roi Jean et durant la minorité de Henry III, les successeurs de Guillaume ne désavouèrent jamais les implications du titre *Rex-Sacerdos*. Sous le règne des Edouards, la conscience nationale anglaise et l'assujettissement de la papauté à l'influence française modérèrent considérablement l'attrait de l'universalisme tel que les papes le prêchaient et cela encouragea les tendances nationales. Par exemple, la pétition envoyée par la Chambre des Communes au Concile de Bâle en 1428, qui rejetait la requête de Martin V et reçut l'appui des archevêques de Cantorbéry et d'York, en vue de permettre la jouissance de bénéfices en Angleterre, manifeste bien cette évolution. Cette pétition, exprimait en effet parfaitement le principe national en déclarant que ce que le pape réclamait portait préjudice à « *oue aller Moder ye Cherche of Canterbury* ». Le débat ainsi ouvert et le succès des rois renforcé entre autres par la situation insulaire du royaume, sauvèrent ce qui pouvait l'être de la théorie théocratique. Ils préparèrent le terrain pour la révolte de Henry VIII contre le pape et pour la transformation finale de l'Église d'Angleterre en Église d'État et en Église nationale.

*
* *

Telle était la situation dans le christianisme occidental lorsque les nations d'Occident atteignirent enfin leur maturité et, à l'époque de la Renaissance, malheureusement trop tard, entrèrent en pleine possession des trésors de la culture classique et hellénistique. Le problème est que ce contact direct avec l'antiquité et la découverte par les esprits occidentaux de son patrimoine littéraire et culturel ont provoqué la sécularisation de l'Occident, y compris celle des hommes d'Église, alors que l'Orient y avait puisé pendant des siècles sans perdre la tête. Seuls quelques pieux esprits avaient soupçonné que l'étude des écrivains et des philosophes païens de l'antiquité pouvait constituer un danger pour l'orthodoxie. Mais la majorité du christianisme grec adopta l'attitude des Pères de l'Église et bâtit l'édifice chrétien précisément sur ce fondement. Certains des patriarches de Constantinople, et avant tout le

grand Photius, demeurent un objet de vénération pour tous les étudiants en culture classique pour avoir contribué à la transmission de ces trésors à la postérité. Pourquoi alors les mêmes études ont-elles suscité une telle tempête en Occident ?

Le problème mériterait un examen plus complet et la réponse doit être réservée à une autre occasion. Il suffira ici de chercher dans quelle mesure les nouvelles doctrines et les théories empruntées aux anciens Grecs ont favorisé le développement dans l'Église des notions de nationalité et d'universalité. Tout ce que nous pouvons actuellement nous hasarder à suggérer comme l'une des principales raisons qui peuvent expliquer cette extraordinaire différence est que les nations occidentales ont attendu très longtemps avant de se familiariser avec les secrets de la culture classique et hellénistique. Contrairement aux Grecs et aux autres chrétiens orientaux, les nations occidentales n'ont pas été élevées dès leur enfance dans cette atmosphère roborative et, quand elles atteignirent l'âge adulte, elles furent en un instant intoxiquées par cette découverte qui leur tourna la tête. Que l'Église, leur maître et précepteur, ait omis de leur transmettre ce précieux héritage, voilà qui fut pour elles l'objet d'une déception. Cette sensation les porta à regarder le nouveau savoir comme une acquisition transcendante inaugurant une réalité meilleure et plus noble et les conduisit à déprécier ce que l'Église leur avait appris jusque là. Elles ne perçurent pas les raisons valables pour lesquelles l'Église n'avait pu faire pour elles davantage. Elles oublièrent que c'est précisément le fait de leur irruption dans l'Empire romain qui avait coupé l'Église de la seule source d'où aurait pu lui venir un meilleur savoir. En tout cas, la surprise de la découverte de la philosophie classique et de la culture hellénistique sans l'intermédiaire de l'Église a marqué sans nul doute l'attitude de la Renaissance de occidentale à l'égard de l'Église.

