

## **Les juifs, l'histoire et la fin des temps selon Vladimir Soloviev \***

par Bernard DUPUY

On a appelé parfois Vladimir Soloviev «l'Origène des temps modernes». On peut établir, en effet, entre Origène et Soloviev, de nombreux points de comparaison. Comme Origène, Soloviev fut aux prises avec l'esprit de son époque et a abordé les questions métaphysiques les plus profondes. Comme Origène, il a laissé des écrits intuitifs, inspirés, qui sont des essais plutôt que des traités théologiques et souvent des visions plutôt que des discours. Comme Origène, il a rencontré incompréhensions et contradictions. Comme lui, il fut fasciné par les idées du bien, du vrai et du beau et il dut s'employer à montrer la transcendance de la révélation biblique. Ses aperçus sont parfois fulgurants. Il a eu le regard tourné vers le temps qui vient, vers l'avenir, vers les réalités éternelles.

Soloviev a composé une œuvre pénétrante et variée qui rejoint les grandes questions de l'époque des Pères de l'Église et, comme nous le verrons dans les pages qui suivent, sa pensée, fortement marquée par l'histoire et par l'eschatologie, se forma et se tint constamment, de même que celle d'Origène, en lien avec celle du judaïsme. Relue dans cette perspective, dans un contexte élargi et pas seulement étroitement confessionnel, la pensée de Soloviev garde de nos jours sa force de rupture et soulève des questions à peine entrevues en son temps<sup>1</sup>. Il se pourrait qu'elle ait un jour une influence comparable à celle d'Origène dans l'antiquité.

\*  
\* \*

\* Conférence donnée au deuxième «Colloque Vladimir Soloviev», à Moscou, le 24 septembre 1992.

1. L'article plein de ferveur que Soloviev a rédigé pour l'Encyclopédie russe Brockhaus-Ephron vol. XXII, fasc. 43 (1897), pp. 141 et suivantes (repr. dans *Œuvres complètes*, en russe, 2<sup>e</sup> édition, vol. X, pp. 439 et suiv. ; trad. allemande, vol. VI, pp. 399-414) manifeste clairement la familiarité de pensée qu'il avait avec Origène lui-même.

A la fin de sa brève existence, dans le *Court récit sur l'Antéchrist*, qui clôt les *Trois Entretiens*<sup>2</sup>, Vladimir Soloviev a rédigé un texte inattendu, ayant pour effet de mettre en cause la vision chrétienne courante de l'histoire, les conceptions œcuméniques<sup>3</sup>, et, en particulier, ses recherches antérieures sur la « théocratie »<sup>4</sup>. Opérant un revirement total des idées en vigueur, il a mis ainsi le sceau à son œuvre personnelle par un ouvrage insolite, à la fois d'exégèse et de fiction, à la frontière de l'utopie et de l'apocalypse.

Cet essai, qui fut pour lui une façon d'exprimer un dernier jugement sur l'avenir du christianisme, se présente comme un testament, laissé inachevé et partiellement révélé, attribué à un certain moine Pansophius. La dernière partie de ce document nous demeure inconnue et serait enterrée avec son auteur à Moscou au monastère Danilovsky. Selon ce personnage énigmatique, qui dissimule dans son nom quelque trait de la personnalité de Soloviev lui-même, les événements qui se produiront à la fin des temps ne sont pas encore arrivés mais ils sont *déjà là* et faciles à entrevoir, car ils sont déjà joués<sup>5</sup>.

2. Les *Trois Entretiens* (*Tri razgovora*) se trouvent dans la seconde édition des *Œuvres complètes* de Vladimir Soloviev, parue sous la direction de S.M. Soloviev et E.L. Radlov à Saint-Petersbourg, 1911-1914 (reproduction photographique, Bruxelles 1966), au tome X, pp. 81-221. La traduction en français par Eugène Tavernier, parue à Paris chez Plon en 1916, contient l'importante introduction française de Tavernier, mais non la *Préface* de Soloviev, datée du dimanche de Pâques 1900. La traduction, récente et meilleure, par Bernard Marchadier et François Rouleau, Paris, éd. de l'Œil 1984, inclut cette *Préface* (pp. 27-40).

3. Comme on le sait, il y eut, après la mort de Vladimir Soloviev, toute une discussion interconfessionnelle pour savoir s'il était mort orthodoxe ou catholique, voire protestant. Ceux mêmes qui, de son vivant, n'hésitaient pas à lui adresser des critiques, se sont employés à le revendiquer. Certes, Soloviev n'a jamais renié son appartenance à son Église d'origine ; c'est elle qui lui retira ses sacrements ; ce n'est pas lui qui s'en retira. Il considérait par ailleurs qu'un orthodoxe russe appartenait à une Église qui n'avait jamais rejeté formellement les doctrines essentielles du catholicisme : il a donc pu sincèrement les professer et, sur ce point, il ne s'est pas rétracté. Et la liberté du protestantisme lui apparaissait assez chrétienne pour qu'il pût parfois s'y sentir plus à l'aise qu'ailleurs. Mais, contre ses bénévoles exégètes posthumes, on pourrait encore le relier à la foi juive, puisqu'il mourut en récitant le Psautier en hébreu et que la synagogue eut l'attention de prescrire des prières pour lui après sa mort. Le *Court récit* fut sans doute écrit par Soloviev en partie pour prévenir et réconcilier ses divers interprètes. Il nous semble que l'itinéraire personnel de Vladimir Soloviev a été décrit en définitive avec le plus de justesse et de largeur de vues par le P. Lev Gillet. Ce dernier a d'ailleurs invoqué souvent le grand penseur russe pour justifier sa propre adhésion à l'Église qu'il considéra lui-même comme l'expression de l'Église Une, mais sans reniement de son appartenance initiale. Cf. Un moine de l'Église d'Orient, « La signification de Soloviev » dans *1054-1954, L'Église et les Églises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*, Éditions de Chevetogne, 1955, vol. II, pp. 369-379.

4. Tel est l'avis exprimé en particulier par George P. Fedotov, « Ob Antichristovom dobré », dans *Pouť* 1926, n° 5, p. 59. C'est aussi celui d'Alain Besançon dans son ouvrage *La falsification du Bien. Soloviev et Orwell*, Paris, éd. Julliard 1985.

5. « Le drame historique est achevé, écrivit-il dans un petit article rédigé par la suite en guise de commentaire aux propos de la dernière page, il ne reste plus à jouer que l'épilogue, qui peut d'ailleurs encore, comme chez Ibsen, se prolonger en cinq actes, mais le contenu est connu d'avance » (*Œuvres complètes*, tome X, p. 226).

Soloviev s'est affronté toute sa vie au système spéculatif de l'Absolu proposé par l'idéalisme allemand comme système de pensée totalisant l'histoire. Dans le *Court récit sur l'Antéchrist*, la question fondamentale est toujours celle de l'Absolu, mais celle-ci surgit maintenant soudain dans l'horizon de la guerre, du mal et de la mort.

Car voici qu'en ce tournant du xx<sup>e</sup> siècle, toute la pensée abstraite, idéale et, somme toute, heureuse, du siècle précédent, que Soloviev n'avait cessé de fréquenter et de discuter, est récusée. Soloviev s'inscrit ainsi dans la haute trilogie des penseurs posthégéliens — Kierkegaard, Soloviev, Rosenzweig — qui ne se veulent plus des « maîtres », qui ont fait lever une méditation d'un autre type et perçu qu'il fallait pour cela revenir « au point de vue de la Révélation ». Pour chacun de ces trois penseurs, le retour à la foi a connu un moment existentiel, significatif dans sa propre vie<sup>6</sup>, et s'est vu revêtu d'une dimension philosophique : ils ont remis la transcendance au-dessus de l'absolu du Système. Mais c'est chez Soloviev que cette décision de prendre à revers le Jugement de l'Histoire par un appel au Jugement divin a revêtu la forme la plus dramatique : le moment de l'Histoire est renvoyé délibérément à un moment autre, celui de la fin même de l'Histoire. Ici la philosophie occidentale comparait devant le tribunal d'une eschatologie prophétique.

L'étonnant, dans le cas de Soloviev, c'est que ce revirement ne tombe pas de la bouche de quelque prophète moderne désincarné, mais d'un philosophe, qui n'a pas cessé un seul instant de s'efforcer de comprendre ce que cela signifie que de mentionner le Nom divin. Théologien, Soloviev le fut par vouloir de philosophe. Et la volte-face finale, l'appel au non-philosophique et le retour à la Révélation procède de cette volonté même. Soloviev, comme Rosenzweig, avait commencé par vouloir être un penseur de l'histoire et de l'État et par se mettre à l'école de Hegel. Lecteur de Platon, il n'avait pas ignoré l'importance du problème politique et, fils du plus grand historien des théories de l'État en Russie, il avait longuement médité sur l'interférence du pouvoir dans l'histoire du droit et dans celle des dogmes chrétiens. Il ne fait pas partie de ces théologiens qui congédient la

6. Soloviev avait jeté sur le papier le récit de sa propre conversion, le 16 janvier 1872, alors qu'il était âgé de dix-neuf ans. Dix ans plus tard, en 1882, il fit une nouvelle rédaction de ce texte à l'occasion d'une conférence : il présente alors son retour à la foi chrétienne comme un passage de la vision schopenhauerienne du mal au logos johannique (« *Jiznennyi Smysl Khristianstva Filosofskii Kommentarii na Outchenie o Logosé ap. Ioanna Bogoslava* », publié dans la revue *Pravoslavnoe Obozrénie* en 1983). Mais, explique-t-il, la vérité du christianisme demeure toujours voilée au cours du temps, assombrie par son histoire même, car la Vérité du Logos « luit dans les ténèbres ». Soloviev a inséré et développé cette conférence de 1882 dans son ouvrage *Les Fondements spirituels de la vie*, dont elle était la phase inspiratrice, (Trad. française par Georges Tzebricow, 2<sup>e</sup> éd., Paris, éd. Casterman 1948, pp. 93-104, *Œuvres* en russe, 2<sup>e</sup> éd., vol. III, pp. 319 et suivantes). Bien que Soloviev ait donné lui-même la date du 16 janvier 1872 pour sa conversion, il est probable qu'il a condensé en un instant toute une période qui fut pour lui celle d'une lutte et d'une méditation prolongée, et finalement décrite comme l'accueil de la « lumière de la conscience ».

*Phénoménologie de l'Esprit* avant de l'avoir lue<sup>7</sup>. Toute son œuvre a consisté à philosopher contre la logique du concept, mais en s'appuyant sur elle. Par là, sa philosophie comporte de nombreux points communs avec celle du « second Schelling ».

La parenté de Soloviev avec les grands penseurs du xx<sup>e</sup> siècle est frappante. Son recours à l'eschatologie n'est pas anhistorique de la totalité, d'une subjectivité issue de la crise de l'identité ; il est l'effet en quelque sorte d'une implosion de la pensée. Son eschatologie devient l'horizon même de l'histoire.

Le rapport du chrétien au monde est chez Soloviev mais résulte d'une lecture critique de l'histoire, d'un refus intensément eschatologique. C'est dire que sa pensée implique à la fois un jugement et une position renouvelée du christianisme. En rejetant la vision optimiste de la fin de l'histoire, Soloviev venait secouer l'atmosphère sereine de l'Europe du début de ce siècle. Il venait stigmatiser un monde bercé d'illusions et d'idéologies où les Églises, liées à des États et solidement établies, apparaissaient tantôt comme inspiratrices, tantôt comme prisonnières.

Cette façon de placer le présent sous les feux des événements ultimes afin de mettre les questions actuelles les plus brûlantes sous le regard de la fin pouvait se réclamer de la littérature chrétienne antique. Déjà l'auteur de l'Apocalypse interpellait les Églises d'Asie dans ses *Lettres aux sept Églises* (Apoc 1-3) pour dénoncer leur assoupissement. Origène s'était appuyé sur l'annonce des « cataclysmes universels » du moyen-platonisme pour faire entrevoir la purification du monde par le feu cosmique, ce qu'il appelait l'*apocatastase*, étape nécessaire avant la fin des temps, qui verrait la restauration de toutes choses — et de l'Église — dans leur intégrité première. De même, Soloviev a su invoquer le ton nouveau — évoqué déjà par Kant — le ton supérieur<sup>8</sup>, apocalyptique, de l'historiographie et de la philosophie de la fin du xix<sup>e</sup> siècle, perceptible dans les universités et dans les Églises, pour se tourner vers les événements encore attendus et à venir. Origène, plus cosmologique, à l'instar des platoniciens de son temps, avait invoqué le livre de la Genèse pour expliquer l'Apocalypse ; Soloviev, plus historique et plus prophétique, comme les moralistes modernes, a eu recours au Livre de Daniel pour éclairer la fin de l'histoire. Mais c'est comme Origène, sous l'exigence et dans la perspective d'un

7. Soloviev est même pour une part à l'origine de la relecture contemporaine de Hegel. Après avoir étudié Soloviev en Russie, et après avoir rédigé en 1926 une thèse sur lui à Heidelberg, Alexandre Kojévnikov (dont le nom sera simplifié bientôt en Kojève) a inauguré à Paris sa carrière philosophique, à la suggestion d'Alexandre Koyré, en publiant ses recherches sur Soloviev (« La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev », dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 14, 1934, pp. 534-554 et 15, 1935, pp. 110-152) qui le conduisirent bientôt à Hegel. On connaît la connotation délibérément « religieuse » de la prédication kojévienne et sa contestation par Léo Strauss. Cf. Dominique Auffret, *Alexandre Kojève, La philosophie, l'État et la fin de l'Histoire*, Paris, éd. Grasset, 1990.

