

L'attente d'un âge chrétien à l'intérieur de l'histoire

**Aspects eschatologiques chez saint Bonaventure
et chez Vladimir Soloviev**

par Patrick de LAUBIER *

Vladimir Soloviev ne connaissait guère la scolastique et ses jugements sur le Moyen Age occidental sont sommaires. Il faut d'autant plus le regretter que ses efforts pour l'unité des chrétiens, notamment à propos de l'union des catholiques et des orthodoxes, exigeaient pour réussir une meilleure connaissance de la tradition catholique dont la scolastique est indissociable. Ses préférences pour Platon l'écartaient d'Aristote dont la scolastique s'était inspirée du point de vue philosophique sans exclure d'ailleurs d'autres courants. La scolastique médiévale est plus riche que les manuels qui s'en réclament et s. Thomas, un de ses sommets essentiels, n'est pas un massif isolé. Quand Léon XIII recommanda un retour aux sources de la grande scolastique en 1879, s. Bonaventure fut cité avec éloge. On peut même dire que le docteur séraphique, qui illustre la théologie mystique, est mieux accordé à la tradition de l'Orient, et singulièrement avec le génie de Soloviev, que le docteur angélique. Il y a un domaine, celui de la théologie de l'histoire, que le grand docteur dominicain n'aborde guère mais que le maître franciscain traite avec beaucoup d'originalité. Vladimir Soloviev, dont le père était historien, avait lui-même un sens aigu de l'histoire et sa philosophie, qui a une dimension eschatologique, appelle une comparaison avec celle du docteur franciscain. *Nous ne nous attacherons ici qu'à un aspect de l'eschatologie de ces auteurs, à savoir l'attente d'un âge chrétien intérieur à l'histoire avant la fin des temps.* Cette perspective se réclame

* Professeur à l'Université de Genève. Conférence prononcée au II^e Colloque international de la Société Vladimir Soloviev, Moscou, 23-24 septembre 1992.

d'une tradition ancienne et mêlée qui ne doit pas être identifiée avec le millénarisme. Il s'agit de savoir si l'on peut attendre une certaine réalisation historique des exigences chrétiennes dans le cadre de l'humanité avant la fin de l'histoire.

Successivement on présentera la pensée de Bonaventure et celle de Soloviev sur ce thème.

1. *La dimension eschatologique de l'œuvre de Bonaventure*¹

Bonaventure fut élu maître de l'ordre franciscain pour succéder à Jean de Parme dont les sympathies à l'égard des idées de Joachin de Flore inquiétaient au moment où un conflit entre les spirituels et les conventuels menaçait l'unité de l'ordre franciscain. Bonaventure se montra sévère pour son prédécesseur qu'il soupçonna d'hérésie, mais curieusement ce fut lui, Bonaventure, qui contribua à introduire dans la tradition catholique une dimension théologique de l'histoire qui reprend certains thèmes de Joachin de Florc. Pour Augustin, comme pour s. Thomas, l'avènement du Christ marque la fin des temps et seules les périodes historiques précédant la rédemption font l'objet d'une lecture qui s'inspire de l'Ancien Testament. Pour Bonaventure, le Christ est certes l'accomplissement et le maître de l'histoire, mais il se situe au cœur de cette histoire et le développement de l'Église qui suit la rédemption est l'objet d'une réflexion théologique de type prophétique, annonçant, d'une certaine manière, les étapes ultérieures qui précèdent le jugement. Joachin de Flore distinguait trois âges, celui du Père, celui du Fils et enfin celui de l'Esprit-Saint. L'ambiguïté chez lui tient à une possible interprétation de cette succession des âges selon laquelle l'avènement du Christ serait dépassé par celui de l'Esprit-Saint. Bonaventure écarte toute idée de ce genre et place le Christ au centre de sa théologie de l'histoire tout en retenant la conception d'une effusion exceptionnelle de l'Esprit, marquant une étape finale de l'histoire du salut. On peut même ajouter qu'il pensa être le témoin de cette ère

1. L'œuvre essentielle est ici *Collationes in Hexaëmeron*, série de 23 conférences prononcées à Paris en 1273, soit un an avant sa mort par Bonaventure, sur *Les Six jours de la création*. Nous utiliserons ici la récente traduction française de Marc Ozilou parue chez Desclée/Cerf 1991 ; voir aussi *Breviloquium* (avant 1257) notamment la partie 7 «Le jugement dernier», Éditions franciscaines, Paris 1967, *Itinerarium mentis in Deum* (1259), trad. H. Dumery, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, Vrin 1986, et la *Legenda major* (1263) ou *Vie de saint François d'Assise* par Bonaventure alors maître général de l'ordre, Éditions franciscaines 1968. Sur la pensée de Bonaventure, citons E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure* (1923), réédition chez Vrin 1986, ce grand ouvrage n'aborde pas la théologie de l'histoire de Bonaventure qui est en revanche le thème de la remarquable thèse d'habilitation de Joseph Ratzinger, *Die Geschichtstheologie der Heiligen Bonaventura* (1959), trad. française, *La Théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, PUF 1988 ; enfin une vue d'ensemble de Jacques Guy Bougerol, *Introduction à saint Bonaventure*, Vrin 1988. Voir aussi Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachin de Flore*, tome 1, Paris 1979, «De Joachin à Schelling», pp. 123-160, (Bonaventure et Thomas d'Aquin).

privilegiée marquée par le haut témoignage du petit pauvre d'Assise. François pouvait être comme l'annonciateur d'un temps spirituel pour l'Église et le monde.

