

Le catholicisme dans l'histoire tchèque*

par Zdenek KALISTA

Le thème qu'on me propose de traiter, « le catholicisme dans l'histoire tchèque », recouvre un très vaste spectre dans le temps. En effet, le christianisme accompagne notre histoire depuis ses débuts, c'est-à-dire depuis l'époque qui nous fournit les premiers renseignements à proprement parler historiques sur notre pays et ses habitants jusqu'à l'heure actuelle. C'est également un thème très complexe, car, outre la vie religieuse proprement dite, il concerne aussi depuis le début d'autres domaines de la vie : la politique, les sphères culturelles les plus diverses, ainsi que l'organisation sociale et économique de la nation et de l'Etat au cours de leur naissance, de leur développement et de leur maturité. Un traitement exhaustif exigerait non pas un exposé limité dans le temps mais un ouvrage en plusieurs volumes, accompagné d'un choix des documents les plus importants. Notre intention est cependant de ne présenter qu'un compte rendu concis, orienté surtout vers les points où les chercheurs modernes ont révisé, sont en train de réviser ou se verront obligés de réviser leur conception des rapports réciproques entre le christianisme et l'Etat et la nation tchèques depuis leurs débuts jusqu'à nos jours. Ce sera une brève vue d'ensemble de la situation de la science historique à l'heure actuelle, sans parti pris, présentée très simplement dans l'esprit du vieux slogan de Frantisek Palacky, remis en valeur par l'école de Goll, c'est-à-dire dans un esprit de vérité objective, « que cela plaise ou non ! »

* Texte d'une conférence prononcée à Prague en 1969 dans le cycle « Théologie vivante ». Le cycle de conférences et la série de publications qui s'y rattachait ayant été interdits par les organes de l'Etat en 1970, le manuscrit est demeuré inédit.

Zdenek Kalista, historien, poète, prosateur, essayiste, critique littéraire, éditeur, est né le 22 juillet 1900 à Benatky nad Jizerou. Il fait des études d'histoire à l'Université Charles avec le professeur Josef Pekar. Entre 1933 et 1939 et à nouveau entre 1945 et 1948, il enseigne l'histoire à la Faculté de philosophie de l'Université Charles. En 1951, il est condamné à quinze ans de prison pour activités subversives. Libéré en 1960, il est pleinement réhabilité en 1966. Nommé professeur à l'Université Charles en 1968, ses cours sont interdits en 1969. Il a traduit, entre autres, Baudelaire, Apollinaire, Ungaretti. Ses travaux d'historien sont consacrés surtout à la période baroque de l'histoire tchèque.

Le christianisme, bien sûr, n'est pas seulement un système d'instructions sur la manière de prier, d'accomplir la liturgie du saint sacrifice et de remplir les devoirs religieux au sens le plus strict du terme. Il affecte l'ensemble de la vie, déterminant l'attitude de ses adeptes dans les situations les plus variées. Il en résulte un danger considérable pour quiconque se proposerait de traiter la question de l'influence et de la position du christianisme dans notre vie publique. On sera tenté de considérer comme une expression du christianisme l'attitude de tous ceux qui s'en sont réclamés et d'en rendre le christianisme responsable. Cette tentation sera particulièrement forte là où les groupes ou individus en question se présentent comme les représentants de l'une ou l'autre des Eglises qui se sont organisées au sein du christianisme au cours de l'histoire et s'abritent derrière les intérêts de ces Eglises ou les thèses qu'elles proclament. Elle a été la cause principale des malentendus et des erreurs qui entachent les interprétations de l'histoire que nous nous proposons de réexaminer. Il faudrait donc établir, comme prémisses fondamentales de toutes nos démarches, une ferme distinction entre le christianisme comme phénomène spirituel, c'est-à-dire comme formation de l'esprit, et la praxis humaine qui, tout en se réclamant du christianisme (quelquefois avec beaucoup d'insistance), n'était en réalité nullement identique à lui et dont l'esprit lui était parfois même entièrement étranger.

L'importance de cette distinction apparaît dès notre première rencontre avec le christianisme dans l'histoire tchèque. Le christianisme, en tant que système de principes solide, d'ores et déjà pleinement cristallisé, représentait sans aucun doute un appui très important pour ceux qui désiraient affermir l'organisation de la société, surtout là où il s'agissait d'une organisation d'une certaine ampleur, d'un Etat naissant ou parvenu déjà à sa maturité. Les préceptes du décalogue chrétien constituaient des principes de base susceptibles de régler les rapports entre les membres d'un tel organisme, et la théorie augustinienne, faisant de Dieu l'origine de tout pouvoir, était à même d'investir les détenteurs du pouvoir, comme exécuteurs, défenseurs et gardiens de ces préceptes, de l'autorité suprême : une autorité « par la grâce de Dieu ». Il n'est donc pas étonnant que les différents acteurs sur la scène politique aient cherché à utiliser cet appui le plus efficacement possible dans leur quête du pouvoir.

Dans le cas de notre pays et de ses habitants, il fut utilisé aussi bien par des agents extérieurs — dont surtout l'immense empire franc, couvrant la presque totalité de l'Europe occidentale chrétienne, bâti par Charlemagne et ses successeurs à l'Est qui, se présentant comme propagateurs du christianisme, essayèrent d'annexer la Bohême et la Moravie, encore désunies, à leurs domaines — que par des agents intérieurs, édifiant à partir du chaos confus des différentes tribus slaves habitant notre patrie les premiers rudiments d'une formation étatique. Dans les deux cas, l'historiographie libérale du siècle dernier, ainsi que l'historiographie néo-libérale de l'époque plus récente qui se fait passer

pour marxiste, ont rendu le christianisme responsable de la violence que nos lointains ancêtres ont dû subir sous le coup de ces pressions. Frantisek Palacky a même cru discerner ici l'origine de l'alliance entre la « germanité » et la « romanité », et la lutte contre celle-ci constituait à son avis le sens de l'histoire tchèque (en ce qui concernait aussi bien les relations de la nation en voie de formation avec son puissant voisin occidental sur le plan extérieur que sa lutte sur le plan de l'organisation intérieure pour conserver ses institutions démocratiques originelles — « l'égalité et la liberté de tous les citoyens comme fils d'une même famille » — face aux « liens puissants de l'ordre et du gouvernement » représentés par le despotisme et le féodalisme allemands). En réalité, la situation était très différente de l'image qu'en présente l'histoire romantique, libérale et néo-libérale qui introduit dans un passé éloigné des notions et des jugements de valeur propres à une autre époque.

Avant tout, nous savons aujourd'hui que le christianisme n'arriva pas chez nous comme une religion portée par la violence. Une des découvertes les plus importantes faites par l'historiographie des années 40 et 50 et confirmée par les travaux scientifiques les plus récents est la constatation que l'œuvre d'évangélisation des missionnaires chrétiens venus de l'Ouest commença sur notre territoire bien avant le début des pressions politiques ou militaires exercées de ce même côté et qu'elle fut accomplie surtout par des missionnaires originaires du pays de Galles et d'Irlande chez qui il ne pouvait être question d'une motivation politique. Mais le christianisme représenté par Charlemagne et ses successeurs paraît aussi tout à fait différent dans la réalité de ce qu'il est dans la description faite par l'historiographie libérale et néo-libérale.

Premièrement, il n'est pas vrai que ces conquérants aient imposé le christianisme à nos aïeux par la force — comme Charlemagne l'avait fait chez les Saxons. Les chefs des tribus tchèques qui se rendent chez le roi Louis le Germanique à Ratisbonne en 845 pour s'y faire baptiser, dans l'octave de l'Epiphanie, y viennent de leur plein gré et — comme j'aurai peut-être bientôt l'occasion de le montrer — ce sont leurs propres intérêts, avant tout le besoin de protection contre leurs puissants voisins orientaux, qui les obligent à prendre cette mesure. S'ils étaient en danger d'être assujettis au nom du christianisme, cette menace émanait plutôt de l'empire de Grande-Moravie, alors en pleine expansion, dont la dynastie régnante était à cette époque déjà chrétienne. Bien sûr, le fait de recevoir le baptême à Ratisbonne impliquait également des conséquences susceptibles de devenir inquiétantes pour le développement ultérieur du pays. La protection demandée, du fait de ce baptême, par les seigneurs de la Bohême occidentale au roi des Francs orientaux pouvait très facilement se transformer en une menace suspendue sur leur indépendance, à supposer qu'elle n'en ait pas été une depuis le début. Mais ici aussi il faut voir les choses objectivement et souligner surtout le fait que les conséquences politiques du baptême de Ratisbonne sont imputables non pas au christianisme en tant que tel, mais

à la décision politique des chefs des tribus tchèques, décision dont le christianisme comme tel ne saurait être rendu responsable.

L'effet du christianisme comme tel fut bien plutôt d'atténuer ce péril, car l'idée de l'*empire chrétien* que les Carolingiens employaient comme slogan idéologique dans leurs efforts pour renouveler l'Empire romain d'Occident prêtait à ses représentants non pas un pouvoir direct (*potestas*) sur ceux qui s'étaient joints à leur empire, mais seulement une autorité (*auctoritas*) habilitée à intervenir là seulement où les relations entre les différents membres de cette « société des nations » chrétienne ou les conflits dynastiques à l'intérieur de l'un ou l'autre de ses éléments donnaient naissance à une situation qui menaçait la paix, l'ordre et la justice. Elle ne donnait pas à l'empereur le droit de s'immiscer dans les décisions du prince de Bohême, de nommer des fonctionnaires dans ses domaines, d'imposer à son pays de quelconques dispositions légales, etc.

