NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

75 N° 1 1953

Vladimir Soloviev et l'Église universelle

Henri DE VISSCHER

p. 33 - 47

https://www.nrt.be/it/articoli/vladimir-soloviev-et-l-eglise-universelle-2486

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Vladimir Soloviev et l'Eglise universelle

Lorsque en 1853 naquit Vladimir Soloviev l'élite intellectuelle était en proie à une étrange fermentation.

Centrée sur la recherche d'une philosophie de l'histoire, la pensée russe s'interrogeait anxieusement : qu'est-ce que la Russie? Quelles sont les vues de Dieu sur ce grand peuple? De quelle mission particulière se trouve-t-il investi dans le drame de l'histoire universelle? Quelle doit être l'attitude de la Russie à l'égard de l'Occident?

Telles étaient les questions débattues avec passion il y a cent ans à Saint-Pétersbourg et à Moscou; tels étaient, depuis les débuts du siècle, les thèmes favoris des philosophes et des poètes; tel était aussi l'enjeu de cette lutte d'idées où rivaliseront « slavophiles » et « occidentalistes », lutte où va s'élaborer la conscience nationale.

Alors qu'à la fin du XVIII[e] siècle les meilleurs esprits ne voyaient encore entre la Russie et l'Occident qu'une différence de degré, qu'un retard par rapport aux autres nations d'Europe, retard qu'il fallait combler au plus tôt, la philosophie romantique et idéaliste jointe à la fierté nationale exaltée par les guerres contre Napoléon ne tardèrent pas à faire affirmer une différence essentielle avec le reste du monde. La Russie avait son idéal propre, sa civilisation, sa mission particulière, unique, irremplaçable. Dès lors un triple problème se posait aux esprits : problème philosophique des destinées de la Russie, problème religieux de la valeur et du rôle de l'Eglise orientale, problème social enfin ou des rapports entre le tsar et le pays, la noblesse et le peuple.

Occidentalistes et slavophiles étaient les héritiers de deux attitudes que l'on pourrait qualifier de traditionnelles, tant elles sont ancrées dans le passé de la nation et qui iront s'affrontant jusqu'à la veille du cataclysme de 1917.

Tandis que l'une proclamait que, pour demeurer elle-même et réaliser sa destinée, la Russie devait s'affirmer dans son particularisme et bannir toute imitation de l'Occident, l'autre souhaitait que les forces neuves de la nation pussent se donner libre cours et s'approprier les richesses de la civilisation occidentale, brillante, certes, dans les domaines de la pensée et de l'action, mais menacée d'une décadence inévitable et toute proche.

Occidentalistes et slavophiles étaient, les uns et les autres, d'ardents patriotes, désireux d'assurer la grandeur de leur pays auquel tous prédisaient un avenir glorieux. Mais les voies qu'ils préconisaient étaient diamétralement opposées.

Issus de l'ancienne noblesse, farouchement attachés à l'autocratie et à l'orthodoxie, profondément marqués par la philosophie du romantisme allemand [1], les slavophiles fondaient leurs espoirs d'une civilisation nationale sur le passé grandiose de la Russie et la fidélité aux traditions. Au reste cette orgueilleuse fidélité était loin d'en faire des « bien-pensants » et ne les empêchait pas d'appeler de leurs vœux la fin d'un régime despotique et l'avènement d'une monarchie patriarcale qui laisserait au peuple une plus large autonomie. D'autre part l'amour qu'ils vouaient à leur patrie n'avait rien d'un nationalisme étroit; issu du romantisme, il était animé du sens de l'universelle communauté humaine, d'une nostalgie de l'unité perdue.

Et ceci explique le caractère universel de la pensée d'un Tchaadaev (1794-1856), d'un Soloviev (1853-1900) et l'attirance qu'exerça sur eux l'Eglise catholique, vestige de cette unité perdue. Mais cette unité de l'humanité, le romantisme la concevait non pas uniforme mais organique et multiforme. D'où le drame de plus d'un penseur russe que Rome fascine, attire, et repousse tout ensemble.

Hostiles aux idées françaises, admirateurs de Schelling et de Hegel, les slavophiles croyaient en la vocation chrétienne de leur patrie. Messianisme où les grands thèmes de la philosophie hégélienne vont rejoindre en une vision épique le rêve ancestral de Moscou — troisième Rome [2]. L'admiration du passé russe, l'amour de la terre natale, l'intime conviction de l'imminente décomposition de l'Occident, l'exaltation du sentiment religieux, un sens aigu enfin de la mouvance de l'histoire et du rôle grandiose réservé aux peuples slaves, soulèvent la grande vague du messianisme russe qui traverse tout le XIX[e] siècle (songeons à l'œuvre prophétique de Dostoïevski) et dont les remous redoutables sont perceptibles jusqu'à nos jours.

Parmi les slavophiles les plus marquants il faut citer : A. S. Khomiakov (1804-1860), I. V. Kirêevski (1806-1856), Iou. Samarine (1819-1876), K. S. Aksakov (1817-1860), I. S. Aksakov (1823-1886).

D'origine plus modeste et influencés par la culture française, les Occidentalistes repoussaient comme barbare le passé de leur pays et estimaient que Pierre le Grand en s'écartant de l'Asie et en européanisant la Russie avait montré la voie à suivre : imiter et dépasser

1. L'extraordinaire emprise de la philosophie romantique sur la jeunesse russe est due aux horizons immenses qu'elle ouvrait sur l'histoire et l'univers et à son caractère religieux et mystique. D'autre part l'idéalisme allemand avec les thèmes de l'« esprit universel » de Schelling et l'animisme historique de Hegel offrait au nationalisme russe la philosophie qu'il cherchait.