Citons ici un texte de Joachim de Flore sur les trois états :

Étant donné, en effet, que la lettre de l'Ancien Testament s'applique au Père par une propriété typologique et que la lettre du Nouveau Testament s'applique au Fils, de même l'intelligence spirituelle qui procède de l'un et de l'autre s'applique à l'Esprit-Saint. Et, de plus, comme l'ordre conjugal, qui prévalut à la première époque, s'applique au Père par une propriété typologique et l'ordre des prédicateurs de la seconde époque au Fils, ainsi l'ordre des moines, à qui appartiennent les derniers grands temps, s'applique à l'Esprit-Saint. Et, suivant cela, le premier état est attribué au Père, le second au Fils et le troisième à l'Esprit-Saint, bien que, d'une autre façon, l'état du monde soit réputé unique, et unique le peuple des élus et que toutes choses ensemble relèvent du Père, du Fils et du Saint-Esprit².

On voit que Joachim de Flore donne une interprétation prophétique qui porte sur le futur et concerne l'histoire du monde d'ici-bas, perspective qui n'a pas d'équivalent chez s. Augustin dans la *Cité de Dieu*. Précisant ses vues Joachim évoquera la personne de s. Benoît pour illustrer l'âge monastique.

Le troisième temps annoncé dans la lecture que fait Joachim de l'Écriture, sera marqué par la paix avant la fin du monde.

Alors... viendra le temps bienheureux, le temps qui sera semblable à la solennité pascalle. A ce moment-là, les ténèbres des mystères étant pleinement dévoilées, les fidèles commenceront à voir Dieu face à face et personne ou presque n'osera nier que le Christ est le Fils de Dieu, parce que la terre sera remplie de la science du Seigneur, comme recouverte par les eaux de la mer (Is.9,9), sauf, toutefois certaines nations que le Diable aura éloignées préalablement jusqu'aux frontières du monde où, je le pense, la parole du Seigneur ne parviendra pas. Ce sera le troisième âge comme le précédent état s'appelait le sixième âge³.

Avant la fin des temps, Joachim annonce une période historique de paix non pas absolue, mais comparable à « un sabbat de l'Église de Dieu » avant l'ultime tribulation qui marquera la fin du monde et le jugement dernier.

2. Joachim de Flore, *Expositio in Apocalipsim* (entre 1184 et 1187), ch. 1, trad. Claude Carozzi et H. Taviani-Carozzi in *La fin des temps*, Paris 1982, p. 115. Cf. aussi l'édition d'Emmanuel Aegerter, Joachim de Flore, *L'Évangile éternel*, tome II, Paris 1928, « Explication de l'Apocalypse », pp. 90-145. On se reportera à la thèse d'Henri Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore*, 1977 (thèse de doctorat de l'Université de Genève qui est la synthèse la plus récente sur ces questions.) Hildegarde de Bindgen a précédé historiquement Joachim de Flore par une *interprétation historique évolutive des derniers temps* dans son livre *Liber divinatorum operum* (1163-1174) alors que ses premiers écrits, *Scivias* (1141-1151) suivaient l'approche de s. Augustin qui, pour les derniers temps, n'offre aucune interprétation historico-évolutive. Voir la thèse de Charles Czarski : *The prophecies of St Hildegard of Binden*, University of Kentucky, 1983.

3. *Ibidem*, p. 141.

Rappelons que l'auteur de ces vues n'est pas un moine trop imaginaire en rupture de ban annonçant un nouvel évangile, mais un père abbé respecté et savant, que deux papes, Lucius III (1184) et Urbain III (1187), encouragent à mettre par écrit ses interprétations de l'Écriture et qu'un troisième pape, Clément III (1188), autorise à fonder un ordre monastique détaché de Cîteaux avec pour centre précisément le couvent de s. Jean de Flore.

