

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 28 (1940)
Heft: 114-115: Mélanges offerts à M. Arnold Reymond

Artikel: Remarques sur la méthode historique et son application à l'histoire des dogmes
Autor: Meylan, Henri
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380367>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 02.02.2026

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

REMARQUES SUR LA MÉTHODE HISTORIQUE ET SON APPLICATION A L'HISTOIRE DES DOGMES

Les historiens du siècle dernier ont souligné fortement le caractère objectif, désintéressé de leurs travaux ; ils ont cherché à constituer une méthode précise, dont la rigueur devait garantir la vérité des résultats. L'un des plus grands, Fustel de Coulanges, se demandant comment il faut lire les auteurs anciens, écrivait : « La première règle que nous devons nous imposer est d'écarter toute idée préconçue, toute manière de penser qui soit subjective : chose difficile, vœu qui est peut-être impossible à réaliser complètement ; mais plus nous approcherons du but, plus nous pourrons espérer de connaître et de comprendre les anciens. Le meilleur historien de l'antiquité sera celui qui aura fait le plus abstraction de soi-même, de ses idées personnelles et des idées de son temps, pour étudier l'antiquité ».

Et les théologiens protestants, en Allemagne surtout, qui se sont voués à l'histoire de l'Eglise et à l'histoire des dogmes, ont insisté sur cette *Voraussetzungslosigkeit*, cette absence de toute présupposition, de tout préjugé, qui était à leurs yeux une condition indispensable de la réussite de leurs travaux. Souvent même, non sans une certaine naïveté, ils ont contesté aux historiens catholiques la possibilité de travailler selon les règles ; et la réaction anti-moderniste, qui sévit aux environs de 1910, ne semblait que trop leur donner raison.

Cette façon de concevoir leur métier, dont les historiens se faisaient gloire, était liée aux yeux de beaucoup à la fameuse distinction des jugements de fait et des jugements de valeur que l'école de Ritschl

avait accréditée. Laissant au philosophe et au théologien le soin de juger les événements du passé, l'historien se contentait d'établir la réalité des faits et d'en pénétrer l'enchaînement, pour mettre à jour les connexions intimes, les liens nécessaires, cachés sous l'infinie multiplicité des apparences.

Or, la réflexion des savants et des philosophes a fait sauter ce cadre trop étroit, cette opposition factice entre jugements de fait et jugements de valeur. Une étude plus attentive des démarches de l'esprit humain, disons mieux, du savant lorsqu'il travaille et raisonne, a montré qu'il est impossible de faire cette séparation absolue et, de plus, que les règles de la méthode sont toujours liées à la matière propre de la science envisagée.

Je voudrais ici, en hommage à M. Arnold Reymond qui a contribué plus que personne chez nous à cette révision critique, montrer qu'il n'en va pas autrement pour l'historien. En histoire des dogmes particulièrement, on ne peut faire abstraction de ses idées, de ses sentiments, de ses convictions, lorsqu'on cherche à comprendre le système d'un théologien du passé ou que l'on essaye de retracer les lignes maîtresses du développement de la pensée chrétienne.

* * *

Ce qui caractérise, en effet, le travail de l'historien à tous les degrés de la recherche, c'est l'intervention constante de l'esprit qui imagine des hypothèses pour interpréter des faits. Former une hypothèse et la vérifier, ce sont là les deux aspects essentiels de son travail, et cela dès le déchiffrement des textes qui en est le point de départ. Me permettra-t-on de dire que le premier devoir de l'historien est d'apprendre à lire ? Qu'il s'agisse d'un papyrus grec déterré des sables d'Egypte ou d'une charte médiévale sur parchemin, d'un manuscrit de théologie ou de droit du XIII^e siècle, avec son système compliqué mais régulier d'abréviations, qui le fait ressembler à une suite de notations algébriques, ou d'une lettre du XVI^e siècle, ou encore d'un minutier de notaire, toujours l'historien doit commencer par déchiffrer. L'impossibilité de lire ces vieilles écritures sans un apprentissage préalable est une constatation que font, toujours à nouveau, les non initiés, et qui est sans doute pour beaucoup dans le prestige un peu mystérieux de la paléographie.