Mais la Renaissance a eu d'autres conséquences, dont certaines ont affecté indirectement le progrès ultérieur des notions de nationalité et d'universalité dans leur application par et dans l'Église. L'historien de l'art Jacob Burckhardt, dont l'influence a laissé des marques si profondes sur l'Allemagne de la seconde moitié du XIX^e siècle (Nietzsche fut l'un de ses plus grands admirateurs), et dont les idées imprègnent toujours la mentalité moderne²⁹, a décrit avec le charme qui lui est propre comment la Renaissance a favorisé et cultivé l'individualisme, même s'il est vain de prétendre que l'individualisme ait été une découverte de la Renaissance. Les anciens Hellènes ne furent-ils pas à de multiples égards les plus grands individualistes ? Et déjà saint Thomas d'Aquin avait accordé à l'individualité humaine une large place dans sa première œuvre systématique de théologie et de philosophie. Il n'en est pas

29. La quatrième édition anglaise de son ouvrage sur *The Civilisation of the Renaissance in Italy* a été traduite par S.G.C.Middlemore (Vienne, Londres 1937) à partir de la quatorzième édition allemande. Ses *Reflections on History* ont été publiées en anglais à Londres, 1943.

moins vrai que la reviviscence de l'ancienne culture hellénistique a conduit à une appréciation plus profonde de l'individu, que l'humanisme et la Renaissance en furent envoûtés et que c'est le XVI^e siècle, le siècle des prétendues Réformes, qui a porté à son apogée le culte de l'individu.

Dans le domaine religieux cependant, les conséquences s'avèrent désastreuses pour le christianisme occidental qui avait réussi jusque là à maintenir son unité de doctrine et d'organisation. Le nouvel engouement individualiste fit naître les « malins esprits » longtemps réprimés par l'Église sous les principes d'unité et d'universalité qui, cependant, continuèrent de rester à l'honneur comme des caractéristiques fondamentales du christianisme. Mais ils avaient été accentués à l'excès pendant les derniers siècles et trop souvent utilisés comme un prétexte en faveur de tendances politiques ou d'idées qui n'avaient pas grand'chose à voir avec eux. Le souvenir de ces excès et la recherche de l'individualité aboutirent à intoxiquer les esprits, inspirèrent les Réformateurs et rendirent leur action plus aisée qu'on n'aurait pu le prévoir. Lorsque l'engouement gagna le domaine religieux, alors se produisit une rupture dans l'Église universelle et une foule d'Églises et de dénominations nationales naquirent qui reflétaient toutes l'individualité de leurs fondateurs et de leurs disciples.

Les défenses élevées par la papauté pour protéger l'Église contre ce mal s'avèrent inadéquates et, en raison de l'accroissement excessif des abus, elles apparaissent rien moins qu'évidentes aux yeux des simples fidèles. L'individualisme sans restriction mena droit au rejet d'une autorité centrale, même en matière doctrinale, et établit, entre autres, le principe de l'interprétation privée. Voilà comment un mouvement qui était porteur de promesses détruisit l'œuvre des siècles.

Il y eut pourtant un élément sain dans cette fièvre individualiste. Certains Réformateurs insistaient à juste titre sur l'amour du Seigneur non seulement pour l'humanité, mais pour chaque âme individuelle, en affirmant qu'il y a un devoir individuel pour chacun de parvenir à une pleine connaissance de Dieu. Cela n'était pas une nouveauté dans le christianisme occidental et cette insistence ne pouvait être d'aucun mal pour l'Église. Mais, poussée aux extrêmes, la doctrine fit des ravages et nous en vîmes les résultats dans le pullulement de groupes religieux antagonistes, souvent jaloux les uns des autres, en Europe et dans le nouveau Monde. Le Christ n'a certes jamais voulu que le principe d'individualité se développe au point de briser l'universalité de l'Église. Il faut le répéter encore, le christianisme oriental qui avait toujours eu libre accès aux trésors de la culture grecque et hellénistique, qui faisaient partie intégrante de son héritage, et qui avait été élevé dans son atmosphère ne fut jamais, et probablement pour cette raison, la proie de l'intoxication individualiste.

Autre point : n'est-il pas digne de remarque que l'idéologie théocratique, que l'on avait crue vaincue par la hiérocration papale, soit revenue une fois de plus à la surface et ait été placée au premier plan de

son programme par le plus grand des Réformateurs allemands, Luther ? En effet, que proposait-il comme fondement pour les relations entre l'Église et l'État sinon le vieil ordre du *Rex-Sacerdos* pour lequel les empereurs germaniques s'étaient battus pendant des siècles ? Même le détestable principe *cujus regio illius et religio* (à chaque pays sa propre religion) n'est qu'une conséquence de ce principe, une conséquence étrange et erronée, qui aurait heurté même Henry IV, mais une conséquence tout de même. Tout cela concourt à démontrer combien la victoire de la théorie hiéocratique a pu être fallacieuse.