Pour ce qui est de l'influence du christianisme sur les affaires intérieures de nos pays au début de leur évolution historique, il faut rejeter l'interprétation par Palacky du rôle de la « romanité », c'est-à-dire du christianisme occidental, dans le déclin des anciennes institutions démocratiques slaves chez nous, ne serait-ce que pour la simple raison que ces « us et coutumes » démocratiques n'étaient qu'une illusion du grand historien, fondée sur les manuscrits apocryphes fabriqués à l'époque romantique. C'est au contraire au christianisme — et surtout aux frères Cyrille et Méthode de Salonique, qui (comme Josef Vasica l'a démontré dans son analyse du droit vieux-slave) introduisirent dans nos pays le premier essai de codification des traditions juridiques locales — que revient le mérite d'avoir jeté, avec ses normes de vie, les premières bases à la fois d'une vie solidement organisée et, de ce fait, aussi de l'Etat au sens de la conception cicéronienne, c'est-à-dire en tant que société *consensu iuris societas*, « société unie par un consensus sur ce qu'est le droit ».

C'est dans cette même perspective que nous venons d'esquisser, en partant d'une révision des anciennes conceptions non historiques (car elles ne tiennent aucun compte de l'évolution des situations) des débuts de notre histoire et du rôle du christianisme dans notre histoire, que nous allons suivre maintenant le déroulement de cette histoire jusqu'à nos jours. De ce point de vue, le destin et la tragédie de saint Venceslas apparaissent comme très significatifs. L'époque postérieure — surtout l'histoire de la période baroque — a faussé son image, le présentant comme un homme qui fuyait le monde, un homme pieux au sens de cette piété personnelle qui se soucie avant tout et parfois exclusivement du salut de sa propre âme, et passant entièrement sous silence l'aspect héroïque, militant, de son profil spirituel, trait qui seul au fond fait de lui un saint au sens propre du terme (et qui — soit dit en passant — fut fort bien compris et éloquemment célébré par Hus dans ses sermons sur cet *athleta Dei*, ce « combattant de Dieu »). L'essence de la tragédie de Venceslas réside dans le conflit qui opposait

son christianisme à son entourage, chrétien lui aussi, mais seulement en surface. Les griefs des guerriers qui attaquent Venceslas après le festin de baptême de Stara Boleslav lui reprochent surtout de trop prêter l'oreille aux prêtres, c'est-à-dire de vouloir leur imposer l'ordre chrétien, limiter leur arbitraire guerrier, basé surtout sur la force physique, et leur animalité au moyen des commandements du christianisme prêché par ces prêtres. Ils craignent que l'ordre que Venceslas cherche à instaurer dans l'esprit de la conception augustinienne du souverain qui, régnant à la place de Dieu, est tenu d'accomplir tous les commandements divins ne leur barre le chemin du pouvoir, ne les empêche de satisfaire leur rapacité et leurs appétits sensuels. En ce sens, Venceslas périt victime de ses efforts pour réaliser le christianisme et ses principes dans la vie de son pays. En même temps cependant il se sacrifie pour un meilleur avenir de ce pays, avenir basé sur des préceptes moraux et juridiques solidement établis, et c'est ainsi qu'il devient le patron et le protecteur symbolique de sa nation.

Le destin du deuxième saint tchèque du X^e siècle, saint Adalbert, fut au fond identique. L'historiographie libérale du XIX^e et du XX^e siècle a cherché à tout prix à le priver, lui aussi, de son auréole de sainteté, c'est-à-dire du mérite qui lui revient dans la lutte pour imposer les principes chrétiens à la vie de sa patrie, motivant ses faits et gestes avant tout par la tension politique qui opposait la famille des Slavnik, dont il était issu et qui représentait le dernier vestige de l'ancienne division de la Bohême en tribus rivales, à celle des Premyslides dont le but était d'édifier un Etat unifié dans les frontières des pays tchèques. Adalbert désanctifié est vu plutôt comme un ennemi de l'Etat et de la nation tchèques naissants, un homme qui, pour des raisons personnelles, prend position contre la dynastie des Premyslides et son œuvre politique. En réalité, bien que le problème posé par le conflit d'Adalbert avec la société tchèque de son époque soit considérablement plus complexe que dans le cas de Venceslas, le fond demeure le même.

Il n'existe point de témoignage qu'Adalbert ait réglé son attitude sur les intérêts de sa famille, qu'il ait entrepris quoi que ce fût au profit des Slavnik ou pour affermir leurs positions. La motivation de ses actes (qu'il s'agisse d'affaires courantes comme la profanation des jours de fête, les relations conjugales irrégulières, la traite d'esclaves chrétiens ou d'autres taches de la vie tchèque de l'époque, ou bien de sa décision principielle de protester contre la situation générale régnant à l'intérieur du pays en le quittant) ne découle jamais d'intérêts politiques mais uniquement de sa ferveur religieuse. S'il finit, le 28 septembre 995, après le terrible massacre de Libice, par quitter la Bohême pour aller chercher le martyre parmi les païens de Prusse, c'est une réaction compréhensible à la menace que ce crime fait surgir devant ses yeux, mais en même temps cela montre que cet homme, qui se refusait à mourir dans les luttes politiques qui déchiraient sa patrie, était prêt pourtant à sacrifier sa vie pour convertir les païens baltes à la foi au Christ. L'origine de son conflit avec le milieu tchèque doit être cherchée une

fois de plus dans sa prise de position, en tant qu'évêque, contre la société bestiale des guerriers tchèques, dans sa défense intransigeante de l'ordre chrétien. De ce fait, il s'attira les mêmes haines dont Venceslas aussi avait été l'objet et, comme Venceslas, Adalbert, aspirant à un avenir meilleur que celui représenté par l'arbitraire despotique qui régentait la vie tchèque de l'époque, peut être considéré comme ayant été en avance sur son temps.

La figure d'Adalbert soulève, pour qui se propose de traiter des rapports entre le christianisme et les destinées de l'Etat ou de la nation tchèques, le problème de la relation entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. Adalbert était, comme on le sait, partisan du mouvement qui avait sa source au monastère français de Cluny et dont le programme, visant à un approfondissement de la vie chrétienne, posait comme une de ses principales revendications l'indépendance de l'Eglise par rapport au pouvoir temporel. Dans cet esprit, il chercha à obtenir que les églises et le clergé les desservant, qui jusque-là avaient été soumis en Bohême au prince de Bohême ou, dans certains cas, au prince de Libice, fussent subordonnés à lui en tant qu'évêque et que le droit lui fût reconnu en tant qu'évêque de juger avec une autorité entière de toutes les matières que la législation ecclésiastique faisait relever de sa compétence (par exemple, les questions de mariage). Il semble que Boleslav II ait même cédé à Adalbert, fort de la conscience de sa responsabilité en tant que pasteur spirituel. Toutefois, la situation politique tendue créée par les efforts des Premyslides pour unifier le pays donna à ces revendications, sans qu'il y eût de la volonté de l'évêque, un accent politique, car, restreignant le pouvoir du duc de Prague, elles paraissaient nécessairement menacer son autorité — d'autant plus que l'organisation de l'Etat naissant était, comme nous aurons encore l'occasion de le voir, liée dans une très grande mesure à l'organisation de l'Eglise et à son concours. Cette coloration politique involontaire des efforts d'Adalbert pour assurer l'indépendance de l'Eglise tchèque par rapport aux princes de Bohême a encore aggravé, aux yeux des historiens libéraux du XIX^e et du XX^e siècle, jugeant les choses dans l'optique de l'étatisme moderne, ce qu'ils considèrent comme le tort du saint. Adalbert, en tant que partisan de l'autonomie du pouvoir ecclésiastique, s'est vu attribuer le rôle de négateur de l'idée de l'Etat tchèque et d'ennemi de sa réalisation.

Pourtant, il n'y a pas de doute que l'idée défendue par Adalbert n'eût pour l'évolution interne de la société et de l'Etat tchèques avant tout une signification positive. Une autorité affranchie du joug du pouvoir temporel pouvait mettre en avant et faire valoir les principes de la vie chrétienne dans leur essence spirituelle propre et immuable beaucoup plus facilement qu'une autorité patronnée et déterminée par la volonté du despote, volonté qui changeait sans cesse en fonction de la situation politique. Il suffit de jeter un coup d'œil sur l'histoire tchèque du X^e siècle — les scènes sanglantes que représentent le terrible festin de Stara Boleslav les 27 et 28 septembre 929, le massacre de Libice le 28 sep-

tembre 995, l'effroyable Mardi gras de 1003 lorsque Boleslav le Roux, tuant son gendre, donna le signal du massacre de toutes les personnes présentes, et d'autres scènes du même genre — pour comprendre ce que signifiait ou du moins pouvait signifier un pouvoir ecclésiastique à même de sévir de façon autonome contre ce déferlement de sauvagerie. A une époque où un simple signe du despote irrité pouvait donner lieu — sans aucun souci de distinguer entre coupables et innocents — à de tels tableaux de destruction et de carnage, on ne peut sous-estimer l'importance de la possibilité que revendiquait l'Eglise d'insister fermement et librement sur des maximes de vie objectives, fondées non pas sur une puissance et une volonté éphémères et changeantes mais sur l'Absolu, sur des principes absolument valables, parce qu'ils sont ancrés en Dieu.

Tout le processus de limitation du despotisme des souverains qui remplit l'histoire tchèque à partir du X^e siècle et y rend possible le progrès social et économique a son fondement logique dans l'Eglise et progresse au fur et à mesure de la consolidation de son indépendance par rapport au pouvoir temporel et de sa propre autorité autonome. Ce n'est pas une simple coïncidence si, comme l'a montré V. Vanecek, le premier code tchèque — *Iura ou Statuta Conradi* — promulgué au *colloquium generale* de Sadska en 1189 et limitant l'arbitraire du monarque par rapport à la noblesse féodale, non seulement se modèle sur la législation ecclésiastique, mais fait des emprunts directs au texte des livres de l'Eglise. Nous voyons ici clairement comment l'ascension de l'autorité ecclésiastique aux XI^e et XII^e siècles contribua à étendre l'influence de l'Eglise au règlement non seulement des questions de droit privé dont avait dû se contenter l'essai de codification tenté par Cyrille et Méthode, mais également des affaires de droit public concernant directement la société de l'Etat.