Or, il est aisé de le constater, le débutant, tout comme l'érudit

entraîné à la lecture de ces vieux textes, « imagine » constamment les mots qu'il lit à la suite les uns des autres. Je veux dire qu'à l'aide des éléments de lettres, jambages, etc. qu'il reconnaît, il suppose un mot, et qu'avec les mots ainsi trouvés il forme une phrase, dont il possède bientôt les termes essentiels, avant de les compléter de son mieux. Lorsqu'il « sèche », selon l'expression pittoresque des écoliers, c'est qu'il ne voit pas quel est le mot qui doit figurer dans la phrase pour que celle-ci ait un sens. Que cela se fasse instantanément, sans qu'on s'en rende même compte, ou que la lecture se traîne péniblement, avec des bévues et des blancs, la démarche de l'esprit reste la même. La contre-épreuve est aisée : mis en présence d'un texte écrit dans une langue qu'il ne connaît pas ou mal, le meilleur paléographe hésite aussitôt et tâtonne. Sans cesse, donc, celui qui déchiffre fait une hypothèse à l'aide de ce qu'il sait, et sans cesse aussi il doit éprouver cette hypothèse au contact de ce qu'il a devant lui.

Car la vérification de l'hypothèse n'est pas moins essentielle, elle doit se faire avec une rigueur impitoyable. Il faut que le mot « plaque » exactement, que tous les éléments de lettres soient employés, et, s'il y a une faute du copiste, que cette faute même soit explicable. Ici, aucune complaisance n'est permise, tout doit être vérifié avec une minutie jamais lassée, un œil jamais en défaut. L'historien doit connaître son métier, et l'on sait avec quel dédain sont jugés, dans notre corporation, les gens trop pressés dont les travaux abondent en fautes de lecture.

S'il en est ainsi au point de départ, dans le déchiffrement des textes, il en est de même, à plus forte raison, à tous les degrés de la recherche, jusque dans les opérations les plus compliquées et les plus délicates. La chronologie, par exemple, avec son faux air de simplicité et d'évidence, est un art conjectural qui exige parfois, pour fixer une date incertaine, les raisonnements les plus subtils sur le sens d'une phrase obscure. Et les manipulations auxquelles on doit soumettre le texte d'une chronique pour en préciser, s'il se peut, la date et les intentions de l'auteur, l'examen minutieux d'une bulle pontificale ou d'un diplôme impérial dont on a des raisons de soupçonner l'authenticité, sont aussi longs et difficiles que des expériences de laboratoire. Mais tout ce travail, où constamment l'hypothèse intervient, où les résultats sont affectés d'un coefficient de probabilité qui varie à l'infini, n'est encore que préliminaire. Il tend à établir des faits qui soient à peu près certains, des faits qu'il

faut ensuite interpréter et relier. Car le fait historique, par définition, n'est jamais donné, pas même à l'état brut. Ce qui est donné, ce dont l'historien dispose, ce sont les documents, la trace laissée sur le sol — *vestigia*, disaient les anciens — pierre ou papier, dont les fragments sont parvenus jusqu'à nous.

Cette distinction entre fait historique et document est capitale ⁽¹⁾ ; elle permet d'écarter ou de redresser les idées que l'on a communément de l'histoire. Le fait historique est le résultat d'un long travail effectué sur le document qui l'atteste. Sans doute il est facile de railler les érudits — ils y prêtent parfois — sur les précautions et les exigences de leur méthode ; il y a là-dessus chez Anatole France des pages exquises. Mais qu'on n'oublie pas, pour autant, à quel point les grandes constructions historiques dépendent des fondations posées dans le sol et des instruments de travail : répertoires d'archives, catalogues de manuscrits, bibliographies, éditions de textes et glossaires, élaborés par nos devanciers.

De même que le linguiste établit un fait linguistique par l'analyse patiente de la forme verbale que lui a conservée un vers d'Homère, taillant, si j'ose dire, la pierre brute jusqu'à ce qu'elle devienne parfaitement translucide, de même l'historien dégage des documents étudiés le fait historique, qu'il va rapprocher d'autres faits déjà connus, c'est-à-dire déjà acquis. De ce rapprochement, de cette comparaison jaillira une clarté nouvelle ; ce sera la confirmation de l'explication donnée, à moins que, par chance, on ne voie apparaître une difficulté insoupçonnée, un cas nouveau, qui présage peut-être la ruine de la théorie traditionnelle. Ici encore, sans qu'il soit besoin d'insister, c'est le jeu de l'hypothèse et de sa vérification, la perpétuelle réaction de l'esprit qui cherche à comprendre en face des données qu'il doit toujours respecter.