*
* *

La réaction contre le principe d'universalité gagna aussi un autre secteur. Jusqu'alors, le caractère universel, supranational, de l'Église d'Occident avait trouvé son expression extérieure dans une liturgie commune et au moyen d'une même langue liturgique, le latin, devenu à cette époque le moyen ordinaire de communication des classes cultivées et de la diplomatie. Ce lien avait évidemment d'immenses avantages pour l'échange des idées, le progrès de la science et les relations internationales ; mais il eut aussi d'autres conséquences moins satisfaisantes. Que l'Église et l'élite intellectuelle se donnent une langue qui leur soit propre, différente des langues vernaculaires communes, ne peut se défendre que tant que les instincts nationaux des jeunes nations demeurent latents et que leurs langues sont encore en friche ; mais cette disposition n'est pas propre à promouvoir l'instruction chrétienne des simples fidèles.

Avec la transformation économique progressive de l'Occident qui passa de l'économie agraire primitive au commerce et à l'industrie, et avec l'essor des classes moyennes dans les nouvelles cités, le séparatisme linguistique ne fit qu'approfondir la distance entre les classes intellectuelles et le peuple et menaça de conduire l'Église à un superbe isolement comme si elle était une importation étrangère. Charlemagne, tout responsable qu'il fût, plus qu'aucun autre, de l'unification, devint vite conscient de cette difficulté, et son successeur, Louis le Pieux, entreprit de rallier les convertis forcés de Saxe et de leur enseigner les nouvelles doctrines. Il donna son encouragement à la composition d'un long poème, le fameux *Heliand* qui, pour le profit de ces rudes Saxons, exposait en quelque six mille vers la vie et la doctrine du Sauveur. Une composition similaire traitait de l'histoire de l'Ancien Testament, mais il n'a subsisté qu'une centaine de vers de celle-ci. Charlemagne eut un jour l'intention d'écrire une grammaire de la langue franque mais, au lieu de cela, il encouragea la littérature des anciennes histoires de héros.

Il y eut peu de réalisations en ce sens chez les Germains dans les siècles qui suivirent, car le latin semblait être suffisant et mieux convenir pour transmettre les mystères de la foi et pour formuler les prières des fidèles. Quelques prières, certaines formules religieuses et de courts

traités populaires furent traduits en langue vernaculaire, mais l'école germanique de traducteurs, qui eut ses quartiers généraux à l'abbaye de Saint-Gall dans la Suisse moderne, disparut à la mort de son directeur Notker (mort en 1022). Cette position privilégiée du latin a constitué un obstacle immense à la croissance de la littérature en Occident, de sorte que l'Église perdit ainsi la possibilité de jouer, dans la vie nationale des peuples, le rôle qu'on attendait d'elle.

Le point de comparaison qui permet le mieux d'évaluer cette perte pour les lettres nationales dans les nations occidentales est le progrès réalisé dans le même domaine par les nations qui avaient été évangélisées par des missionnaires grecs ou syriaques. L'Église a enrichi la littérature syriaque, a créé les littératures copte et arménienne, et a inauguré l'âge d'or des lettres slaves dès les IX^e et X^e siècles, lorsque les missionnaires slaves, les saints Cyrille et Méthode, inventèrent l'alphabet slave et traduisirent en langue vernaculaire la Bible et les livres liturgiques. Les deux *Légendes* qui relatent leur vie écrites en Moravie à la fin du IX^e siècle en vieux slavons sont des trésors littéraires qui sont restés inégalés en Occident pendant des siècles. La Bulgarie eut son âge d'or de littérature slavone au X^e siècle sous le tsar Siméon, et les Russes eurent une histoire nationale dès le XII^e siècle, grâce aux *Annales* de Nestor, écrites en un mélange de vieux slavons et de russe et qui sont au niveau des meilleures productions byzantines du genre. Avant cette date, à peine un siècle après la conversion de la Russie, Hilarion de Kiev rédigea une œuvre originale, un *Traité sur l'Ancien et le Nouveau Testaments*, écrit dans la meilleure tradition des Pères grecs. Le XII^e siècle produisit un certain nombre d'ouvrages originaux de ce genre en prose russe, écrits par des hommes d'Église.

Les nations d'Occident ne commencèrent à développer leur prose qu'après le XII^e siècle, principalement au XIV^e siècle. Le cas des Goths est typique. Ils avaient reçu dès le IV^e siècle la traduction de la Bible par Wulfila, disciple des Grecs, mais ils avaient à peine quitté le monde de Byzance pour s'établir dans celui de l'Église occidentale, en Espagne et en Italie, que leur langue et leur littérature furent submergées par le latin et se perdirent.