Bien sûr, l'application concrète du principe de l'indépendance et de la souveraineté du pouvoir ecclésiastique ne put qu'entraîner de temps à autre divers excès dont certains devaient prendre un caractère assez dangereux pour la vie intérieure de l'Etat des Premyslides. Je pense ici par exemple à l'histoire de Jaromir (Gebhart), frère du roi Vratislav I^{er}, qui semble à un regard superficiel rappeler l'histoire d'Adalbert. Le prince ambitieux, n'ayant reçu qu'une part insignifiante de l'héritage des Premyslides, tenta de se dédommager en accroissant son pouvoir comme évêque de Prague à l'instar des autres évêques sur le territoire de l'empire romain germanique, c'est-à-dire en faisant de l'évêché une principauté plus ou moins indépendante. Il sollicita dans ce but l'aide de l'empereur Henri IV qui se sentait justifié par son autorité à régler même les conflits à l'intérieur de la dynastie des Premyslides et à qui l'entier affranchissement des évêques de Prague de toute dépendance par rapport aux monarques tchèques offrait une occasion rêvée de restreindre et d'affaiblir l'Etat des Premyslides qui avait pris une extension dangereuse. Les efforts de l'Eglise pour secouer le joug du pouvoir temporel devinrent ici un danger réel pour l'avenir de la formation politique

édifiée par les Premyslides, ainsi que pour celui de la nation en train de se former dans ses frontières. Mais le cas de Jaromir, comme aussi plus tard celui d'un autre prince-évêque premyslide, Jindrich Bretislav, qui, soutenu par la politique avisée et habile de Frédéric Barberousse, réussit effectivement à séparer l'évêché de Prague du restant de l'héritage des Premyslides comme formation autonome et souveraine, ne sont pas une preuve de la nocivité de l'exigence de la liberté et de la souveraineté de l'Eglise, mais seulement de l'abus qu'en firent les deux Premyslides dans la poursuite de leurs buts ambitieux. Ce qui s'opposait ici à l'idée de l'Etat tchèque n'était pas l'Eglise, mais seulement les difficultés inhérentes au fait que cet Etat fut édifié à ses débuts avant tout comme le fief personnel de la maison des Premyslides.

L'exemple de l'évêque morave Jindrich Zdik montre bien que l'insistance des représentants de l'Eglise à faire valoir leur autorité et leur droit à l'indépendance par rapport au pouvoir temporel n'était nullement en contradiction avec les intérêts de l'Etat et de la nation tchèques. Cet évêque qui, après avoir participé aux croisades, avait donné sa pleine adhésion à l'idée de l'indépendance du pouvoir spirituel par rapport au pouvoir temporel, voire de la suprématie de celui-là, fut un des principaux soutiens du roi Vladislav I^{er}.

Le processus d'émancipation traversé par l'Eglise occidentale à partir du X^e siècle et surtout au XI^e et au XII^e, exerça une influence plus favorable encore sur la position de l'Etat tchèque naissant sur le plan international. Dans le grand conflit entre la papauté et l'empire auquel ce processus aboutit sous Grégoire VII et Henri IV, les Premyslides soutinrent tout d'abord l'empereur. L'historiographie libérale du XIX^e et du XX^e siècle leur en a fait un mérite, considérant l'empire franc et la dynastie des Hohenstaufen, dans une optique non historique, comme un Etat et les papes qui les combattaient comme ennemis de l'Etat, voire comme l'avant-garde de ce qu'elle-même appelait le cléricalisme. Les monarques tchèques qui se firent les alliés de l'empereur — les deux premiers rois de Bohême, Vratislav I^{er} et Vladislav I^{er} — ont été décrits comme représentants du progrès, précurseurs de l'Etat laïc moderne qui refuse toute intervention de la part du pouvoir ecclésiastique. C'est encore une erreur due à l'attitude non historique de l'historiographie libérale qui, tout en se vantant de baser toujours ses descriptions sur les sources, n'a pas su s'affranchir de l'emprise du positivisme qui essaie de saisir le processus historique à l'aide de notions invariables et, partant, étrangères aux transformations de l'histoire : l'Etat, la nation, la démocratie, etc.

En réalité, ce conflit était une étape nécessaire dans le processus de christianisation qui allait entièrement transformer l'aspect de la vie de l'Europe occidentale. Il était une expression du même courant de pensée qui avait donné naissance aux croisades, détournant l'épée du guerrier européen de sa poursuite de la force physique brute pour la soumettre à l'idée chrétienne et à des fins spirituelles, et à la chevalerie, destinée à transformer le guerrier barbare du haut moyen âge en confor-

mité avec des notions spirituelles déterminées et, surtout, avec les idéaux chrétiens. C'est donc la papauté qui représentait le progrès, et c'est un fait très significatif que les papes aient cherché leurs alliés avant tout dans la couche destinée à prendre, dans l'évolution générale de l'Europe occidentale, la relève de la noblesse féodale jusqu'alors dominante : les villes italiennes et leur démocratie.

Si nous voulons comprendre la position de Vratislav I^{er} dont les soldats escaladèrent en 1083 les remparts de Rome et pénétrèrent dans la Ville Eternelle pour arriver jusqu'à l'empereur et sa lutte avec Grégoire VII, il ne sera pas inutile de jeter un coup d'œil à la chronique de Kosmas qui représente en quelque sorte la toile de fond idéologique de la politique de Vratislav. L'empereur y figure encore pleinement comme une autorité à laquelle un monarque chrétien n'a pas à résister. Il est vrai que Dieu donna au prince Bretislav I^{er} la victoire sur Henri III lorsque celui-ci, non pas comme garant de la justice internationale mais par simple avarice, c'est-à-dire en péchant, partit en guerre contre les Tchèques pour s'emparer du butin qu'ils avaient rapporté de Pologne, mais, d'autre part, Dieu punit ce même Bretislav quand, négligeant les remontrances du duc Ekkard de Saxe, il persévéra dans sa lutte contre l'autorité de l'empereur sans rechercher un accord à l'amiable, car c'était alors le prince de Bohême qui tombait dans le péché en refusant d'honorer l'autorité de l'empereur comme établie par Dieu. Ce passage du récit de Kosmas nous permet de saisir le fond de tout le problème. Si l'empereur perd sa position protégée par Dieu du fait qu'il commet un péché qui l'éloigne de Dieu, de sorte qu'on peut escompter l'aide de Dieu en combattant contre lui, il est clair qu'il doit y avoir quelqu'un qui détermine *quand* l'empereur commet un péché susceptible d'infirmier son droit à la reconnaissance de son autorité, il doit y avoir une autorité supérieure à la sienne. C'est ce principe que Grégoire VII fit valoir contre Henri IV et que celui-ci finit par reconnaître en faisant pénitence devant les portes du château de Canossa. C'est ce principe qui devint par la suite le fondement de la lutte qui continua à opposer la papauté à l'empire, depuis le concordat de Worms en 1122, qui reconnaissait seulement la liberté des représentants de l'Eglise par rapport aux empereurs romains, jusqu'à la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII qui formulait avec une validité définitive la devise *quod potestas temporalis subditur spirituali*, « que le pouvoir temporel est soumis au pouvoir spirituel ».

La position des Premyslides dans le conflit entre la papauté et l'empire allait se déplacer petit à petit, au fur et à mesure de la montée de l'autorité papale, grâce d'une part à la logique qui ne pouvait que faire prévaloir tôt ou tard la thèse selon laquelle l'empereur et les autres souverains temporels ne pouvaient être leurs propres arbitres pour discerner la justice ou l'injustice de leur action et, de l'autre, à l'influence des conditions politiques concrètes. Les souverains allemands, accablant les communes italiennes d'exigences économiques sans cesse croissantes, commençaient à être considérés par celles-ci comme

des étrangers, tandis que leurs exigences mêmes étaient ressenties comme des exactions. L'empire, qui devait être par principe supranational, afin de pouvoir jouir de l'autorité d'un arbitre juste et impartial entre les nations, était en train de se transformer, bien que son titre demeurât en apparence le même, d'empire romain en empire germanique. Cela eut pour effet non seulement de renforcer la résistance opposée par les communes italiennes aux empereurs et leur alliance avec les papes, mais aussi de rapprocher du pape les Etats occidentaux qui ne voulaient pas se soumettre à une autorité qui, se définissant de plus en plus en un sens national, représentait la prépondérance d'une nation sur les autres. Le nationalisme, qui s'était éveillé en Italie, en France, en Angleterre, en Allemagne et en général dans toute l'Europe occidentale et centrale, fut l'allié le plus puissant des papes dans leur lutte pour la suprématie du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel.

L'Etat naissant des Premyslides éprouva aussi la nécessité d'une instance supérieure devant laquelle on puisse en appeler contre les empereurs lorsque, sous les Hohenstaufen et surtout sous Frédéric Barberousse, l'idée de l'empire chrétien commença à se germaniser et à servir la cause non plus de la justice mais d'abus destinés à renforcer le *pouvoir* (non seulement l'*autorité* mais le *pouvoir*) des empereurs allemands dans les pays tchèques. Au début du XIII^e siècle, à la suite des tentatives de Barberousse pour démanteler l'Etat des Premyslides et s'ingérer dans ses affaires intérieures, les monarques tchèques, qui jusque-là s'étaient conformés loyalement à la ligne des empereurs, changèrent de politique et passèrent ouvertement dans le camp de la papauté. Que cette volte-face ne se fit pas au détriment de l'Etat tchèque est un fait notoire. Sans exagération, on peut affirmer que l'ascension de la Bohême des Premyslides vers la politique de grande puissance pratiquée par les derniers descendants du prince-laboureur mythique était fondée sur son alliance avec le pape, alliance qui contribua à briser la forte concentration du pouvoir entre les mains des empereurs allemands, dangereuse pour les Premyslides, et à frayer ainsi les voies à un renforcement du propre pouvoir de la première dynastie tchèque. Cela dit, il faut souligner qu'il s'agissait d'une alliance non pas fortuite, dictée par des avantages passagers, mais bien fondée sur des bases idéologiques, car ce qui rapprochait les deux parties, c'était surtout la conception spirituelle du pouvoir temporel comme un pouvoir confié par Dieu et, partant, limité par les commandements divins, un pouvoir libéré du danger de la prépondérance purement et simplement physique, matérielle.

