

Antoni Pawłowski

L'idée de l'Église : d'après la théologie et l'historiosophie russes

Collectanea Theologica 15/4, 494-519

1934

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

L'IDÉE DE L'ÉGLISE

d'après la théologie et l'historiosophie russes ¹).

Les théologiens russes soulignent avec un enthousiasme tout particulier les valeurs mystiques qui caractérisent, non seulement la réalité de l'orthodoxie, mais aussi la théorie orthodoxe sur l'essence et la constitution de l'Eglise. Aussi avons-nous tout d'abord l'intention de traiter l'idée de l'Eglise comme corps mystique de Jésus-Christ, selon la théologie russe orthodoxe ²).

Nous nous sommes cependant convaincu que les livres théologiques orientaux, comme les latins du reste, comprennent seulement quelques mentions sporadiques de l'Eglise, en tant que corps mystique de Jésus-Christ. Les commentaires russes, même les plus estimés, sur les épîtres de saint Paul, par exemple ceux de l'évêque Théophane, sont une compilation des textes de saint Jean Chrysostome, de Théodoret de Cyr et d'Oecumène, ce qui

¹ L'article inséré ici est l'autorapport d'une monographie publiée en polonais: *Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologii i historjografji*, (*Studia Theologica Varsaviensia*, 9), Warszawa, 1935, pag. XVI + 270.

² Mon intérêt personnel pour ce sujet n'a pas été sans être influencé par l'enthousiasme général pour l'idée mystique de l'Eglise, qui se manifeste dans la littérature catholique des derniers temps. Il suffit de mentionner: J. Anger, *La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ d'après les principes de la théologie de saint Thomas*, Paris², 1933; E. Mersch, *Le corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique*, (*Museum Lessianum, Section théologique*, 28), Louvain, 1933; F. Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik*, Paderborn³, 1934; F. Prat, *La théologie de Saint Paul*, (*Bibliothèque de théologie historique*), Paris¹⁸, 1, 359—370; W. Koester, *Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus*, (*Neutestamentliche Abhandlungen*, 14, 1), Münster, 1928, 22—60; J. Vetter, *Der heilige Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi*, Mainz, 1929; F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, München, 1933, 136—212.

fait qu'ils traitent les problèmes ecclésiologiques d'une façon plutôt pratique que dogmatique. Les études sur l'ecclésiologie des Pères ³⁾ concernent exclusivement l'évolution des formes hiérarchiques au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne. Les manuels systématiques les plus connus de théologie dogmatique, étudient à peine d'une façon accidentelle la conception mystique de l'Eglise et les publications spéciales elles-mêmes, ne présentent pas d'idées originales et dignes d'attention ⁴⁾.

Un symptôme excessivement important du mysticisme orthodoxe par contre, est son attitude envers l'autorité de l'Eglise. Or, dans la suite, cette attitude décide de la manière différente de résoudre presque toutes les questions ecclésiologiques, de sorte qu'on peut parler en général d'une conception différente de l'idée de l'Eglise.

Le problème de l'autorité religieuse, posé d'un façon exceptionnellement tranchante par le coauteur du slavophilisme russe A. Khomiakov (1804—1860), exerce de nos jours encore une influence des plus vives et des plus actives. Le système ecclésiologique, avancé par le philosophe de génie, V. Soloviev (1853—1900), en a été notamment l'une des plus caractéristiques répercussions.

Par suite des circonstances susmentionnées, le sujet projeté a subi une certaine modification et il m'a fallu accorder une attention toute spéciale au système ecclésiologique slavophile qui occupe sans contredit une place prépondérante dans les opinions russes sur l'Eglise.

Tout dernièrement quelques auteurs catholiques, tels que Mgr. F. Grivec ⁵⁾, le P. T. Spačil ⁶⁾, le P. M. Jugie ⁷⁾ ont consacré

³⁾ Par exemple de V. Bajenov, A. P. Lebediev, A. Moltchanov, V. Mychtsyn, V. Popov.

⁴⁾ Cf. E. A. Kwiłopov, Церковь. Научныя опредѣленія Церкви и апостольское ученіе о ней какъ о тѣлѣ Христовомъ, Петербургъ, 1894; I. M. Ansvieto, Новозавѣтное ученіе о Церкви, Москва, 1879.