*
* *

Tout ceci illustre parfaitement le danger que la position privilégiée du latin fit courir à la croissance des lettres nationales. Ce danger aurait pu mener à un désastre au moment où les nations occidentales, en particulier celles de souche non latine, commencèrent à prendre conscience de l'infériorité dans laquelle leurs meilleurs éléments nationaux se trouvaient maintenus. Il est surprenant de noter que l'alerte vint de la nation même qui avait réussi au IX^e siècle à assurer les fondements de sa propre littérature nationale et de sa liturgie, la nation tchèque. Au X^e siècle, la Bohême et Prague prirent la relève de l'Empire morave après

sa destruction et, jusqu'au début du XII^e siècle, préservèrent ce qui pouvait être sauvé de la littérature en vieux slavon. La décadence de l'Empire germanique donna aux rois tchèques le délai nécessaire pour bâtir un centre culturel solide et influent à Prague durant les XIII^e et XIV^e siècles, jusqu'à ce que le roi Charles IV, empereur romain, fonde, en 1348, l'Université de Prague. Ce fut la première institution de ce genre en Europe centrale et elle ne fut pas longue à prendre rang parmi les meilleures universités de l'Occident : Bologne, Paris, Oxford et Cambridge.

Il ne s'est trouvé jusqu'à présent que peu de chercheurs pour prêter attention à l'influence que cette fondation a eue en Bohême sur la formation du sentiment national tchèque et sur la littérature et la vie religieuse tchèques. Ce renouveau intellectuel permit la première tentative de traduction de certaines œuvres de saint Thomas d'Aquin et de la théologie scolastique en langue vernaculaire au profit des classes moyennes en plein essor, et c'est ce renouveau qui inspira les activités littéraires du philosophe tchèque, Thomas de Stitny, un catholique de pure orthodoxie. On n'a découvert qu'à une époque récente que l'inspiration de la prétendue *devotio moderna*, qui a produit le plus grand et le plus populaire des écrivains mystiques occidentaux, Thomas à Kempis, devait être cherchée à Prague, dans l'atmosphère de l'Université, terreau fertile de toute cette activité théologique et littéraire³⁰.

Tout cela explique pourquoi les premiers réformateurs de l'Église occidentale, Jean Hus et ses disciples, insistèrent tant sur l'usage de la langue vernaculaire dans le culte divin et la spéculation théologique. Il est dommage que cet aspect d'un mouvement qui finit si tragiquement dans l'hérésie ait échappé à l'attention des chercheurs. Ceux qui ont traité de ce problème ont été principalement sous l'influence de l'idéologie qui a balayé l'Europe au XIX^e siècle et au commencement du XX^e. Ils n'ont vu dans cette première Réforme que son côté négatif, c'est-à-dire la lutte contre Rome et la papauté, oubliant qu'il y avait eu d'autres aspects plus intéressants, quoique moins spectaculaires. Les aspects national et social de cette Réforme attendent toujours un chercheur assez dépourvu de préjugés pour percevoir leur valeur et les mettre en lumière. C'est seulement alors que nous pourrions voir l'ensemble du mouvement dans son cadre propre et à sa place dans l'évolution du christianisme occidental.

L'initiative des dénommés « Utraquistes » de recevoir la communion sous les deux espèces, et de célébrer la messe et l'office en tchèque, qui ne sont pas pour cette raison devenus hérétiques et qui n'ont pas cessé d'être de bons catholiques, est significative. En vain essayèrent-ils d'obtenir de Rome la consécration d'un archevêque choisi parmi eux ; leurs maîtres germaniques veillèrent à ce que ce qui était une évolution intéressante passât pour une hérésie et fût écrasé. La leçon bohémienne

30. Cf. E. Winter, *Tausend Jahre Geisteskampf in Sudetenraum*, Prague 1938, pp. 57-97, 143 et suiv.

fut perdue pour Rome, mais il ne manque pas de signes qui démontrent qu'elle fut apprise par le réformateur allemand, Martin Luther.

Le sentiment d'infériorité littéraire et le désir croissant des classes moyennes d'étendre leur influence dans la société occidentale furent parfaitement compris par les Réformateurs et l'on doit attribuer à l'usage de la langue vernaculaire dans la littérature religieuse et dans la liturgie la rapide propagation de leurs doctrines. Ils accélèrent le rythme du lent progrès de l'Église occidentale, et tirèrent plein avantage de leur initiative. Par leurs traductions de la Bible, non seulement ils favorisèrent la connaissance de l'Écriture dans de larges classes de la population, mais ils donnèrent la fausse impression que l'Église romaine n'avait rien fait pour la promotion des études bibliques. Il arriva ainsi que l'adoption de la langue vernaculaire dans le culte officiel, au lieu d'avoir eu les merveilleux résultats que nous connaissons bien en Orient, devint un instrument de division. C'est là un fait extraordinaire si l'on se souvient que cette révolution a pris naissance dans le peuple germanique dont les ancêtres avaient, par leur empressement à accepter le latin comme moyen d'expression religieuse et liturgique, fortement contribué à créer cette situation qui entraîna de violentes réactions au XVI^e siècle.