8. E. Kant, *Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie* (Coll. de La Pléiade, vol. III, Paris, éd. Gallimard, pp. 395-416).

*reductio ad integrum*, entendue cette fois non comme une loi du monde mais comme une espérance, qu'il présente sa vision de la fin<sup>9</sup>. Pour l'un comme pour l'autre, il faut que les forces du mal à l'œuvre dans l'histoire aient été rendues manifestes, aient épuisé leurs virtualités latentes et soient vaincues pour que le monde puisse être ramené enfin à l'intention première du Créateur. L'un comme l'autre ont su ainsi faire apparaître la figure du Christ inscrite sur la courbe du temps et présente à l'aube comme à l'horizon de l'histoire humaine. Nécessité de la référence cosmique pour une vision intégrale de l'histoire ? Telle est en effet la question qui leur est commune. On ne saurait trop souligner la permanence et la résurgence chez Soloviev de la grande vision initiale chrétienne du lien entre la foi et l'histoire.

\*  
\* \*

Dans la *Préface* qu'il a rédigée à la fin de sa vie pour les *Trois Entretien*s, Soloviev a expliqué comment l'idée de composer un récit d'anticipation s'était imposée à lui non pas dans un désir de science-fiction provoquée par le choc du futur, ni comme un rêve utopique venu d'une fuite en avant par rapport au mouvement de l'histoire, mais comme la seule façon possible d'aborder la plus insoluble des questions auxquelles fait face l'homme moderne : la question de la réalité du mal. « A l'origine, écrit-il, j'avais rédigé ce texte sous la forme d'un entretien semblable à ceux qui précédaient et avec la même dose de badinage, mais une critique amicale me persuada qu'un tel moyen d'exposition, en l'occurrence, ne convenait pas »<sup>10</sup>. C'est donc à la fois par rigueur philosophique et par lucidité théologique que Soloviev a composé cet essai qui, au premier abord, ne répond guère aux exigences habituelles de la philosophie ni de la théologie.

9. Cf. Origène, *Peri Archôn* I, 6, 2 ; III, 6,3. Origène a repris l'expression employée par les Stoïciens, *apocatastasis tôn pantôn*, empruntée à l'astronomie. Ce terme signifiait pour ces derniers le retour éternel, cyclique, de toutes les choses qui adviennent dans le monde, mais Origène lui a donné un sens inconnu jusqu'alors : « Si le retour cyclique était vrai, écrit-il, il n'y aurait pas de liberté (*Contre Celse* IV, 67 ; V, 20-21). Et de même Augustin : « Circuitus illi jam explosi sunt » (*Cité de Dieu*, XII, 20). Pour l'un comme pour l'autre, les événements de l'Histoire du salut ne sont pas de purs symboles ; ils s'enchaînent depuis la création en une histoire et, dès lors, l'*apocatastasis tôn pantôn* prend le sens nouveau de rétablissement de toutes choses telles qu'elles étaient *avant* la dégradation produite par le temps. Elle désigne cette purification par le feu qui doit nécessairement se produire avant que toutes choses puissent être ramenées à l'intégrité du projet initial. La révélation n'a pas apporté seulement une nouveauté dans le temps mais la nouveauté du temps. L'histoire, selon Origène, n'est donc pas éternelle, elle mène vers une fin. Elle doit comporter successivement deux temps : une purification par le feu et une réintégration ou, comme avait dit Irénée, une « récapitulation ». Dans le temps, s'accomplit la transformation (*metastasis*) de toute la vie. Mais, comme dit saint Grégoire de Nazianze, au temps de l'Ancien Testament et à celui du Nouveau doit s'ajouter encore « le *seismos* eschatologique final » (*Cinquième Discours théologique*, n° 25). Cf. George Florovsky, « Eschatology in the Patristic Age » dans *Studia patristica*, vol. II (Oxford 1955), éd. K. Aland et F.L. Cross (Texte und Untersuchungen n° 64), Berlin, Akademie Verlag 1957, pp. 235-250.

10. *Trois Entretien*s, Préface, trad. fr., p. 35.

On sait que, depuis l'époque des Lumières, le problème du mal est devenu la pierre d'achoppement de toute théodicée et de toute éthique. Par l'insuffisance même de leurs réponses, la philosophie de Leibniz et l'idéalisme allemand ont révélé leur insurmontable étroitesse dans la façon de poser la question du mal, mais en même temps ils ont conduit à la conclusion qu'aucun discours cohérent ne peut en donner l'explication dernière ni le saisir réellement<sup>11</sup>. Toute ébauche d'analyse du mal par la raison s'avère attentatoire à la bonté de Dieu qu'elle prétend expliquer. Les philosophes, en effet, ont toujours buté sur la souffrance de l'innocent. Le mal n'est pas une erreur de la création. Il est un scandale. La pensée russe du XIX<sup>e</sup> siècle, plus familière que d'autres avec l'irrationnel, a eu une perception vive de ce paradoxe. Tolstoï et Dostoïevski s'en sont fait l'écho de façon vibrante dans leur œuvre romanesque.

Comme on l'a parfois remarqué, les moralistes eux-mêmes parlent de tout sauf du mal ; ils ne voient pas le mal. La difficulté que tout législateur éprouve pour saisir où se cache la malice du mal signifie à la morale sa limite. La puissance de malice du mal oblige d'en appeler au-delà de la morale. Tout se passe en effet comme si le mal ne pouvait être perçu que par celui qui en est la victime. Car le mal est d'abord un malheur. Tout se passe comme si le mal révélait l'existence d'un pouvoir caché et pernicieux de porter atteinte à autrui. Le mal a pour origine une volonté pervertie. Celui qui fait le mal, comme le dit l'expression populaire, *fait le malin*. Tout se passe comme si le mal démontrait peu à peu sa puissance par son efficacité dans l'histoire. Le mal est mieux décrit sous la forme personnelle du Malin que sous la forme abstraite d'un principe. Et ce dernier semble préparer sa manifestation en puissance et en gloire dans le monde à titre de rival ou de grimace du Christ.

## I

### Le revirement de l'idéalisme

Dans la première partie de sa vie, qu'on a coutume d'appeler sa période « sophiologique », Soloviev n'avait cessé de lutter contre ce qu'il appelait les « principes abstraits ». Son œuvre ultime peut donc apparaître comme l'aboutissement de sa critique de la philosophie idéaliste.

La *Critique des principes abstraits* est sous-tendue par la perception qu'il y a deux moments fondamentaux aux origines de la pensée : l'avènement des Idées, qui culmine dans l'œuvre de Platon, et la révélation de l'Exode, qui a trouvé son accomplissement dans la manifestation à Moïse du Nom divin. Entre ces deux moments, Soloviev établit un rapport étroit, au point de penser qu'il y a un lien entre le premier, l'émergence des Idées, et le second, l'événement de la révélation biblique de la personne divine.

11. Cf. Étienne Borne, *Le problème du mal*, Paris éd. P.U.F. 1958, pp. 14-15.

Dans *Les Fondements spirituels de la vie*, ouvrage qui clôt en quelque sorte cette première période, Soloviev a repris encore cette analyse et il souligne que le trait spécifique de la religion juive est que les Juifs croient en un Dieu personnel<sup>12</sup>. Les prophètes ont annoncé, non pas un avenir utopique mais la venue du Messie personnel. Il ne s'agit pas ici d'une idée mais d'un événement historique. Mais Soloviev ajoute maintenant une considération non plus idéale et théorique, mais existentielle et historique. Pendant longtemps, écrit-il, le monde fut dominé par les idées grecques, qui paraissaient représenter la pointe avancée de la raison et de la religion, jusqu'au jour où celles-ci ont conduit à une crise universelle. C'est alors que la vérité du christianisme a fait son entrée dans l'histoire. Voici ce texte capital :

« Lorsque les idées et les principes dominants qui remplissaient le monde gréco-romain firent faillite, révélant précisément l'insuffisance des idées en général pour lutter contre le mal, alors l'incarnation de la vérité en une force vivante et personnelle fut réellement requise. Et lorsque la vérité extérieure, humaine, de l'État se fut concentrée en une seule personne vivante, dans un homme divinisé, le César romain, alors la Vérité divine, annoncée aux patriarches, aux rois et aux prophètes d'Israël, se manifesta en la personne du Dieu incarné, Jésus-Christ »<sup>13</sup>.

### *L'eschatologie de l'être chez Schelling et Soloviev*

Tout au long des essais qui jalonnent cette partie de son œuvre, Soloviev, dans une visée non seulement philosophique mais théologique, s'était engagé dans un débat avec ce que l'idéalisme allemand a appelé le « processus historique » (*Weltprozess*). « Selon une façon de voir connue, rappelle-t-il dans sa *Préface aux Trois Entretiens*, l'histoire universelle est le jugement universel de Dieu : *die Weltgeschichte ist das Weltgericht* »<sup>14</sup>. Il y eut une époque, en effet, où cette thèse, hégélienne par excellence, qui emprunte à l'Évangile de Jean sa notion de Jugement (*krisis*), a pu paraître, même à certains penseurs chrétiens, comme la quintessence de l'histoire du christianisme. En réalité, cette thèse qui érige l'histoire du monde en clef du Jugement, est le plus grand détournement de l'eschatologie chrétienne jamais vu dans l'histoire.

12. *Œuvres complètes*, vol. III, 301-416. Cf. trad. française, pp. 111-113. Cf. A. Th. Lossev, *Essais sur le symbolisme antique et la mythologie* (en russe), vol. I, Moscou 1906, qui a étudié la réaction des Pères de l'Église au platonisme, a défini la pensée patristique comme un « symbolisme scriptural » et a souligné qu'à la différence de l'antiquité grecque, qui n'a connu que l'individu, la philosophie des Pères est centrée sur la personne, cf. pp. 632-633 ; 670 (Ce livre de Lossev, aujourd'hui presque impossible à obtenir se trouve dans le fonds Fritz Lieb de la bibliothèque de l'Université de Bâle). Seul Socrate se serait élevé à pressentir la dimension de la personne.

13. Trad. fr., p. 114.

14. *Préface*, pp. 33-34. Cette phrase est tirée en réalité d'un poème de Schiller, *Resignation* (1784), vers 85. Hegel le cite dans l'*Encyclopédie* § 548, dans les *Principes de la Philosophie du droit* § 342, et enfin dans sa *Philosophie de l'histoire mondiale* (éd. Lason, t. I, p. 314) sous la forme : « Die Weltgeschichte ist eine Auslegung des Geistes in der Zeit » : « L'histoire mondiale est une explication de l'Esprit dans le temps ».

C'est pour cette raison que Soloviev n'a cessé de critiquer l'idéalisme allemand. Il a toujours gardé toutefois un préjugé favorable à l'égard de Schelling<sup>15</sup>. Peut-être accordait-il au philosophe de l'identité d'avoir, en face de Hegel, lutté contre les « principes abstraits » en vue de sauvegarder la spécificité et l'unicité de la révélation biblique. Il y a ainsi une parenté entre la philosophie de Schelling et la théologie de Soloviev. Tous deux entendent que la foi ne soit pas suspendue simplement à la lettre du dogme, mais soit rattachée à des données éthiques, historiques<sup>16</sup>. Le christianisme, comme le judaïsme, ne peut s'expliquer par lui-même comme une vérité tombée du ciel. Il n'est pas entré dans l'histoire en un instant, sans coup férir. Dans son origine comme dans sa fin, il doit être mis en relation avec la destinée humaine, il donne sens au temps et il est porteur d'une eschatologie<sup>17</sup>. Soloviev avait lui-même, pendant un certain temps, cru avec intensité au progrès et il s'était attaché à élucider les formes du développement des idées sous l'influence du christianisme. Convaincu que, par delà sa prétention conceptuelle, l'idéalisme philosophique puisait son ressort profond dans des sources traditionnelles cachées provenant à la fois de la Bible et de la pensée grecque<sup>18</sup>, il avait cherché à découvrir ce qui s'annonce à travers l'histoire du monde en tant qu'histoire voulue par Dieu. Il avait, après une phase d'athéisme, épousé l'idée que dans l'histoire

15. Il resterait à savoir si, comme l'a montré Alexandre Koyré (« Hegel à Iena » dans *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, éd. Gallimard, 1971, p. 174), Hegel n'est pas, davantage que Schelling, le philosophe du concret. Soloviev a connu la philosophie de Schelling à travers Kiréievsky, qui avait lui-même écouté les cours de Schelling à Munich en 1830. Cf. Alexandre Koyré, « La jeunesse d'Ivan Kiréievski » dans *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, Paris, éd. Vrin 1950, p. 16. Une lecture ésotérique et mystique de Schelling était devenue courante en Russie sous l'influence de Jung-Stilling, ami de Goethe et de Schelling et inspirateur d'Alexandre I<sup>er</sup>. Jung-Stilling, animateur d'un mouvement de réveil protestant, était porté aux interprétations eschatologiques. Cf. Ernst Benz, « Russische Eschatologie (Jung-Stilling und Solowjew) » dans *Kyrios, Vierteljahrsschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas* 1936, pp. 102-129 et idem, *Jung-Stilling in Marburg*, Marburg 1949, pp. 20 et suivantes. Jung-Stilling tenait qu'une révolution qui débouche dans une action militaire est l'œuvre de l'Antéchrist et il donnait pour exemple la Révolution française.