Bien sûr, cette alliance avec le pape n'avait pas que des avantages pour les Premyslides. Elle leur imposait aussi certaines charges désagréables (qu'il nous suffise de rappeler l'histoire des mariages de Premysl Otakar I^{er}, son conflit avec l'évêque André et son acceptation réticente du concordat avec l'Eglise sur la montagne Sacka !). Néanmoins, elle demeura la base essentielle de la politique des Premyslides durant la majeure partie du XIII^e siècle. Bien que la situation concrète obligeât Venceslas I^{er} à se comporter avec circonspection dans le conflit qui

opposa la Curie romaine à Frédéric II, il ne se mit pourtant jamais en opposition avec la Curie dont il fut l'allié du moins potentiel face au dernier Hohenstaufen. Une preuve en est fournie par le soulèvement de Premysl Otakar II contre son père en 1248, ourdi par les partisans des Hohenstaufen afin d'éliminer Venceslas I^{er} et le danger qu'il représentait à leurs yeux sur la scène politique.

Toutefois, Premysl Otakar II continua à entretenir de bonnes relations avec la Curie et en fit même la base de sa politique, espérant que cette entente l'aiderait à réaliser ses projets ambitieux dans le cadre de l'empire. C'est vers la fin de son règne seulement que se produit une rupture entre la dynastie des Premyslides et le pape qui soutient de toute son autorité Rodolphe de Habsbourg qui vient d'être élu roi des Romains et lance même l'anathème contre Premysl Otakar II lorsque celui-ci engage des hostilités contre le nouveau porteur de l'idée impériale.

L'hostilité de la société tchèque à l'égard des Habsbourg au XIX^e et au XX^e siècle a glorifié la lutte de Premysl avec son rival habsbourgeois, la présentant comme un acte de la tragédie nationale et comprenant sous cet angle également l'attitude de la Curie à l'égard du « roi de fer et d'or ». L'anathème prononcé contre Premysl Otakar est devenu un des arguments cités à l'appui de la thèse de l'inimitié immémoriale et insurmontable de Rome pour la nation tchèque. En réalité, il serait plus juste de dire que la nation tchèque, pour laquelle les visées ambitieuses de Premysl, briguant le trône allemand comme héritage de sa mère née Hohenstaufen, représentaient un très grave danger, dut son salut précisément à la bataille du Champ Morave. L'attitude de la Curie n'était absolument pas dictée par une hostilité de principe à l'égard du pouvoir politique des rois de Bohême, mais avant tout par son souci d'empêcher la reconstitution au sein de la chrétienté d'Occident d'une nouvelle concentration de pouvoir semblable à celle des empereurs Hohenstaufen, s'appuyant sur plusieurs puissantes formations politiques — souci que ne pourra manquer de comprendre celui qui se rend compte qu'il était lié de façon essentielle au combat mené par la papauté contre la trop grande accumulation de force brute et qu'il représente en ce sens un des traits les plus caractéristiques de la vie politique de l'Europe occidentale pendant la période gothique. Premysl Otakar, allié aux Hohenstaufen, gouvernait déjà les domaines de deux grandes dynasties d'Europe centrale : l'héritage des Premyslides et celui des Babenberg. Il venait de recueillir la succession des Sponheim, tout en poussant une pointe dans le Nord de l'Italie et en s'ingérant dangereusement dans les affaires de la Hongrie et de la Pologne, sans jamais renoncer à ses prétentions à la succession de la dynastie des Hohenstaufen. C'était un trop grand danger pour l'équilibre des forces dans le cadre duquel seul le mot d'ordre de la suprématie du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel pouvait se faire valoir.

Le conflit qui opposa la Curie au roi Venceslas II vers la fin du règne de celui-ci était différent. Bien sûr, dans ce cas aussi on pouvait parler d'une rupture de l'équilibre des forces de la vie politique euro-

péenne, lorsque le fils adroit du « roi de fer et d'or » rattacha la couronne de Pologne et celle de Hongrie à un royaume de Bohême devenu extrêmement fort au point de vue économique. La Curie romaine pouvait donc se réclamer des principes appliqués déjà dans le passé en refusant de reconnaître les prétentions de Venceslas en Hongrie, prétentions que le roi dissimulait, affirmant qu'il avait accepté la couronne de Hongrie non pas pour lui-même mais pour son fils.

Sous Boniface VIII on vit cependant apparaître, à côté des arguments abstraits qui pouvaient être avancés dans le cadre de l'idéologie chrétienne, une autre considération qui n'avait rien de commun avec le christianisme. Ce pape, suivant une voie dans laquelle la Curie s'était engagée dès les années 60 du XIII^e siècle en soutenant du crédit des banquiers florentins l'expédition de Charles d'Anjou contre le royaume Hohenstaufen des Deux-Siciles, entretenait des rapports étroits avec les représentants du capitalisme naissant dans les villes italiennes et n'hésitait pas à intervenir dans les affaires intérieures de ces villes à l'appui de ses pourvoyeurs fiscaux. Dans ses relations avec Venceslas II aussi, ces intérêts financiers jouèrent un rôle plus important que les historiens ne l'ont pensé jusqu'à présent. Déjà l'hostilité du pape à l'extension du pouvoir de Venceslas sur la Pologne avait eu au moins partiellement sa source dans les intérêts fiscaux de la Curie, intérêts qui se font valoir plus encore lors de l'intervention de la Curie dans les événements hongrois. L'opposition faite à la candidature de Venceslas II et de son fils à la succession des Arpadiens et l'appui fourni aux Anjou s'expliquent, en effet, en grande partie, par les investissements des grandes banques de Florence (gouvernées fermement par des partisans « noirs » de Boniface VIII) dans la maison d'Anjou avec laquelle ce capital était lié depuis le temps de Charles I^{er} d'Anjou. Les banquiers espéraient pouvoir pénétrer ainsi dans le champ vierge que représentait le royaume de Hongrie et le mettre en exploitation. (Dans ce même ordre d'idées, il n'est peut-être pas inutile de faire remarquer que même Dante, qui, dans sa *Divine comédie*, soutient Venceslas II face aux prétentions du roi allemand Albrecht, nie son droit à la couronne de Hongrie qu'il accorde aux Anjou.)

Boniface VIII, avide de pouvoir et de lucre, succomba sous les coups du puissant roi de France, Philippe le Bel, avant même que la mort n'eût éliminé Venceslas II de la scène politique. Mais même après la chute de Boniface, les liens qui s'étaient formés entre la Curie et l'économie florissante du capitalisme naissant ne furent pas rompus. Au contraire, lorsque, après le bref pontificat de Benoît XI, la période connue sous le nom de « la papauté d'Avignon » commença avec l'élection de Clément V, les intérêts économiques de la Curie s'approfondirent encore, car, à côté des républiques italiennes et de leurs établissements financiers avec lesquels elle continua à entretenir des rapports très suivis, le capital français aussi vint réclamer sa part de l'immense agenda fiscal des papes. Avec Jean XXII, fils du banquier français Jacques de Douès, le trône de Pierre fut occupé par un représentant de la haute

finance qui avait pris son essor sous les Capétiens, et J. Susta n'exagère pas en affirmant que ce pape transforma la Curie en un immense éta-blissement bancaire, géré selon une comptabilité très rationnelle, où il était possible de tout acheter — depuis les bénéfices majeurs jusqu'aux dispenses et à l'absolution des crimes les plus lourds.

Cet épanouissement inouï des intérêts financiers dans les milieux de la Curie s'accompagna d'une transformation manifeste dans le milieu, jusque-là neutre au point de vue national, de la cour pontificale. Avignon se retrouva à la remorque de la politique française, sous la pression non seulement des puissants rois de France, mais aussi du capital fran-çais auquel la monarchie capétienne semblait promettre un avenir assuré et qui, pour cette raison, lui prêtait volontiers son appui.

Cette évolution qui transforma le caractère de la papauté au XIV^e siècle suscita, bien sûr, une vive réaction dans toute la chrétienté d'Europe occidentale. En Italie même, pays qui se sentait menacé par la concurrence des banques françaises auxquelles les papes d'Avignon accordaient des faveurs grandissantes, on vit se manifester un méconten-tement violent. Ce mouvement était porté non seulement par les communes du Nord et du centre de l'Italie qui ressentaient directement le danger de la francisation fiscale de la cour pontificale, mais aussi par des institutions ecclésiastiques, dont surtout les ordres mendiants, les franciscains et les dominicains, qui, sous le pontificat de Jean XXII, se retrouvèrent tous les deux en conflit avec la Curie — conflit assez mal déguisé sous le couvert de diverses questions dogmatiques, mais nourri au fond par une hostilité à l'égard de la rapacité pontificale.

L'opposition leva la tête en Allemagne aussi, où l'on voyait avec indignation un fleuve de plus en plus gros d'argent liquide s'écouler sous la forme de dîmes, d'annates, d'amendes, d'impôts, etc. pour garnir les coffres du capital français, tandis que la politique de la Curie s'orientait de plus en plus dans la ligne des positions et des besoins de la dynastie des Capétiens, intervenant dangereusement dans les affaires internes de l'Allemagne. La Curie, sensible à cette opposition grandissante, regardait avec une méfiance extrême les efforts de Henri VII, fondateur de la dynastie des Luxembourg, pour renouveler l'autorité de l'empereur. Pourtant, ce ne fut pas Henri VII, accueilli avec enthousiasme par le patriote qu'était Dante, qui tenta d'exploiter cette hostilité croissante à l'égard du pape, mais bien son successeur maladroit, Louis de Bavière. La lutte qui flamba entre ce souverain et le pape fut en quelque sorte le dernier écho de l'ancien conflit entre l'empire et la papauté, l'empereur essayant une fois de plus — avec le soutien du puissant ordre des minorites — d'opposer à Jean XXII un antipape.