2. L'idée que Moscou est devenue la gardienne de la foi chrétienne et l'héritière de Rome et de Byzance apparaît dès la fin du XV[e] siècle : « Deux Romes sont tombées. Moscou est la troisième Rome et il n'y en aura pas de quatrième ». Cinquante ans plus tard Ivan IV prend le titre de tzar (César). Comme à Byzance la nation tend à s'identifier avec l'Etat et avec l'Eglise. Le messianisme des slavophiles rejoindra l'impérialisme russe dans le rêve de faire briller à nouveau la croix sur la coupole de Sainte-Sophie.

l'Occident, renier usages, coutumes et préjugés qui ne pouvaient qu'entraver le libre essor de la nation et n'étaient que survivances néfastes de l'époque maudite où la Russie vivait courbée sous le joug tatare. Admirateurs passionnés de la Renaissance et de la Réforme, disciples fidèles des Encyclopédistes, déjà ils voyaient le peuple russe, inexpérimenté mais riche de sa jeunesse et de sa force, reprendre la mission civilisatrice que l'Occident, couvert de gloire mais défaillant, leur semblait prêt d'abandonner.

En somme ce qui séparait essentiellement slavophiles et occidentalistes c'était le point de vue religieux, c'était l'importance donnée par les premiers au christianisme incarné dans la vie religieuse du peuple, c'était enfin la conviction profonde que seule l'orthodoxie réalisait l'harmonie des forces spirituelles et que, sans elle, toute civilisation est caduque.

Quant aux occidentalistes, à l'exception de leur extrême gauche révolutionnaire, ils toléraient l'Eglise comme utile à la moralité populaire mais n'en demeuraient pas moins des partisans convaincus d'une progressive laïcisation de l'Etat.

Parmi les représentants de l'occidentalisme citons : P. Ia. Tchaadaev (1794-1856), V. G. Biélinski (1810-1848), A. I. Herzen (1812-1870), T. N. Granovski (1813-1855).

Slavophilisme, occidentalisme, qu'était-ce donc sinon l'écho du double et contradictoire sentiment qui se heurtait dans toute âme russe au spectacle de la civilisation occidentale : sentiment d'orgueil et d'humiliation, de supériorité et d'infériorité?

L'obsession du problème national qui avait provoqué le retentissant débat que nous venons d'évoquer prend une forme nouvelle vers les années 1860.

Voici que brusquement la pensée russe semble glisser de l'idéalisme au matérialisme le plus brutal à la fois et le plus fervent. Elle délaisse les purs systèmes d'idées, rejette sans appel toute métaphysique et se tourne dans une attente passionnée vers des penseurs hardis qui se proposent de transformer la société et la vie humaine tout entière sur les bases du déterminisme scientifique et du socialisme. Il s'agit d'un positivisme militant auquel fut donné le nom de « nihilisme ».

Ce sont les « années soixante » dont on a dit qu'elles furent comme un bref XVIII[e] siècle.

N. G. Tchernycheski (1828-1889), N. A. Dobrolioubov (1836-1865), D. I. Pisarev (1840-1868) sont les philosophes nouveaux. Tous ont subi l'influence des socialistes français, de Stuart Mill, plus encore de Feuerbach, Vogt, Büchner, Darwin.

Mais que ce soit dans le romantisme et l'idéalisme allemand ou dans le matérialisme et le nihilisme, c'est avec la même ardeur que l'esprit russe poursuit la recherche du destin de la Russie, la recherche aussi d'une conception totale de l'univers et la transformation de cet uni-

vers en un monde meilleur [2bis]. Et cette poursuite toujours recommencée fait son tourment et sa grandeur.

*
* *

Fils d'un historien célèbre, Vladimir Soloviev naît à Moscou en 1853. Milieu traditionnel profondément attaché à l'orthodoxie et à la patrie mais sans ce fanatisme farouche des slavophiles de l'époque. Enfance pieuse, mystique même; adolescence inquiète. En effet, tout jeune encore, il subit l'influence du nihilisme des années soixante. La science dans son interprétation matérialiste lui semble offrir l'explication définitive de l'univers. Abandonnant toute pratique religieuse, il s'adonne avec passion aux sciences naturelles et croit de toute son âme au progrès. Car déjà son rêve le possède : rêve d'une communauté humaine unie, fraternelle, délivrée du mal, transfiguration en un royaume heureux de ce monde plongé dans l'égoïsme et la souffrance. Vers l'âge de 17 ans, sous l'influence indéniable de Spinoza, il revient à la foi. A la base de sa philosophie religieuse et de toute son action nous retrouverons cette conviction profonde qu'il n'existe en toute rigueur qu'un seul Etre vrai, l'Etre qui est à la fois Un et tout.

Pêle-mêle, le jeune homme lit Feuerbach et Stuart Mill, Kant et Schopenhauer, Fichte et Hegel, Schelling et Auguste Comte. Puis ce sont les penseurs slavophiles : Khomiakov, Kirêevski pour lequel le rôle de la Russie était de réconcilier au sein de l'orthodoxie orientale la science de l'Occident et la foi chrétienne. En 1874, à 21 ans, il présente à Saint-Pétersbourg une dissertation sur le thème : « *La crise de la philosophie occidentale* [3] », qui prône l'union de la connaissance rationnelle, caractéristique de l'Occident, et de l'intuition mystique, propre à la pensée orientale. En Occident, l'empirisme et le rationalisme ont prouvé leur insuffisance : seule l'intuition religieuse nous donnera de saisir la vérité, c'est-à-dire de percevoir les êtres multiples non plus comme divisés, morcelés, mais dans leur unité profonde et durable, au sein de l'Etre absolu. La philosophie nouvelle sera une synthèse de la science de la philosophie et de la religion.