Il faut noter encore une fois qu'à cet égard l'insulaire royaume d'Angleterre s'écarta légèrement du mouvement général que l'on peut observer en Europe, spécialement dans les régions germaniques. La conversion des Anglo-Saxons en Angleterre avait été réalisée par des méthodes souvent différentes de celles qui furent en vigueur dans les tribus germaniques. En Angleterre, le latin n'a jamais réussi à supplanter totalement la langue nationale, et la langue anglo-saxonne maintint son droit à l'existence, subordonnée au latin, dans les communications officielles du royaume. Au VII^e siècle, les Anglo-Saxons saluèrent un grand poète religieux en la personne du moine Caedmon qui utilisa sa langue maternelle pour chanter la Création, l'histoire d'Israël, la vie du Christ, le Jugement dernier, les tourments de l'enfer et les joies du paradis. Il chantait mieux que l'auteur saxon anonyme de l'*Heliand*. Savoir même si Caedmon n'a pas influencé *Heliand* demeure matière à controverse. Il y eut beaucoup d'autres poètes mineurs qui, au témoignage de Bède, essayèrent de mettre en vers les mystères chrétiens en anglo-saxon ; l'un d'entre eux, Cynewulf, fut assez bon pour prendre la suite de Caedmon. Bède lui-même, le plus grand intellectuel chrétien du VIII^e siècle, professait une particulière vénération pour sa langue maternelle, exemple qui n'a pas toujours été suivi par ses contemporains d'origine germanique : il s'intéressait vivement aux chants populaires nationaux et, à l'article de la mort, il terminait encore une traduction de l'Évangile de Jean en anglo-saxon. Cette remarquable tradition, si inhabituelle dans l'histoire européenne, reprit à l'époque du roi Alfred, trouva encore un nouveau souffle après la conquête normande et dura jusqu'à l'avènement de l'humanisme. Thomas More ne partageait pas la répugnance pour sa langue maternelle de son ami, le grand humaniste

Erasmus de Rotterdam, et c'est en anglais qu'il a donné le meilleur de son œuvre. Il serait intéressant de rechercher de manière plus détaillée jusqu'à quel point cette considération pour la langue maternelle qui fut un aspect si important de l'Angleterre médiévale, facilita le passage à la langue vernaculaire dans la liturgie de l'Église nationale établie par Henry VIII³¹.

*
* *

Mais les dégâts furent plus graves dans le domaine doctrinal. La Réforme fut une révolte contre un ordre ancien qui était devenu périmé et avait omis de se mettre au rythme des nouvelles évolutions. Ce fut aussi une réaction contre ceux qui poussèrent trop loin leurs revendications idéologiques sans faire l'effort, au moment voulu, de faire face à une opposition intelligente et de contrôler le mouvement. Mais le mouvement réformateur dépassa ses prémisses. Au lieu de frapper à la bonne porte, là où des réformes raisonnables étaient nécessaires, les Réformateurs invitèrent leur parti à prendre le mors aux dents et cherchèrent à porter des coups à l'adversaire. Ils s'en prirent à des institutions aussi essentielles que la messe, centre de toute liturgie chrétienne, les sacrements et la solide structure hiérarchique de l'Église. Là où ils se trompèrent, c'est lorsqu'ils se figurèrent qu'ils opéraient un retour aux origines de l'Église et qu'ils restauraient la doctrine et la liturgie de l'Église dans leur épanouissement des temps apostoliques. Beaucoup de doctes écoles protestantes, tout en fournissant une immense contribution à une meilleure connaissance de l'histoire de l'Église, se sont efforcées en pure perte de prouver que les Réformateurs ne s'étaient pas trompés sur ce point.

Il est regrettable que les Réformateurs aient eu une si maigre connaissance des Églises orientales et de leur histoire. Pendant des siècles, le christianisme oriental est demeuré discrédité aux yeux de l'Occident. Tout ce que les Réformateurs en savaient découlait des écrits polémiques des Latins contre les Grecs schismatiques, et des récriminations acerbes des Français, des Normands et des Vénitiens sur la duplicité des Grecs, les accusant de refuser obstinément de recevoir comme une bénédiction les impitoyables méthodes de colonisation appliquées par les envahisseurs étrangers dans le jadis puissant Empire byzantin. A l'époque de la Réforme occidentale, tout l'Orient chrétien était dans la détresse et gisait paralysé sous la botte des conquérants turcs, qui mettaient tout en œuvre pour convaincre leurs sujets que seul Allah est Dieu et Mahomet son plus grand prophète. Si la connaissance des Réformateurs à l'égard de l'Orient avait été meilleure, il est bien possible que certains d'entre eux au moins se seraient arrêtés pour