La tension dramatique engendrée par ce conflit contribua à l'ascen-sion politique de la nouvelle dynastie qui avait succédé aux Premyslides sur le trône de Bohême : la dynastie des Luxembourg. Cette fois cepen-dant, l'histoire tchèque reçut son impulsion non pas de la position idéologique de Rome, comme aux temps de la lutte entre la Curie et les

Hohenstaufen, mais surtout de sa position politique. Jean de Luxembourg hésita même longtemps entre l'empereur et le pape, s'efforçant de tirer le meilleur parti possible du rôle de médiateur entre les deux rivaux. La Curie finit cependant par se rendre compte que, si elle voulait s'appuyer dans sa lutte contre Louis de Bavière sur une base politique solide en Europe centrale, ce ne pouvait être que sur le royaume puissant, du point de vue tant économique que militaire, que les Luxembourg avaient hérité des Premyslides, et elle servit donc de protectrice à Charles, le fils de Jean, posant sa candidature au trône des rois allemands et des empereurs romains et l'y installant réellement après lui avoir acquis le soutien des électeurs ecclésiastiques.

En raison du chemin qui l'avait porté au pouvoir dans l'empire, Charles fut surnommé le *Pfaffenkönig* par les partisans de Louis de Bavière et, plus tard, par les adeptes de la Réforme allemande. L'historiographie officielle du Troisième Reich lui conserva ce sobriquet de *Pfaffenkönig* et c'est en tant que « roi papiste » que l'historiographie tchèque des années 50, elle aussi, le condamne. Toutefois, les études plus approfondies sur la politique de Charles qui ont été entreprises au cours de ces dernières années (surtout par Susta) montrent que cette désignation est inexacte et que même l'appui que lui fournit involontairement l'historiographie tchèque de la période baroque, avec son insistance démesurée sur la dévotion de Charles à l'Eglise, ne peut la soutenir. Dès que la mort de Louis de Bavière l'eut débarrassé d'un rival dangereux au sein de l'empire, Charles se retrouva, sous la pression de la situation politique et économique, dans un rapport de tension politique de plus en plus aiguë avec la Curie, tension qui allait amener Innocent VI à préparer une bulle d'excommunication, le mettant au ban de la communauté de l'Eglise.

Cela dit, Charles IV n'eut jamais l'intention de se séparer de l'Eglise, de sa base doctrinale propre, de sa piété, bien au contraire. Instructive à cet égard est l'histoire de la fondation de l'université de Prague, pour laquelle Charles obtint, il est vrai, l'approbation de son ancien précepteur, Clément VI, mais qui, s'appuyant surtout sur l'un des ordres mendiants hostiles à la Curie avignonnaise, l'ordre des dominicains, était au fond orientée contre la Curie et devait — comme auparavant la Sorbonne lors de la lutte de Philippe le Bel contre Boniface VIII — opposer à l'Eglise hiérarchique une Eglise érudite et en faire en quelque sorte un bouclier susceptible de repousser toute attaque qui pourrait être dirigée contre l'orthodoxie de Charles.

Une distinction délicate entre le domaine idéologique propre du christianisme et le domaine des intérêts politiques permit à Charles d'intervenir avec succès dans la situation interne de l'Eglise elle-même. Profitant de l'affaiblissement de la monarchie française par sa longue lutte avec l'Angleterre et du relâchement consécutif de la pression exercée par la France sur la papauté d'Avignon, il fit sortir le pape de sa « captivité babylonienne » à Avignon (situation qui menaçait de remettre en question le caractère universel et supranational de l'Eglise occidentale)

et le rendit à sa mission mondiale. Si je devais désigner un instant comme étant le point culminant de l'histoire tchèque, ce serait sans doute ce 21 octobre 1368, lorsque Charles IV arrive avec le pape et une immense escorte devant les portes du château Saint-Ange à Rome et que, descendant de cheval, il prend le cheval blanc du pape par la bride pour le conduire jusqu'à la basilique de Saint-Pierre. Charles IV, en tant que Tchèque, non seulement rendit de ce fait un service inestimable à la chrétienté d'Occident, renouvelant les anciennes traditions romaines sur lesquelles son organisation était fondée, mais, en faisant le geste symboliquement humble de mener le cheval du pape par la bride, il rendit hommage également à l'idée de la suprématie du pouvoir spirituel sur la force brutale, idée qui avait eu pour l'évolution de la petite nation qu'était la Bohême et pour son acheminement vers la grandeur une importance cruciale.

Le voyage de Charles à Rome le 21 octobre 1368 où il figure comme protecteur — on pourrait même dire comme chef de l'Eglise occidentale — allait avoir une profonde importance symbolique aussi pour les destinées historiques ultérieures de la nation tchèque. Charles ne put ni mener à bien le renouveau de l'Eglise, ni prévenir le grand schisme d'Occident qui éclata peu après sa mort, amenant la crise de l'organisme tout entier de l'Eglise à son point culminant. Mais la tâche suggérée par la fameuse entrée de l'empereur dans la Ville Eternelle en 1368 fut en un sens assumée par la nation dans son ensemble. Non pas politiquement — la mort de Charles avait privé la nation d'un chef génial et l'homme déséquilibré que fut Venceslas IV ne pouvait le remplacer — mais avant tout au sens moral sur lequel Charles IV avait tant insisté.

L'Université Charles, qui selon l'intention de son fondateur devait devenir un bastion de l'Eglise érudite face à l'Eglise hiérarchique (nous pourrions dire aussi — avec certaines restrictions — un bastion de l'Eglise idéologique face à l'Eglise politique), approfondit progressivement cette destination originelle et devint un foyer du mouvement réformateur, destiné à perpétuer le rôle dirigeant assumé par le Père de la patrie au sein de la chrétienté d'Occident. Il n'est pas besoin de souligner que les efforts intellectuels qui s'y déployaient ne visaient nullement à une rupture avec l'Eglise. Ce serait méconnaître foncièrement les positions prises par les maîtres de l'université de Prague, ainsi que par Jean Hus.

Avec le temps cependant, un mouvement populaire commença à se rattacher au mouvement érudit et universitaire, introduisant dans la situation des éléments nouveaux. Ses racines résidaient en grande partie hors de l'Eglise. C'est la tension sociale, augmentant surtout dans la petite noblesse et parmi les artisans des villes, qui donna naissance à ce qu'on appelle d'ordinaire le hussitisme.

Ce mouvement se retourna contre l'Eglise parce que celle-ci faisait obstacle à la solution aussi bien des problèmes se rapportant à la crise économique traversée par la petite noblesse que de ceux des couches

urbaines moins fortunées. L'Eglise qui autrefois interdisait de prêter à intérêt (*usuram capere*), regardant chaque prêt simplement comme un secours chrétien de l'un à l'autre, effectuait elle-même à l'époque de la papauté d'Avignon des transactions financières et permettait à ses représentants de grever les débiteurs d'un taux d'intérêt allant de 10 à 20 %. Il est vrai que son capital s'en trouva accru, mais on vit croître en même temps l'indignation soulevée par ce mode de « secours » si peu chrétien. La petite noblesse surtout qui, avec la baisse du prix de l'argent sur le marché intérieur et la diminution consécutive des redevances « éternelles » des paysans, subissait une profonde crise économique et se voyait obligée d'emprunter à des taux excessifs à des cloîtres ou à d'autres institutions ecclésiastiques, parfois aussi à de riches individus des rangs du clergé, était pleine d'un ferment de haine contre ceux qui exploitaient sa gêne.

Chez les habitants des villes en revanche, l'indignation était soulevée d'une part par les baux relativement élevés exigés par les églises, les cloîtres, etc. des terrains qui leur avaient été autrefois donnés à l'intérieur des murs des villes, ainsi que par la soif d'argent liquide qui avait gagné le clergé. Ces fonds indispensables pour faire tourner l'économie des villes étaient absorbés, sous la forme de diverses redevances, non seulement par le clergé local mais encore davantage par les clercs étrangers et surtout par la Curie fiscalisée. En même temps, les sources de richesses économiques dont l'Eglise disposait dans les pays tchèques étaient concentrées entre des mains peu nombreuses, les grands prélats cherchant à cumuler les prébendes afin d'augmenter leurs revenus, ce qui donna naissance, à côté du clergé matériellement assuré, à un très nombreux prolétariat ecclésiastique dont les foules constituaient une véritable poudrière.

En analysant les racines du mouvement hussite, on parle beaucoup de la corruption morale du clergé pré-hussite. Cette accusation est cependant fautive dans une très grande mesure ; elle s'appuie sur la source partielle que constituent les actes juridiques du consistoire de Prague qui ne consignent que les manquements des membres du clergé, manquements dont le nombre ne devrait pas non plus être surestimé, vu que le clergé chez nous était alors excessivement nombreux. La cause principale du grand orage qui éclata sur notre patrie en 1419 et y régna en maître durant dix-sept longues années fut les problèmes économiques et, de la part de l'Eglise, l'attitude qui empêchait de les résoudre en dehors du cadre de la charité ordinaire et de la bienfaisance petite-bourgeoise.