Nous retrouvons ici le problème cher aux slavophiles de « la connaissance intégrale » : la vérité dans sa plénitude ne saurait être atteinte par la seule raison raisonnante mais par l'unité vivante des forces de l'esprit et du cœur [4].

2bis. Transfiguration, résurrection ne sont-elles pas les idées centrales de l'Eglise d'Orient et le thème essentiel de la littérature russe qu'il s'agisse de Gogol, de Dostoïevski ou de Tolstoï?

3. Ne pouvant prétendre donner ici un résumé des diverses œuvres de Soloviev nous limiterons l'étude de l'évolution de sa pensée au seul point de vue oecuménique.

4. L'influence de Schelling sur les slavophiles, et sur Soloviev en particulier,

« La crise de la philosophie occidentale » place résolument le jeune philosophe dans le camp des slavophiles. A vrai dire cependant pour bien comprendre la position de Soloviev par rapport au slavophilisme il faut se souvenir de l'évolution subie par celui-ci. Après la mort de Kirêevski (1856) et de Khomiakov (1860) le slavophilisme alla se désagrégeant. L'universalisme chrétien et le messianisme périclitent et chez N. Ia. Danilevski (1822-1885) c'est un nationalisme étroit qui triomphera (« La Russie et l'Europe », 1867). Aussi Soloviev entreprendra-t-il vers 1888 une lutte acharnée contre les idées de Danilevski. Emporté par l'ardeur de la polémique il ira jusqu'à critiquer toute la pensée slavophile, philosophique, religieuse et politique, confondant injustement dans un même reproche les épigones et les maîtres dont il est cependant, à n'en pas douter, le continuateur par la grandeur de la mission religieuse qu'il attribue au peuple russe et par le caractère universel de sa pensée.

Elu *docent* à l'Université de Moscou (1874), il quitte la Russie au printemps de 1875 pour un voyage d'études. Le voici à Londres au British Museum où il se plonge dans les traditions ésotériques juives; quelques mois plus tard nous le trouvons en Egypte sur la trace des sectes gnostiques.

Déjà il est en possession de l'intuition primordiale qui commandera toute son œuvre et sa vie : ce n'est que dans l'unité de Dieu, l'Etre Unitotal, que tout ce qui existe possède l'être. Toute existence qui s'érige dans l'isolement, dans l'égoïsme, est erreur et péché.

Cette conviction profonde jointe à une soif intense de vérité et de justice lui feront voir dans l'égoïsme, la division, l'orgueil, les ennemis de la communauté chrétienne, du royaume de Dieu sur terre. C'est sous une forme de lumière et de beauté identifiée à la Sagesse divine de l'Ecriture que le mystique et le poète entrevoit l'aboutissement de cette lente et douloureuse réintégration d'un univers déchiré, morcelé, jusqu'à ce que resplendissent le ciel nouveau et la nouvelle terre. Cette réintégration coïncidera avec l'incarnation de la Sagesse [5].

Rentré au pays il se lie d'amitié avec Dostoïevski et sous son influence s'écarte de l'idée du salut par la seule connaissance. En effet, alors que dans la première période de sa vie il avait cru en la force

est hors de doute. Notons cependant qu'un connaisseur aussi averti de la pensée russe que le P. G. Florovski n'hésite pas à affirmer que les thèmes de la connaissance intégrale, de l'Unitotalité, de la Divino-humanité, plongent des racines profondes dans la plus ancienne tradition religieuse de l'Orient, en particulier dans la mystique contemplative des moines de l'Athos (P. G. Florovski : « Novyia knigi o Vladimirê Solovievê », Izvêstiia Odesskago Bibliografitcheskavo Obchtchestva, t. I, 1911-1912).

5. Précisons que dans la métaphysique religieuse de Soloviev la chute originelle a plongé le monde dans le désordre et le chaos, le monde visible est l'image renversée du monde supérieur et sans lui demeure inintelligible. L'œuvre du salut sera la patiente et douloureuse réintégration de l'univers déchiré dans l'unité primordiale, œuvre où l'amour, ayant vaincu l'égoïsme, principe de dispersion, ramènera — sans la détruire — la multiplicité au sein de l'Unitotal.

toute-puissante de la pensée, il prend conscience de l'insuffisance d'une activité purement intellectuelle pour l'accomplissement de l'œuvre de la réintégration.

Après avoir travaillé dans le domaine théorique, construisant son système de la connaissance intégrale ou libre théosophie, il acquiert une idée plus concrète du rôle de l'Eglise et de la Russie dans la transfiguration de l'univers. Et c'est le rêve de la libre théocratie et de l'union des Eglises. De 1877 à 1881 il publie plusieurs ouvrages où revient sans cesse, sous des formes diverses, l'idée de l'union du monde chrétien en vue d'une action commune.

Dans « *Les Trois Forces* » (1877) la Russie est représentée comme tenant le milieu entre l'Orient musulman, où une masse d'esclaves se trouve soumise à un seul maître, à un dieu inhumain, et l'Occident où l'égoïsme a conduit à l'anarchie; entre l'Orient qui nie l'homme pour mieux affirmer Dieu et l'Occident qui nie Dieu pour mieux affirmer l'homme. Et reprenant le rêve messianique et universaliste des slavophiles, Soloviev décrit l'avenir grandiose qui s'offre à sa patrie si elle est capable de réaliser cette synthèse religieuse des éléments divin et humain.

Dans « *Principes de la connaissance intégrale* » (1877) nous retrouvons les thèmes de l'Unitotalité et de la vie intégrale [6]. L'union préconisée entre l'Orient et l'Occident est une union religieuse à l'image de l'unitotalité. Ce sera la réconciliation dès ici-bas de l'unité (qui ne peut devenir uniformité) et de la pluralité (qui ne peut être anarchie).