16. Sur ce point, cf. *Crise de la philosophie occidentale* (1874), trad. fr. par Maxime Herman, Paris, éd. Aubier, pp. 199-202. On aura toujours intérêt à se reporter au texte-programme du jeune Schelling, rédigé dans l'été 1796, *Das älteste System-programm des deutschen Idealismus*, Heidelberg, Phil.-Hist. Klasse, 5 Abhandlung, 1917 (trad. française par Xavier Tilliette, *L'Absolu et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1987, pp. 42-43), texte que Soloviev n'avait pas connu lui-même, mais qui exprime bien le projet idéaliste d'une philosophie 1) éthique ; 2) esthétique ; 3) fondatrice d'une nouvelle mythologie ; 4) institutrice de l'humanité.

17. Sur l'eschatologie de Schelling, cf. X. Tilliette, *Le Christ de la philosophie*, Paris, éd. du Cerf 1990, pp. 183-189.

18. L'originalité de la pensée propre de Soloviev commence d'apparaître surtout dans les *Leçons sur la divino-humanité* de 1877, où il développe l'idée d'une révélation dans l'histoire qui prolonge celle du Logos du Christ dans l'incarnation (Cf. D. Stremoukhoff, *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique*, Paris 2<sup>e</sup> éd., L'Age d'Homme, 1975, p. 59).

humaine s'accomplit l'incarnation de la Sagesse divine, la manifestation de la *Sophia*<sup>19</sup>.

Influencé successivement par le slavophilisme, par les théories étatiques russes dont son propre père, Serge Soloviev, s'était fait l'historien, et par les idées byzantines, il avait commencé d'élaborer dans divers écrits toute une philosophie de l'histoire chrétienne. Celle-ci, à vrai dire, nous paraît aujourd'hui assez déroutante et fort peu réaliste, mais elle était dans l'air du temps et correspondait à un besoin qu'avait l'Orthodoxie de se penser elle-même. Soloviev a cru longtemps que l'Église avait pour fin d'instaurer sur terre une politique conforme au vouloir de Dieu, de conduire le monde à la « théocratie ». Il a certainement pensé qu'il revenait à l'Église de faire coïncider le réel avec l'idéal. Ce n'est qu'avec le temps qu'il en vint peu à peu à comprendre que la mission de l'Église ne saurait être d'imposer au monde la perfection idéale d'un régime politique. Le Royaume de Dieu ne doit pas être imposé, mais annoncé. Soloviev percevra même que l'Église ne doit annoncer ni « l'évangile de la vérité » (comme Valentin), notion qui peut être l'objet de déviations gnostiques, ni même « l'évangile de l'amour » (comme Tolstoï), qui peut être une source de captation d'autrui au nom de la charité et de comportements mensongers, mais « l'évangile du Royaume », qui est l'œuvre de Dieu lui-même et requiert le concours des hommes<sup>20</sup>. Ce sera désormais l'un des mots-clefs de sa pensée.

### *Les falsifications du christianisme*

Mais le Royaume de Dieu est toujours « aux mains des violents » (Mt 11,12). Et le Christ n'a pas imposé le Royaume par la force (1 Tm 3,3). Le Royaume quand il viendra, fera irruption, entrera par effraction (Lc 19,11 ; I Th 5,2 ; Ap 3,3 ; 16,15). Et en attendant, il tarde (Ap 6,10). Quelle est donc la cause du retard du Royaume ? Quel est « l'obstacle » qui empêche la venue du Christ ? (2 Th 2,7). Telle est la question chrétienne par excellence. Elle a reçu dans l'histoire des réponses diverses. Selon les interprétations, l'obstacle serait l'Empire (romain), ordre établi légitime qui s'oppose aux dévastations venant du Malin,

19. Cf. Vladimir Soloviev, *La Sophia* (1876), ouvrage écrit en français et édité récemment par François Rouleau, dans *La Sophia et les autres écrits français*, Paris, éd. L'Âge d'Homme, 1978, pp. 1-80. Cependant Soloviev a toujours distingué le concept d'« âme du monde », emprunté à Schelling, de la Sagesse divine, dont le fondement est biblique.

20. Soloviev est revenu à plusieurs reprises sur la question du Royaume de Dieu. Il s'est déjà exprimé à ce sujet dans *La grande controverse et la politique chrétienne (Orient-Occident)*, trad. fr., Paris, éd. Aubier, 1953, pp. 146-150, mais il y est revenu surtout dans ses deux écrits décisifs de 1891, dans lesquels s'opère le tournant ultime de sa pensée sur l'histoire du christianisme, *La décadence de la conception médiévale du monde*, conférence prononcée le 19 octobre 1891 à la Société de Psychologie de Moscou (trad. française en Annexe II du précédent ouvrage, pp. 196-216) et *Sur les falsifications du christianisme* (trad. française ci-dessus, pp. 233-242).

ou bien la prédication apostolique (qui empêche l'adversaire du Christ d'accomplir son œuvre), ou bien, à l'inverse, caché mais déjà à l'œuvre, l'Antéchrist, qui contrarie l'action de l'Église. Pour Soloviev, dans un premier temps, l'imposture majeure qui retarde la venue du Royaume est l'intrusion ou infiltration du mal dans le domaine même du bien. Telle est la fraude, la fourberie, la perfidie suprême, ce qu'il a appelé la « falsification du bien », dimension que les apologistes des Églises omettent le plus souvent de considérer<sup>21</sup>. Dans une phase sombre de sa critique de l'Église, ce fut l'idée qui domina toutes ses réflexions.

Les trois principales « falsifications du bien » correspondent pour Soloviev aux trois tentations auxquelles Satan a soumis le Christ et auxquelles le Christ a successivement résisté<sup>22</sup>. L'humanité, c'est-à-dire l'Église, doit y être soumise à son tour, mais, selon Soloviev, dans l'ordre inverse du Christ. La dernière tentation du Christ et la première à laquelle a été soumise l'humanité, c'est celle qui a consisté à forcer autrui à faire le bien et à vouloir le faire entrer de force dans le Royaume. C'est pour l'Église, la *tentation politique* et ce serait la tentation à laquelle aurait cédé l'Église romaine en prenant à sa charge les structures du pouvoir impérial, en devenant « féodale » au lieu de demeurer « théologique ». Il en a résulté en Occident le conflit du pouvoir spirituel et du pouvoir séculier et la querelle des investitures<sup>23</sup>. La seconde tentation, *l'orgueil de l'esprit*, est celle qui provient d'une confiance en soi-même conduisant à la supériorité à l'égard de l'autre, « infidèle ». Elle est cette déviation qui, au nom même de la foi, conduit soit à l'objectivisme dogmatique (affirmation de l'adage « Hors de l'Église point de salut »), soit à la certitude subjective du « salut par la foi ». Elle a mené au rationalisme tant philosophique que théologique qui a conduit à l'époque de la Renaissance et de la Réforme à la scission des « deux règnes ». De là sont nées les deux attitudes inverses du déisme areligieux et du fondamentalisme piétiste. Pour Soloviev, la seconde tentation serait surtout l'erreur du protestantisme<sup>24</sup>. La troisième tentation est celle de *l'empirisme* et elle a conduit l'homme moderne à demander au progrès matériel de réaliser le paradis sur terre. Elle a abouti à la coupure entre le domaine de la foi et celui de la vie et aux

21. « O Poddelkakh » dans *Œuvres complètes* 2<sup>e</sup> édition, tome VI, pp. 297-308. Traduction française ci-dessus, pp. 233-242.

22. Soloviev est revenu à plusieurs reprises sur les trois tentations du Christ. 1) dans les *Leçons sur la divino-humanité* (1877), trad. française par Bernard Marchadier, Paris, éd. du Cerf, 1991, pp. 162-166 ; 2) dans *Les fondements spirituels de la vie*, op. cit., trad. fr., pp. 123-126 ; 3) dans les *Trois Entretiens*, qui reproduisent la succession historique des trois tentations : désir d'exercer un pouvoir spirituel sur autrui, mépris de l'âme pour le corps, et jouissance des biens temporels. Cette succession est inversée dans l'évocation finale des trois grandes questions mondiales (économie, éthique, culture) et, en filigrane, des trois noms-clefs de Marx, Tolstoï et Nietzsche.

23. Cf. *La grande controverse*, trad. fr., pp. 52-54 ; 78-80 ; 128-161.

24. *Ibid.*, pp. 166-167.

deux idéaux mobilisateurs de l'époque moderne : le nationalisme et le socialisme. La vie est de plus en plus réglée par les lois de l'État laïc et la foi a dû se réfugier dans la vie privée. L'Église est réduite au culte et abandonne au pouvoir séculier la gestion du politique. A cette dernière tentation, toutes les confessions chrétiennes sont menacées de succomber. Telles sont, pour Soloviev, les déviations de la doctrine du Royaume qui portent atteinte à la vérité du christianisme et surtout au véritable rapport de l'Église avec le monde.

En bon slavophile, Soloviev a pu un instant penser que Byzance et la Russie avaient miraculeusement échappé aux trois tentations auxquelles l'Occident avait succombé. L'Orthodoxie a gardé la vérité. Mais le trésor de l'Orthodoxie n'a pas fructifié. Il est demeuré caché dans l'âme de ses moines et de ses fidèles. L'Orthodoxie n'est demeurée pure que parce qu'elle n'a pas créé de « culture chrétienne »<sup>25</sup>. Ce risque, l'Occident a accepté de le courir, et il a dû en payer le prix : la naissance concomitante d'une culture antichrétienne. C'est là la cause de sa crise moderne. Mais c'est là aussi sa supériorité sur l'Orthodoxie. L'Occident est en prise avec la dynamique du monde vers son avenir.

Dans sa critique de l'Occident, Soloviev s'était montré d'abord le véritable héritier des slavophiles. Il avait fait sienne l'opposition, forgée par Khomiakov, entre « l'erreur manifeste de l'Occident » et « l'infaillibilité secrète de l'Orthodoxie ». Mais à partir de 1885, il écarte de plus en plus cette analyse. D'une part, il inclut la Russie dans le processus historique de l'Occident, ce dont il félicite Pierre le Grand, et d'autre part il justifie l'Église de Rome pour son effort d'évangélisation des cultures, effort qui n'est que le prolongement de l'œuvre entreprise jadis dans le monde grec par les Conciles et les Pères de l'Église. Soloviev tente alors de réconcilier l'Orient et l'Occident au nom d'un principe théologique commun tiré des conciles. Par le Pseudo-Denys et Maxime le Confesseur, dit-il, les deux parties de l'Église, celle d'Orient et celle d'Occident, ont confessé toutes deux au troisième Concile de Constantinople l'appel chrétien à la liberté. Comme le Christ a été doté dans sa nature humaine d'une authentique volonté et d'une véritable liberté, l'Église est elle aussi dans le monde son principe de liberté. C'est grâce à cette liberté qu'elle peut promouvoir le Royaume dans ses trois aspects principaux : la vie sacramentelle, le développement dogmatique et l'instauration de la « théocratie ». Le Royaume de Dieu ne vient donc pas de en haut, et il n'est pas gardé que par l'Orthodoxie. Il est, au cœur de l'histoire du monde, l'œuvre de l'Église du Christ tout entière<sup>26</sup>.

25. Cf. *Leçons sur la divino-humanité*, onzième et douzième leçon, trad. fr., pp. 172-174.

26. Cf. *La Russie et l'Église universelle* (1889), deuxième partie, chap. XII, XIII et XIV dans *La Sophia*, Lausanne, éd. L'Age d'Homme, 1978, pp. 225-239 ; art. « Monothélisme » dans *Encycl. Brockhaus-Ephron*, vol. XIX, fasc. 38 (1896/6), pp. 788 et suivantes (trad. allemande, *Œuvres complètes*, vol. VI, pp. 361-363).

## II

**Le judaïsme et la question chrétienne**

C'est au cours de la seconde période, dite « théocratique » (1881-1883), au cours de laquelle Soloviev était préoccupé surtout par le problème de l'État et par le rapport de l'Église avec le monde, qu'il écrivit l'opuscule *Le judaïsme et la question chrétienne* (1884)<sup>27</sup>. Cet écrit témoigne d'une compréhension du judaïsme exceptionnelle pour un homme du XIX<sup>e</sup> siècle. A cet égard, Soloviev est un précurseur. Mais cette phase de sa pensée est demeurée longtemps inaperçue et est encore aujourd'hui mal comprise.

Dès les premières pages, Soloviev rappelle la permanence du conflit historique entre les juifs et les chrétiens avec cette vigueur éclatante qui le caractérise. Il part de l'accusation de « déicide » faite au peuple juif, accusation qui servait de leitmotiv aux pogroms : « Si le Christ n'est pas Dieu, alors les juifs ne sont pas plus fautifs que les Grecs qui ont tué Socrate. Si nous reconnaissons que le Christ est Dieu, alors nous devons reconnaître dans les juifs le peuple qui engendre Dieu... Négliger le judaïsme c'est folie ; se disputer avec les juifs, c'est inutile ; mieux vaut les comprendre, bien que ce soit plus difficile. »

On a considéré parfois l'intérêt de Soloviev pour le judaïsme comme une conséquence de ses prises de position publiques en faveur des juifs de Russie, alors cantonnés dans la zone de résidence et victimes de dures mesures répressives<sup>28</sup>. Cette explication ne doit pas être négligée, mais elle n'est pas suffisante ; il s'agit de beaucoup plus. La découverte des juifs et du judaïsme a joué, chez Soloviev, un rôle constitutif dans son analyse du christianisme lui-même.