Cette hypothèse, comment est-elle élaborée, sous quelle mystérieuse illumination apparaît-elle à l'esprit ? Il ne m'appartient pas de le dire ; qu'on lise plutôt les pénétrantes remarques de M. Larguier des Bancelles, ici-même (p. 130). Ce qui est sûr, c'est que la mémoire joue son rôle, un rôle essentiel ; on sait à quel degré exceptionnel cette capacité était portée chez un Adolf Harnack, chez un Léopold Delisle. Mais la mémoire, dont s'émerveillait déjà saint Augustin,

(1) Cf. Ch.-V. LANGLOIS, dans *l'Introduction aux Etudes historiques* par Langlois et Seignobos (Paris, Hachette), 5^e éd., p. 44.

à elle seule n'explique pas tout. Elle est inséparable de ce qui constitue la personnalité individuelle, avec sa sensibilité, ses convictions, son expérience de la vie et des hommes.

Il est frappant de constater que certaines idées neuves en histoire ont été lancées non par des historiens attitrés, mais bien par des hommes qui, sur le tard, s'étaient mis à l'érudition. C'est un militaire, le commandant Lefebvre des Noettes, qui a le premier attiré l'attention sur la révolution technique et sociale provoquée dans l'Europe du XI^e siècle par l'invention du harnais et du ferrement des chevaux. Et l'on sait quelle influence féconde un philosophe, M. Etienne Gilson, parti de l'étude de Descartes, a exercée sur les recherches médiévales, grâce à un sens aigu des problèmes philosophiques qu'il sait retrouver et faire voir dans les textes les plus arides.

* * *

Ces quelques remarques, très sommaires, sur la façon dont travaille l'historien, sont destinées à éclairer quelques aspects du problème singulièrement délicat que pose l'histoire des dogmes. Lorsque celui qui a pour tâche de l'enseigner à des étudiants en théologie arrête sa réflexion sur ce qu'il fait, il se heurte inévitablement à certaines questions générales, les plus difficiles qui soient : quel est le sens de cette histoire, son point de départ, son critère, et quelle est la part, dans l'interprétation qu'il en donne, des convictions personnelles de l'historien ?

Qu'il y ait une histoire des dogmes — le mot et la chose datent de la fin du XVIII^e siècle — qu'elle soit soumise à la méthode historique, cela n'est guère contesté. L'histoire des dogmes a sa place dans l'enseignement des Facultés de théologie protestante, et même dans l'Eglise catholique on y vient, malgré certaines résistances⁽¹⁾.

Mais il est clair que les jugements portés sur la formation ou l'évolution du dogme, et même les limites chronologiques que l'on se fixe, varient fort selon les positions théologiques de chacun. Le grand

(1) Voir l'article du Père A. Gardeil dans la *Revue des sciences philos. et théol.*, 1924, p. 577-590 sur l'*Introductio in historiam dogmatum* du Père R. M. SCHULTES (Paris, Lethielleux, 1922) et sur l'*Evolution homogène du dogme catholique* du Père F. MARIN-SOLA (Fribourg et Paris, 1924). Cf. dans la même Revue, les Eclaircissements du Père Schultes, 1925, p. 286-302, et la réponse du Père Gardeil, 1926, p. 591-594.

Lehrbuch der Dogmengeschichte, publié de 1885 à 1889 par Adolf Harnack, reste incontestablement l'un de nos classiques, « une géniale monographie sur le dogme grec du IV^e siècle » a dit Loofs. Mais cette construction même est déterminée par l'idée que Harnack se faisait du dogme chrétien : « Meine Kritik wie meine Darstellung », écrit-il dans la préface de l'édition de 1910, « gilt nicht dem allgemeinen Genus Dogma, sondern der Species, nämlich dem bestimmten Dogma, wie er sich auf dem Boden der antiken Welt gebildet hat und, wenn auch unter Modificationen, noch eine Macht ist » (p. 25).