31. Cf. quelques indications valables en ce sens dans une étude sur *Milton and Caedmon*, publiée en 1911 par Heinrich von Gajsek dans les *Wiener Beiträge zur Englischen Philologie*, vol. XXXV.

réfléchir avant de sauter le pas. Car, après tout, en matière doctrinale et pour les principes de la structure hiérarchique, les Églises orientales demeurent toujours, sur beaucoup de points, en raison de leur conservatisme, les meilleurs témoins de la doctrine et des institutions du christianisme primitif. La consternation de l'Orient devant la transformation du christianisme occidental et le refus péremptoire des Orientaux d'accepter l'enseignement des Réformateurs est un bon test de la distance qu'avait prise le mouvement réformateur par rapport au fondement commun des Églises orientales et occidentales, le *depositum fidei*.

Et c'est ainsi qu'aujourd'hui Rome demeure le seul et dernier protagoniste du principe d'universalité et d'unité.

V. L'équilibre entre le national et l'universel, comme voie de la réunion

Solution byzantine du problème — Responsabilités du christianisme moderne et mission de l'Église d'Angleterre.

Désunis comme nous le sommes aujourd'hui et divisés en présence des forces du mal liguées contre les principes du christianisme et de toute religion fondamentale, nous pesons notre impuissance et percevons le poids de notre responsabilité devant l'histoire. Notre lignée affronte peut-être la crise la plus grave de son évolution et regarde vers nous pour obtenir la vraie réponse et les justes directives. Il y a des millions d'hommes qui attendent toujours de connaître le message que le Christ a livré à son Église. La puissance politique de l'islam est brisée, mais son influence est toujours formidable en Afrique et en Asie. L'Extrême-Orient n'est pas encore gagné au Christ : nous avons marqué le pas pendant quinze siècles et nous nous trouvons exactement dans la même position que lorsque le christianisme a été arrêté par l'islam dans son expansion vers l'Orient à partir de l'Empire perse. Grande est donc notre tâche, mais comment y ferons-nous face ? Et comment la bénédiction du Seigneur nous serait-elle acquise si nous transmettons notre désunion aux nations qui attendent encore le message du Christ ?

N'y a-t-il alors aucun moyen de sauvegarder le principe d'universalité de l'Église du Christ, si sacré pour les chrétiens de tous les temps depuis les débuts de l'ère chrétienne jusqu'à nos jours, tant en Orient qu'en Occident ? N'est-il pas possible de faire place en même temps à l'élément ethnique et national dans le christianisme ? Car, après tout, l'identité ethnique et nationale ne peut être fondamentalement incompatible avec le christianisme. Elle fait partie de notre nature et n'a jamais été réduite au silence, même à l'époque où Rome a réussi à appliquer dans son extrême extension le principe d'universalité, qui est toujours vaillamment défendu. L'évolution du christianisme dans le passé a démontré avec assez de clarté que le problème de l'unité chrétienne repose en dernière analyse sur la juste application de ces deux principes et sur l'équilibre de ces deux éléments.

Si mon opinion personnelle a quelque poids, il me semble qu'il y eut un moment dans l'histoire de l'Église, longtemps avant que la révolution de la Réforme ne mette en pièces l'unité de l'Église d'Occident, où la juste solution de ces problèmes sembla sur le point de se réaliser.

L'homme qui proposa cette solution n'est autre que le patriarche Photius, une des plus grandes figures des annales des Églises orientales, qui pourtant a jusqu'à présent été stigmatisé par l'Occident comme le père de tous les schismes et l'ennemi mortel de la primauté romaine.

Il est vrai qu'il fut le premier des patriarches orientaux à entrer en conflit avec le Siège romain au moment même où la papauté, après avoir converti les nations occidentales, était sur la crête de la vague. Ce fut Nicolas I^{er} qui, le premier, mit en relief avec force le principe de l'universalité de l'Église et de son unité sous une seule tête, rendit publiques ce que nous appelons aujourd'hui les revendications médiévales de la papauté et, pis que tout, tenta de l'appliquer en Orient. C'est ma conviction, après avoir étudié l'histoire de ce premier schisme dans tous ses détails, que l'opinion traditionnelle sur Photius a été faussée³².