La « *Critique des principes abstraits* » (1877-1880) prenant pour base l'idée essentielle de l'Unitotal comme seul être vrai, dénonce l'erreur du catholicisme qui aurait méconnu le principe fondamental de l'Eglise : le principe divino-humain ou principe de l'unité du divin et de la pluralité de l'humain en un seul être.

En effet le catholicisme a méprisé le principe humain (la raison, la nature, la matière) au profit du seul principe divin qui dès lors s'est atrophié en un cléricalisme autoritaire, en une fausse théocratie. Constatant son échec l'Eglise d'Occident a adopté la formule : « l'Eglise libre dans l'Etat libre », formule fausse elle aussi. Ce dualisme est à rejeter car l'Eglise étant le Royaume de Dieu a pouvoir sur toute chose. Dans la vraie théocratie le temporel doit se soumettre librement au spirituel. Dans l'Eglise divino-humaine fédéralisme illimité et centralisation absolue doivent coïncider.

Et Soloviev, après nous avoir parlé de la libre théosophie (ou union de la philosophie, de la science et de l'activité pratique) prône la libre

6. Weidlé souligne comme caractéristique du besoin religieux de l'âme russe ce souci de la connaissance intégrale, de la vie intégrale, ce « refus de reconnaître la souveraineté d'une valeur dissociée des autres valeurs, arrachée à l'union de toutes les valeurs en Dieu » (*La Russie absente et présente*, Paris, 1949, p. 221).

théocratie ou union de la société religieuse ou Eglise, de la société civile, et de la société économique. Ces deux dernières, indépendantes dans leur propre domaine, dépendent cependant de l'Eglise en tant que celle-ci demeure le but suprême.

Les « *Lectures sur la Divino-humanité* » (1877-1881) nous exposent les idées du philosophe sur l'Etre Unitotal, la chute, l'Ame du monde et la Sagesse, la réintégration, l'Eglise corps du Christ. Critiquant l'Occident Soloviev affirme que tandis que l'Eglise catholique a cédé à la tentation d'employer la force contre les incroyants, le protestantisme a sombré dans la tentation de l'orgueil et dans le rationalisme. Enfin le socialisme et le positivisme, en prétendant que le pain seul suffit à l'homme, représentent la troisième tentation, celle du matérialisme.

Quant à l'Orient chrétien, s'il a su garder intacte la vérité divine, il ne l'a pas réalisée dans une culture humaine, dans une civilisation chrétienne.

Ainsi, loin de s'exclure, l'Orient et l'Occident sont complémentaires. Ils s'appellent l'un l'autre pour la croissance du corps du Christ pour l'œuvre divino-humaine de l'édification de l'humanité totale, de l'Eglise universelle.

En mars 1881 l'assassinat de l'empereur Alexandre II bouleverse les esprits et les cœurs. Dans un discours retentissant Soloviev demande, au nom de l'idéal de la monarchie chrétienne, la grâce des régicides. Cette grâce est refusée et les meurtriers sont condamnés à la peine capitale. Soloviev est déconcerté, profondément troublé. Sa foi au principe monarchique se trouve ébranlée. L'Eglise officielle aussi l'a déçu par son apathie, sa servilité, son manque de cohésion. Au lendemain des événements tragiques il publie *A propos du pouvoir spirituel en Russie* (1881). Le peuple russe, constate Soloviev, est paralysé. Pour lui rendre sa vigueur chrétienne il faut un principe spirituel unique. Or, depuis le schisme des vieux-croyants, ce pouvoir n'existe plus. Que l'Eglise de Russie se réconcilie le Raskol [7] et une mission sublime l'attend !

Une double tendance emporte la pensée de Soloviev vers l'action et vers l'universalité. Dès lors l'évolution vers Rome va se précipiter.

En 1881, critique amère de l'inertie de l'Eglise russe ; mais Rome est condamnée comme ayant remplacé le Christ par le pape.

En 1882-1883 dans « *A propos du Raskol dans la nation et la société russes* », il condamne au nom de l'universalité de l'Eglise le schisme des vieux-croyants qui n'est qu'une tradition locale, une sorte de protestantisme au sein de l'Eglise russe.

7. Raskol, rupture ou schisme. On sait qu'au XVII[e] siècle, sous le patriarche Nikon, une crise éclata dans l'Eglise russe à l'occasion d'une revision des livres liturgiques. Les « vieux croyants » crièrent au sacrilège et à l'hérésie et renièrent en masse l'autorité de l'Eglise officielle. Le Raskol ne tarda pas à se scinder en de multiples sectes les unes empreintes d'un mysticisme farouche, les autres teintées de rationalisme protestant.

De la faiblesse de l'Eglise orientale dont la cause est le schisme, la pensée de Soloviev est irrésistiblement entraînée vers la considération de la chrétienté désunie.

En 1883 (« *Trois discours à la mémoire de Dostoïevski* », discours troisième) il souhaite ouvertement la réconciliation des deux Eglises dont l'antagonisme a pu avoir un sens jadis mais qu'il est aujourd'hui urgent de faire disparaître.

« *Le grand schisme et la Politique chrétienne* » (1883) développe ce problème de l'Eglise universelle. C'est un devoir de reconnaître loyalement les torts réciproques et de mettre fin à la désastreuse séparation des Eglises, tout en écartant toute conversion comme tout compromis.

Car il est une condition préalable à cette réunion : reconnaître l'unité foncière de l'Eglise, affirmer sans détours que les deux Eglises ne sont que les aspects complémentaires de l'Eglise universelle, encore que l'autorité centrale appartienne à Rome.

