



Une structure ordonnée à la vie

H.U. VON BALTHASAR, Le Complexe anti-Romain, pp. 304-317

Wladimir Soloviev est venu à Rome à partir de l'autre « branche », l'Église d'Orient¹. Tout à fait différent de Newman, conscient de posséder dans sa foi déjà toute la catholicité du Credo, bien plus, d'apporter à l'Église latine le trésor de la sagesse orientale et de la sophiologie spéculative trinitaire², il a de même une manière triomphale de présenter à ses compagnons dans la foi orthodoxe la nécessité évidente du centre concret de l'Église à Rome et de dévoiler sans ménagement les péchés, les illusions, et les lâchetés de l'Église orientale. Néanmoins, il n'est pas moins profondément attaché à son Église d'origine que Newman à la sienne : ce sont deux nobles cœurs, mais Newman parle avec plus de douceur.

Le point de départ et le motif de la rupture sont exactement les mêmes pour le Russe que pour l'Anglais : en fait, l'unité de l'Église est dans tout l'Orient et surtout dans l'idéologie théologique slavophile, un rêve que contredit la dure réalité. Ces aspirations sont liées indissolublement, comme cause et aussi comme effet, au manque de liberté de l'Église sous le joug byzantin et moscovite. Comme les Tractariens, Soloviev demande une Église qui maintienne vivant le fondement posé une fois pour toutes, Jésus Christ et la foi en lui, comme réalisation de son amour ; un royaume de Dieu s'épanouissant au long de l'histoire : comme un royaume pour nous, un royaume par nous, un royaume en nous³. Du royaume pour nous fait partie l'Église structurée : sa hiérarchie, son Credo, ses sacrements : elle est base et ouverture pour tendre à la justice chrétienne dans le monde. Les slavophiles qui considèrent comme notion de l'Église « l'accord libre des consciences individuelles », la « synthèse spontanée et intérieure de l'unité et de la liberté dans la charité »⁴ confondent le but à rechercher, qu'ils considèrent comme d'avance donné, avec le chemin qu'il faut prendre pour s'approcher de cet idéal. « La différence entre un songe creux et l'idéal divin de l'unité, c'est que celui-ci a un point

d'appui réel (le *dôs moi pou sto* de la mécanique sociale) pour gagner peu à peu du terrain ici-bas et pour triompher graduellement et successivement de toutes les puissances de la discorde. »⁵ La liberté est le but, mais l'Église réelle, qui, « assujettie aux conditions d'une existence bornée, ne peut pas être absolument libre », doit porter en elle comme « base » les conditions qui rendent possible une montée de l'esclavage vers la liberté⁶. Ce principe, invariablement, s'appelle Pierre. Car lui seul suffit à délivrer l'Église des filets du monde. Ce que Newman énumère dans un rapide coup d'œil sans laisser soupçonner les terreurs et les violences que recouvrait chacun de ces exemples, Soloviev nous le décrit avec des détails très réalistes : les répressions continues et humiliantes exercées contre la liberté de l'Église par les princes grecs et russes. Celui qui refuse Pierre comme chef tombe automatiquement sous le pouvoir temporel, puis dans le nationalisme⁷, et crée la division et la discorde dans l'Église. De longues citations empruntées au clairvoyant mais impuissant Aksakov dispensent Soloviev de se livrer lui-même à la critique de l'état des Églises grecque et russe : « Du côté de son gouvernement, notre Église apparaît comme une espèce de bureau ou de chancellerie colossale qui applique à l'office de paître le troupeau du Christ tous les procédés du bureaucratisme allemand avec toute la fausseté officielle qui lui est inhérente⁸. »