Photius n'a jamais contesté la nécessité de l'universalité de l'Église ni l'union de son Siège avec Rome, pas plus que ses prédécesseurs ni aucun des patriarches orientaux. Mais, affronté à la prétention de Nicolas I^{er} de gouverner l'Orient avec le même pouvoir absolu qu'il exerçait en Occident, Photius posa un acte important : il tenta d'ouvrir une voie qui fit justice à certaines des revendications du pape et qui sauverait l'unité de l'Église en même temps qu'elle maintiendrait les droits de sa propre Église tels qu'ils avaient pris forme dans le christianisme oriental. Son Église reconnaissait *de facto* le droit d'appel au Saint-Siège de Rome comme à la cour suprême de l'Église universelle, dont les décisions devaient être finales et irrévocables. Ce débat eut lieu au synode de 861, qui reconnut aux légats pontificaux le droit de juger un patriarche byzantin, Ignace. Les Actes de ce synode ont disparu et seul a été conservé, dans la Collection de droit canonique du cardinal Deusdedit, un extrait en latin d'un exemplaire gardé dans les archives du Latran. Cette collection a été consignée à la fin du XI^e siècle. Elle a été publiée en 1870 dans l'édition Martinucci et de nouveau en 1905 par Wolf von Glanvell. Cet extrait est absolument authentique, et pourtant au un expert n'a jamais osé en parler parce qu'il donne un démenti

32. J'ai publié quelques-unes de mes plus importantes recherches dans la revue *Byzantion*, vol. VIII, 1933 et XI, 1936 dans le *Bulletin de l'Institut archéologique bulgare*, vol. IX, 1935, dans les *Annales de l'Institut Kondakov*, vol. X Prague, 1938 et dans le *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, vol. XXIV, Bruxelles, 1938. Un résumé en anglais a paru dans le *Report of the Proceedings at the Unity Octave*, Oxford, 1942 (*The Patriarch Photius, Father of Schism or Patron of Reunion?*, pp. 19-31) et dans *The Month* vol. 179, n° 934, 1943 (*East and West, The Photian Schism: A Re-Statement of Facts*, pp. 257-270). Mon ouvrage sur l'histoire et la légende du schisme de Photius est prêt pour la publication depuis 1940 et attend un éditeur. [Cf. Il a été publié depuis : *Le schisme de Photius. Histoire et légende*. Paris, Éditions du Cerf, 1950. N.d.l.R.]

formel à ce qui jusque là a été généralement admis comme une vérité historique.

A partir de cet important document, nous sommes maintenant en mesure de nous représenter comment les Byzantins du IX^e siècle comprenaient l'organisation de l'Église universelle. Ils défendaient les droits quasi autonomes des différentes Églises à gouverner leurs propres affaires selon leurs lois et coutumes, sans intervention directe d'aucune autre Église. Mais, pour sauvegarder l'unité et le caractère universel de l'Église du Christ, ils reconnaissaient la nécessité d'une tête suprême, qu'il fallait consulter dans les matières concernant la foi et la morale, et qui devait aussi exercer la fonction d'une cour d'appel suprême, même en matière disciplinaire. Cette doctrine byzantine, telle qu'elle est contenue dans les Actes synodaux rédigés sous le règne de Photius, fait bonne justice à la primauté romaine et préserve l'unité de l'Église sans porter atteinte à l'élément national qui fait partie intégrante de notre évolution chrétienne. Et, mieux encore, l'Église byzantine des IX^e et X^e siècles fit un usage répété de son droit d'appel.

Nous savons que cette solution du problème n'a pas été pleinement exploitée jusqu'à présent. Les Occidentaux et les réformistes du XI^e siècle ont inauguré le nouvel ordre mondial et ils ont même visé à renchérir encore sur les revendications du pape Nicolas I^{er}. Mais une fois que nous avons compris leur mentalité comme nous avons essayé de l'exposer, nous ne pouvons nous étonner que l'homme le plus représentatif de l'école réformiste, le cardinal Humbert, non seulement se soit pris de querelle avec le patriarche Cérulaire de Constantinople, mais ait totalement échoué à comprendre l'évolution différente et l'esprit du christianisme oriental jusqu'à se permettre d'excommunier ce dernier. Le schisme qui résulta du choc s'est toujours approfondi depuis lors, du fait que la solution à laquelle on était parvenu au IX^e siècle est demeurée complètement oubliée tant par l'Orient que par l'Occident.

*
* *

Et pourtant, le fait demeure que cette tentative de solution a existé. Aujourd'hui, alors que, après des siècles d'amère expérience, nous sommes une fois de plus affrontés à une grande crise et que nous déplorons la perte de notre unité, nous aurions intérêt à revenir vers ce IX^e siècle où, pour la première fois, les Églises firent face ensemble au même problème. Nous aurions intérêt à considérer la solution imaginée par l'Église byzantine et son grand patriarche. Si nous découvrons là une avenue conduisant à la réconciliation, nous devons la reprendre, quand bien même elle fut recouverte par les malentendus du passé et effacée par des siècles d'oubli. C'est notre devoir sacré de l'exposer et de la remettre en circulation, ne serait-ce que pour réaliser la dernière volonté du divin Fondateur de l'Église : un seul troupeau et un seul Pasteur.