Que des épigones aient utilisé ces écrits pour orchestrer une gnose millénariste ne suffit pas plus à déconsidérer le moine calabrais que les excès des « spirituels » franciscains ne déconsidèrent le témoignage évangélique de François d'Assise. C'est précisément ce que voulut montrer Bonaventure en reprenant certaines intuitions de Joachin de Flore. Citons ces lignes tirées de la seizième conférence (Hexaëmeron) prononcée à Paris une année avant sa mort :

C'est ainsi qu'advindra encore un temps de paix à la fin des temps. En effet, quand, après la grande ruine de l'Église, l'Antichrist sera anéanti par Michel, après cette suprême tribulation de l'Antichrist, viendra, précédant le jour du jugement, un temps d'une telle paix et tranquillité, qu'il n'y en eut pas depuis la création du monde, et des hommes, d'une sainteté comparable à ce qui en fut au temps des apôtres, s'y rencontreront⁴.

et plus loin, il évoque le don de la paix :

« quand la cité descendra du ciel, non certes "celle qui est d'en haut", mais celle qui est d'en-bas, c'est-à-dire l'Église militante, quand elle sera conforme à l'Église triomphante, autant qu'il est possible en cette vie. Alors, ce sera l'édification de la cité et la restauration de toutes choses, comme au commencement. Et alors ce sera la paix. Mais combien de temps durera cette paix, Dieu le sait. »⁵

Tandis que Joachin de Flore évoquait s. Benoît comme annonciateur de l'état spirituel de type monastique, Bonaventure pense à François d'Assise : « messenger de la vraie paix, porteur du signe de notre alliance avec le Seigneur, il annonça aux hommes la bonne nouvelle de la paix et du salut »⁶. Bonaventure ne prétend pas que la période de paix soit venue, mais assure que le pauvre d'Assise est comme Jean-Baptiste, un précurseur de ce temps historique privilégié.

Nous avons là des éléments d'une perspective prophétique d'inspiration biblique, annonçant non pas seulement les épreuves de la fin des temps, mais un certain accomplissement, à l'intérieur de l'histoire, d'une paix terrestre qui est distincte du millénarisme. Il ne s'agit pas d'un âge spirituel au-delà du Christ, mais au contraire d'une exaltation du Christ dont les nouveaux apôtres contribueront à édifier la cité

4. Saint Bonaventure, *Les six jours de la création*, op. cit., p. 361.

5. *Ibidem*, p. 373.

6. Saint Bonaventure, *Vie de François d'Assise*, op. cit., pp. 19 et 20.

temporaire, ici-bas, sans qu'on en connaisse la durée : « Mais combien de temps durera cette paix, ajoute Bonaventure, Dieu seul le sait »⁷.

Cette théologie prophétique de l'histoire n'a d'équivalent, nous l'avons vu, ni chez s. Augustin, ni chez s. Thomas. L'évêque d'Hippone vivait au début de l'Église et si la fin de l'Empire romain pouvait lui suggérer la fin des temps, il ne disposait pas de l'expérience historique d'un Bonaventure, près de huit siècles plus tard. Par ailleurs le relatif épanouissement spirituel du XIII^e siècle en Occident contrastait avec le chaos créé sous les yeux d'Augustin par l'effondrement de l'empire romain. La réserve de s. Thomas d'Aquin à l'égard de la théologie de l'histoire est liée à son génie propre. On retrouve ici les deux traditions platonicienne et aristotélicienne, reprises analogiquement par Bonaventure et Thomas. Cette fois il ne s'agit plus de mythes platoniciens inventés pour résoudre des apories, méthode que déplore Aristote, mais de mystères que le docteur séraphique se plaît à sonder, tandis que le docteur angélique observe une plus grande réserve⁸.

Sept siècles plus tard, instruit par une période historique aussi étendue que celle qui séparait s. Augustin et les docteurs médiévaux, un théologien thomiste, Charles Journet, pouvait proposer « un troisième âge de l'histoire » caractérisé à la fois par une distinction plus nette du spirituel et du temporel et par l'apparition d'un nouvel ordre profane chrétien⁹ que Maritain avait appelé de ses vœux dans *Humanisme intégral* (1936). Depuis lors une nouvelle expression, celle de « civilisation de l'amour » (Paul VI, 1975) reprise fréquemment par Jean-Paul II, exprime aujourd'hui l'espérance d'une humanité « finalement chrétienne »¹⁰. Ce n'est pas le prophétisme du docteur séraphique reprenant certaines intuitions de Joachim de Flore, mais il s'agit bien d'un prophétisme, s'appuyant sur les vertus théologiques et notamment l'espérance, qui fait partie intégrante de l'enseignement social chrétien¹¹.

7. Innombrables sont les témoignages de saints qui au cours des siècles annoncèrent cette période privilégiée, bornons-nous à citer Grignon de Monfort et « les apôtres des derniers temps » ou le message de Fatima évoquant non seulement la conversion de la Russie, mais aussi qu'il « sera accordé au monde un certain temps de paix ». Paix conforme à la volonté de Dieu et non pas simple état de non belligérance.

8. S. Thomas parle de la vanité (*vanitas*) de ceux qui disent que l'on doit attendre un autre temps de l'Esprit-Saint in S.T., I^a-II^{ae}, 106, art. 4 ad 2. Nous avons vu que s. Bonaventure était lui aussi fort sévère pour ceux qui parlaient d'un âge de l'Esprit-Saint qui remplacerait l'âge du Christ.