En fait, la *Voraussetzungslosigkeit* dont on a tant parlé se montre ici plus illusoire que jamais. Que l'historien soit de tendance conservatrice ou de tendance libérale, qu'il croie à la révélation de Dieu dans la Bible, qu'il admette l'autorité de la Tradition à côté du Canon, ou qu'il écarte l'une et l'autre comme inadmissibles pour la raison, toujours il aborde son objet avec certaines « présuppositions » qui sont ancrées au fond de son esprit. Exiger qu'il en fasse abstraction, croire qu'il peut faire « comme si » elles n'étaient pas, c'est se leurrer, et tromper les autres, par surcroît. Mieux vaut regarder les choses comme elles sont, afin d'en tirer profit, au lieu de s'en plaindre et d'accuser autrui.

Car il y a un profit très réel à en tirer. On ne contestera pas, je pense, qu'il faille pour étudier l'histoire de la religion chrétienne une certaine sympathie, un certain sens religieux. Il serait absurde — cela s'est vu cependant — de vouloir faire de l'histoire économique sans connaître les mécanismes de la comptabilité, des monnaies, des échanges commerciaux, ou de vouloir étudier l'histoire agricole d'une région sans connaître celle-ci et sans rien savoir de la campagne et de ses usages. Semblablement, peut-on dire, celui-là seul est qualifié pour étudier la pensée et la piété chrétienne à tel moment de l'histoire, qui en connaît les racines profondes. S'aventurer dans ce domaine en dilettante ou en esprit fort, c'est s'exposer à des contresens qui risquent bien de fausser toute l'enquête.

Mais il faut aller plus loin, il faut oser dire que seul le croyant peut comprendre vraiment le sens de l'histoire des dogmes. Car la difficulté gît plus profond, elle tient à la nature même du dogme chrétien. On serait tenté, à première vue, de rapprocher histoire des dogmes et histoire de la philosophie, pour faire voir que les problèmes de méthode et d'exposition sont les mêmes. Et il est bien vrai que des difficultés analogues à celles que nous abordons ici se rencontrent

dans l'histoire de la philosophie, celle de la subjectivité de l'historien par exemple ⁽¹⁾. Mais cette analogie ne doit pas nous faire méconnaître le problème spécifique de l'histoire des dogmes, qui tient au caractère du dogme chrétien. Tandis que pour l'antiquité, selon la définition d'Augustin, après Cicéron, *Dogmata sunt placita sectarum*, ces thèses maîtresses qu'on ne peut contester sans cesser d'appartenir à l'école dont on se réclamait ⁽²⁾, pour l'Eglise chrétienne, au contraire, le dogme est un énoncé qui condense en une brève formule le mystère du Christ. Certes, il y aura dans l'histoire de l'Eglise des écoles théologiques avec des positions bien définies, qui feront revivre dans le moyen âge et au delà, jusqu'à nos jours, ces *placita sectarum*, mais ces écoles mêmes ne mettront pas en question le dogme de la Trinité ni celui des deux natures du Christ.

Ce caractère particulier du dogme s'avère dès l'origine de la pensée chrétienne. Chose bien faite pour surprendre le philosophe, le point de départ de l'histoire des dogmes n'est ni le message de Jésus de Nazareth, ni l'Evangile paulinien. Il n'y a pas développement rectiligne, à partir d'une proposition première, qui serait posée par révélation. L'Eglise des origines, en revendiquant pour elle l'Ancien Testament, se trouve chargée de toute une théologie, et d'une doctrine du Messie élaborée par le judaïsme. Mais cette doctrine du Messie vient de se heurter à la croix du Golgotha qui est, au sens plein du mot, un scandale, une pierre sur quoi se brise la foi des Juifs pieux. Les apôtres, dès avant saint Paul, affirment que Jésus de Nazareth, crucifié par les Juifs, est le Messie de Dieu, son Christ. Ils l'appellent le Seigneur, ó Κύριος, appliquant à Jésus ce titre qui dans la LXX servait à traduire le nom même de Dieu. C'est là le paradoxe premier de la prédication chrétienne ; c'est là, si je vois bien, le véritable point de départ de l'histoire des dogmes, le ressort toujours actif de ce mouvement de pensée qui durera autant que l'Eglise.