⁵⁾ *Doctrina byzantina de primatu et unitate Ecclesiae*, (Opera Academiae Velehradensis, 10), Kroměříž, 1922.

⁶⁾ *Conceptus et doctrina de Ecclesia iuxta theologiam Orientis separati*, (Orientalia Christiana, 2—8) Romae, 1923—1924.

⁷⁾ *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, Parisiis, 4, 203—597.

des études monographiques particulières à la doctrine orthodoxe sur l'Eglise.

Les travaux de ces auteurs traitent le problème ecclésiologique dans toute son ampleur historique, c'est-à-dire qu'ils font état de toute la littérature hétérodoxe de l'Orient chrétien qui se rapporte à notre sujet. Cependant, à elle toute seule, la littérature théologique russe offre, au point de vue d'ecclésiologie, une histoire riche en oeuvres, et qui gravite surtout autour du système A. Khomiakov. Et pourtant il ne s'est trouvé personne encore qui ait étudié l'ecclésiologie russe à ce point de vue.

Plus encore, les auteurs précités usent dans leurs monographies au sujet de la conception de l'Eglise, d'une méthode que je nommerai „apologétique comparée“. Leur point de départ commun c'est le schéma fixé de l'ecclésiologie latine. Ce n'est que par rapport à ce schéma qu'ils analysent les conceptions des orthodoxes concernant certaines questions particulières dans une intention tant soit peu indirecte de défendre les dogmes ou les opinions catholiques. Quant à nous, par contre, nous avons choisi la méthode systématique et chronologique. Par conséquent, nous nous efforçons de faire ressortir dans les conceptions russes sur l'Eglise, les différents courants de pensée qui s'y révèlent. Nous tentons d'arriver jusqu'à la source des conceptions plus ou moins originales, de montrer le développement graduel des diverses opinions et aussi les entrecroisements réciproques de leurs nuances divergentes. Nous prenons en considération également les critiques ou les avis opposés de certains penseurs russes à l'endroit de quelques conceptions par trop radicales et incompatibles avec la tradition chrétienne, soutenues malgré tout par d'autres auteurs orthodoxes⁸⁾.

Dans le sujet qui nous occupe, l'on peut distinguer le courant conservateur, (les livres symboliques, Macaire Boulgakov, Philarète Goumilevsky, Sylvestre Malevansky)⁹⁾; les conceptions

⁸⁾ Dans les cas où, dans la systématisation des divers courants il a été impossible d'observer l'ordre chronologique, nous avons donné la priorité aux raisons positives. Et c'est ainsi, que s'est trouvé placé dans la IV-ème partie le système de Soloviev qui contient une critique des tendances slavophiles, régnant même dans l'ecclésiologie contemporaine (étudiée dans la III-ème partie).

⁹⁾ En introduisant dans la I-ère partie l'ecclésiologie des livres symboliques, (notamment La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, La Con-

libérales de l'Eglise formulées par Khomiakov, le théologien du slavophilisme, et qui constituent le tournant décisif de l'ecclésiologie russe; puis, sous l'influence de Khomiakov, il se crée parmi les théologiens un courant progressiste avec A. Lebediev, A. Akvilonov, N. Malinovskiy et il se constitue aussi une école théologique laïque représentée, à l'heure qu'il est par N. Arseniev, N. Berdiaev, S. Boulgakov, L. Karsavine, A. Kartachov. Enfin, le système ecclésiologique synthétique de V. Soloviev se développe dans l'atmosphère de l'idéologie slavophile.

I. *L'ecclésiologie russe conservatrice*¹⁰⁾ est caractérisée par une délimitation très nette entre l'Eglise terrestre et l'Eglise triomphante. De plus, nous constatons que les partisans de cette école accordent une importance équivalente aux éléments visibles et aux éléments invisibles de la vie et de la constitution de l'Eglise; ils font ressortir particulièrement les formes sociales de celle-ci. On y souligne très énergiquement le caractère d'institution que possède l'Eglise, sa valeur au point de vue juridique et de l'organisation. Tous ces auteurs sont unanimes à mettre en relief le principe hiérarchique de la constitution de l'Eglise comme dogme de foi. Ils reconnaissent sans aucune restriction les pleins-pouvoirs d'autorité et de juridiction dont est dotée la hiérarchie; en même temps, ils font découler de l'institution divine la division intérieure de l'Eglise en deux classes sociales distinctes, l'une qui gouverne et l'autre qui est gouvernée, celle qui enseigne et celle qui est enseignée (*inaequalitas Ecclesiae*).