Ce déplacement des rapports entre le milieu tchèque et l'Eglise sur un plan extra-idéologique, déplacement dont l'Eglise aussi fut au moins partiellement responsable, eut des conséquences fatales pour l'évolution ultérieure de ces rapports. Le « roi des hussites », Georges de Podebrady, essaya en vain de trouver un compromis qui eût permis à l'Etat tchèque de se réintégrer à la communauté du restant de la chrétienté occidentale et peut-être aussi d'atteindre à nouveau la position

dirigeante qu'il y avait occupée du temps de Charles. Transposée sur une base extra-idéologique, la question tchèque était devenue insoluble, car l'Eglise ne voulait pas renoncer aux biens que la noblesse et la bourgeoisie tchèques s'étaient appropriés afin d'y chercher la solution de leurs difficultés économiques, et le roi n'osait pas imposer leur restitution, car il n'ignorait pas quelles forces une telle tentative remettrait en branle. Le danger qui se levait à l'Est sous les espèces de la menaçante puissance turque empêcha la Curie de se concentrer sur une opération de grande envergure visant à liquider définitivement l'« hérésie » tchèque — mais la situation demeura sans solution et Georges de Podebrady fut obligé de chercher refuge dans des projets susceptibles de le protéger contre l'éventualité d'une attaque sérieuse par l'armée des croisés levée contre ses terres. C'est ici seulement — surtout avec le projet d'une fédération des Etats européens pour éliminer les guerres, élaboré par Georges dans les années 60 du XV^e siècle et soutenu par différentes manœuvres diplomatiques — que se produisit une véritable rupture idéologique entre les Tchèques, c'est-à-dire la majorité de la nation politique tchèque, et l'Eglise, car ces projets étaient dirigés sciemment contre l'autorité du pape ; ils voulaient en un sens séculariser l'unité de la chrétienté occidentale et, contrecarrant manifestement l'idée qui avait inspiré Charles IV, ils ne pouvaient qu'aboutir à un relâchement interne de l'union des Etats chrétiens que les papes s'efforçaient de réaliser après avoir surmonté la période « conciliaire » de l'histoire de l'Eglise.

La question des rapports entre les Tchèques et l'Eglise demeura en suspens aussi sous la nouvelle dynastie des Jagellon. Mais un autre processus commençait alors déjà à mûrir, un processus qui allait entraîner un nouveau schisme bien plus profond de la chrétienté occidentale et exercer une influence fatale aussi sur l'évolution des pays tchèques : la naissance de la Réforme allemande et européenne en général. Ce processus eut une grande importance pour la Bohême, renforçant la position tchèque dans le combat toujours indécis entre l'ultraquisme tchèque et la Curie romaine.

Fait significatif, les incitations de la Réforme allemande éveillèrent des échos surtout dans les régions de nos pays qui avaient conservé un caractère plus purement catholique : le Nord et l'Ouest de la Bohême. Plusieurs facteurs étaient ici en jeu. Le principal était sans doute la position périphérique de ces régions que leur orthodoxie avait en quelque sorte isolées des autres parties du royaume de Bohême. De même qu'elles avaient cherché auparavant un appui dans le catholicisme orthodoxe des pays voisins, elles en appelèrent maintenant à leur protestantisme, sans tenir compte des nouvelles brèches qu'elles ouvraient ainsi à l'infiltration de l'élément allemand dans nos pays. Mais ce fait même illustre tout à fait clairement l'épuisement interne du catholicisme proprement dit chez nous. Privé de la puissante base économique dont il avait joui avant la période hussite, le catholicisme vivait péniblement, incapable de créer de grandes œuvres comparables à celles de la période gothique aussi bien à ses débuts qu'à son apogée, sous le règne de Charles.

Une vie chrétienne bien plus profonde que chez les catholiques ou les calixtins hésitants était en train de prendre forme dans les couches de la population tchèque qui n'avaient pas été concernées par les intérêts matériels ayant motivé les principales composantes sociales du mouvement hussite : la petite noblesse et les artisans des villes. C'est dans les couches paysannes qu'allait s'ancrer le mouvement des Frères tchèques. Inspiré par l'enseignement de Petr Chelcicky, gentilhomme campagnard du Sud de la Bohême, il semble nous reporter aux temps des premiers chrétiens. Il y a là une aspiration fervente à purifier l'enseignement du Christ de toutes les inventions humaines et qui ne craint pas de se dresser contre toute l'organisation sociale et politique de l'époque, contre l'« engeance couronnée de blasons » (c'est-à-dire la noblesse) et en général contre tous ceux qui ne gagnent pas leur vie directement par le travail de leurs mains, y compris la bourgeoisie commerçante. Il y a une hostilité intransigeante à l'égard de tout gouvernement hormis celui de la parole de Dieu, une protestation catégorique contre toute violence physique et, en premier lieu, contre les guerres. Il y a même une certaine opposition à l'instruction supérieure qu'on croit susceptible d'obscurcir les commandements de l'Evangile du Christ et de ternir leur pureté.

Certes, bon nombre de ces idées étaient utopiques, idéalistes, irréalisables. Mais dans son ensemble le mouvement représentait une volonté extrêmement conséquente de mener une vie chrétienne, volonté qui a mérité l'estime même de ceux qui ne pouvaient souscrire à toutes les opinions de ce penseur original de la Bohême du Sud. En même temps, il était l'expression d'une vie spirituelle véritablement tchèque, récapitulant tous les ferments intellectuels qui s'étaient accumulés dans le christianisme tchèque au cours de cette période, depuis Stitny et son thomisme jusqu'à Hus et aux radicaux du type de Pierre Valdo qui s'affirmèrent dans la révolution taborite.

L'arrivée de la Réforme allemande et l'entrée en scène bien plus énergique de l'Unité des Frères — quoique ceux-ci fussent progressivement contraints d'en rabattre de l'intransigeance des positions initiales de Chelcicky (surtout en ce qui concernait leur attitude à l'égard de l'instruction) — rendirent la situation religieuse dans nos pays considérablement plus compliquée, complexité qui ne fit que s'aggraver lorsque vinrent s'ajouter aux groupes religieux que nous venons de mentionner, au hussitisme conservateur et au catholicisme orthodoxe, encore d'autres confessions qui s'étaient séparées du courant principal de la Réforme : les anabaptistes, les zwingliens, les antitrinitariens et d'autres. L'historiographie libérale tchèque et étrangère a porté un jugement positif sur cette fragmentation de la vie religieuse tchèque, la considérant comme un acheminement vers la liberté de pensée et, partant, vers le progrès intellectuel et surtout scientifique. En réalité, notre XVI^e siècle était loin d'avoir une telle signification. Sa vie religieuse était au fond stérile, ne présentant aucune figure d'une intensité intérieure comparable à celle de Milic, Hus, Chelcicky et d'autres représentants de la période gothique en Bohême. Seuls les Frères tchèques et, à la fin du siècle, les jésuites

qui pénétrèrent dans nos pays à partir de 1554, représentaient un élément vivifiant, c'est-à-dire un élément susceptible de produire une animation spirituelle, de faire donner des signes de vie spirituelle. Mais eux aussi ployaient et allaient ployer de plus en plus sous le poids de ce qui fit que toute la vie religieuse de cette période — malgré les controverses, polémiques et discussions en lesquelles elle surabondait et qui en d'autres circonstances auraient pu conduire à un approfondissement de la pensée et du sentiment religieux — ne réussit pas à s'élever à un niveau plus haut : les connexions étroites avec la problématique économique et avec la lutte politique qui se déroulait à l'intérieur de l'Etat tchèque.

Quand en 1526, la dynastie des Jagellon s'éteignit avec la mort du roi Louis, les électeurs du roi de Bohême décidèrent d'appeler au trône Ferdinand de Habsbourg. A la lumière des événements ultérieurs, ce pas allait s'avérer fatal — surtout pour la vie religieuse de nos pays et sa libre évolution. En réalité cependant les Habsbourg l'emportèrent sur les margraves de Brandebourg, soutenus par la diplomatie pontificale, surtout parce que la majorité hussite de la nation les considérait — en raison de la guerre menée par le frère de Ferdinand, Charles-Quint, contre le pape, conflit qui allait se terminer de façon barbare en 1527 par le *sacco di Roma* — comme un rempart contre toute tentative de la part de la Curie pour briser, au moyen d'une guerre ou d'une politique d'isolement du restant du monde chrétien, la résistance des utraquistes tchèques.

Ferdinand d'ailleurs — surtout pendant les premières années de son règne — prit le parti des adeptes de la Réforme allemande contre les éléments conservateurs représentés par Zdenek de Rozmital ou Jan Pasek de Vrat. Cependant, l'aspiration à renforcer le pouvoir royal, inculquée à Ferdinand par son grand-père maternel, Ferdinand d'Aragon, devait tôt ou tard le faire entrer en conflit avec les tendances atomisantes de la vie religieuse du pays qui, importunant le roi de leurs interminables querelles, le détournaient de ses tâches propres et diminuaient sa force autant que son autorité. D'autre part, les groupes religieux nouveaux venus dans la vie tchèque qui étaient les vrais fauteurs de cet embrouillamini — surtout les adeptes du luthéranisme et l'Unité des Frères — cherchaient appui dans le Tiers Etat, menacé par les efforts de Ferdinand pour augmenter l'autorité royale.

Cet état de choses se refléta dans le grand conflit entre le pouvoir royal et la bourgeoisie qui éclata au milieu des années 40 du XVI^e siècle, lorsque les leaders radicaux du Tiers Etat crurent trouver dans les difficultés auxquelles la politique des Habsbourg se heurtait au sein de l'empire une occasion propice pour renforcer à nouveau le pouvoir de la Diète provinciale au détriment de celui de Ferdinand I^{er}. La défaite de l'opposition permit à Ferdinand d'éliminer quasiment de la vie publique tchèque l'Unité des Frères, dont les membres y avaient joué un rôle prépondérant. La situation dans l'empire, où une partie des protestants soutenaient les Habsbourg, l'empêcha d'étendre ces persécutions aux luthériens. En même temps, il chercha à consolider son pouvoir en

l'appuyant sur les éléments religieusement conservateurs. A cette fin, il fit appel aux jésuites, qui représentaient en quelque sorte l'avant-garde de la Contre-Réforme, et s'efforça de réconcilier la majorité calixtine de la population avec l'Eglise de Rome qui avait autorisé la communion sous les deux espèces et conclu un accord politique avec les Habsbourg.