L'Eglise chrétienne est la communauté de ceux qui croient que Dieu s'est révélé en Jésus, qu'il l'a donné pour Sauveur du monde et qu'il l'a fait triompher de la mort en le ressuscitant. Mais tout cela, Dieu l'a accompli de la façon la plus imprévue, la plus déconcertante : « Nous prêchons Christ crucifié », écrit l'apôtre aux

(1) Cf. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1936, n° 3 : Sur la notion d'histoire de la philosophie. — (2) Cf. Cicéron, *Academica priora*, II, 27 « ... de decretis, quæ philosophi vocant δόγματα, quorum nullum sine scelere prodi poterit ».

Corinthiens, « scandale pour les Juifs, folie pour les Grecs ». Ce qui choque les Juifs, ce n'est pas que Dieu ait envoyé le Messie, mais c'est qu'on veuille leur faire reconnaître comme Messie ce rabbi de Nazareth qui a fini, maudit de Dieu, sur une croix. Ce qui fait sourire les Grecs, ce n'est pas qu'un fils de Dieu, un demi-Dieu, fasse des miracles — il s'en faisait à Epidaure et ailleurs —, c'est que le Dieu des chrétiens se soit laissé acculer à une fin si pitoyable (l'attitude et les griefs de Celse sont, à cet égard, extraordinairement révélateurs du scandale qu'est l'Evangile pour un esprit religieux de l'antiquité).

Dès les origines, donc, la pensée chrétienne médite sur ces paradoxes de l'incarnation et de la passion. Dieu est là, il est là en Jésus, mais tout autrement que les hommes n'avaient prévu, d'une manière qui bouleverse les cadres de leur théologie et qui choque les habitudes de leur pensée. Et ce caractère est essentiel, on le retrouve à travers les siècles. Aux origines de la Réformation, Luther a ressaisi fortement ce paradoxe de la foi chrétienne, lorsqu'il oppose à la *theologia gloriæ* — il faut entendre par là toutes les constructions de la théologie naturelle, — la *theologia crucis*, qui est celle de l'Evangile paulinien.

On a souvent considéré l'histoire de la pensée chrétienne comme l'histoire de l'adaptation de la foi à la pensée antique, on a fait d'Origène le père du « dogme grec ». Et cela est juste, sans doute, encore qu'il faille y apporter bien des atténuations ⁽¹⁾. Mais on pourrait tout aussi bien souligner, du II^e au IV^e siècle, la résistance que la tradition chrétienne oppose à l'influence de la pensée antique pour maintenir son caractère propre en face de l'hellénisme et du judaïsme. Marcion, Irénée, Athanase, si différents soient-ils, se situent tous trois sur cette ligne de combat. Et il n'est pas exagéré de dire que les formules trinitaires du IV^e siècle avaient surtout pour but de mettre à l'abri de la critique d'un Arius l'essentiel du mystère chrétien, la relation unique du Père et du Fils. Cela ne veut pas dire que l'on y soit toujours parvenu. Jamais Origène, par exemple, n'a pu pleinement comprendre la scène de Gethsémani.

Que le mystère chrétien soit au delà des formules qui tentent de l'exprimer avec des mots humains, cela résulte, à mes yeux, de l'his-

(1) Cf. les remarques suggestives de M. Hal Koch sur le paradoxe d'Origène, dans *Pronoia und Paideusis* (Berlin, 1932), p. 306 ss.

toire même de ces dogmes, de leur lente élaboration et des controverses qu'ils ont provoquées. Mais qu'il y ait un mystère chrétien, le mystère de Jésus, qu'il y ait eu dans la vie et dans la mort de Jésus une intervention de Dieu lui-même, c'est ce que le croyant ne peut mettre en doute. C'est ici la limite entre celui qui croit et celui qui ne croit pas.

Et c'est le sens même de l'histoire des dogmes qui est en cause. Celui qui ne croit pas ne comprend plus rien. L'histoire de la pensée chrétienne ne peut lui apparaître que comme une suite d'errements, de faux départs, de pseudo-problèmes, comme un double et une caricature de l'histoire de la philosophie. Le distique de Goethe sur l'histoire de l'Eglise est assez significatif, je pense,

Es ist die ganze Kirchengeschichte
Mischmasch von Irrthum und Gewalt.