C'est donc au nom de la vérité, qui s'oppose à l'égoïsme comme au mensonge, et au nom de l'action chrétienne que Soloviev prône l'union des Eglises. Au nom de la vérité, car l'Eglise de Jésus-Christ existe en Occident et en Orient : les deux grandes fractions du monde chrétien possèdent la foi au Christ, Dieu et homme, la succession apostolique, les sacrements. Il faut donc vaincre l'égoïsme afin de voir, au delà des apparences mensongères, la vérité, c'est-à-dire l'indestructible unité de l'Eglise universelle.

Exigée au nom de la vérité cette union l'est aussi, et de manière urgente, au nom de l'action chrétienne. Désunie, dépourvue d'autorité centrale, l'Eglise est affaiblie et incapable d'imprimer au monde cet élan qu'il attend non seulement dans le secret des âmes, mais dans la vie sociale, politique, internationale. Une triple exigence conduit Soloviev à chercher à Rome ce qu'il avait renoncé à trouver dans l'Eglise russe : exigence d'universalité, d'unité et d'action, elle-même issue du concept fondamental de l'Unitotalité et de la réintégration.

Dès lors l'union des Eglises devient dans la pensée de Soloviev la grande œuvre chrétienne, la tâche de toutes la plus nécessaire, l'étape décisive vers l'incarnation de la Sagesse.

Il s'efforce de justifier sa position du point de vue théologique. En 1883, dans « *Neuf questions* » adressées au Père A. Ivantsov-Platonov, il affirme que l'Eglise d'Occident échappe aux reproches d'hérésie et de schisme.

On ne peut, certes, la taxer d'hérésie à propos de la doctrine du *Filioque*. Cette doctrine, qui apparaît en Occident au VI^e^ et en Orient au VII^e^ siècle, ne fut condamnée ni par le concile de 680, ni par celui de 787. D'autre part les théologiens les plus avertis de l'Eglise orthodoxe reconnaissent que l'Eglise orientale, tant qu'elle est séparée de Rome, n'a pas autorité pour réunir un Concile oecuménique, seul qualifié pour porter une éventuelle condamnation.

Si on ne peut l'accuser d'hérésie, l'Eglise romaine doit-elle être dite schismatique? Mais qu'est-ce que le schisme sinon le refus par une hiérarchie ou par un peuple, de se soumettre à l'autorité légitime? A la vérité on ne voit pas de quelle autorité ecclésiastique l'Eglise de Rome se serait détachée.

« *Le développement dogmatique de l'Eglise et la question de la réunion des Eglises* » (1886) aborde un autre problème.

Et les dogmes « nouveaux » de l'Eglise romaine, dira-t-on, comment les justifier? Soloviev s'efforce d'établir que le développement du dogme n'est autre que la légitime croissance d'une Eglise qui vit. Quel orthodoxe nierait que le concile de Nicée marque un développement dans la conscience de l'Eglise?

Développer le sens véritable du dogme, n'est-ce pas le seul moyen de demeurer fidèle à la vérité admise dès les commencements par tous les chrétiens : le Christ, Dieu et homme, mort et ressuscité? Il faut écarter l'idée d'un catalogue de dogmes connu de l'Eglise depuis les temps apostoliques. L'histoire montre à l'évidence que ce n'est pas dans le conservatisme arien, nestorien, monothélite que se trouve la vérité, mais dans le développement sous la conduite de l'Esprit Saint. Ce n'est pas sa nouveauté ou son ancienneté qui fait qu'une idée est fausse ou vraie mais bien le lien interne qui l'unit à la vérité première : le Christ Dieu et homme.

Certes, un tel développement et le discernement qu'il suppose ne saurait être laissé à l'interprétation d'un chacun. Ainsi la vie même de l'Eglise nous oblige à chercher un moyen qui assure l'unité d'enseignement [8].

Si, pour un bon orthodoxe, l'Eglise catholique n'est ni hérétique, ni schismatique, la réciproque aussi est vraie. C'est ce que Soloviev tente d'établir dans un article paru à Zagreb en 1886 : *L'Eglise orientale est-elle orthodoxe?* Oui, répond-il hardiment. Cette Eglise ne possède-t-elle pas la succession apostolique et les sacrements? — Quant à la foi, elle est celle des sept premiers conciles, patrimoine commun à l'Orient et à l'Occident.

Tout le reste : conciles locaux, catéchismes, doctrines des théologiens, ne saurait engager la foi de l'Eglise. Ce ne sont là qu'opinions, au demeurant souvent fort divergentes. Il est vrai que le peuple russe *ignore* certaines vérités, aujourd'hui de foi dans l'Eglise catholique. Mais il ne les *rejette* pas. Sa foi est orthodoxe, même si certains théologiens et certains dignitaires de l'Eglise officielle se trompent ou agissent de mauvaise foi [9].

8. La correspondance de Soloviev (lettre du 7 août 1887 au Père Martynov) fait écarter l'hypothèse, à première vue séduisante, d'une influence de Newman. Par contre l'influence de Möhler est certaine et reconnue de Soloviev.

9. En faveur de sa distinction entre l'*Eglise-hiérarchie* et l'*Eglise-peuple*, Soloviev rappelait l'encyclique des Patriarches Orientaux (1848) : « Chez nous ni les Patriarches, ni les Conciles ne peuvent rien affirmer en matière de foi; seul

La conclusion s'impose : la séparation des Eglises n'a aucun fondement vraiment religieux. C'est une affaire de politique humaine, de rivalité entre hiérarchies. Les deux Eglises sont toujours parties intégrantes et inséparables de l'unique Eglise universelle.