*La grande antinomie historique*

Soloviev n'a pas en vue seulement le judaïsme biblique, qu'il y aurait lieu d'appeler plutôt l'hébraïsme, mais le judaïsme actuel tel qu'il s'est défini depuis l'époque talmudique, dans l'exil, c'est-à-dire un judaïsme jeté par l'histoire dans une situation de retrait par rapport à l'histoire. Or dans le même temps, le christianisme, né hors de l'histoire, est en revanche entré dans l'histoire. Aussi faut-il commencer par prendre en compte cet étonnant renversement, d'où est sorti le fait que

27. *Œuvres complètes* (en russe), vol. IV, pp. 135-185. Trad. fr. par M<sup>me</sup> Mathon et Fadiev Lovsky parue dans *Foi et vie* 53 (1955), n° 5 (sept.-oct.), pp. 389-453. Postface de Michel Philibert, *ibid.*, pp. 454-461. [Depuis la rédaction de cette conférence, cette traduction a été republiée aux éditions de l'Œil, Paris 1992].

28. Cf. Léon Bernstein, « Vladimir Soloviev et la pensée juive » dans *Revue de la pensée juive*, n° 4, juillet 1945, pp. 20-45. Voir aussi G. Podskalsky, *Wladimir Solovjov und die Juden* dans *Una Sancta*, 1967, n° 3, pp. 203-211. Un tableau très complet de la situation des Juifs en Russie au début du règne du tsar Alexandre III a été dressé par Anatole Leroy-Beaulieu, « La liberté religieuse en Russie » dans la *Revue des deux Mondes*, 1<sup>er</sup> avril 1889, pp. 69-107.

judaïsme et christianisme sont devenus historiquement antinomiques. Cette asymétrie doit être analysée avant d'en venir aux questions ultimes, car elle est devenue structurelle. Elle place en effet le peuple juif et le peuple chrétien dans des positions inversées par rapport au royaume de Dieu.

Dans cette tentative de situer christianisme et judaïsme dans leur face à face originel et permanent, l'exégèse par Soloviev des répercussions historiques des « trois tentations » du Christ peut servir ici de point de repère. Les trois tentations chrétiennes : primauté du spirituel, risque de quietisme sacramentel, abandon de la gestion du monde au pouvoir séculier, trouvent en effet leur contre-partie dans les trois tentations juives, qui sont des tentations *inverses* : primauté du temporel, risque de magie culturelle, interférence du religieux dans le temporel. Pour Soloviev, l'antinomie historique des deux religions peut ainsi être expliquée. Soloviev est ainsi le premier à être entré avec des clefs d'interprétation inédites dans ce problème séculaire.

Voici alors la thèse nouvelle et fameuse de Soloviev : La « question juive » — l'expression faisait fortune depuis le débat de 1843 entre Bruno Bauer et Karl Marx<sup>29</sup> et elle était devenue une référence courante en Russie dans les milieux politiques — n'est pas une question à part de la « question chrétienne ». Et comme la position des juifs dans le monde a été déterminée par un pouvoir politique devenu chrétien, la « question juive » est entièrement dépendante de la « question chrétienne ». L'une est corrélatrice de l'autre. La « question juive » dit-il, est née de ce que les chrétiens, au cours de leur histoire, n'ont pas instauré la véritable théocratie, comme ils auraient dû le faire. Ils ne l'ont pas réalisée dans l'antiquité quand ils ont eu le pouvoir en leurs mains. Et ils n'ont pas accompli davantage leur devoir à l'égard des juifs quand ils ont perdu le pouvoir à l'époque moderne. Dès lors les juifs ont revendiqué leur autonomie politique. Ainsi le problème du rapport avec les juifs est devenu politique parce qu'il n'a jamais été posé à son plan véritable, qui était le plan religieux. Depuis l'origine, les chrétiens n'ont pas reconnu la place qu'occupent les juifs dans le plan de Dieu ni la place qu'ils occupent en face d'eux-mêmes ; ensuite, au Moyen Age, ils ne se sont pas comportés à leur égard comme leur vocation de chrétiens leur imposait de le faire ; et finalement, dans la société séculière moderne, c'est une énigme troublante de constater que « les juifs se montrent empressés à accomplir leur Loi tandis que les chrétiens sont si prompts à oublier la leur »<sup>30</sup>. Bref, si l'on veut comprendre la « question juive », il est nécessaire de poser la « question chrétienne ».

Le problème du rapport avec les juifs s'est donc déplacé sur le plan politique. Mais la société laïque et sécularisée ne s'est pas montrée

29. Bruno Bauer, *La Trompette du Jugement dernier contre Hegel. L'Athée et l'Antéchrist. Un ultimatum* (1841), ouvrage écrit en collaboration avec Karl Marx ; *id.*, *La question juive* (1843) ; Karl Marx, *Sur la question juive*, article paru dans les *Annales franco-allemandes* à Paris en mars 1844.

30. *Art. cité*, pp. 389-390.

davantage capable de le résoudre que la société chrétienne n'avait su le faire. Elle l'a même aggravé, et rares sont les chrétiens qui maintenant comprennent la nécessité de rendre aux juifs les libertés et les titres auxquels ils ont droit dans le domaine de la vie publique. Par une analyse rigoureuse de la modernité, Soloviev rend à l'économie juive, à la morale juive, à la politique juive, une positivité dont l'efficacité et la crédibilité sont liées à une négativité chrétienne en ces domaines. Il donne ainsi une explication rationnelle du retour en force des juifs dans l'histoire. Mais la politique qui s'est instaurée de fait en Europe depuis l'époque des Lumières n'est plus du tout la « théocratie » voulue par Dieu. Le conflit de deux politiques a remplacé celui de deux religions et de deux idéaux. Ironie de l'histoire, qui donne un cours nouveau à la « jalousie » dont parlait saint Paul dans l'épître aux Romains.

La réflexion sur la question juive a enfin contribué à éloigner définitivement Soloviev des thèses slavophiles. En observateur attentif de la renaissance juive en Russie, il donne au début de son article une explication de ce réveil. Le peuple juif n'a pas eu sa place dans l'Europe occidentale. Aussi est-il venu en chercher une en pays slave, en Pologne et en Russie. Les slavophiles ont imputé à l'Occident catholique le fanatisme religieux à l'égard des juifs, mais la « sainte Russie » des slavophiles risque de répéter les errements qui furent jadis ceux du Moyen Âge latin. Car la raison directe de la renaissance juive est l'absence de réflexion et de responsabilité chrétiennes sur le sort fait au peuple juif dans l'Europe des Lumières. Soloviev voit d'ailleurs une annonce de cette situation insolite et anormale dans le prophète Zacharie : « Les relations actuelles de l'Europe avancée avec le judaïsme font penser, dit-il, « à ces dix païens qui s'accrochent à la robe d'un Juif » (Za 8,23), mais c'est maintenant pour se faire introduire, non pas dans le Temple de Jéhovah, mais dans celui de Mammon ; car, ajoute-t-il, « ils se soucient aussi peu de Jéhovah que du Christ »<sup>31</sup>. Après l'échec de la théocratie chrétienne, voilà donc la situation présente de l'Europe éclairée, qui n'a rien fait de mieux que de soulever la « question juive ». Mais la renaissance juive est venue signifier à une société indifférente aux idées les plus hautes et livrée aux besoins les plus matériels le caractère illusoire de son message d'égalité et de tolérance.

Après les Lumières, le peuple juif est toujours dans l'attente de la parole chrétienne à son endroit. Or la véritable attitude à avoir à l'égard du peuple juif a été décrite par saint Paul dans son épître aux Romains. Soloviev entend donc montrer pourquoi celle-ci retrouve son actualité dans le monde moderne. Dès 1882, il avait été tenté d'aborder cette question du haut de la chaire dans ses *Leçons sur la signification universelle et historique du judaïsme* (non publiées), données à la Faculté de Saint-Petersbourg et aux Facultés féminines<sup>32</sup>. Cependant Soloviev n'a jamais publié ces leçons, ce qui permet de supposer qu'il n'en était

31. *Art. cité*, pp. 393-394.

32. *Art. cité*, p. 395 note 2.

pas entièrement satisfait. Il se remit donc à la tâche en écrivant *Le judaïsme et la question chrétienne*.

### *Les trois moments constitutifs du judaïsme*

On peut résumer en trois points la démarche de Soloviev. Il faut, nous dit-il, saisir le judaïsme successivement dans ses trois phases : 1) dans son moment biblique originel ; 2) dans sa séparation d'avec l'Église chrétienne ; 3) dans son réveil moderne. Aussi y a-t-il trois questions fondamentales :

1) Première question : pourquoi le judaïsme était-il prédestiné à la naissance en son sein d'un messie ; pourquoi fallait-il qu'il y ait *un peuple élu* ?

La réponse est dans le caractère « national » du peuple juif. Mais le peuple juif est une « nation » différente des autres, car cette nation n'est elle-même une nation que pour toutes les autres nations. Elle est d'intérêt universel. C'est en la personne du messie que doit s'opérer le lien du particulier et de l'universel, qui ne peut être réalisé que par un universel concret, c'est-à-dire par un individu. Le messie doit devenir le « second Adam ». Il est l'Individu universel. En lui doit s'accomplir l'identification du particulier et de l'universel, du réel et du *logos*. Il sera le *logos* réalisé.

Le peuple juif a été constitué le gardien de cette promesse parce qu'il a toujours eu *une spiritualité concrète* — « matérialiste », dit Soloviev — alors que la spiritualité chrétienne a été marquée par la spiritualité platonicienne<sup>33</sup>. Il y a dans le judaïsme une résistance aux idées, une méfiance à l'égard des réalités spirituelles. Il s'attache en revanche à un « matérialisme religieux », qui est caractéristique aussi bien de la Halakha<sup>34</sup> que de la Kabbale :

« L'Israélite ne veut pas reconnaître un idéal qui n'ait pas la force de vaincre la réalité et d'y prendre corps ; l'Israélite est capable de reconnaître la plus haute vérité spirituelle, il est prêt à le faire, mais à la condition d'en voir et d'en percevoir l'action réelle. Il croit à l'invisible (car toute foi est une foi dans l'invisible) mais il veut que cet invisible devienne visible et prouve sa force (...). Tandis que les matérialismes pratiques et théoriques se soumettent au fait matériel comme à une loi ; tandis que le dualiste se détourne de la matière comme du mal, le matérialisme religieux des Israélites les obligeait à prêter la plus grande attention à la nature matérielle, non point pour la servir, mais pour servir, en elle et à travers elle, le Dieu Très Haut. Ils devaient séparer en elle le pur de l'impur, le sacré du profane, pour la rendre digne de devenir le temple de l'Être suprême. L'idée de la sainte corporalité et le souci de la

33. Soloviev a sans doute ici davantage à l'esprit la tradition alexandrine que la tradition antiochienne.

34. « Le caractère spécifique du peuple juif, dit Soloviev, est la réalisation de son principe spirituel par la purification de la matière. Voilà pourquoi il est si scrupuleux sur les lois de pureté alimentaire et sexuelle. Mais voilà surtout pourquoi il a pu préparer en son sein une demeure pure et sainte pour l'incarnation du Verbe... Et de même l'Israël futur servira d'intermédiaire actif pour l'humanisation de la nature et de la vie matérielle, pour la création de la nouvelle terre où la vérité habitera » (pp. 452-453).

réalisation de cette idée occupent dans la vie d'Israël une place incomparablement plus grande que chez n'importe quel autre peuple (...). On peut dire que toute l'histoire religieuse des Israélites était dirigée vers la préparation, pour le Dieu d'Israël, non seulement d'âmes saintes mais également de corps saints »<sup>35</sup>.

Le judaïsme, ajoute Soloviev avec une clairvoyance qui trahit sa connaissance étendue du judaïsme moderne, maintient un lien intérieur entre le peuple, sa langue et sa terre, lien qu'il tient pour le critère spécifique de son élection.

C'est pour cette raison que c'est au sein du peuple juif qu'a pu naître l'idée messianique, étrangère à tous les autres peuples de la terre. Les « messianismes » des autres peuples sont porteurs de l'idée de libération nationale — nous laisserons ici de côté le marxisme qui a une prétention universelle et qui est en conflit avec l'idée nationale — mais ils ne peuvent jamais déboucher sur un centre d'espérance universelle, sur une Jérusalem, ni sur la venue d'un second Adam. Sans le peuple juif, nous dit même Soloviev, nous ne pourrions, nous chrétiens, reconnaître que le Christ est Dieu, car il y a à cela un préalable inouï : il faut pour cela avoir reconnu une chose à nos yeux plus incroyable encore : « Il faut avoir reconnu dans les Juifs le peuple qui *engendre* Dieu »<sup>36</sup>. De cette naissance-là, naissance « virginale » au cœur de l'humanité, seuls des penseurs juifs ont su parler. C'est pourquoi, conclut-il, « Spinoza a mieux parlé du Messie que Voltaire et Joseph Salvador qu'Ernest Renan »<sup>37</sup>.

2) Deuxième question : pourquoi le peuple juif a-t-il renié le Christ et continue-t-il à rejeter le christianisme ?<sup>38</sup> Pour le chrétien, il y a là un redoutable paradoxe : la *conscience juive de soi* s'affronte, au lieu d'y adhérer, à la conscience messianique de Jésus. Quand le Messie se fait présent, le juif massivement s'absente.