Une Église qui est une partie de l'État, c'est-à-dire d'un « Royaume de monde », a abdiqué sa mission et devra partager la destinée de tous les royaumes de ce monde⁹. Même si la foi du peuple restait encore universelle et catholique – et selon Soloviev elle l'est en substance, et ne se soucie pas des distinctions théologiques qui justifient ultérieurement le solipsisme – une Église d'État n'a pas la possibilité de mener effectivement le peuple à une catholicité supranationale : « On a peur de la vérité, parce que la vérité est catholique, c'est-à-dire universelle ; on veut à tout prix une religion pour soi tout seul, une foi russe, une Église impériale¹⁰. » On ne veut pas « offrir l'égoïsme national en sacrifice » au vrai Dieu¹¹. Aksakov lui-même, qui voyait l'essence de l'Église dans l'alliance d'amour des cœurs, doit finalement admettre que « l'esprit de vérité, l'esprit de charité, l'esprit de vie, l'esprit de liberté, son souffle salutaire, voilà ce qui manque à l'Église russe »¹². Comme la solidarité entre les Églises d'Orient « ne s'exprime par aucune action vivante », leur « unité dans la foi » n'est qu'une formule « abstraite », « ce qui ne constitue aucun lien social »¹³. Elle reste une « fiction » là où n'existent que des Églises nationales isolées¹⁴. Celui qui, en Orient, cherchait un point pour l'unité ailleurs que dans l'empereur devenait inévitablement un martyr : Chrysostome, Flavien, Maxime le Confesseur, Théodore le Studite, le patriarche Ignace, tous se sont tournés vers le siège de Rome pour demander secours.

Pourquoi le principe de la liberté est-il auprès du siège de Rome ? Parce que Pierre (Mt 16, 18) a prononcé une confession libre et illimitée au Christ, accomplissant ainsi spirituellement après Marie ce qu'elle avait accompli physiquement par son oui illimité. Lisons le texte tout entier :

« Une union véritable est basée sur l'action réciproque de ceux qui s'unissent. L'acte de la vérité absolue qui se révèle dans l'Homme-Dieu (ou l'Homme parfait) doit rencontrer



de la part de l'humanité imparfaite un acte d'adhésion irrévocable qui nous rattache au principe divin. Le Dieu Incarné ne veut pas que sa vérité soit acceptée d'une manière passive et servile. Il demande... à être reconnu par un acte libre de l'humanité. Mais il faut en même temps que cet acte libre soit absolument dans le vrai, qu'il soit infaillible. Il s'agit donc de fonder dans l'humanité déchue un point fixe et inébranlable sur lequel l'action édifiante de Dieu puisse s'appuyer immédiatement, un point où la spontanéité humaine coïnciderait avec la Vérité divine dans un acte synthétique, purement humain quant à la forme et divinement infaillible pour le fond. – Dans la production de l'humanité physique et individuelle du Christ, l'acte de la toute-puissance divine n'exigeait pour son efficacité qu'une adhésion éminemment passive et réceptive de la nature féminine dans la personne de la Vierge Immaculée : l'édification de l'humanité sociale ou collective du Christ, de son corps universel (Église) demande moins et en même temps plus que cela. Moins, parce que la base humaine de l'Église n'a pas besoin d'être représentée par une personne absolument pure et immaculée, car il ne s'agit pas ici de créer un rapport substantiel et individuel ou une union hypostatique et complète des deux natures, mais seulement de fonder une conjonction actuelle et morale. » Cependant, le lien à créer est « humainement parlant, plus positif et plus vaste. Plus positif : parce que cette nouvelle conjonction dans l'Esprit et la Vérité demande une volonté virile qui va au-devant de la révélation et une intelligence virile qui donne une forme déterminée à la vérité qu'elle accepte. Ce nouveau lien est plus étendu, puisqu'en formant la base constitutive d'un être collectif, il ne peut pas se borner à un rapport personnel, mais doit être perpétué comme une fonction sociale permanente »¹⁵.

La liberté de Pierre confessant personnellement la vérité totale (supra-nationale) de l'Homme-Dieu¹⁶ concret fait de lui le roc intermédiaire entre le vrai rocher qui porte tout, le Christ, et le rocher de l'Église dans lequel tous les croyants s'insèrent comme autant de pierres vivantes¹⁷. Le collège lui est adjoint, le « concile original des douze apôtres », qui cependant trouve et conserve son unité inviolable seulement dans l'unité pétrinienne : « L'Architecte divin découvre la Pierre solide... et Il fixe l'idéal de l'unanimité en le rattachant à un pouvoir réel et vivant¹⁸. » C'est seulement ainsi que Jésus peut confier les principes mystiques de l'unité interne : son Eucharistie, et la vie trinitaire qui y est contenue, à l'unité transcendante de l'Église¹⁹. Ce n'est que dans cette Église-là que des Conciles véritables sont possibles : « Les Églises d'Orient n'en ont plus tenu aucun depuis la séparation de Rome ; bien plus, cela serait vraiment impossible, au dire de nos meilleurs théologiens²⁰. » Elle seule peut faire retentir, contre une bande d'évêques soumis à l'empereur, le cri : « Contradicitur ! » que le diacre Hilarion, légat du pape Léon, lança à Éphèse, au péril de sa vie²¹.