*
* *

Ajoutons que pour comprendre la pensée ecclésiologique de Soloviev et son idée oecuménique, il ne faut jamais perdre de vue le caractère foncièrement platonicien de sa pensée [10].

L'Eglise a deux aspects : Eglise céleste ou Eglise-Sagesse, l'humanité éternelle et parfaite unie au Logos; Eglise terrestre ou Eglise en devenir, l'humanité déchue. La raison d'être du temps est d'édifier l'éternité, de ramener le monde faux à l'unité perdue, de le transformer à l'image de l'univers céleste. Notons enfin que Soloviev (à la suite de Grégoire de Nysse, de Cyrille d'Alexandrie, d'Origène) considère l'humanité comme un seul tout organique. La personne divine du Verbe ne comporte pas les limites d'un corps individuel; la nature humaine est son corps. Elle l'*est* de toute éternité dans le ciel étant la Sagesse unie au Logos. Elle le *devient* dans ce monde dans la mesure où, renonçant à l'égoïsme, à l'isolement, elle accepte le principe divino-humain. D'où une conception cosmique du salut.

C'est dans l'enthousiasme et la foi que Soloviev alors âgé de 31 ans entreprend la composition de « *l'Histoire et l'Avenir de la Théocratie* », ouvrage qui dans son esprit devait comporter trois tomes où l'histoire, la philosophie, la théologie apporteraient leur appui à ce qu'il considérait désormais comme la grande œuvre de sa vie : l'union des Eglises. Ce plan ne fut pas réalisé. Seul parut le premier volume (1885-1887) et Soloviev finit par se résoudre à résumer sa pensée dans le livre publié en français sous le titre « *La Russie et l'Eglise Universelle* » (1885). Quel est le but que s'assigne l'auteur?

Philosophe, mystique, poète, il se veut aussi homme d'action. Il croit à sa vocation de prophète de l'unité, prophète du Dieu en l'unité duquel toute multiplicité trouvera son achèvement et son repos. Ce qu'il veut c'est rendre au christianisme sa force conquérante que la désunion a ruinée. Ce qu'il faut c'est rejeter l'égoïsme, cause de tout mal, affranchir l'orthodoxie de ses étroitesses, faire apparaître aux yeux de tous l'unité fondamentale de l'Eglise de Jésus-Christ, unité indestructible comme la vérité même, comme Dieu même. Car nous

---

le Corps de l'Eglise, c'est-à-dire le peuple, gardien de la foi, peut le faire » (art. 17 de l'éd. de 1850).

10. N'écrivait-il pas en 1897, trois ans avant sa mort : « Pour saisir le sens des dogmes chrétiens dans la sphère des abstractions rationnelles, il faut être un philosophe de l'école de Platon et de Schelling » (« La Justification du Bien »).

savons que pour Soloviev il n'appartient pas aux misérables querelles des hommes de ruiner, si ce n'est en apparence, l'œuvre de Dieu.

Ce but il le proclame dès les premières lignes de la préface : « Justifier la foi de nos pères en l'élevant à un nouveau degré de conscience rationnelle, montrer comment cette antique foi, affranchie des chaînes d'un particularisme local et de l'égoïsme national, coïncide avec la vérité éternelle et universelle, tel est le but général du présent ouvrage. »

Pour atteindre ce but Soloviev se propose un long détour : après avoir établi une philosophie de l'histoire biblique (vol. I), il entreprendra une philosophie de l'histoire de l'Eglise (vol. II), pour résoudre enfin la question dans un dernier tome. Que désigne Soloviev sous le terme théocratie? Déjà dans divers articles : « *Le peuple juif et le peuple chrétien* » (1884), « *La question slave* » (1884), il avait exposé ses idées sur la théocratie, union du sacerdoce, de la royauté, du prophétisme. Alors que l'Ancien Testament avait exalté le prophétisme (aujourd'hui représenté par le protestantisme), l'Occident affirma la primauté du sacerdoce, l'Orient celle de la royauté. Unis dans le Christ, ces principes se trouvent aujourd'hui séparés.

Le tome premier comprend plusieurs parties. Dans la préface l'auteur, fort habilement, bien qu'en termes à peine voilés, met en parallèle la position de l'Eglise orthodoxe à l'égard de Rome et celle des vieux-croyants face à la hiérarchie russe. A qui veut comprendre, il est aisé de lire par transparence.

Après une analyse des principaux préjugés qui s'opposent à l'union avec Rome (livre I) [11], il entreprend l'étude de l'idée théocratique dans l'Ancien Testament : théocratie personnelle des patriarches (livre II), théocratie nationale de Moïse (livres III-IV), théocratie universelle du Christ (livre V).

Il nous annonce en terminant que la plénitude des pouvoirs sacerdotal, royal et prophétique réunis dans le Christ se différenciera dans l'Eglise (prêtres — rois chrétiens — prophètes). Le second tome devait être consacré à cette philosophie de l'histoire ecclésiastique. L'idée sous-jacente est celle de la vraie vie ou vie intégrale. De même qu'il avait jadis combattu la prétention d'une connaissance vraie par la seule abstraction, il rejette aujourd'hui cette fausse idée de la vie qui ne *serait que succession absurde de générations se repoussant et se détruisant* les unes les autres. L'Eglise est un organisme qui vit de la vie véritable fondée sur le respect du passé, du présent et de l'avenir, synthèse parfaite des deux premiers.

Pour comprendre l'idée que Soloviev se faisait de la théocratie, on peut dresser le schéma suivant de la trinité sociale, image de la trinité céleste, image aussi du Christ Dieu et homme, prêtre, roi et prophète.

11. Cette analyse reprend les idées exposées dans la brochure : « Le développement dogmatique de l'Eglise et la question de la réunion des Eglises » (1886).