9. Charles Journet, *Exigences chrétiennes en politique*, 1946, p. 94. Le passage est tiré d'une étude sur le « Messianisme » de Mickiewicz, parue en 1940; où l'auteur évoque l'œuvre du visionnaire polonais dont V. Soloviev, nous le verrons, s'est lui-même inspiré.

10. Citons ce passage de l'homélie de Paul VI dans la nuit de Noël 1975 : « *La civilisation de l'amour l'emportera sur la fièvre des luttes sociales implacables et donnera au monde la transfiguration tant attendue de l'humanité finalement chrétienne.* »

11. Nous avons développé ces points dans : *Pour une civilisation de l'amour*, Paris 1990.

Nous en resterons à cet aspect de la théologie de l'histoire de s. Bonaventure sans entrer dans les développements inspirés de la typologie septenaire de l'Apocalypse qui décrivent les ultimes épreuves précédant la fin des temps.

L'annonce d'un temps de plénitude à l'intérieur de l'histoire se retrouve aussi d'une certaine manière, nous allons le voir, chez Soloviev à propos de la théocratie, même si dans les dernières années il insista davantage sur l'ultime fin des temps et l'apostasie qui l'accompagne.

2. Dimension eschatologique chez V. Soloviev¹²

Dans l'introduction à son ouvrage *La Russie et l'Église universelle* (1889), Soloviev esquisse en quelques lignes sa philosophie religieuse de l'histoire :

Les deux grandes expériences historiques, celle du Moyen Age et celle des temps modernes, semblent prouver avec évidence que ni l'Église privée du ministère d'un pouvoir séculier distinct mais solidaire avec elle, ni l'État séculier abandonné à ses propres forces, ne peuvent réussir à établir sur la terre la justice et la paix chrétiennes. L'alliance intime, l'union organique des deux pouvoirs sans confusion et sans division, voilà la condition indispensable du véritable progrès social. Il s'agit de savoir s'il y a dans le monde chrétien

12. V. Soloviev, on le sait, avait envisagé d'écrire *L'histoire et l'Avenir de la Théocratie* en trois volumes, il n'en écrivit que le premier volume (1887) qui parut à Zagreb. *La Russie et l'Église universelle* (1889) publié en français à Paris donne la substance de cette œuvre inachevée (*La Sophia et les autres écrits français*, 1978). Déjà en 1883 un ouvrage intitulé *La grande controverse et la politique chrétienne* (trad. Aubier 1953) avait évoqué une base générale pour l'union des Églises et le rôle que pourrait et devrait jouer la Russie. Enfin son grand ouvrage de morale, intitulé *La justification du bien* (1897) dont le chapitre X porte sur « l'organisation morale de l'humanité dans son ensemble » (trad. Aubier 1939), revêt un caractère prophétique, du moins en raison de la fonction de prophète que Soloviev s'attribue assez clairement. Il faut aussi signaler *L'Idée russe* (1888), étude publiée en français (*La Sophia* etc.), *Les trois entretiens* (1898) et sa correspondance avec Tavernier de 1888 à 1898 dans *Pisma i priloženie*, Bruxelles 1970, pp. 183-204, correspondant à la période finale de la vie de Soloviev hanté par l'aspect dramatique de la fin des temps, la venue de l'Antichrist et l'apostasie du grand nombre.

Sur Soloviev voir Mgr d'Herbigny, *Vladimir Soloviev*, 1911, la substantielle introduction de Maxime Herman à la traduction française de *Crise de la philosophie occidentale*, 1947 et surtout la thèse de D. Strémooukhoff, *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique*, 1935, réédition L'Age d'homme. Voir aussi Mgr Jean Rupp, *Message ecclésial de Soloviev*, Paris 1974, ouvrage original et bien informé. Le même auteur a traduit la biographie de V. Soloviev par son neveu (1923) : *Vie de Wladimir Soloviev par son neveu*, Paris 1982. Cf. Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris 1981, tome II, « De Saint-Simon à nos jours », pp. 406-416 (De Soloviev à Berdiaev).

Voir aussi Serge Boulgakov, *L'épouse de l'Agneau, la création, l'homme, l'Église et la fin* (1942), trad. française, L'Age d'homme, 1984. Boulgakov, contrairement à Soloviev, connaît bien les docteurs scolastiques et leurs écoles. Son eschatologie se situe plutôt sur le plan de la méta-histoire que de l'histoire proprement dite et il évoque une transfiguration de la Jérusalem terrestre dans « une synthèse de l'histoire mondiale » (p. 394) sans parler d'une éventuelle réalisation de la paix chrétienne à l'intérieur de l'histoire.

une puissance capable de reprendre avec un meilleur espoir l'œuvre de Constantin et de Charlemagne.