Nous retrouvons le même curieux spectacle que chez Newman: Soloviev se convertit, non parce qu'il lui manque la collégialité, la fraternité, les définitions

mystiques de l'Église – il les avait en suffisance en Orient –, mais cette clef de voûte qui permet à toute la voûte de tenir et qui, selon la définition de Vatican Ier, est précisément le pape. Il a besoin du pape qui formule « *sine consensu Ecclesiae* et non à la suite de délibérations collectives, mais en vertu d'un secours direct du Père céleste, le dogme fondamental de notre religion, *ex sese* ». Et plus loin : c'est seulement dans la confession de Pierre que l'idée messianique se dégage de tout élément nationaliste et prend pour la première fois sa forme universellement valable. Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant²². Pour Soloviev, la preuve péremptoire de l'authenticité de cette papauté est que l'histoire de sa fondation renvoie à l'histoire de l'Église et celle-ci à la première ; cause et effet se correspondent²³, et cela au-delà de toutes les contingences et de tous les accidents historiques que le penseur russe connaît aussi bien que Newman.

Pas plus pour l'un que pour l'autre, la papauté n'a sa fin en elle-même : elle est un moyen et un garant de la liberté. Pour l'un comme pour l'autre, l'Église est le Royaume de Dieu en devenir, le Royaume qui lutte pour atteindre la liberté de l'amour. Ils fixent leur regard uniquement sur ce but, mais ils savent que le caractère obligatoire du point de référence, Rome, est la condition de la liberté.

(1) Cf. La Gloire et la Croix II, Éventail des Styles, 2^e p., Aubier, 1972, pp. 167-230. Bornons-nous ici aux écrits du 3^e vol. de l'édition allemande complète (voir ci-dessus note 66). Sur la conversion réelle de Soloviev, cf. Heinrich FALCK, Wladimir Solowjews Stellung zur katholischen Kirche, in *Stimmen der Zeit*, 1949, pp. 421-435.

(2) Il décrit cet apport au 3^e livre de *La Russie et l'Église universelle*, dont nous ne nous occupons pas ici.

(3) *La Russie et l'Église universelle*, pp. 98-102.

(4) *Loc. cit.*, p.35.

(5) *Loc. cit.*, p. 130.

(6) *Loc. cit.*, pp. 130-131, 158.

(7) *L'idée russe*, Paris, 1888, p. 54 s. : « C'est que des chaînes séculaires tiennent le corps de notre Église attachée à un cadavre immonde, qui l'étouffe en le décomposant. »

(8) *La Russie et l'Église universelle*, pp. 48-49 (citant AKSAKOV, Œuvres, t. 4, p. 124).

(9) *Loc. cit.*, p. 57.

(10) *Loc. cit.*, p. 66.

(11) *Les Églises nationales* « ne sont que des Églises d'État absolument privées de toute espèce de liberté ecclésiastique », p.65. Cf. p. 86, etc.

(12) *Loc. cit.*, pp. 57-58.

(13) *Loc. cit.*, pp. 59-60.

(14) *Loc. cit.*, pp. 60-66.

(15) *Loc. cit.*, pp. 89-91.

(16) *Loc. cit.*, pp. 107-108, 110-111.

(17) *Loc. cit.*, p. 104-106.

(18) *Loc. cit.*, pp. 103 ; cf. p. 118.

(19) *Loc. cit.*, p. 126 s.

(20) *Lettre à Strossmayer* (Œuvres complètes, trad. Allemande, t. 3, 16). Cf. *La Russie...* pp. 20-22, 94-95.



(21) Loc. cit., pp. 192-193.