Père — passé — sacerdoce (principe divin) — le Pontife romain — Eglise comme Temple du Christ; *Fils* — présent — royauté (principe humain) — l'Empereur orthodoxe — Eglise comme Corps du Christ; *Esprit* — avenir — prophétisme (principe divin et humain) — la libre communauté de l'avenir — Eglise comme Epouse du Christ.

Dans la libre théocratie le principe royal ou humain (représenté par l'orthodoxie) doit s'incliner devant le principe divin du sacerdoce, devant le pontife suprême, père universel. Ainsi sera accomplie toute justice, ainsi sera définitivement vaincue l'antinomie du passé et du présent, de l'autorité absolue et de la multitude inerte, du pouvoir et de la tradition, de l'Orient et de l'Occident dans l'harmonieuse et libre et fraternelle unité de l'Eglise universelle.

Dans cette conception de la théocratie et de l'union des Eglises se retrouvent à n'en pas douter de nombreux thèmes chers aux slavophiles : la vie intégrale, le rôle grandiose dévolu à la Russie impériale, la place donnée à la liberté et à l'amour dans l'Eglise à venir, l'aspect cosmique du salut.

Mais par contre l'insistance sur l'autorité et l'unité du pouvoir suprême dans l'Eglise, la tendance à confondre royaume des cieux et royaume de la terre, ne pouvaient que blesser profondément les sentiments orthodoxes.

La grande espérance qui avait animé Soloviev dans l'entreprise de son vaste ouvrage ne devait pas résister longtemps à l'indifférence et à l'incompréhension générales. Au mois de mai 1886 il quitte la Russie emportant le manuscrit du premier tome qu'il comptait publier à l'étranger afin d'échapper aux rigueurs de la censure.

Répondant à l'invitation que l'illustre évêque de Djakovo, Monseigneur Strossmayer, lui avait adressée, il se rend à Zagreb où il passe plusieurs mois. Le milieu lui plaît, ses vues sur l'avenir glorieux de la Russie et sur l'union des Eglises rencontrent celles de l'évêque. Parmi ses amis croates il passe des jours heureux. Ensemble ils font de grands projets : Strossmayer verra Léon XIII et Alexandre III et s'efforcera de sceller l'alliance du pape et de l'empereur, étape décisive vers la réalisation de la théocratie. Jamais Soloviev ne s'est cru plus près du but.

La désillusion n'en sera que plus amère.

Lorsqu'en octobre il se décide à rentrer en Russie il se heurte à d'innombrables difficultés : une opinion publique amorphe, une Eglise officielle que son séjour à l'étranger dans les milieux catholiques croates a rendu plus soupçonneuse encore, une censure qui veille et ne tarde pas à lui interdire toute publication. Partout indifférence ou hostilité.

Amèrement déçu il mesure l'abîme qui sépare le rêve de la réalité, « ce qui devrait être » de « ce qui est » et se sent saisi d'une affreuse tristesse.

De guerre lasse il se décide à supprimer du tome I tout ce qui a trait au primat de Pierre afin d'en permettre l'impression. Dès la fin de 1886 il envisage de publier un résumé français des trois volumes de la Théocratie. Ce résumé qui devait s'intituler « Philosophie de l'Eglise universelle », puis « La Théocratie dans l'Histoire et la réunion des Eglises », ensuite « La réunion des Eglises et les devoirs de la Russie » prendra des proportions toujours plus vastes jusqu'à devenir « La Russie et l'Eglise Universelle » qui paraîtra à Paris en mai 1889.

Mais lorsque l'ouvrage sort enfin de presse les sympathies catholiques de Soloviev ont subi une crise. Nous disons les sympathies et aussi l'atmosphère de confiance joyeuse, non pas les convictions profondes.

Du côté catholique on lui reproche sa doctrine hasardeuse de la Sagesse divine, sa conception de l'union des Eglises et la part trop belle qu'il fait à l'Eglise d'Orient. On lui reproche encore l'ardeur de sa polémique contre les empiètements du pouvoir séculier en Russie et la servilité de la hiérarchie, polémique jugée inopportune et nuisible au rapprochement. D'autres enfin regrettent qu'il hésite tant à se convertir.

En Russie on le considère comme de plus en plus suspect et on l'accuse ouvertement d'avoir trahi la foi de son baptême et d'être passé au catholicisme.

Personne, si ce n'est le petit groupe d'amis croates, n'est en mesure de le comprendre.

Rentré en Russie, malade et profondément découragé par le nationalisme fanatique d'un slavophilisme dégénéré, il se tourne vers les libéraux dont les tendances humanitaires et universalistes lui semblent, malgré les divergences doctrinales, plus aptes à servir le but qu'il poursuit.

Ainsi les dix dernières années de sa vie sont-elles assombries par l'écroulement du grand rêve de la théocratie et de l'union des Eglises, par les soupçons et les calomnies dont il est l'objet, par le pressentiment angoissant d'événements catastrophiques, par le refus enfin qui lui est signifié en 1891 de recevoir encore les sacrements dans son Eglise.

Renonçant à ce qu'il appelle lui-même « ses projets extérieurs », il revient aux occupations philosophiques de sa jeunesse.

Il poursuit cependant la lutte, s'efforçant de faire prévaloir une plus grande tolérance religieuse.

Ses idées sur l'Eglise universelle et sur l'union des Eglises demeurent inchangées. Seuls s'effacent le rêve théocratique et l'espoir d'une entente prochaine [12].