Le caractère profondément religieux et monarchique du peuple russe, quelques faits prophétiques dans son passé, la masse énorme et compacte de son empire, la force latente de l'esprit national en contraste avec la pauvreté et le vide de son existence actuelle — tout cela paraît indiqué pour que la destinée historique de la Russie soit de fournir à l'Église universelle le pouvoir politique qui lui est nécessaire pour régénérer l'Europe et le monde. »¹³

Soloviev attend l'établissement sur terre de la justice et de la paix chrétiennes et il considère que la Russie a une vocation particulière à ce propos. Pour fonder cet idéal, Soloviev se livre dans le même ouvrage à une réflexion qui relève de la théologie de l'histoire.

Bonaventure mettait le Christ au centre de l'histoire de l'humanité et retenait de Joachin de Flore l'idée d'âges successifs aboutissant notamment à une période de paix à l'intérieur de l'histoire. Pour Soloviev, l'incarnation de la sagesse dans l'univers passe par trois degrés principaux : « 1 - La série des anticipations messianiques dans l'humanité naturelle ou dans le chaos humain - avant le christianisme ; 2 - l'apparition du Messie individuel dans la personne de Jésus-Christ ; et 3 - la transformation messianique de l'humanité entière ou le développement de la chrétienté »¹⁴.

Cette chrétienté dont l'instauration a été vainement tentée jusque là se réalisera grâce aux « trois sacrements des Droits de l'homme » que sont la papauté, image de la paternité divine, la royauté chrétienne engendrée par le premier pouvoir ecclésial (papauté), enfin le prophétisme « unité synthétique des deux premiers ».

Il y a donc une sorte de correspondance entre les personnages trinitaires et les modes d'incarnation de la sagesse dans le monde. Notons aussitôt le christocentrisme de la démarche de Soloviev qui précise :

Le Christ n'a pas réuni le divin et l'humain dans sa personne individuelle pour les laisser séparés dans son corps social. Prêtre, Roi et Prophète, il a donné à la société chrétienne sa forme absolue dans la monarchie trinitaire. Ayant fondé l'Église sur son sacerdoce, ayant sanctionné l'État par sa royauté, il a pourvu aussi à leur unité et à leur progrès solidaire en laissant l'action libre et vivante de son esprit prophétique. Et comme le sacerdoce et la royauté de l'Homme-Dieu manifestent son essence divine au moyen d'organes humains, il ne peut pas en être autrement pour son prophétisme. Il faut donc admettre dans le monde chrétien un troisième ministère principal — unité synthétique des deux premiers, offrant à l'Église et à l'État l'idéal parfait de l'humanité divinisée, comme but suprême de leur action commune.¹⁵

A la fin de sa vie (1900), l'espérance théocratique sera comme éclipsée par une perspective eschatologique plus sombre et comme ultérieure : apostasie, Antichrist et fin du monde.

13. V. Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, op. cit., p. 147.

14. *Ibidem*, p. 269.

15. *Ibidem*, p. 291.

Remarquons que Bonaventure lui aussi prévoit qu'après la période de paix dont nul ne connaît la date et la durée, il y aura l'ultime épreuve précédant le jugement dernier.

Retenons cependant la réalisation sociale du message chrétien dans la perspective théocratique esquissée par Soloviev et dont la Russie est appelée à fournir l'élément royal par l'État chrétien. Il y a là un paradoxe puisque Soloviev ne cesse de critiquer le régime tsariste oppresseur de l'autorité spirituelle orthodoxe et adversaire de la papauté. Comment voit-il le passage d'un pouvoir césarien à une royauté chrétienne ? Il attend un souffle prophétique : « L'esprit prophétique n'a pu s'épuiser et s'éteindre dans le corps universel du Christ. Il souffle où il veut et il parle à tout le monde, aux prêtres, aux rois et aux peuples ». ¹⁶

Soloviev lui-même est convaincu d'être appelé à jouer un rôle et il ne ménage pas ses efforts en liaison avec Mgr Strossmayer, évêque croate catholique qui fit connaître à Léon XIII l'œuvre de Soloviev. Ce fut un échec du côté de la papauté et la révolution russe de 1917 fit de la Russie un empire officiellement athée.

Reste l'élément prophétique dont Soloviev voulait être à titre personnel un témoin. L'effondrement du communisme ouvre à la Russie, actuellement accablée, des perspectives inédites, et on peut penser que certaines intuitions du grand penseur russe pourraient trouver une sorte d'écho. « L'idée d'une nation n'est pas ce qu'elle pense d'elle-même dans le temps, mais ce que Dieu pense sur elle dans l'éternité » ¹⁷ écrivait-il en 1888, année du neuvième centenaire du baptême de s. Vladimir. Un siècle plus tard, le millénaire de la Russie chrétienne fêté solennellement sous un régime encore formellement communiste, a valeur de signe. Aujourd'hui le plan de Dieu pour la Russie passe par une épreuve dont le monde est témoin, mais qui pourrait être à la mesure d'une mission spirituelle.