Une telle perspective s'offre aujourd'hui au christianisme britannique plus qu'à aucun autre. La providence a doté la nation britannique d'exceptionnelles possibilités. Il y a de nouveau dans le monde un Empire unissant l'Occident à l'Afrique et à l'Extrême-Orient, un Empire qui a toutes les possibilités d'être une voie pour la propagation de la foi dans les coins les plus reculés de la terre et avec un accès au monde islamique, un Empire qui a trouvé un partenaire puissant dans un autre monde anglo-saxon, les États-Unis. L'Empire romain n'était pas plus chrétien que le britannique, et même moins, et il n'avait certainement pas à sa disposition de meilleures possibilités. L'Empire britannique et le monde anglo-saxon rempliront-ils la mission dont la providence les a chargés au moins autant qu'elle en avait chargé l'Empire romain ? Ou bien l'histoire enregistrera-t-elle ici encore une grande occasion perdue comme elle l'a fait pour l'Empire perse et sa mission inaccomplie en Extrême-Orient ? Nous ne connaissons par l'avenir ; et nous ne savons pas non plus si un nouvel islam ne va pas se mettre en mouvement pour saccager nos chances comme il l'a fait pour l'Empire perse. Tout ce que nous savons, c'est que nous devons tout mettre en œuvre pour aider à la réalisation de cette grande tâche qui ne serait pas la moindre si la providence donne aux nations anglo-saxonnes et à leur Empire la direction du monde.

De grandes responsabilités se présentent donc à la plus grande des communautés chrétiennes du monde anglo-saxon, l'Église d'Angleterre. Elle est la dernière place-forte de l'idéologie médiévale du *Rex-Sacerdos*, portée à un stade nouveau, celui d'un roi qui partage ses pouvoirs et ses prérogatives en matière religieuse avec son parlement, mais qui garde toujours pour l'essentiel les idéaux pour lesquels l'empereur Henry IV avait lutté et que Guillaume le Conquérant avait établis et transmis à ses successeurs. L'Angleterre, grâce à la capacité qu'ont ses rois de se tenir à l'écart du conflit entre les deux théories rivales qui ont monopolisé le continent pendant le Moyen Âge, a mis sur pied un système qui, sans les malheureux agissements de Henry VIII, aurait pu permettre aux Îles britanniques de se tenir en dehors de la tempête qui a soufflé sur le continent à l'époque de la Réformation. L'Église nationale d'Angleterre, établie par Henry VIII, dut faire face aux périls qui guettent toute Église lorsqu'elle se détache de l'Église universelle et de sa tête visible. Dans l'incapacité où elle fut de résister à tous les assauts des Réformateurs, elle a pourtant trouvé le moyen de sauvegarder une bonne partie du *depositum fidei* hérité de Rome.

En raison de cet héritage et de sa situation, elle peut encore bien servir le christianisme en faisant fonction de pont pour transmettre à bien d'autres communautés séparées certaines vérités et pratiques qui ont été écartées par les Réformateurs. Tel est peut-être le rôle que dans sa divine sagesse la providence la destine à jouer, à condition qu'elle ne se contente pas de rechercher quelque formule indéfinie pour fédérer des dénominations et rendre la situation encore plus confuse. Il n'est qu'une seule voie qui puisse fournir l'inspiration et l'énergie nécessaires

pour réaliser une telle tâche : aller de l'avant avec audace et indiquer le cap dans la direction de la réunion chrétienne et de l'unité dans la doctrine et l'autorité. Elle pourrait ainsi remplir la première condition pour obtenir la bénédiction de Dieu sur la mission chrétienne et spirituelle de l'Empire britannique. Elle pourrait donner le signal du départ de la grande croisade pour la conquête chrétienne de lointains continents et un nouveau Bede pourrait surgir pour relater les faits en donnant à sa chronique un titre semblable à celui que les Francs avaient donné à leur conquête de la Terre sainte : *Gesta Dei per Anglos*.

Ce n'est pas là une vaine vision. Un historien a bien le droit, après avoir rappelé le passé et déploré les occasions perdues, de regarder vers l'avant et d'ouvrir de nouvelles perspectives à la lumière du passé. Si le but à atteindre semble impossible aujourd'hui — les insuffisances humaines, le manque de courage et de bonne volonté ont ruiné tant de possibilités —, un chrétien ne doit jamais désespérer, sachant que *omnia possibilia in Christo* : avec le Christ, rien n'est impossible.