(22) Loc. cit., pp. 94-97 ; cf. p. 70. Pour notre propos, il importe peu que le Pierre historique fût ou non déjà parvenu à cette liberté lors de la scène de Césarée de Philippe, car Matthieu a certainement en vue le Pierre post-pascal, tout aussi historique.

(23) Ibid., pp. 131-132. La réorganisation de l'Église allemande après sa destruction sous Napoléon en est un exemple impressionnant (choisi entre cent autres). Quelques passages extraits de Franz SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert* pourront l'illustrer : « Les évêques de l'Ancien Régime mouraient, remplacés par les nouveaux évêques, auxquels les expériences pénibles des décennies révolutionnaires avaient appris que ni les empereurs ni les princes ni les parlements, mais Rome seulement et les anciennes lois de l'Église, les protégeraient contre la toute-puissance toujours considérable des États policiers et diplomates » (13). « De même que l'épiscopat français soutenait les « libertés gallicanes » contre le pape, les quatre archevêques allemands s'employèrent à l'érection d'une Église nationale allemande » (22) ; dans cette entreprise, l'épiscopat en appelait à la parole de l'Évangile de Jean qui rapporte que tous les apôtres ont reçu directement du Christ le pouvoir de lier et de délier. Il revendiquait par suite pour l'épiscopat les droits qui lui revenaient « par l'institution divine », plaçait l'évêque au sein de son diocèse, à côté du pape, comme jouissant des mêmes prérogatives : l'évêque n'était pas obligé de mettre à exécution tous les décrets pontificaux, ni de donner toujours suite aux recours du pape ». « Les « Gravamina » du XV^e se ranimèrent lorsque, dans la EMSER PUNKTATION de 1786, la nécessité du concours du pape pour les nominations aux charges et aux bénéfices etc. fut contestée. » Les chapitres des cathédrales, par contre, et les évêques « étaient du parti du pape, parce que la direction papale en vigueur leur convenait mieux que celle d'un métropolitain ou d'un primat d'Allemagne » (23-24). Wessenberg, de son côté, s'employait à l'établissement d'une Église nationale allemande ; « il ne contestait pas l'institution divine de la papauté, il cherchait seulement à faire valoir le droit ecclésiastique « épiscopal » sur le « droit de la curie »... Mais plus il devait recourir à l'aide de l'État dans sa lutte contre Rome, plus aussi il était contraint de lui faire des concessions (31) ». La vie culturelle de la bourgeoisie exprimait en général ouvertement sa haine contre les serviteurs de l'Église. « Peu après 1815, viendra s'y ajouter le nationalisme radical qui voyait dans l'Église un produit de l'Empire Romain et considérait son esprit universel comme incompatible avec un État moderne limité. Et cet État se faisait payer cher ses efforts pour soutenir et maintenir, dans son propre intérêt, la civilisation traditionnelle d'origine ecclésiastique de la vie civile. Il tendait à soumettre l'Église catholique à sa souveraineté comme il avait réussi à le faire pour l'Église protestante (32). » Napoléon, qui avait humilié et emprisonné le pape, « convoqua en 1811 un concile national à Paris, en écartant de force tous les opposants. Il voulait faire de Paris, capitale de son empire, le siège de l'Église universelle et créer conjointement une « Église nationale » allemande sous le primat Dalberg, le premier des princes de l'Église de l'ancien Empire, qui se mettait à sa disposition. Dalberg et Wessenberg participèrent au concile de Paris. Tous les participants (de l'épiscopat allemand) se rendaient compte qu'il était facile d'abuser à des fins temporelles d'une Église si affaiblie : les évêques des temps modernes devraient donc s'appuyer sur Rome plus fortement qu'ils ne l'avaient fait dans les derniers siècles » (36). À Vienne, Wessenberg exposa par contre son plan d'une Église de l'Empire Allemand, projet auquel Consalvi s'opposa. Il a fallu, peu à peu, par des concordats avec les différents États allemands, mettre l'Église à l'abri des empiètements de la puissance de l'État... (*L'Église catholique en Allemagne*, Herderbücherei, 1965, pp. 209-210). On pourrait poursuivre ces lignes jusqu'au régime nazi où A. Rosenberg se plaignait que Rome essayât « d'ériger une Église universelle » (*Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München, 1941, pp. 175-176).