Les tendances absolutistes de Ferdinand I^{er} connurent une atténuation sous le règne de ses deux successeurs, Maximilien II et Rodolphe II, et la pression exercée sur la vie religieuse tchèque diminua en conséquence. Vers la fin de son règne, Maximilien II autorisa verbalement la *Confession tchèque*, fruit d'un accord conclu entre les principales confessions non catholiques de Bohême, et Rodolphe II, en 1609, sous la pression des événements politiques et surtout du conflit qui l'opposait à son frère Mathias, sanctionna par des « Lettres de Majesté » le principe de la liberté religieuse dans tout le royaume. Mais l'absolutisme, qui n'était pas du tout une invention des Habsbourg, mais une étape dans l'évolution de l'Etat ouest-européen en général (même chez les protestants), ne pouvait pas ne pas s'imposer tôt ou tard dans nos pays aussi. Un hasard fatal fit que sa montée y fût étroitement liée au destin du catholicisme, dont les adeptes (comme le montre, entre autres, l'exemple de Juan Mariana, adversaire passionné de la tyrannie en Espagne) n'étaient unis par aucune affinité essentielle avec ce type de gouvernement.

La victoire de la Montagne Blanche, dont Ferdinand II et Ferdinand III réussirent à maintenir le résultat au prix de la terrible et meurtrière guerre de Trente ans, scella la prépondérance du pouvoir souverain dans les pays tchèques. Le fait que ce pouvoir ait profité de sa victoire pour instaurer en Bohême et en Moravie, à la place de la vie religieuse très diversifiée qui s'y était déployée jusqu'alors, la dictature du catholicisme de la Contre-Réforme, allait permettre aux siècles suivants d'accabler l'Eglise catholique de reproches sans fin. Toutes les conséquences que les terribles années de guerre et leur dévastation économique eurent pour le monde spirituel tchèque ont été mises sur le compte du renouveau catholique, auquel on a attribué la faute non seulement de l'émigration qui chassa des pays tchèques une grande partie des deux couches dirigeantes, la noblesse et la bourgeoisie, ainsi que de nombreux paysans, mais aussi des « Ténèbres » en général, censées avoir recouvert les pays tchèques sous le règne de la Contre-Réforme. Mais c'est ici justement qu'intervient une des plus profondes tentatives de révision qui ont été faites au cours de ces dernières décennies dans notre historiographie — l'essai de révision de notre conception de la période baroque tchèque.

Cet essai de révision a abouti avant tout à constater l'inexactitude de la thèse courante selon laquelle la conversion de la vaste majorité de la population des pays tchèques après la Montagne Blanche aurait été due uniquement à la contrainte exercée par le pouvoir temporel, soutenant la Contre-Réforme catholique. Bien que — comme nous le verrons dans la suite — il y ait eu réellement des cas de violence assez nombreux,

il faut souligner que les progrès faits par le catholicisme étaient dus bien moins aux interventions militaires (qui se firent de plus en plus rares à mesure que la population rurale abandonnait ses terres sous la pression des souffrances de la guerre et qu'il apparaissait comme de plus en plus déraisonnable de lui rendre la situation plus accablante encore en lui envoyant des visiteurs inopportuns) qu'à des facteurs psychologiques qui poussèrent littéralement le peuple tchèque dans les bras de l'Eglise de Rome. C'était surtout la guerre interminable avec son atmosphère d'incertitude, de surprise et d'attente, inspirant à l'homme tchèque le besoin de s'accrocher plus fermement à la main secourable de Dieu, besoin que prévenaient précisément les éléments anthropomorphes du catholicisme de la Contre-Réforme baroque. On peut citer non seulement l'exemple de cette « vieille Tchèque et femme simple », fille d'un défenseur de l'Unité des Frères, qu'était Suzanne Cerninova de Harasov, dont j'ai décrit la conversion dans mon étude sur *La jeunesse de Humprecht Jan Cernin de Chudenice*, mais aussi celui de notre plus grand poète baroque, Frédéric Bridel, issu d'une famille protestante (ses parents l'avaient ainsi nommé en l'honneur de Frédéric le Palatin, roi d'un hiver), que sa quête d'un Dieu inébranlable dans le labyrinthe absurde des événements du temps de la guerre allait faire entrer dans l'ordre des jésuites dont il fut l'un des meilleurs et des plus convaincus représentants.

La thèse habituellement soutenue par l'historiographie libérale du XIX^e et du XX^e siècle, selon laquelle la Contre-Réforme n'aurait eu pour effet chez nous que de fausser de façon massive le caractère national, crime qu'on impute au catholicisme de la période baroque, demande également à être entièrement révisée. Il suffit de jeter un coup d'œil sur les lettres des missionnaires tchèques qui travaillèrent au XVII^e et au XVIII^e siècle dans les forêts vierges de l'Amérique du Sud, dans les déserts du Mexique, dans l'archipel malais, en Chine et ailleurs, avec un esprit de sacrifice et une abnégation fervents (lettres que j'ai réunies dans mon ouvrage *Voyages sous le signe de la croix*), ou bien de contempler des figures comme Frédéric Bridel, Mathieu Vieriis et d'autres, morts héroïquement en soignant des pestiférés.

Tout aussi erronée est l'opinion selon laquelle le clergé catholique de la période qui suivit la Montagne Blanche aurait cultivé un esprit de servilité et de bassesse envers la domination étrangère de Vienne. On a déjà signalé plus d'une fois que le clergé était le principal et parfois le seul porte-parole de l'opposition aux réunions de la Diète de Bohême non seulement lors des débats sur les exigences fiscales du gouvernement de Vienne mais aussi à d'autres occasions — à tel point qu'un rescrit de l'empereur en date du 26 février 1694 l'accuse carrément d'avoir « violé sans droit ni raison les *statuta et leges fundamentales patriae*, ainsi que ce que la nouvelle constitution du pays prescrit, mais aussi interdit *sub poena laesae maiestatis*. Aussi bien à la Diète que, plus tard, en dehors de ses réunions, c'est le clergé tchèque qui s'opposa de la manière la plus ouverte et la plus combative aux empiètements de l'empire habsbour-

geois sur les droits de l'Etat tchèque. Depuis le jésuite Adam Kravarsky qui n'hésita pas à invoquer en 1646 un nouveau Zizka capable de briser le joug de Vienne, les violents cris d'opposition s'étendent en une longue, très longue série (décrite par E. Jezek, J. Vasica et d'autres), culminant en l'Apologie passionnée de Balbin, *De felici quondam, nunc autem calamitoso regni Bohemiae statu*.

Cependant, même ces constatations indéniables peuvent difficilement effacer l'image des jésuites et des autres représentants de la Contre-Réforme qui vinrent convertir le peuple tchèque au catholicisme après la Montagne Blanche avec l'appui des forces armées de l'empereur, image de prédilection de la littérature historique sentimentale qui nous présente Antonin Konias, escorté de soldats ou de gendarmes, furetant chez nos paysans à la recherche de « littérature hérétique ». Et cela soulève à nouveau la question de savoir s'il ne se forgea pas, dans le feu de cette lutte commune, une alliance plus serrée entre l'Eglise catholique et le pouvoir d'Etat, reposant entre des mains étrangères à la nation et à l'Etat tchèques. Malheureusement, il est impossible de répondre à cette question autrement que par l'affirmative.

Mais ici aussi il faut apporter des restrictions importantes à la formule simpliste avancée dans ce contexte par la propagande anticléricale. Avant tout, on constate que les représentants de l'Eglise n'étaient pas *par principe* en faveur d'une conversion violente à l'orthodoxie catholique. Les documents du XVII^e et du XVIII^e siècle nous en fournissent des preuves abondantes, tant du côté du clergé séculier que chez les jésuites. Ils n'étaient pas non plus foncièrement hostiles à l'égard des non-catholiques : le jésuite Balbin entretenait des rapports suivis avec le luthérien Weiss, et les jésuites du Clementinum imprimaient les œuvres de Comenius. Il ne faudrait cependant pas perdre de vue que les débuts de la Contre-Réforme coïncidaient avec une guerre qui avait déchaîné des passions meurtrières chez les deux adversaires, état qui ne fit qu'empirer lorsque l'agitation anti-habsbourgeoise fit son apparition dans les pays tchèques, exploitant habilement (en 1631 et 1632 par exemple) l'hostilité des paysans à l'égard de la soldatesque impériale afin d'attiser la lutte contre tout ce que représentait le régime qui avait remporté la victoire de la Montagne Blanche. Les proclamateurs de la nouvelle foi aussi étaient menacés par cette situation, menace dont la gravité est illustrée non seulement par la mort du jésuite Burnatius à Rovensko en 1629, mais aussi par les massacres de prêtres catholiques pendant l'occupation saxonne de la Bohême au début des années 30 du XVII^e siècle et une fois encore en 1639. Ils furent obligés de recourir à la force pour se défendre, mais ces recours aux armes se firent de plus en plus rares à mesure que la guerre de Trente ans perdit son caractère religieux, et surtout après la cessation des hostilités.

La collaboration insolite et immorale de l'Eglise avec le pouvoir d'Etat ne reprit qu'au début du XVIII^e siècle, surtout dans les années 1720, en connexion avec la lutte pour la succession d'Autriche qui, commençant à germer déjà sous Charles VI, allait devenir une guerre ouverte

après l'avènement de Marie-Thérèse. Les voisins septentrionaux de la Bohême, surtout la Prusse belliqueuse, commencèrent à préparer le terrain pour une prise de pouvoir dans les pays tchèques, se servant principalement d'une agitation religieuse destinée d'une part à leur gagner le soutien de la population que le rationalisme commençant rendait plus encline à un retour au protestantisme et, de l'autre, à affaiblir l'hostilité nourrie contre eux en tant que protestants par le siècle de la Contre-Réforme catholique. Naturellement, l'Etat des Habsbourg ne manqua pas de se défendre, faisant appel surtout aux services d'agents religieux, de fanatiques comme Antonin Konias qui devinrent sans le vouloir les serviteurs plutôt de l'Etat habsbourgeois que de l'Eglise catholique.