Il est faux, déclare Soloviev, d'affirmer que les juifs n'attendaient que le triomphe politique d'Israël sur les nations. Leur attente messianique était politique, mais aussi spirituelle. Ils attendaient la fin de l'idolâtrie, ils fêtaient l'inscription de la Loi dans les cœurs et ils annonçaient la marque de l'esprit. La question véritable qu'il faut alors poser est celle-ci : pourquoi le juif préfère-t-il finalement vivre sans Temple que d'entrer dans le Temple chrétien ? Le juif est celui qui a dû apprendre dans l'exil, à vivre « sans Temple », aux quatre vents de l'histoire et « loin de soi », tandis que le chrétien a bâti dans tout l'univers ses propres sanctuaires et s'est enraciné dans les cinq parties du monde en s'attachant à sa propre histoire. Étonnant renversement ! Le peuple juif, témoin anachronique des époques révolues, a été renvoyé à la spécificité de sa relation avec Dieu, tandis que le peuple chrétien,

35. *Art. cité*, pp. 408-409.

36. *Ibid.*, p. 398.

37. *Ibid.*, p. 398.

38. *Ibid.*, p. 410.

peuple de la confession de foi personnelle et de la parole annoncée au monde, se trouve confondu chaque jour avec les peuples de la terre dans l'uniformité générale. La position du juif dans le monde stimule son moi individuel et national<sup>39</sup>, renforce sa conscience propre et exacerbe sa capacité d'initiative, tandis que la similitude du chrétien avec tous requise par l'Évangile les émousse. Soloviev voit le rappel de l'identité juive dans le poème pascal, *Adir hu* : « Dieu puissant, viens édifier ton Temple, viens vite et sans tarder ! ». Ce cantique est, pour Soloviev, l'expression de l'impatience juive, du désir perpétuel qu'a le juif de voir le divin prendre corps. C'est le témoignage d'une conscience de soi qui ne cherche pas un point de fuite mystique dans l'extase, mais se sait en relation immédiate et quasi-physique avec l'Absolu<sup>40</sup>.

Pénétré de son auto-affirmation, le peuple juif se fait le promoteur des valeurs d'action. C'est pourquoi il entre enfin en procès avec tout dynamisme chrétien qui voudrait se fonder sur un désir de la Croix<sup>41</sup>. Bien que l'attente de la résurrection fasse partie de sa profession de foi, il ne peut admettre l'idée que le désir de la vie puisse passer aussi par la mort. Terrible alternative qui atteint jusqu'au sens de la mort et de la vie.

C'est pourquoi, nous dit Soloviev, juifs et chrétiens se séparent sur les « fondements spirituels de la vie », à la définition desquels il a consacré son ouvrage le plus profond. Entre Juifs et chrétiens, le malentendu aura donc une portée eschatologique. Il durera jusqu'à la fin.

3) Troisième question : pourquoi le judaïsme a-t-il trouvé de nos jours son expression majeure et normative en dehors du monde grec et latin, hier en Babylonie, aujourd'hui en Pologne et en Russie ? Quelle est la signification du judaïsme ashkénaze, qui s'est constitué successivement comme peuple dans l'exil de Babylonie, comme langue en contexte germanique et comme terre sur le sol des pays slaves ? Quel est le sens historique de la *yiddishkeit* ?

C'est *au cœur de l'exil* que le judaïsme ashkénaze a posé les

39. L'Absolu du juif est un Absolu personnel qui ne se laisse pas approcher par une remontée à travers les créatures selon la voie de l'analogie mais est reconnu comme un Toi avec lequel l'homme est en relation immédiate : « Croyant dans l'unité de Dieu, l'Israélite n'a jamais eu l'idée religieuse de se confondre avec Dieu pour disparaître dans son unité. Il ne reconnaissait pas en Dieu une unité et une indifférence de cet ordre, négative et abstraite malgré certaines représentations mystiques des derniers cabbalistes. Malgré la philosophie panthéiste de l'Israélite Spinoza, le judaïsme, d'une manière générale, a toujours vu en Dieu non pas le vide infini du substrat universel, mais la plénitude infinie de l'être possédant la vie en lui-même et la donnant à autrui. Libre à l'égard de toutes les limitations extérieures et de toutes les déterminations, mais ne se dispersant pas dans l'uniformité générale, le Dieu vivant se définit lui-même et apparaît comme un être parfait et le *Moi* absolu. De cette façon, la religion ne doit pas être l'anéantissement de l'homme dans la divinité universelle, mais une relation réciproque et personnelle entre les *Moi* divin et humain » (pp. 401-402).

40. *Ibid.*, p. 406.

41. *Ibid.*, pp. 416-418.

problèmes de la nation et de l'État<sup>42</sup>. Soloviev ne pose pas les problèmes de la nation juive seulement dans le cadre de la Russie, bien qu'il ait dû à plusieurs reprises qu'il appartenait à la Russie de résoudre ses trois problèmes majeurs : celui des peuples slaves, celui des catholiques slaves et celui du peuple juif. Le juif dans l'exil fait l'expérience de devoir vivre dans un autre État et sans État. L'État que Soloviev a ici en vue est évidemment plus large que l'État profane, chargé des affaires externes, que nous connaissons de nos jours. C'est l'État au sens idéal, intégral. Il le voit constitué par les trois fonctions qui, dans leur diversité et leur complémentarité, sauvegardent la légalité et la justice de l'État : la royauté, le sacerdoce et la prophétie<sup>43</sup>. Par un étrange fractionnement du monde, chacune de ces fonctions a été partagée et est gardée, mais séparément, isolément : le sens de la royauté n'aurait été gardé que dans la tradition byzantine, c'est-à-dire finalement par la Russie, le sacerdoce par le monde latin, c'est-à-dire par Rome, et la prophétie par l'héritage hébraïque, c'est-à-dire le judaïsme. Le rôle propre des juifs serait donc, selon Soloviev, de garder la prophétie, c'est-à-dire de dénoncer l'idolâtrie. Nous retrouverons ce privilège dans le *Court récit sur l'Antéchrist*.

#### *Vladimir Soloviev et Martin Buber*

Alexandre Voronel a comparé les trois idées-forces du judaïsme, développées dans *Le judaïsme et la question chrétienne* par Soloviev : sens de la transcendance, autoconscience de soi et « matérialisme » (mot-clef que Soloviev traduit souvent aussi par : « réalisation » ; il aurait pu dire aussi « incarnation ») aux idées-forces exprimées par Martin Buber dans ses *Trois discours* de 1909-1911<sup>44</sup>. Ce dernier avait tiré de son contact avec le hassidisme et avec la renaissance littéraire

42. Soloviev est un des rares auteurs chrétiens à avoir abordé ce genre de questions. Il précède même les juifs Dubnov, Ahad Ha'am et Shai Hurwitz, qui traiteront la question de la formation du nationalisme dans son rapport avec la tradition. Soloviev n'a pu aborder ce point que parce qu'il avait une véritable connaissance de la renaissance littéraire juive en yiddish. Une expression classique des problèmes de cette génération et des conflits entre le « juif de la règle » et le « juif du siècle », a été donnée par Isaac Leib Perets dans sa pièce de théâtre *Die goldene Kette* (La chaîne d'or). Ce titre évoque la tradition qui est gardée par un hassid. Une de ses filles a été mariée avec un juif épris de modernité, un apôtre de la raison. Effrayée, elle quitte bientôt son époux et rentre chez son père, mais c'est pour découvrir que celui-ci est lui-même rempli de doutes sur sa foi. Face à son déchirement intérieur, le vieux juif répond qu'il ne peut rien, c'est la loi de l'existence, car il « vit en exil ». Seul le retour du peuple sur la Terre promise pourrait remédier à ce désarroi moral.

43. *Ibid.*, pp. 420-453.

44. Martin Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt am Main 1911 (texte repris dans *Der Jude und sein Judentum*, Köln 1963). Trad. fr. dans *Judaïsme*, Paris, éd. Verdier, 1982, pp. 9-45. Cf. Alexandre Voronel, « Sujet et objet dans l'étude du caractère national » paru dans *Samizdat* n° 3. Dès ses premiers écrits, Buber avait développé l'idée qu'Israël devait se considérer toujours davantage comme une communauté de choix (*Wahlverwandschaft*) et non comme une communauté de sang (*Blutverwandschaft*).

juive trois idées principales : « religiosité », « auto-affirmation » et « réalisation ». Ces trois perceptions fondamentales ont conduit peu à peu Martin Buber à une philosophie de la relation intégrale et on n'ignore pas les discussions qu'elles ont provoquées. Dans la pensée moderne, l'être juif, et à sa suite l'être chrétien, comme « être au monde », sont des « catégories » de l'être, révélatrices et constituantes. Ces idées-principes ont fini par s'imposer et elles ont été reprises par Franz Rosenzweig et par la plupart des auteurs contemporains. Nous ne savons pas si Martin Buber avait lu Soloviev ou s'il faut penser plutôt que tous deux ont perçu dans les mêmes termes l'expérience religieuse des juifs de Pologne et de Russie. Mais la proximité des expressions employées par Soloviev et par Martin Buber est évidente et ne peut être entièrement le fait du hasard. Il est clair que chacun des deux auteurs a une théologie sous-jacente différente : pour Vladimir Soloviev c'est celle de l'incarnation du Verbe qui devient l'inspiration de chaque instant et l'horizon de toute l'histoire. Pour Martin Buber c'est le messianisme de la vie quotidienne. On sait toutefois que ces perceptions ont conduit Martin Buber à instaurer une confrontation pertinente entre judaïsme et christianisme, là où antérieurement on ne voyait précisément qu'une opposition radicale<sup>45</sup>.

Il y a, certes, des raccourcis hâtifs et même des contradictions dans *Le judaïsme et la question chrétienne*. Soloviev envisage toute l'histoire humaine comme une aspiration vers la libre théocratie, alors qu'il affirme dans le même temps que celle-ci ne s'est pas réalisée<sup>46</sup>. D'autre part, ses anticipations géopolitiques sont désuètes : nul ne croit plus au « péril jaune » et l'impérialisme marxiste, qu'il voyait venir, est aujourd'hui tombé ; la Pologne ne s'est pas rangée sous l'égide du Tsar et le judaïsme, même ashkénaze, n'a pas trouvé sur le sol russe sa terre promise. Mais l'intuition directrice de Soloviev dépasse ses analyses

45. Cf. Martin Buber, « *Christus, Chassidismus, Gnosis. Einige Bemerkungen* » dans *Merkur* VIII n° 80, octobre 1954 (trad. anglaise dans *The Origin and Meraning of Hasidism*, New York, éd. Harper and Row, 1966, pp. 241-254). Cf. Hans Urs von Balthasar, *Einsame Zweisprache*, trad. angl. par A. Dru : *Martin Buber and Christianity. A Dialogue Between Israel and the Church*. Londres, Harvile Press 1961, et B. Dupuy, « Le christianisme dans l'œuvre de Martin Buber » dans *Istina* XXV (1980) pp. 148-160.

46. Dans cette période où il réfléchissait surtout sur l'unité de l'Église, Soloviev avait à l'esprit l'espérance idéale et assez romantique de la « libre théocratie ». Il faut entendre sous ce nom, non pas une monarchie unifiée du monde, mais une intégration définitive du politique et du religieux, dans laquelle l'Église atteindrait la pleine mesure de l'âge du Christ et deviendrait alors seulement l'Église universelle (cf. *Les Fondements spirituels de la Vie, Œuvres* en russe, vol. II, p. 107, trad. française p. 171). Soloviev a fort longtemps été animé par cette idée. Cependant il en vint vers 1891 à se convaincre que cet idéal n'avait pas été annoncé par Jésus (cf. Mc 13, 5-23) et qu'il ne pouvait représenter le terme eschatologique de l'histoire du monde. Bien au contraire, c'est parce que cet idéal ne viendra pas que l'eschatologie attendue prendra une tournure apocalyptique, non de réalisation du bien, mais de jugement de sa falsification. En 1896, Soloviev écrira dans sa célèbre lettre à Eugène Tavernier : « Il faut pour tout de bon abandonner l'idée de la puissance et de la grandeur extérieure de la théocratie comme but direct et immédiat de la politique chrétienne » (*La Sophia et les autres écrits français*, Paris, 1978, p. 338).

historiques et elle garde sa force, même si elle n'a pas été justifiée par l'actualité immédiate. Bref, quand il se livre à l'utopie, Soloviev s'égaré, mais il touche juste quand il regarde au-delà.

Il reste que, dans *Le judaïsme et la question chrétienne*, Soloviev a pour la première fois tenté de situer la place du judaïsme postchristique dans une lecture chrétienne de l'histoire. Il reprendra cette analyse dans le *Court récit sur l'Antéchrist*, où la compréhension du judaïsme, comme celle du christianisme, se trouve entièrement revue à la lumière des événements de la fin. Mais ce qui demeurera de cet essai, c'est la portée fondamentale et décisive pour l'histoire du monde de la confrontation historique entre le judaïsme et le christianisme. Et tandis qu'au Moyen Âge un tel débat avait donné lieu à une controverse, source de rancœur et d'animosité, la nouveauté est que, chez Soloviev, il donne lieu à une concurrence, source de foi et d'émulation. Certes, Soloviev parle toujours en théologien orthodoxe, mais il fait droit sincèrement à l'affirmation juive, à sa signification et à sa permanence dans le temps chrétien.