La réunification des Églises est une espérance et sur ce plan l'œuvre de Soloviev revêt une importance toute particulière en montrant dans quel esprit elle peut se réaliser. L'unité des chrétiens est une condition exigée « pour que le monde croie ».

Saint Bonaventure participa activement au concile de Lyon II en 1274 qui vit se réaliser l'éphémère union des Latins et des Grecs ¹⁸. Le lundi 4 juin 1274, à l'ouverture de la deuxième session, l'annonce de l'arrivée des ambassadeurs de Michel Paléologue donna lieu à une homélie de Bonaventure qui commenta le texte de Baruch : « Lève-toi, Jérusalem, monte sur les hauteurs, regarde à l'Orient et rassemble tes enfants de l'Orient jusqu'à l'Occident ». L'auteur de *l'Héxaëmeron* pouvait songer, en cette solennité, à la paix eschatologique qu'il avait

16. *Ibidem*, p. 291.

17. *L'Idée russe* (1888) dans *Sophia*, p. 83.

18. cf. *Histoire des Conciles œcuméniques*, sous la direction de G. Dumeige, vol. 7, par H. Wolter et H. Holstein, Lyon I et II, 1966.

évoquée dans sa dernière œuvre inachevée. Lui-même mourra le mois suivant et l'union ne dura que 8 ans¹⁹.

Soloviev évoqua les échecs des Conciles de Lyon et de Florence qu'il attribuait à la contrainte extérieure et il affirmait, sur un ton prophétique, que l'unité des chrétiens, catholiques, orthodoxes et protestants, réaliserait la *théocratie libre*²⁰ qu'il décrivit en ces termes :

Alors, la vérité du théandrisme *qui nous est donné* en son essence, apparaîtra aussi comme *notre œuvre à nous*, s'incarnera dans notre vie humaine réelle. C'est alors que les principes constitutifs de l'Orient et de l'Occident, que le christianisme avait d'abord réconciliés et unis, mais que les chrétiens ont, de nouveau, opposés, rétabliront leur union chez les chrétiens eux-mêmes et créeront une culture divino-humaine universelle. Le principe oriental — dévouement passif à l'éternel et au divin — et le principe occidental — activité propre de l'homme (par l'autorité et la liberté) — trouveront leur unité et leur vérité en un service d'activité et d'initiative, en un service libre de toutes les forces humaines à l'égard de la Vérité divine.²¹

Telle est la définition donnée par Soloviev d'une « civilisation de l'amour » pour reprendre l'expression des papes contemporains. Après avoir sévèrement dénoncé le papisme en le distinguant de l'authentique papauté en 1883, il exalta, dans *La Russie et l'Église universelle* (1888), la mission spirituelle de la papauté, voulue explicitement par le Christ, pour paître l'unique troupeau confié à ses soins pacifiques.

Incontestablement, Soloviev croit à une réalisation, à l'intérieur de l'histoire, du plan théandrique, qui découle de l'incarnation, Dieu voulant la collaboration de l'homme à l'œuvre de création et de rédemption. Ce plan, longtemps attendu en raison des refus de l'homme, se réalisera, ajoute Soloviev, parce que tout pouvoir a été donné au Christ « dans les cieux et *sur la terre* » et voici la conclusion qu'il en tire à propos de l'État chrétien :

L'État chrétien doit donc dépendre de l'Église fondée par le Christ, et l'Église elle-même dépend du chef que le Christ lui a donné : c'est en définitive par Pierre que César chrétien doit participer à la royauté du Christ. Il ne peut avoir aucun pouvoir sans Celui qui a reçu la plénitude des pouvoirs, il ne peut régner sans Celui qui a les clefs du Royaume. Pour être chrétien, l'État doit être soumis à l'Église du Christ ; mais pour que cette soumission ne soit pas fictive, l'Église doit être indépendante de l'État, elle doit avoir un centre

19. Le Concile de Florence (1438-39), consacra formellement l'union avec les Grecs par la Bulle *Laetentur coeli* (1439) et le 12 décembre 1452, Isidore de Kiev promulgua l'union à Ste Sophie. Le peuple, guidé par des moines irréductibles, refusa l'union. Cinq mois plus tard (29 mai 1453), abandonnée par les occidentaux, Constantinople était conquise par les Turcs. On sait que vers 1520, un moine de Pskov, Philothée, assura au grand prince de Moscou que deux Rome s'étaient écroulées, mais que la troisième, Moscou, se dressait sous les cieux, et qu'il n'y en aurait pas de quatrième : « tu es devenu l'unique prince des chrétiens ». Cf. Léon Poliakov, *Moscou troisième Rome*, 1989, p. 34.