Cette évolution équivalait à un retournement invisible, mais net et profond, de la devise *quod potestas temporalis subditur spirituali* qui avait caractérisé l'Eglise médiévale à l'apogée de sa force intérieure. Les représentants de l'Eglise se subordonnèrent désormais au pouvoir temporel. Et ce renversement, représentant en un sens une faute tragique, ne pouvait qu'entraîner un châtement tout aussi tragique.

Au XVIII^e siècle, l'Eglise catholique chez nous s'étatise de plus en plus. Ce processus s'était amorcé déjà avec les efforts de Charles VI et de Marie-Thérèse pour appliquer plus énergiquement le *placetum regium*, c'est-à-dire la surveillance gouvernementale de la proclamation et de la mise en œuvre des bulles papales dans nos régions (principe affirmé déjà par Ferdinand III). Mais ce fut surtout le règne de Joseph II qui apporta un durcissement de la subordination de l'Eglise au pouvoir d'Etat. Cette politique motiva des mesures à d'autres égards méritoires, telles que l'Edit de tolérance, autorisant les confessions non catholiques dans les Etats de l'empire habsbourgeois de manière à créer un pluralisme religieux au sein duquel l'Etat devait jouer le rôle d'arbitre, ou bien l'établissement d'une Caisse publique réunissant les biens des monastères et des autres établissements et institutions ecclésiastiques abolis par Joseph, mesure destinée à subordonner davantage la base économique de l'Eglise au contrôle du pouvoir d'Etat. Plus que jamais auparavant, les prêtres et surtout les hauts dignitaires ecclésiastiques devinrent sous Joseph II les serviteurs de l'Etat.

Cet état de choses se refléta également dans l'attitude de ces représentants de l'Eglise à l'égard de l'idée nationale qui commença à se manifester plus énergiquement précisément pendant la période josephiste. L'évêque Ferdinand Kindermann et d'autres hauts dignitaires ecclésiastiques mis en place par le gouvernement de Vienne furent des piliers de l'Etat germanisant de Joseph. La tradition baroque du nationalisme ardent de Balbin et de son cercle ne se maintint que dans le bas clergé catholique, sur lequel le gouvernement de Vienne ne pouvait exercer une emprise ni aussi aisée ni aussi complète, et c'est ici qu'on jeta les bases de ce qu'on pourrait appeler notre « renaissance nationale ».

Les ébranlements de la Révolution française provoquèrent une

réaction contre le despotisme éclairé de Joseph II. Sous François I^{er}, sous le couvert de la « restauration catholique », on rétablit, du moins en apparence, la position de l'Eglise catholique dans les pays habsbourgeois et lorrains. On réserva de nouveau à l'Eglise une place plus importante dans l'enseignement, on renouvela certains établissements abolis par les réformes josephistes ou on les remplaça par d'autres, on supprima certaines des dispositions qui avaient permis à Joseph II de s'ingérer dans la vie intérieure de l'Eglise, dans les questions liturgiques, etc. Mais au fond le rapport inique entre l'Eglise et l'Etat, la subordination de l'Eglise au pouvoir matériel et à l'administration de l'Etat, furent maintenus. L'Etat se montra empressé à secourir les milieux ecclésiastiques qui voyaient dans les cours de Bernard Bolzano, professeur d'enseignement religieux à la Faculté de philosophie de l'Université Charles, des déviations par rapport à l'orthodoxie catholique, destituant le philosophe révolté, mais moralement intègre, et limitant ses possibilités de publication ; mais il demanda en retour de cela et d'autres preuves de bonne volonté que les représentants de l'Eglise lui rendent la pareille en combattant les tendances politiques et sociales en train de prendre forme sous l'influence de la réorganisation économique de la vie de l'empire et qui évoquaient aux yeux de l'Autriche de François l'épouvantail de la « révolution ». Et le clergé, du moins aux échelons supérieurs de la hiérarchie, soumis directement à la surveillance et à la pression de l'Etat, devint effectivement un appui important du système de Metternich.

Ce reniement de sa mission propre, fondée sur les commandements et lois spirituels du christianisme, fit traverser à l'Eglise de nouveaux instants de crise. L'abîme creusé entre les milieux dirigeants de l'Eglise et la nation tchèque moderne par la servilité des premiers envers l'Etat germanisant de Joseph II s'élargit encore. Karel Havlicek Borovsky s'attaqua à l'Eglise catholique au nom du libéralisme, exigeant énergiquement aussi bien des réformes internes de l'Eglise que son affranchissement de la servitude indigne où la tenait l'Etat autrichien. Le protestant Frantisek Palacky devint *de facto* le leader politique de la nation et la conscience historique de cette nation fut formée par sa grande *Histoire de la nation tchèque en Bohême et en Moravie* qui décrit le passé tchèque comme une suite de « rencontres et d'accrochages » avec la « germanité » et la « romanité », c'est-à-dire l'Eglise catholique, et considère comme le sommet de l'histoire tchèque la période hussite qui représente à son avis la victoire, ne serait-ce que provisoire, de la « tchéquité » démocratique.

L'attaque lancée par le libéralisme contre le catholicisme dans l'ensemble de l'Europe centrale et occidentale obtint chez nous encore un renfort spécial du fait que l'Eglise catholique — jugée d'après ses représentants suprêmes dans nos pays — ne pouvait paraître aux Tchèques que comme un serviteur de l'Etat dont ils cherchaient à secouer le joug politique. Des figures telles que l'évêque de Budejovice, Jirsík, et quelques autres prélats, qui se réclamaient éloquentement de leur « tchéquité », étaient considérées comme de simples exceptions qui, en tant

que telles, confirmaient la règle. Même le nationalisme ardent de Balbin et d'autres représentants du clergé tchèque de la période baroque fut refoulé de la conscience historique de la nation par la thèse qui rendait cette période baroque responsable des liens indissolubles qui se seraient créés entre le catholicisme et l'empire haï des Habsbourg.

Je ne décrirai pas les excès atteints chez nous par cette aversion à l'égard du catholicisme. Après 1918, l'attaque à laquelle le catholicisme se trouva exposé sous le couvert de slogans tels que la « désautrichisation », l'opposition à ceux qui avaient béni les armes de guerre, la revanche pour la Montagne Blanche et d'autres faits, fut tellement violente qu'il semblait que sa position dans la vie nationale tchèque fût définitivement brisée. Il y eut même une tentative pour exploiter l'antagonisme qui s'était créé entre les échelons supérieurs de la hiérarchie, représentant pour la plupart l'orientation pro-autrichienne, et le bas clergé, chez lequel prédominait encore la tradition de Balbin, et en faire le fondement d'une Eglise tchécoslovaque nationale.

Et pourtant, la Première république fut pour le catholicisme tchèque une période d'épanouissement inouï. Délivrée des pressions exercées par son soi-disant protecteur, l'Etat habsbourgeois, le catholicisme tchèque put de nouveau déployer ses ailes et prendre librement son essor. Ce ne furent plus seulement de rares individus comme Zeyer, Brezina, Bilek et encore quelques autres avant la Première Guerre mondiale, mais tout un front d'hommes nouveaux de tous les âges se constitua, attirant les suffrages d'une couche de plus en plus importante de l'intelligentsia tchèque. C'est cependant un fait caractéristique qu'aucun de ces hommes — depuis Jakub Deml et Josef Florian jusqu'à Jaroslav Durych et Albert Vyskocil et, un peu plus tard, Bedrich Fucik, Jan Zahradnick, Milos Dvorák et d'autres — ne voulait rien avoir de commun avec les positions politiques que le catholicisme — grâce surtout à l'habileté de Jan Srámek — avait reconquises chez nous entre-temps, ni en général avec ce qu'on appelle le catholicisme politique (bien qu'ils en reconnussent jusqu'à un certain point la nécessité dans la situation donnée). C'étaient des catholiques militants qui, en tant que tels, se réclamaient à nouveau énergiquement du mot d'ordre *quod potestas temporalis subditur spirituali*, mais ils entendaient cette devise en ce sens que ce qui doit donner au pouvoir spirituel la supériorité sur le pouvoir temporel n'est aucune force temporelle, mais bien la force spirituelle, car le royaume du Christ n'est pas de ce monde, encore qu'il soit destiné par la promesse du Christ à le gouverner.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre également la situation actuelle et l'avenir du catholicisme dans l'histoire tchèque, non pas dans une concurrence sur le plan du pouvoir politique avec d'autres confessions se réclamant du même Christ et du même Dieu, ni dans une vaine résistance aux nouvelles formes de vie qui se créent (non sans la volonté de Dieu) sous la pression des lois de l'évolution sociale, du développement technique et des autres facteurs du progrès humain, ni dans un isolement solipsiste de la vie sociale effective de

la nation et des nations, mais dans une aspiration sincère vers le règne véritable du Christ comme symbole d'amour, de paix et de justice. C'est en cela que réside la mission du catholicisme nouveau, moderne et, en même temps, éternellement vivant. Et ce catholicisme-là peut se mettre à l'œuvre chez nous aussi avec la conscience pure, car, bien que divers égoïsmes, intérêts politiques et attitudes moralement indignes aient pu entacher son nom par le passé, le catholicisme lui-même, en tant que tel, n'a jamais été en contradiction essentielle avec les intérêts de notre nation. Au contraire, il a représenté une des nourritures spirituelles les plus fondamentales de cette nation qui demeure, malgré tout, en son essence, une nation chrétienne.

(Traduit du tchèque par E. Abrams)