Cependant, jusqu'à quel point peut-on dire que cette affirmation du retour en force et en grâce des juifs comme alternative nécessaire du christianisme et comme issue au conflit séculaire entre les deux religions est une proposition crédible et recevable ? Il est probable que Soloviev, en dépit de la pertinence de ses analyses et de la générosité de son propos, ait perçu que la tension séculaire entre judaïsme et christianisme ne pourrait se résoudre dans la trame de l'histoire et qu'elle durerait jusqu'à la consommation des siècles. Finalement, il accordera aux juifs un rôle décisif non pas dans la durée de l'histoire mais dans les événements de la fin. Dans le *Court récit sur l'Antéchrist*, il a fait droit aux conceptions modernes de l'eschatologie juive<sup>47</sup>, qu'il a réanimées, réintégrées et confrontées à celles de l'espérance chrétienne. Sans doute la lecture attentive et approfondie de l'Épître aux

47. On sait que l'eschatologie juive a pris au cours de l'histoire, au moins depuis Maïmonide, une inflexion particulière. Déjà dans la période talmudique l'attente messianique fut marquée par une occultation de l'aspect apocalyptique. Au Moyen Âge, le moment temporel et historique de l'eschatologie fut mis au premier plan, en particulier par Maïmonide qui dut au cours de sa carrière s'interroger sur plusieurs résurgences messianiques juives. A la fin du code Mishné-Torah, chap. des Rois, il écrit : « Le Messie viendra et restaurera le royaume de David dans sa puissance première. Il rebâtera le sanctuaire et rassemblera les dispersés d'Israël... Il ne faut pas croire que le Messie accomplira des signes et des miracles, instaurera un nouvel état de choses dans le monde et ressuscitera les morts. Il n'en sera pas ainsi... Mais seulement dans les jours du Messie chacun comprendra ce que les métaphores signifient et ce à quoi elles se rapportent. Les Sages disent : La seule différence entre le monde présent et le temps du Messie est la soumission d'Israël aux Nations (T.B. Sanhédrin 91 b) ». Cf. G. Scholem, *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris éd. Calmann-Lévy, 1974, pp. 56-63. Cette position de Maïmonide a favorisé la conviction, dominante aujourd'hui dans le judaïsme, selon laquelle, après une éclipse temporaire des signes messianiques, viendra la « remessianisation de l'histoire ». Dès lors, le jugement du monde repose sur les justes dès ce temps-ci. Il en résulte que le juif peut et doit contribuer personnellement à la venue du Messie par sa fidélité aux préceptes et par son action temporelle.

Romains chap. IX-XI l'a également orienté dans cette voie. La question principale que soulève alors son eschatologie, question que nous devons aborder pour terminer, est de savoir si la place accordée aux juifs par Soloviev dans les événements de la fin de l'histoire est conforme à la tradition chrétienne, ou bien si elle est une innovation par rapport à celle-ci, et si elle a quelque chance de recevoir accueil et approbation du côté juif.

### III

#### Le « Court récit sur l'Antéchrist »

La dernière œuvre de Vladimir Soloviev, les *Trois Entretiens sur la guerre, la morale et la religion* sont une suite de dialogues visant à traiter de façon vivante, accessible à un vaste public, les problèmes éthiques, que ce dernier avait exposés auparavant sur le mode universitaire dans la *Justification du Bien*<sup>48</sup>. Ces entretiens politico-théologico-idéologiques peuvent être comparés, mais quant à la forme seulement, aux célèbres *Soirées de Saint-Petersbourg* de Joseph de Maistre<sup>49</sup>. Ils se déroulent assez sereinement, entre personnes distinguées, en France, à Cannes, au bord de la Méditerranée. Le *Court récit sur l'Antéchrist*, qui termine l'ouvrage et procure une issue inattendue, et même contradictoire, à ces *Entretiens*, nous apparaît aujourd'hui comme le vrai testament de Soloviev, à l'aune duquel il faudrait relire et réinterpréter toute son œuvre antérieure. Car, comme l'a bien vu Fedotov, il implique une véritable *retractatio* des thèmes de sa pensée sur lesquels il avait le plus écrit et qui lui avaient été les plus chers. A cet égard, cet essai ne peut être regardé simplement comme ayant été pour lui l'occasion d'aborder un problème non encore entrevu ; il constituait un tragique renversement des valeurs auxquelles il avait auparavant adhéré. On peut estimer que ce retournement était à l'œuvre en lui au moins depuis 1891, lorsqu'il avait écrit ces deux opuscules frappants, et qui demeurèrent incompris : la conférence intitulée « La décadence de la conception médiévale du monde »<sup>50</sup> et l'opuscule *Sur les falsifications*<sup>51</sup>.

48. *La Justification du Bien*, trad. fr., Paris, éd. Aubier, 1939, pp. 28-35 ; 44-62 ; 63-80 et 81-95.

49. Cf. Joseph de Maistre, *Soirées de Saint-Petersbourg*, 2 volumes, Paris éd. Pélagaud, 1854. Cf. VI. Soloviev, art. « de Maistre » dans l'Encyclopédie Brockhaus-Ephron, vol. XX, 1, n° 39, 1897, pp. 345 et suiv. (trad. allemande : vol. VI, pp. 370 et suiv.).

50. *Œuvres* (en russe), t. VI, pp. 347-358. Traduction française dans *La grande controverse et la politique chrétienne*, Paris, éd. Aubier, 1953, pp. 196-216.

51. « O Poddelkakh » dans *Œuvres* (en russe), t. VI, pp. 327-329. Trad. française, ci-dessus, pp. 233-242. Dans cet écrit, Soloviev désigne les trois falsifications majeures comme étant le fixisme religieux, au nom duquel la foi aux dogmes devient un principe de stérilité et non de fécondité intellectuelle et politique, le quietisme moral de celui qui, se sachant sauvé, en vient à n'accorder plus d'importance aux actes qu'il doit accomplir, et enfin le retrait de la politique.

Dans cet apologue sur la fin des temps, que Soloviev a intitulé *Court récit sur l'Antéchrist*, la place que prend le peuple juif a de quoi surprendre les chrétiens. Il n'y a pas lieu de s'en étonner si l'on se rappelle que l'Apocalypse johannique, dont il s'inspire, utilise les thèmes de l'apocalyptique juive ancienne et les met en relation avec les événements de son époque<sup>52</sup>. En prenant appui sur l'histoire contemporaine pour interpréter l'Apocalypse, Soloviev se livre à une actualisation qui est dans l'esprit même de son auteur.

Soloviev apporte ainsi une contribution lumineuse, renouvelée, à un problème séculaire. On sait que les Pères de l'Église, et après eux les exégètes, ont toujours hésité sur la signification de l'Apocalypse. Est-elle une interprétation des événements de l'époque qui vise à interpréter celle-ci à la lumière de la révélation du Christ ou bien une anticipation annonciatrice des événements de la fin des temps ? Faut-il prendre ses symboles au sens strict, comme l'explication des événements en cours, ou bien au sens métaphorique, comme des allégories de réalités spirituelles encore à venir, attendues pour la fin des temps, mais qui demeurent inconnues de nous ? Cette hésitation avait divisé si profondément les esprits dans l'antiquité que, faute de pouvoir donner une réponse définitive sur les réalités dont elle parle, les Pères de l'Église ont parfois douté de l'inspiration de l'Apocalypse et ont même été tentés de l'écartier du canon du Nouveau Testament. L'exégèse primitive se partagera, comme on le sait, entre une lecture « asiatique », historique, réaliste, et une lecture « hellénique », spirituelle, symbolique, de l'Apocalypse, sans qu'on puisse définir une ligne d'interprétation unique.

### *Le problème de l'Antéchrist au cours de l'histoire*

L'auteur de l'Apocalypse semble avoir lui-même connu ce problème qui a agité les Pères de l'Église, et on a parfois proposé de trouver l'esquisse d'une réponse dans la composition même de l'ouvrage. D'une part, pour décrire la fin des temps, l'Apocalypse s'inscrit dans l'eschatologie juive, selon laquelle l'arrivée de la fin, qui sera marquée par la venue du Messie attendu par Israël, doit être précédée par celle d'un chef de guerre, un conquérant, un ennemi, qui prendra la tête des Nations et commandera le plus redoutable des empires que l'histoire ait jamais engendré<sup>53</sup>. Jean, dans ses Épîtres (1 Jn 2,18. 22 ; 4,3 ; 2 Jn

52. Cf. W. Bousset, *Der Antichrist*, Göttingen 1895, *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen 1896, pp. 51-140 ; Hans Preuss, *Der Antichrist*, 4<sup>e</sup> éd. Berlin, éd. Runge 1909 ; *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (coll.), Gembloux-Louvain 1980 ; G. Kretschmar, *Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im I. Jahrtausend*, Stuttgart, 1985.

53. Dans l'Apocalypse, l'Antéchrist apparaît comme un Empereur romain (Cf. « Persecution and Vengeance in the Book of Revelation » dans *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, 1983, pp. 729-749). Mais Tertullien et saint Jean Chrysostome ont interprété Celui qui, pour saint Paul, « retient » (*ho katekhôn*, 2 Th 2,6) la manifestation du Royaume comme étant l'Empire romain. Ces vues apocalyptiques contradictoires ont contribué l'une et l'autre

7), appelle ce précurseur l'Antéchrist. Ainsi la venue du Christ sur les nuées du ciel, dont parle l'Apocalypse, demeure l'objet de notre attente, mais elle reste ultime et mystérieuse ; tandis que celle de l'Antéchrist peut davantage être l'objet de notre réflexion immédiate, car elle appartient à notre histoire<sup>54</sup>.

Il est évident que l'Apocalypse est un ouvrage crypté. Elle est truffée d'allusions et de clefs de lecture des événements et des personnages sous le règne desquels s'accomplit la diffusion et la persécution de l'évangile. C'était la méthode même des prophètes, et des apocalypses juives, pour révéler la signification cachée des contradictions que doivent rencontrer les « saints du Très-Haut ». Ainsi dans le livre de Daniel, l'image prophétique de l'Adversaire avait été indiquée en stigmatisant le roi séleucide Antiochus Epiphane<sup>55</sup>, qui avait fait ériger une statue de Zeus à sa propre effigie dans le Saint des Saints au Temple de Jérusalem<sup>56</sup>. L'idée d'un retour chronique de l'idolâtrie s'était imposée dans les esprits. Lorsque l'empereur romain Caius Caligula tenta d'introduire à son tour sa propre statue dans le Temple de Jérusalem<sup>57</sup>, il fut regardé comme une nouvelle personification de l'Adversaire. L'épisode, quoique rapidement terminé, laissa des traces : on comprit aussitôt que l'intronisation de « l'Abomination de la désolation » (*shiqutz ha-meshamem*) dans le Temple de Jérusalem, annoncée par Daniel, devrait encore arriver et, dans le Nouveau Testament, c'est Jésus lui-même qui le déclare (cf. Mc 13,14). L'auteur de l'Apocalypse n'a fait que mettre à jour une fois de

à éterniser l'idée catholique et byzantine, reçue en Russie, d'une Rome éternelle. Notons que la venue de l'Antéchrist a joué un rôle important dans l'eschatologie des Vieux-croyants. Cf. P. Pascal, « Les Vieux-croyants et la fin des temps » dans *Lumière et Vie*, n° 11, pp. 127-138. D'après certaines traditions slaves de nature hétérodoxe, rapportées par les Vieux-croyants, l'Antéchrist devrait venir restaurer l'Empire romain. Cf. K. Nevostrouev, *Slovo sv. Ippolyto ob Antikhrishtë*, Moscou 1868, p. 75.

54. On sait que beaucoup d'historiens jugeraient insensée l'idée qu'un jour le monde entier pourrait en venir à se liguer contre l'Église et à s'unifier dans cette lutte. C'était le cas de Ignaz von Doellinger, *Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung*, Ratisbonne, 1860, p. 448, qui considérait une telle perspective d'avenir comme impensable. Ainsi, dans une vision libérale de l'Histoire, la fin des temps est toujours envisagée dans le seul cadre de l'utopie, l'apocalypse est écartée et finalement la fin est ignorée. A l'inverse, on peut définir le dernier homme, celui qui vient après la vision optimiste, progressiste et utopiste de l'histoire du monde, l'homme « post-moderne », comme celui qui voit venir la fin, celui qui voit que les événements du présent sont annonciateurs, sont des « signes des temps » et doivent être lus à la lumière de la fin.

55. Cf. J. Goldstein, *I. Maccabees*, New York, Garden City 1987, p. 196 ; Thomas Fischer, *Seleukiden und Makkabäer*, Bochum 1980.

56. Cf. J.G. Bunge, « Theos Epiphanes » dans *Historia* 23 (1974), pp. 57-85.

57. Sur l'interprétation apocalyptique juive de Caligula : Cf. Martin Bodinger, « Le mystère de Néron de l'Apocalypse de saint Jean au Talmud de Babylone » dans *Revue d'histoire des religions*, 206 (1989), pp. 21-40.

plus la lecture apocalyptique de l'histoire : pour lui c'est Néron qui lui sert de relais dans la reconnaissance de l'Adversaire<sup>58</sup>.