20. V. Soloviev, *La grande controverse*, op. cit., p. 184.

21. *Ibidem*, p. 185.

d'unité en dehors de l'État et au-dessus de lui, elle doit être en vérité l'Église universelle.²²

La théocratie est donc pour Soloviev, non pas une domination directe ou indirecte de la hiérarchie ecclésiastique, mais une réalisation de l'esprit des Béatitudes sous l'autorité spirituelle du pontife romain qui devrait permettre précisément d'éviter la tyrannie ou l'idolâtrie d'un particularisme purement humain alors que la vocation de Pierre est universelle et évangélique.

Le pessimisme des dernières années met-il radicalement en cause l'espérance de la période théocratique à l'intérieur de l'histoire comme le soutient notamment D. Strémooukhoff²³? Le long chapitre sur « l'organisation morale de l'humanité dans son ensemble » qui termine son traité de philosophie morale *La justification du bien* (1897) montre que Soloviev continuait à esquisser une philosophie de l'histoire comprenant trois étapes depuis la naissance du christianisme, à savoir l'époque de la piété, caractéristique du Moyen Âge, insuffisamment soucieux de l'humain, puis l'époque de la pitié humaniste qui va du xv^e au xix^e inclusivement, soucieuse des conditions de vie matérielle, enfin une troisième époque qui s'annonce caractérisée par une synthèse de l'ascétisme et de l'économique. Reprenant ces trois étapes dans un projet total de société chrétienne, Soloviev, moins de deux ans avant sa mort évoquait en ces termes l'organisation de l'humanité :

L'organisation morale de la race humaine ou sa régénération, sa transformation en la divino-humanité, constitue un développement indivisible, mais triple. Son but absolu est posé par l'Église — piété organisée — recevant collectivement la grâce divine ; ses moyens et instruments formels lui sont donnés par le principe libre, purement humain, d'une juste pitié ou sympathie, organisée collectivement dans l'État ; et ce n'est que le dernier substratum ou corps matériel de la divino-humanité qui se trouve dans la vie économique, laquelle est déterminée par le principe de l'abstinence.²⁴

Après avoir rappelé les tâches précises du pontife et du prince dans cette société chrétienne mondiale, il insistait sur la vocation du prophète, témoin libre et indépendant « n'ayant peur de rien et ne se soumettant à rien d'extérieur », mais attentif aux besoins sociaux, il s'agit d'un « travailleur social », relié « aux racines mystérieuses de la tradition

22. V. Soloviev, « St Vladimir et l'État chrétien », (1888) dans *Sophia, op. cit.*, p. 112. Dante faisait dépendre l'empereur directement de Dieu « qui élit l'empereur » (*Monarchia*, III, 16) et non pas du pontife romain, mais il ne voulait pas qu'on interprète cette autonomie du temporel avec trop de rigueur car la félicité mortelle est ordonnée à la félicité immortelle : « Que César, donc, use envers Pierre de cette révérence dont le fils aîné doit user avec son père » (*Monarchia*, III, 16 dans *Œuvres complètes*, Pléiade, p. 739). Notons aussi que dans le chant XIII du Paradis, Bonaventure présente « la flamme de l'abbé calabrais, Joachin... en qui souffla l'esprit de prophétie », *Œuvres complètes* p. 1470.

23. D. Strémooukhoff, *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique* (1935).

24. V. Soloviev, *La justification du bien*, (1897) 2^e édition augmentée d'une préface de l'auteur datée du 8 décembre 1898, trad. française, Paris 1939, p. 463.

religieuse. »²⁵ Notons que le premier congrès du parti social-démocrate révolutionnaire russe se tint à Minsk en 1898 et que Vladimir Oulianov rédigeait alors dans les prisons tsaristes (1896-97) une volumineuse étude sur le *développement du capitalisme en Russie* qui parut en 1899 avec l'accord de la censure. Soloviev avait parlé en 1892, lors de la famine qui sévit en Russie, « de la grande lutte qui s'accroît de plus en plus entre le socialisme révolutionnaire et les partisans de l'ordre établi »²⁶ en affirmant que c'était des deux côtés plutôt l'abus de principes que les principes eux-mêmes d'égalité et de propriété qui défigurait la vérité et il concluait en affirmant que le vainqueur serait celui qui se soumettrait à un principe d'ordre moral. Quand à la religion, ajoutait-il, ce n'est pas « une béquille pour des institutions caduques, mais une source de régénération pour l'humanité ». Il fera une allusion à ce thème en 1897 dans son traité de morale en notant que les socialistes modernes n'avaient pas compris la nature de la question économique et il conclut en parlant « de l'obligation positive qu'a l'homme de libérer la nature matérielle de la nécessité de la mort et de la putréfaction et de préparer celle-ci pour la résurrection universelle des corps »²⁷. Il faut comprendre ce passage, semble-t-il, non pas comme une matérialisation et un détournement de la foi chrétienne à la manière de Fedorov, mais plutôt dans l'esprit d'Irénéus²⁸ annonçant une transfiguration du monde terrestre : « l'amour de Dieu s'étendant à tout ne s'arrête pas ici ; devenant un amour descendant, il agit aussi sur la nature matérielle, l'introduisant, elle aussi, dans la plénitude du Bien absolu, et faisant d'elle un trône vivant de la gloire divine. »²⁹