En particulier, et c'est un phénomène de première importance, des théologiens russes aussi éminents admettent que le magistère hiérarchique vivant, continu et stable de l'Eglise, accomplit

fession de Dosithée, Le Catéchisme de Philarète Drozdov), abstraction est faite de leur origine, mais il est plutôt pris en considération, que ceux-ci ont été mis en usage comme manuels obligatoires pour l'étude de la théologie, pendant la période de la réforme effectuée par le procureur général Protazov, vers 1840. Ainsi les idées comprises dans ces livres, jointes à celles des théologiens conservateurs, peuvent être considérées comme contemporaines des oeuvres de Khomiakov, ce qui rend la crise dont il a été la cause plus frappante et plus symptomatique.

¹⁰⁾ J'ai élaboré d'une façon appropriée à la présente dissertation les matériaux de cette partie, étudiés déjà par Spačil et Jugie dans les ouvrages précités.

ses fonctions en vertu de l'autorité divine reçue du Christ par l'intermédiaire des apôtres.

La mission et les privilèges du magistère sont étroitement liés à l'important problème du progrès dogmatique de l'Eglise. Sous ce rapport, l'opinion sur la possibilité d'une évolution des dogmes est plus générale. Plus exactement dit, cette opinion introduit dans l'histoire de l'Eglise une distinction entre la période des conciles oecuméniques et celle qui suivit. Les théologiens conservateurs reconnaissent le développement autoritaire des dogmes durant la première période; quant à la deuxième période, celle de l'état actuel de l'orthodoxie, en général, ils admettent uniquement la possibilité d'un développement théologique privé. Celui-ci consiste en une plus profonde explication, par des individus ou par des écoles théologiques, des dogmes établis au cours de la première période, mais sans possibilité pour les autorités enseignantes de l'Eglise d'émettre des définitions dogmatiques ultérieures¹¹⁾.

Autrement dit, le magistère hiérarchique de l'Eglise orthodoxe ne possède ni le droit, ni le pouvoir de formuler des définitions dogmatiques. Par contre, il entre dans ses attributions de conserver la vérité révélée, de transmettre rigoureusement intactes les formules dogmatiques, établies par les sept conciles oecuméniques, d'expliquer authentiquement les vérités de la foi et de contrôler le développement théologique privé mentionné ci-dessus.

Dans le domaine d'un magistère ainsi entendu, l'Eglise possède le privilège de l'infailibilité. Celle-ci consiste en ce que la doctrine enseignée par l'Eglise est exempte de toute erreur et en ce qu'il est impossible pour elle de se tromper dans l'enseignement de la doctrine révélée. La cause efficiente de l'infailibilité est l'assistance du Saint-Esprit. L'organe de l'infailibilité est le magistère enseignant de l'Eglise et l'ensemble de fidèles participe à cette infailibilité sous condition expresse d'obéir à l'autorité hiérarchique.

¹¹⁾ L'impossibilité mentionnée de nouvelles définitions dogmatiques a un caractère de jure dans l'opinion des théologiens qui se prononcent pour la même impossibilité s'il s'agit d'un concile oecuménique. En général, les théologiens soutiennent plutôt l'opinion de l'impossibilité de facto pour un concile et par cela même, l'impossibilité de facto de nouvelles définitions dogmatiques.

L'autorité suprême et générale pour l'ensemble des fonctions qui constituent la vie de l'Eglise appartient au concile oecuménique. Les évêques sont, de droit, ses membres légitimes non pas en qualité de représentants autorisés des églises particulières, mais en vertu de la succession apostolique et comme étant les autorités supérieures des dites églises à eux confiées. Les décisions définitives des conciles en matière dogmatique, sont absolument infaillibles; elles possèdent une valeur juridique obligatoire, sans appel, irrévocable et sans aucune restriction possible. Bref, dans un schéma constitutif de l'Eglise ainsi caractérisée, il est impossible de découvrir la moindre trace de démocratisation ecclésiologique.