Les Pères de l'Église gardèrent toutefois la conviction que l'Apocalypse était un écrit relatif à la fin des temps. Comment décrire, comment comprendre alors l'Antéchrist s'il nous est annoncé sous les traits d'un personnage déjà venu, et qui est mort ? Ils s'appuyèrent sur la rumeur d'un retour de Néron, d'un *Nero redivivus*, qui s'était répandue dans le monde antique à la seule mémoire de ses crimes<sup>59</sup>. Conscients qu'il fallait sauvegarder la lecture de l'Apocalypse comme annonce du Retour du Christ, de son second avènement, ils renvoyèrent donc l'interprétation du personnage de Néron sur la fin des temps<sup>60</sup> et l'Apocalypse fut lue comme contenant l'annonce de l'Antéchrist dont l'apôtre Jean avait parlé dans ses épîtres. L'Antéchrist est donc celui qui viendra sceller l'œuvre du dernier empire et proclamer lui-même sa propre divinité<sup>61</sup>. Irénée et Hippolyte de Rome parlent en toutes lettres de la venue de l'Antéchrist qui viendra récapituler en lui toute la malice du Monde et qui devra jouer son rôle avant la manifestation dernière du Christ<sup>62</sup>.

Il n'est pas possible cependant de permettre au Prince de ce Monde de légitimer ainsi son titre et d'être le sceau de l'Histoire. Il faut que le vrai Messie, puisqu'il est venu, soit notre guide et notre Roi, dès maintenant. Ainsi les Pères de l'Église commencèrent-ils par reprendre à leur compte l'ancienne utopie prophétique du règne des justes autour du Messie à la fin des temps sur la terre. Il fallait pour cela supposer une gradation et des étapes dans la résurrection des hommes. Le règne du Christ sera inauguré lors d'une première résurrection, celle des justes<sup>63</sup>. En attendant la manifestation finale du Royaume céleste, sa venue serait ainsi anticipée par une première réalisation temporelle autour de Jésus reconnu enfin publiquement comme Messie. Telle est

58. Selon Fr. Engels, par exemple (*Sur la religion*, réimpr. Moscou 1955), le contexte de rédaction de l'Apocalypse johannique, ch. IV-XIX, aurait été davantage constitué par les événements de l'histoire juive contemporaine que par ceux de l'histoire chrétienne. Quelques exégètes contemporains vont dans le même sens.

59. Cf. *Ascension d'Isaïe*, ch. 42 ; Apoc 17,10 : « Le huitième Empereur ». Cf. E. B. Allo, *Apocalypse de Jean Excursus XXXVII*, pp. 286-289 et J. Bishop, *Nero, the Man and the Legend*, Londres 1964, pp. 167-169 ; E. Cizek, *L'époque de Néron et ses controverses théologiques*, Londres 1977.

60. La légende juive a récupéré aussi le mythe de Néron en imaginant qu'il finit par quitter son trône, s'enfuit et devint prosélyte. Rabbi Méir aurait même été de sa descendance. Cf. *Jewish Quarterly Review* 59 (1968-69), pp. 321-325.

61. Cf. Daniel 11, 36-39. Déjà Flavius Josèphe (*Ant.* XIX, 8,2) avait expliqué que la mort du roi Agrippa fut sa punition pour s'être laissé acclamer comme un dieu.

62. Irénée de Lyon, *Adversus Haereses* V, 29,2 et 32,1. Hippolyte de Rome, *Sur le Christ et l'Antéchrist*, éd. G.C.S., 1897 et *Commentaire sur Daniel*, éd. « Sources chrétiennes » n° 14, Paris, éd. du Cerf 1947. Cf. P. Prigent, « Hippolyte, commentateur de l'Apocalypse » dans *Theologische Zeitschrift* 28 (1972) pp. 391-412.

63. Sur l'idée de Millénium chez les Juifs et chez les Pères de l'Église, cf. Léon Gry, *Le millénarisme*, Paris 1924 ; B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'apparition du royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris-Gembloux, 1932.

l'origine de l'idée de Millenium, qui a alimenté pendant les trois premiers siècles les spéculations eschatologiques.

Nous nous arrêterons à l'une des plus célèbres interprétations de l'Apocalypse johannique, celle de Cyrille de Jérusalem dans sa *Quinzième Conférence catéchétique*<sup>64</sup>. Celle-ci est une clef d'interprétation non seulement parce qu'elle constitue un jalon entre les brèves lignes d'Irénée et les conceptions ultérieures de l'eschatologie et par la fortune qu'elle a eue de ce fait dans l'histoire des doctrines chrétiennes, mais parce qu'elle nous semble avoir inspiré directement le *Court récit* de Soloviev.

Traçant dans ses grandes lignes sa vision de la fin, Cyrille de Jérusalem rappelle que l'Antéchrist doit apparaître dans notre temps et se reconnaîtra à ce signe qu'il prétendra clore l'histoire du monde. Ce n'est pas simplement comme un quelconque païen, mais en connaissance de cause, qu'il viendra congédier le christianisme. Il prétendra ouvrir l'ère post-chrétienne. Il ne parviendra en fait qu'à provoquer le cataclysme de la fin. Le Christ, lui, n'a pas pour fin de conquérir la terre ni de clore l'histoire. Il reviendra cependant. Au son de la trompette, il rassemblera les justes, qui reviendront vivre mille ans avec lui sur la terre<sup>65</sup>, avant de ressusciter tous les morts pour la vie éternelle. Face à

64. Cyrille de Jérusalem, *Quinzième Conférence catéchétique*, PG 33, col. 885 et suiv., trad. française par A. Faivre, Lyon, éd. Pélagaud 1844, vol. 2, pp. 106-158. En réalité, dans sa Quinzième Conférence, Cyrille ne cite pas une seule fois le texte de l'Apocalypse de Jean alors qu'il cite constamment le texte de Daniel. Cette omission n'est pas un hasard. En effet, l'Église grecque ne tenait pas généralement l'Apocalypse pour un livre canonique. Elle ne le fit qu'après le Concile de Carthage (397), qui reçut ce livre dans le canon des Écritures.

65. L'idée du Millenium, qui se trouve dans l'Apocalypse (20,4), fut partagée par tous les Pères de l'Église, mais commença à être interprétée spirituellement par Origène et par Saint Augustin. Cf. Augustin, *Cité de Dieu*, livre XX, chap. 6 à 30. Le jeune Augustin avait encore été éduqué avec l'idée du Millénium (cf. Sermo 259 § 2, datant de 394). Au moment où il écrit *La Cité de Dieu*, il a lu le commentaire de Tyconius sur l'Apocalypse, qui rejette déjà l'idée millénariste, et voit l'annonce de la vie des justes ressuscités dans le temps de l'Église. La cité de Dieu, la cité véritable, commence déjà ici-bas sur la terre : cf. J. Ratzinger, « *Volk Gottes und Haus Gottes* » in *Augustins Lehre von der Kirche*, Munich 1954 ; id., « *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius* » dans *Revue des Études augustiniennes* 2 (1956) pp. 173-185 ; Bernhard Lohse « *Zur Eschatologie des älteren Augustin* » dans *Vigiliae Christianae* 21 (1967), pp. 221-260 souligne que si Tyconius et à sa suite Jérôme et Augustin ont rappelé l'actualité du message eschatologique — ce qui, selon lui, fut aussi le sens de l'appel de Luther —, le règne de Jésus avec les justes — ou « première résurrection » — n'empêche pas que l'Adversaire soit encore là, toujours actif. Mais, dans cette exégèse, le sens de 1 Th 2,6, s'inverse : ce sens de l'histoire apparaît en dépit de l'accélération des œuvres de l'Adversaire. Ce n'est plus l'Antéchrist qui retient, c'est lui qui est retenu. Le dernier mot de l'histoire n'est pas laissé au mal. Il appartient au Christ. Ce n'est pas la Parousie du Christ qui tarde, c'est la manifestation du mal qui est empêchée de déferler indéfiniment. L'Antéchrist, qui accélère le mouvement de l'Histoire, est retardé par les saints. Il est toujours actif, mais il est déjà vaincu. Et les martyrs, qui ont été brisés par l'Histoire, ne sont plus seulement ses victimes, mais des témoins autour du ressuscité. Finalement, Augustin n'a gardé de l'idée du Millenium que celle du « sabbat de l'histoire », cf. G. Golliet, « *La typologie du sabbat chez saint Augustin* » dans *Revue des Études augustiniennes* 2 (1956), p. 389.

l'Antéchrist qui règne sur le monde, il retournera les conditions d'existence présentes. Il fera que la prétendue fin du monde, que le pouvoir impérial annonce, ne sera pas sa fin. Le Christ ouvrira en ce monde un autre monde, un autre temps. Déjà le livre de Daniel (7,9 ; 13), déclare Cyrille, situait la venue du Fils de l'homme dans une vision de la nuit et non dans le temps. La venue du Fils de Dieu dans le temps a constitué son premier avènement ; mais le second avènement, et c'est la ligne de force de la *Quinzième Conférence* de Cyrille, doit être situé hors de notre temps ; il ouvre un autre temps.

Mais son récit de la fin n'est pas séparé de la réalité de l'Église et du monde de son temps. On peut le remarquer à deux traits frappants. C'est ainsi, d'une part, que les Juifs disparaissent au moment du second avènement du Christ sous le prétexte qu'ils n'ont pas reconnu le premier. Étrange oubli de l'enseignement de Paul dans l'Épître aux Romains (11,11-15). D'autre part, Cyrille introduit une considération nouvelle et fort intéressante, sur le personnage de l'Antéchrist. Il ne songe plus à Antiochus Epiphane, ni à Néron. Car Constantin est venu. Puis Constance, qui a chassé Cyrille de son Église. Cyrille est revenu sur son siège de Jérusalem avec l'avènement de l'empereur Julien, en 361. Or ce dernier créa une véritable stupeur. Éduqué dans le christianisme, il semble avoir envisagé de réaliser sous son égide une fusion de tous les cultes puis aurait projeté de relever le Temple de Jérusalem. Il n'est pas impossible que la vision de la fin que propose Cyrille soit marquée par la confrontation qui dut s'instaurer au moins moralement, entre lui-même Cyrille, évêque de Jérusalem et l'empereur de Rome, Julien, appelé par la suite l'Apostat<sup>66</sup>. Dans le Récit de Cyrille, l'Antéchrist est un habile magicien, il a conquis l'Empire, il trompe les chrétiens eux-mêmes et, par ses bonnes paroles, abuse de la crédulité des juifs et séduit les païens. En favorisant les chrétiens, il obtient leurs faveurs pour devenir finalement leur pire ennemi. Son règne ne fut que de trois ans et demi, ce qui est le chiffre contenu dans le livre de Daniel. Enfin Julien a quitté Rome pour Jérusalem où il prétend régner, et les chrétiens ont dû prendre la fuite.

L'Antéchrist de Cyrille est un type nouveau d'idolâtre. Ce n'est pas un juif, ni un païen, mais un philosophe cultivé, un postchrétien<sup>67</sup>. Il prétend avoir bénéficié de l'Évangile et avoir tiré la leçon du christianisme lui-même. Selon la *Quinzième Conférence catéchétique*, l'imposture propre de l'Antéchrist consistera à proclamer la fin du christianisme. Selon le Nouveau Testament, la prédication chrétienne provoque la fin de l'histoire. Mais l'Antéchrist de Cyrille proclame l'inverse : c'est

66. *L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende*, Paris, éd. Les Belles-Lettres 1978. Voir en particulier Claude Aziza, « Julien et le judaïsme », pp. 141-158, et René Braun, « Julien et le christianisme », pp. 159-188.

67. L'idée d'un Antéchrist qui pourrait être un chrétien *sincère* a surpris George Fedotov (cf. note 4), qui doute qu'elle soit compatible avec la tradition des Pères de l'Église. Mais Fedotov ne semble pas avoir remarqué que, pour Soloviev, cette prétention est la tromperie suprême et que le caractère prétendument chrétien de son Antéchrist n'est qu'une clairvoyante anticipation de l'homme postchrétien.

l'histoire qui explique et englobe le christianisme, y mettant fin en tant que moment de la destinée humaine.

Déjà Cyrille de Jérusalem avait perçu fortement l'antinomie de l'histoire.

### *La vision de la fin des temps de Soloviev*

Le *Court récit sur l'Antéchrist* que Soloviev attribue à un moine, Pansophius, commence par décrire l'avenir actuel du monde<sup>68</sup>. Les Nations, unanimes à vouloir le bien des hommes, s'unifient. En réalité, c'est une imposture, car nous assistons à l'irrésistible ascension de l'impérialisme mondial<sup>69</sup>. L'empereur du monde va être intronisé car il veut accomplir pour lui-même ce que Jésus avait refusé à Satan, à savoir diriger tous les hommes, à la fois dans leurs âmes et dans leurs corps. Il réalise le rêve du Grand inquisiteur de Dostoïevski, qui avait d'ailleurs, au nom du bien de l'humanité, reproché au Christ de n'avoir pas obéi à la suggestion du Démon. Pour que le mensonge soit bien clair, le nouvel empereur se fait couronner non plus à Rome mais à Jérusalem. Les Églises chrétiennes ne sont pas de reste. Elles se rassemblent dans un grand Concile réuni par l'Empereur le 14 septembre, jour de la Fête de l'exaltation de la Sainte Croix découverte par Hélène, la mère de Constantin. En masse, les chrétiens se rallient à l'œcuménisme trompeur qui apporte son appui et met son sceau à l'esprit du temps<sup>70</sup>. Mais les vrais chrétiens s'enfuient au désert et assistent à l'apparition de la Femme revêtue de soleil, le jour de la Sainte Sophie<sup>71</sup>.