Rien d'étonnant, s'il en juge ainsi : il s'est mis hors des conditions d'intelligibilité ; il passe à côté du point central, d'où la vue s'ouvre sur les grandes perspectives de cette histoire.

Le croyant, au contraire, peut en deviner le secret, car il sait à quel point mystérieux toutes les affirmations du dogme se réfèrent, il peut dégager les constantes de cette prodigieuse élaboration et de ces controverses séculaires. Il usera certes, et de son mieux, de tous les instruments que comporte la technique historique, il ne se soustraira à aucune des investigations nécessaires ; mais, au lieu de faire abstraction — en théorie, tout au moins — de ses convictions, il fera son travail avec toute son âme, avec tout ce qu'il sait et tout ce qu'il est. Et qui ne sent combien sa foi et son expérience l'aideront à comprendre ?

Mais les différences confessionnelles n'opposent-elles pas une barrière infranchissable à cette compréhension ? Le fait, par exemple, que l'historien appartient à une Eglise réformée ne l'empêchera-t-il pas de pénétrer le sens de la tradition luthérienne ou de la tradition romaine ? Cette objection est justifiée : les catalogues d'hérésies que nous a transmis l'Eglise ancienne, les traités de polémique des XVI^e et XVII^e siècles ne donnent que trop de preuves d'erreurs, d'injustice, d'incapacité à entrer dans la pensée d'autrui. Et, sur ce point, aujourd'hui encore, chacun de nous peut faire son *mea culpa* sans attendre celui d'autrui.

Néanmoins, l'objection n'est pas irréfutable. N'y a-t-il pas, en

fait, un accord réel sur le fond même, sur le mystère du Christ et la réalité de la grâce ? « Grec, latin, réformé, gommariste, arminien », écrivait Charles Secrétan en 1886, « on n'est chrétien que d'une manière : le cœur brisé, la joie discrète, le désabusement sur soi-même, l'intime reconnaissance pour un pardon accordé, pour une guérison commencée, pour la grâce de pouvoir se donner soi-même, le besoin et la faculté de s'unir à Dieu dans la prière et dans l'amour de ses enfants. »

Et surtout, cette objection même est un rappel à l'ordre et un aiguillon pour l'historien. Sachant à quelle tradition il appartient, il doit s'efforcer d'autant plus de comprendre les autres et de saisir leur raison d'être. Ces secrets-là, seule l'intelligence éclairée par l'amour peut les pénétrer. Il y a une générosité du cœur sans laquelle l'esprit critique ne peut que détruire ce qu'il touche.

Sans doute, il reste toujours difficile à un catholique de comprendre le caractère proprement religieux de la révolution inaugurée par Luther en théologie ⁽¹⁾, tout comme à un protestant de pénétrer le sens exact du réalisme sacramentel de l'Eglise ancienne ; mais cela ne sera pas impossible, si l'on y met de la bonne volonté, et la bonne volonté, dans ce cas, signifie la ferme volonté de comprendre. L'accord ou, du moins, la convergence de travaux poursuivis sur la conversion de saint Augustin et l'interprétation des *Confessions* par des savants tels que Karl Holl, M. Karl Adam et M. Alberto Pincherlé, sont un gage précieux de ce que l'on peut espérer.

Sentire cum Ecclesia, il y a dans cette maxime catholique une vérité profonde, en dépit de l'usage qu'on en fait trop souvent. Rien ne peut, en effet, remplacer chez l'historien ce sens de l'Eglise qui perçoit les pulsations de la vie divine dans les antiques prières de la liturgie, dans les cantiques des fidèles, dans les questions élémentaires du catéchisme comme dans les plus hautes spéculations des docteurs sur le mystère de l'amour de Dieu.

Lausanne.

Henri MEYLAN

(1) Qu'il me soit permis de rendre hommage ici à la qualité de certaines pages du Père Congar sur la Réforme, dans son beau livre *Chrétiens désunis* (Paris, éd. du Cerf, 1937), p. 16 ss.