Le courant conservateur manifeste le véritable souci de garantir à l'Eglise l'unité extérieure. Toutefois le principe conciliaire, en sa qualité d'instance suprême qui maintient l'unité extérieure des églises orthodoxes, offre le caractère d'une fiction juridique, puisque, de fait, le concile oecuménique n'a pas été réuni depuis dix siècles. Partant de la supposition que, seule l'orthodoxie est la véritable Eglise du Christ, l'ecclésiologie conservatrice russe exclut, en général, les autres groupements chrétiens de la communion de l'Eglise.

II. *L'idée de l'Eglise selon Khomiakov* que ses adeptes considèrent comme l'interprète génial de l'orthodoxie russe, dans son essence même, présente un aspect éminemment pneumatique. La révolution accomplie par lui consiste dans l'élimination radicale de la constitution de l'Eglise de tout élément juridique, de tout caractère d'institution et d'organisation.

Dans l'Eglise, organisme de la vérité et de la vie dans la grâce, il n'y a aucune place pour l'autorité. Celle-ci constitue en effet toujours quelque chose d'extérieur, tandis que Dieu, le Christ, et l'Eglise, étant des vérités, ne se manifestent pas à l'homme sous forme d'autorité. Par la descente du Saint-Esprit, la vérité révélée est devenue pour la conscience sociale de l'Eglise une valeur immanente. La vérité contenue dans la révélation a été confiée, non pas à des individus ou à des collectivités, c'est-à-dire au magistère hiérarchique de l'Eglise, mais à l'ensemble général des fidèles, à la conscience collective de tous les membres de l'Eglise.

Une négation si radicale de l'autorité ecclésiastique en matière d'enseignement eut pour corollaire logique la négation de la

différence entre l'Eglise enseignante et l'Eglise enseignée. La hiérarchie a bien le devoir d'enseigner et de propager la doctrine de Dieu, mais elle ne possède aucun mandat juridique ni aucune délégation d'office, fondée sur l'autorité. Le droit de la hiérarchie dans le domaine de l'enseignement a, tout au plus, un caractère moral, mais non pas de juridiction ou d'autorité. L'absence de toute différenciation essentielle entre l'Eglise de ceux qui enseignent et celle de ceux qui sont enseignés, constitue, selon Khomiakov, la note la plus originale et la plus caractéristique de l'orthodoxie, pour ainsi dire le criterium démonstratif de son authenticité.

Une telle démocratisation de l'Eglise eut pour conséquence logique la thèse que l'organe de l'infaillibilité de l'Eglise est aussi l'ensemble du peuple orthodoxe. En outre, il convient de faire remarquer que l'infaillibilité ne signifie pas ici l'exclusion d'une erreur de fait et celle de possibilité même de l'erreur, mais la pleine et parfaite connaissance de la vérité. L'amour réciproque des fidèles et leur sainteté, dans lesquels l'Esprit de Dieu vit et par lesquels Il manifeste son action, est la garantie de cette infaillibilité.

Après avoir proclamé l'indépendance de la foi objective et subjective de l'Eglise vis à vis de toute autorité, Khomiakov soutient sa spontanéité et sa valeur immédiate, déterminée par le fait que la vérité révélée est quelque chose d'évident. Cette évidence par rapport à l'oecuménicité organique des individus est si entière qu'elle rend toute erreur impossible, tandis que, par rapport aux individus numériquement séparés, cette évidence est seulement partielle, d'où il s'ensuit qu'une erreur individuelle est possible. Le moyen pour l'individu de se garantir de l'erreur est la communion spirituelle, intégrale et dynamique avec l'Eglise. Grâce à celle-ci se réalise l'union intime et vitale en effet des valeurs subjectives de l'homme avec la réalité objective et divine de l'Eglise.

Khomiakov ayant accordé une telle importance à la conscience collective et générale de l'Eglise, il en découle que ce penseur, du reste sous l'influence du mouvement d'Oxford, admet le développement doctrinal de l'Eglise.