---

12. Nous en trouvons la preuve dans « *Trois Entretiens* » et « *Brève relation sur l'Antéchrist* » (1900). Un profond pessimisme a pris la place de l'optimisme théocratique. La foi en la primauté de Pierre y est réaffirmée mais la réalisation

Le 18 février 1896 à Moscou il se confesse et communie auprès du prêtre catholique de rite oriental Nicolas Tolstoï, puis lit la profession de foi du Concile de Trente.

C'est ici que les défenseurs d'un Vladimir Soloviev catholique situent sa conversion et veulent voir une adhésion complète à l'Eglise romaine.

Juillet 1900. Gravement malade chez un ami aux environs de Moscou il fait appeler le prêtre orthodoxe de la paroisse. Il lui dit ne plus s'être confessé depuis trois ans parce qu'à cette époque l'absolution lui fut refusée « à propos d'une question dogmatique ». Maintenant il reconnaît son erreur, se repent de son entêtement et de son orgueil. Il communie et meurt quelques jours plus tard.

Si, surmontant les rivalités confessionnelles, nous interprétons la conduite de Soloviev dans sa psychologie et à la lumière de sa doctrine de l'Eglise universelle, l'incohérence apparente des gestes de 1896 et de 1900 disparaît. Nous savons que depuis 1891 il vivait privé des sacrements. Il ne pouvait qu'en souffrir profondément.

Pourquoi eut-il refusé de se confesser et de communier dans la chapelle orientale de son disciple le prêtre Tolstoï [13]?

D'autre part nous ne voyons pas pourquoi Soloviev eut refusé au seuil de la mort le secours d'un prêtre orthodoxe.

Il était demeuré profondément attaché à la foi de son peuple et à son Eglise. Dans sa pensée il n'avait jamais renié la foi orthodoxe, il ne s'était pas « converti ». Intimement persuadé que les deux Eglises forment ensemble l'Eglise Universelle dont le centre est à Rome, il n'avait jamais cru abandonner l'Eglise de son baptême lorsqu'en 1896 il communia à Moscou.

Certes, au lit de mort il reconnut son « erreur ». Mais qu'est-ce à dire?

Renonça-t-il à croire que le Christ a établi Pierre centre et fondement de l'Eglise Universelle? C'eut été renier toute sa pensée, toute sa vie. C'eut été renier ce que proclamaient encore avec éclat les dernières pages qu'il nous ait laissées (*Trois Entretiens*, 1900).

N'est-il pas plus simple à la fois et plus juste de penser que s'il ne renonce pas à cette heure suprême à ce qui fut pendant de si longues années sa raison d'être, de combattre et de souffrir, il comprend enfin tout ce que cette position d'« orthodoxe-catholique » comportait de factice, d'intenable, non certes sur le plan de la pensée — puisque les deux Eglises n'en sont qu'une — mais sur le plan de la vie.

---

de l'union des Eglises et du royaume de Dieu est reportée au delà des limites de l'histoire.

13. C'est en effet sous l'influence de Vladimir Soloviev que ce prêtre orthodoxe avait reconnu, vers 1893, la primauté papale sur l'Eglise universelle. Accusé par le Saint Synode d'avoir renié la foi orthodoxe il se défendit en des termes où nous trouvons l'écho de la doctrine de Soloviev : « Je suis accusé d'avoir signé le Symbole de Trente et de prier pour le Souverain Pontife. Est-il défendu à un prêtre orthodoxe de le faire? » (Zachtchita, au Musée Slave à Paris).

Jamais l'abîme entre la vérité du monde éternel et l'erreur de ce monde déchu, entre ce qui doit être et ce qui est, ne lui avait paru si profond.

Il reconnaît la puissance du mal et la vanité de son effort. « Elle est difficile l'œuvre du Seigneur », murmure-t-il dans son agonie. Non, il ne résiste plus, il accepte enfin pour un fait ce monde misérable et cette division qu'il s'était acharné avec tant d'espoir et tant de courage, à réduire, à vaincre, à nier [14]. Mais cette fois il comprend « son erreur », il comprend que ce n'est plus possible et que l'heure est venue de prendre parti.

Et c'est, pensons-nous, au sein d'une fidélité inaltérée, l'ultime déchirement que de devoir revenir, alors que déjà il entrevoit l'Eternel, aux égoïsmes, aux petitesses, aux divisions de ce monde, pour être mis une fois encore en demeure de choisir entre cet Orient et cet Occident, entre l'Eglise de son peuple et l'Eglise de Rome qu'il sut aimer jusqu'au bout d'un indivisible amour.

Mons. Abbé Henri DE VISSCHER.

14. L'attitude de Soloviev nous paraît certes difficile à comprendre et, d'un point de vue catholique, à justifier. S'il n'est de vraie Eglise du Christ que celle bâtie sur le fondement posé par le Christ, n'est-ce point la renier que d'accepter le schisme en revenant à une confession qui est de fait séparée du centre vivant de la catholicité? Mais pour comprendre l'attitude de Soloviev, on se souviendra que le comportement spirituel du russe reste très différent de celui de l'occidental. « Tout se passe, écrit Wilczkowski, comme si sa vision intérieure se dédoublait sans cesse, comme s'il distinguait tout naturellement à travers le monde des apparences, un autre monde ineffable et mystérieux. Le permanent serait toujours présent à ses yeux — découronnant le provisoire et le périssable. Les pauvres réalités de ce monde se décomposeraient sur le fond de l'infini et la persistance même de cette présence de l'Eternel rendrait vaine toute illusion sur les choses d'ici-bas » (« Grands thèmes et message de la littérature russe », Ed. de la Revue des Jeunes, Paris, 1945, p. 26). N'est-ce pas cela? Le permanent, l'éternel, c'était l'Eglise indivisible, le provisoire, le périssable, ce sont l'égoïsme, la division, toutes les misères humaines.