Sommes-nous encore à l'intérieur de l'histoire ? Il faut répondre par l'affirmative, car Soloviev poursuit en ces termes : « Lorsque cette justification universelle du Bien, son extension à tous les rapports de la vie, deviendra évidente comme un fait historique, alors il ne restera à chaque individu qu'une seule question pratique de la volonté : accepter pour soi cette signification morale parfaite de la vie ou la rejeter. »³⁰

Cette période privilégiée de théocratie libre sera comme l'achèvement de l'histoire, puis l'épreuve finale aura lieu et il convient de se reporter

25. *Ibidem*, p. 465.

26. V. Soloviev « sur la question sociale » (1892) dans Jules Huret, *Enquête sur la question sociale en Europe*, Paris 1897, dans *Sophia*, *op. cit.*, p. 301.

27. V. Soloviev, *La justification du bien*, *op. cit.*, p. 461 ; Fedorov (1828-1903), auteur de *L'œuvre commune et universelle* parlait d'une « ressuscitation immanente » et visait à rien moins qu'à vaincre la mort. Soloviev qui le connaissait gardait un regard critique à l'égard d'une conception qui était plus proche des idées de Condorcet, envisageant lui aussi la disparition de la mort grâce à la science, que de s. Paul. Toutefois on ne peut s'empêcher de noter chez Soloviev des éléments gnostiques qui ont perduré tout au long de son œuvre. Sur Fedorov, voir Basile Zenkovsky, *Histoire de la philosophie russe*, T. II, p. 149 et ss.

28. Cf. note 31.

29. *La justification du bien*, p. 473.

30. *Ibidem*, p. 473.

aux *Trois récits* pour connaître l'ultime étape eschatologique vüe par Soloviev.

Conclusion

On a vu que s. Bonaventure pensait à une paix d'inspiration évangélique s'établissant sur la terre avant le jugement dernier. Il reprenait, en les interprétant, des idées de Joachin de Flore qui lui-même pouvait se réclamer d'Irénée de Lyon, né en 140 et disciple de Polycarpe de Smyrne qui avait connu l'apôtre Jean³¹. Joachin de Flore exprimait une espérance chrétienne qui trouve sa source dans la prière du Christ demandant que la volonté de Dieu soit faite sur la terre comme au ciel. Cette tradition a trouvé de nos jours une formulation nouvelle avec Paul VI parlant d'une *civilisation de l'amour dans une humanité finalement chrétienne*. Pour Soloviev, c'est sous les termes de *théocratie libre* que l'idée de réalisation de l'idéal chrétien dans l'histoire est exprimée. La « période théocratique » a été suivie d'une approche plus pessimiste caractérisée par une redécouverte du mal, y compris sous son expression personnelle dans l'Antéchrist, sans répudier pour autant l'idéal historique d'une théocratie libre. Il y a dans cette convergence un fait qui mérite d'être souligné au moment où des gnosés post-chrétiennes comme le *New-Age* annoncent le bonheur d'une humanité enfin réconciliée.

Le message chrétien a une dimension prophétique qui n'est pas seulement conditionnelle et morale, en liant l'avènement d'un monde meilleur à une conversion des cœurs, mais aussi scripturaire en faisant de la vie du Christ, tête du corps qui est l'Église, le modèle même de son histoire depuis la naissance obscure jusqu'à la passion et la résurrection en passant par le dimanche des Rameaux. Il y a là un aspect aussi important qu'actuel et l'expérience religieuse russe servie par le génie de Soloviev apporte une contribution privilégiée.

31. Irénée de Lyon (140-202), auteur de la première synthèse théologique rédigée pour combattre les gnostiques (*Contre les hérésies, Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*) a été négligé par le Moyen Âge chrétien. Au XVI^e siècle, Erasme édita son œuvre. On peut noter que dans les textes conciliaires les plus dogmatiques de Vatican II, Irénée ne le cède qu'à Augustin pour le nombre de citations. Il annonce, en se référant à la tradition des anciens (V, 35, 1), *une période intermédiaire pendant laquelle les justes régneront sur la terre en se préparant à la vie éternelle proprement dite*. Cette période intermédiaire, dont il n'indique pas la durée, se situerait entre la venue de l'Antéchrist et le jugement dernier. Eusèbe de Césarée critique dans son *Histoire ecclésiastique* (III, 39, 13) les vues millénaristes que Papias assurait tenir des Apôtres par une tradition orale et qu'Irénée aurait reprises. En fait, lorsqu'il parle du royaume des justes, Irénée ne cite pas l'Apocalypse et le règne des mille ans, mais Isaïe, en écartant le sens allégorique et sans mentionner les mille ans.