68. En 1894, sous le titre *La fin du monde*, Paris, éd. Ernest Flammarion, 1894, pp. 148-169, Camille Flammarion avait écrit une utopie assez plate du dernier Concile réuni à Jérusalem, qui peut à quelques titres être comparée au récit de Soloviev.

69. Pour toute cette section, nous renvoyons au commentaire d'Alain Besançon, *La falsification du Bien. Soloviev et Orwell*, Paris, éd. Julliard, 1985, qui met bien en relief l'actualité surprenante du *Court récit* de Soloviev.

70. Cf. Fritz Lieb, « Der Geist der Zeit als Antechrist. Spekulation und Offenbarung bei Wladimir Solovjev », dans *Sophia und Historie*, Zurich, EVZ Verlag, 1962, pp. 181-201.

71. Dans son étude sur la philosophie théologique de Soloviev (*La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation* II. Styles XX, De Jean de la Croix à Péguy, coll. Théologie n° 81, Paris éd. Aubier, 1972, pp. 167-230), Hans Urs von Balthasar distingue deux dimensions de l'eschatologie de Soloviev : une eschatologie « esthétique » et une eschatologie « apocalyptique » (p. 221). La première serait l'incarnation de l'idée de l'Unitotalité : « La plénitude de l'idée requiert que la plus grande unité de l'ensemble se réalise en une autonomie et une liberté suprêmes des éléments partiels et singuliers » (Soloviev, *Le sens de l'amour*, pp. 130-131). C'est la réalisation de Rm 8,29, où les deux mots fondamentaux, révélation et gloire, sont identifiés. Le cosmos doit atteindre à une « esthétique totale » qui est la justification même du bien et la fin de toute souffrance. Ce serait cette dimension de l'eschatologie qui apparaîtrait dans la phase finale de l'histoire, le jour de Sainte-Sophie, à ceux qui l'auraient attendue dans la foi. La phase ultime de l'eschatologie est néanmoins celle du moment apocalyptique décrit par les Écritures qui conduira à la résurrection générale de tous les hommes. Soloviev aurait ainsi voulu maintenir que dans le temps de la fin, la manifestation de la Sophie et l'avènement messianique du Christ, demeurent deux moments distincts.

Puis ils quittent la Ville profanée pour le mont Sinaï, lieu du Don de la Loi. Ceci est le premier rappel par Soloviev de la permanence de l'économie de la première Alliance dans le temps de la fin.

Cet Empereur qui gouverne si bien le monde et l'inspire en secret, n'est ni juif, comme quelques-uns l'ont parfois suggéré, ni franc-maçon, mais bel et bien chrétien. Ce n'est pas un habile politicien, ni un économiste éprouvé, encore qu'il soit déjà tout cela, mais « un homme remarquable », un des derniers croyants, un « spiritualiste convaincu ». Il a l'âge du Christ. Il n'a d'ailleurs aucune haine pour Jésus, en qui il salue son prédécesseur. Il n'éprouve aucune gêne à se déclarer son disciple et à proclamer qu'il l'aime. Mais il apporte quelque chose de plus qui manquait à Jésus lui-même : il peut expliquer le sens de sa venue et il vient accomplir son œuvre. Il est un excellent écrivain et il a lu les meilleurs auteurs, ceux qui méritent d'être retenus, Comte, Hegel, Renan, Spencer. Il a d'ailleurs tout lu. Il est parvenu à la gnose intégrale. Il apporte la lumière au monde et fait l'unanimité. Son livre majeur est un best-seller, traduit dans toutes les langues, célébré par tous les média, couvert de tous les prix. Jésus n'apportait que le glaive ; il apporte la paix. Il réussit alors que Jésus a échoué. D'ailleurs le nom de Christ a disparu de cet ouvrage, avec lequel Jésus n'a plus rien à voir. A quoi bon d'ailleurs le citer, puisque maintenant le sens dernier du monde est délivré ?

La Vierge aussi est oubliée. Elle vivait sous le voile : quelle place pourrait-on lui garder ? Il est vrai que le nouvel Empereur serait, comme déjà Constantin, le fils d'une prostituée. Plutôt que l'héritage d'Abraham, c'est celui de Néron qu'il a recueilli. A la vie cachée il préfère la vie du cirque, les batailles et la bonne chère. Il offre aux hommes la fécondité, l'égalité, la satiété générales. Même les animaux doivent bénéficier de son règne car il est lui-même devenu végétarien et a interdit la vivisection. Le bien-être permet d'empêcher toute cruauté.

La question politique et sociale étant réglée, il reste encore le plus difficile : conduire les hommes à l'unification religieuse. Mais cette dernière est depuis un siècle ou deux dans l'air et, au Concile, l'Empereur sans nom sort de sa manche un mage au nom prestigieux, Apollonius — sorte de devin suprême, thaumaturge grec *redivivus*, contradiction vivante de l'humble Jean qui baptisait dans l'eau. Apollonius, lui, déclare être capable de faire descendre le feu du ciel. Commence alors un débat conciliaire très sérieux sur les signes de la venue du Christ et le type d'exégèse qui permettra de le reconnaître lors de son retour. L'Empereur peut jouer le rôle dont il se croit investi pour le bien de l'Église. Il appelle d'abord sur le Concile la bénédiction de l'Être suprême, dont il semble avoir perdu le Nom. Il soutient chacune des Églises dans ce qu'elle présente de meilleur. Il offre au pape de Rome, qui a perdu son siège, de le retrouver avec les privilèges antiques disparus qui lui avaient été consentis par Constantin. Il annonce aux protestants la création d'un Institut biblique qui pourra bénéficier de l'apport de toutes les disciplines auxiliaires et pourra bâtir librement et de façon apodictique la science des religions comparées. Il confiera aux

orthodoxes la garde d'un grand musée de l'archéologie chrétienne. La religion de l'avenir sera donc heureuse et unanime.

C'est alors que le starets Jean murmure un verset oublié des Écritures : « C'est l'Antéchrist ». Le pape Pierre fulmine alors l'interdit pontifical : *Contradicitur*, et le professeur Pauli prononce son *Non possumus*. Ce réveil des consciences éclate comme le son du shofar. Mais l'Empereur fort de ses certitudes se doit d'éteindre de tels scrupules, qui ramèneraient dangereusement des contestations sur la terre. Aussi en pleine Jérusalem il déclare être lui-même la seule incarnation de Dieu véritable et définitive. Alors soudain, surgissent les juifs, fidèles à leur foi, rassemblés dans la Ville sainte et ils s'aperçoivent que ce Messie, auquel les chefs de toutes les institutions juives dans le monde s'étaient ralliées, car il semblait un véritable Israélite, bien digne de représenter le Klal Israël selon le *daat ha-qahal*, n'est pas même circoncis ! ils se soulèvent et ce sursaut est le dernier rempart contre l'idolâtrie suprême, à laquelle les foules chrétiennes étaient à deux doigts de céder...

\*  
\* \*

Le récit du moine Pansophius s'arrête là. Il nous reste encore le temps voulu pour tirer la philosophie de ce récit et celle de l'histoire, car l'histoire du monde n'est pas terminée. Le lecteur, qui est familiarisé avec l'œuvre de Pansophius, est toutefois en mesure d'annoncer les événements encore à venir. Les chrétiens découvriront que les juifs ne vivaient pas, comme ils le disaient et le croyaient, des richesses de Mammon, et que les juifs avaient gardé jusqu'au bout leur identité et leur foi messianique. Les juifs comprendront aussi que les vrais disciples du juif Jésus sont ceux qui savent rejeter l'idolâtrie. Rien n'irritera l'Empereur autant que cet accord entre juifs et chrétiens, le plus imprévisible, le plus dérangeant qui soit. L'Empereur condamnera à mort tous les purs, les insoumis, qu'ils soient juifs ou chrétiens. Ébranlé, il s'enfuira de Jérusalem. Il se réfugiera vers le Nord. Il se retrouvera alors face aux juifs et le monde se mettra à trembler. Un volcan jaillira sous la mer Morte, l'Empereur Antéchrist s'évanouira et tombera à terre avec son mage. Les juifs pourront invoquer à Jérusalem le Dieu d'Israël et Jésus viendra alors vers eux, en robe royale, leur montrant comme à Thomas ses mains transpercées. Les juifs revenus et les chrétiens fidèles, enfin réconciliés, vivront alors pour Mille ans dans l'attente de la dernière résurrection promise à tous les hommes<sup>72</sup>.

72. Au début du christianisme, ce qui *retient* l'Antéchrist, c'est l'Empire romain, siège de tout pouvoir, qui vient du Créateur. Il avait des titres pour agir dans le sens du bien de l'humanité. Mais bientôt il apparaît que l'État est aux mains de « tyrans ». Neutre en soi, il devient la somme du nihilisme et le pouvoir neutre de faire le bien se retourne en pouvoir toujours neutre de faire le mal. La foi chrétienne avait rêvé de mettre le pouvoir du Neutre au service du bien. Mais en fait l'Empire du Neutre est capté par l'Antéchrist de sorte que le dernier Empire devient celui où la société est, non pas construite, mais détruite. L'État neutre apparaît alors comme la dernière

Le caractère exceptionnel du *Court récit sur l'Antéchrist* vient de ce que Soloviev a tenté d'y faire se rejoindre l'eschatologie juive et l'eschatologie chrétienne. Ce n'est pas l'effet d'un simple retour aux sources, ni d'une redécouverte de l'apocalyptique ancienne, car il a tenté de faire à chaque partie justice et d'honorer les interprétations messianiques de chacune des deux parties.

Sans doute, dira-t-on, le chrétien a ici la partie belle, puisque les juifs finissent par reconnaître en Jésus leur Messie. C'est l'eschatologie juive qui est résorbée dans l'eschatologie chrétienne. Mais on doit remarquer que les juifs sont crédités, et cette fois au détriment des chrétiens, d'une triple fidélité collective :

— ce sont eux et non les chrétiens qui dénoncent l'idolâtrie qui a pénétré le monde et même le corps du christianisme ;

— ce sont eux et non les chrétiens qui, en se soulevant en corps constitué, réalisent le revirement de la fin, qui provoque le retour du Christ ;

— ce sont eux, les premiers, vers qui vient Jésus, le fils de leur peuple, et c'est même ce qui explique qu'ils le reconnaissent et qu'ils viennent à lui<sup>73</sup>.

Quant aux chrétiens fidèles, où sont-ils donc alors ? Ils ont eu la présence d'esprit de retourner au Sinaï, indice pour Soloviev que la conscience morale, perdue par les masses, a été gardée par eux jusqu'à la fin.

Remarquons aussi cette différence fondamentale : chez les juifs, c'est le peuple qui se tourne vers Jésus et rien n'est dit de leurs chefs qui l'avaient entraîné à suivre le Prince de ce monde. Et chez les chrétiens, les masses se sont finalement égarées : seules les élites, un petit reste, se sont montrées prêtes pour le retour du Christ. Elles ramèneront les masses vers le Christ, qui les invitera alors à partager sa condition de ressuscité.

Sans vouloir conclure, on remarquera que Soloviev nous laisse sur une sorte de *non liquet*. Son récit a fait fuir le loyal général russe

réalisation, la dernière *accélération* de la venue de l'Antéchrist. On comprend alors pourquoi le nihilisme doit être mis en rapport avec l'eschatologie à partir du moment où il devient la religion même de l'État. Face à la société neutre régie par l'État neutre, il n'est plus d'autre issue que la fuite et l'exil, au cœur duquel le Messie apparaît.

73. Soloviev a eu après sa mort une influence importante sur les Juifs de Russie, qui vénèrent sa mémoire. L'ami de Soloviev et son maître en hébreu, le rabbin F. Getz, à qui il avait adressé une lettre restée célèbre — dans laquelle il appelait Pobédonostsev le « père de mensonge » — (trad. fr. par Léon Bernstein, cf. note 28, pp. 42-44), a consacré un ouvrage à relater ses liens avec Soloviev. Mikhail Agursky, « Jews and the Russian Orthodox Church. A Common Legacy. A Common Hope » dans *St. Vladimir's Theological Quarterly* 35 (1991), pp. 21-32 a montré l'intérêt que le rabbin Shmuel Alexandrov, un ancien de la yeshiva de Volojine et ami du futur rav Kook, avait prêté aux idées de Soloviev. Il n'hésitait pas à déclarer qu'à la fin des temps il ne devrait plus y avoir « ni grec ni juif » et considérait avec intérêt les nouvelles orientations eschatologiques de la pensée chrétienne. Cf. S. Alexandrov, *Mikhtavei mekhvar uvikoret*, Vilna 1807 (en hébreu). Voir aussi David Flusser, « Vladimir Solovjov und unsere Lage » dans *Freiburger Rundbrief* XXI (1959), pp. 8-11.

et laissé la dame du salon pantoise. En effet, la vérité est bien celle du christianisme : le Christ reviendra pour accomplir son œuvre et il sera reconnu comme le Messie d'Israël. Mais ce sont les juifs qui seront les premiers à le reconnaître. Le débat historique entre les juifs et les chrétiens doit rester non résolu, mais la manifestation ultime tranchera. Jésus sera enfin reconnu comme le Fils de Dieu. A l'instant final, personne ne doit plus se renier, car tous apercevront alors cruellement la vérité. Les juifs comprendront enfin qu'ils vivaient ce qu'ils ne pouvaient croire, et les chrétiens qu'ils ne faisaient que croire ce qu'ils se montraient bien loin de vivre. En nous livrant cela, Soloviev, avant de mourir, nous a légué une source de méditations infinies.