Il est vrai que l'auteur fait la restriction qu'il n'admet que le seul progrès analytique de la doctrine transmise par l'Eglise, (et non le développement dogmatique dans le sens catholique) mais l'opinion par lui émise concerne les éléments suivants du dogme:

a) le degré de clarté de la vérité concrète qui pouvait se trouver dans la tradition ecclésiastique à l'état implicite et embryonnaire;

b) le degré de la certitude formelle de la dite vérité; ainsi, avant la définition ecclésiastique, l'erreur individuelle était possible et après la définition par contre, la possibilité de l'erreur est exclue. Seule, subsiste la possibilité de l'incrédulité;

c) enfin la formule même, appliquée à l'expression du dogme. L'élaboration de formules aussi exactes et fermes que possible pour saisir exactement le sens de la vérité révélée, consistue un procès analytique, très lent et qui en certains cas dure des siècles.

La cause principale de ce progrès analytique, dont parlé plus haut, est l'inégalité incommensurable existant entre la réalité révélée et la formule humaine qui l'exprime. Les termes théologiques ne décrivent ni ne définissent la réalité du monde surnaturel et ne sont que les indicateurs de certains faits de la dite réalité. Donc, Khomiakov, remplace la théorie sur la valeur analogique des expressions et définitions dogmatiques, telle que l'admet la théologie catholique, par la conception d'une sorte de parallélisme terminologique et réaliste.

Selon Khomiakov, le procès suivant lequel une vérité de foi devient un dogme universellement obligatoire, s'opère du fait de l'assimilation organique par l'ensemble des fidèles et nullement en vertu d'une intervention d'autorité de la part du magistère enseignant de l'Eglise. Dans l'application concrète de sa théorie, Khomiakov s'est montré inconséquent avec lui-même. En effet, il considérait comme dogme orthodoxe sur la nature de l'Eglise son opinion, que l'organe de l'infailibilité de l'Eglise c'est l'ensemble des fidèles, et ceci, par suite d'une déclaration faite en 1848 avec le concours des patriarches et de l'épiscopat oriental, ainsi donc en s'appuyant sur l'intervention de cette même autorité de l'Eglise enseignante qu'il rejetait d'autre part.

Les conceptions de Khomiakov au sujet de l'Eglise trouvent leur synthèse dans l'idée d'une unité de l'Eglise que son auteur s'efforce d'opposer à la fois à la centralisation romaine et au disséminement protestant. La différence spécifique de l'orthodoxie consiste, selon lui, en ce que l'orthodoxie est censée „maintenir l'unité dans la liberté, par la charité et l'amour mutuel des fidèles“, autrement dit, par l'effet et la vertu d'une solidarité désin-

teressée et altruiste des fidèles, à l'exclusion de tous les liens extérieurs et spécialement de ceux qui proviennent de l'autorité et de l'organisation.

Dans le cadre de cette opinion démocratique sur la nature et la constitution de l'Eglise, Khomiakov ramène le rôle des conciles oecuméniques à la seule fonction d'être les organes d'expression et les témoins de la foi générale, avec cette restriction cependant, que les définitions des conciles oecuméniques deviennent la voix de l'Eglise, quand elles sont admises et approuvées par la généralité des fidèles. L'approbation des décisions conciliaires s'opère par leur assimilation intellectuelle et par leur mise en pratique dynamique de la part de l'ensemble des fidèles selon le principe que „l'accord de tous est la vérité“¹²⁾.

Cette négation radicale de tout principe d'autorité, introduite dans le système de Khomiakov est à proprement parler l'application rigoureusement conséquente de la négation partielle de l'autorité suprême dans l'Eglise (à savoir de la papauté). Par cette négation Khomiakov a éliminé tous les plagiats de la papauté¹³⁾ avancés dans l'orthodoxie sous la forme des théories sur la deuxième Rome, sur la pentarchie ou la tétrarchie ou bien encore sous celle du concile universel ou du gouvernement synodal. Suivant Khomiakov deux solutions seules méritent de retenir l'attention parmi tous les essais de définition de l'autorité suprême dans l'Eglise et du sujet de l'infaillibilité ecclésiastique: c'est, soit sa propre théorie de la démocratie et de la solidarité altruiste universelle, soit le dogme catholique sur la primauté du Siège de Pierre. „Il n'y a pas de terme moyen“, dit-il¹⁴⁾.

La révolution opérée par Khomiakov dans le domaine de la théorie sur l'essence et la constitution de l'Eglise, s'est révélée si radicale, même vis à vis de la tradition orthodoxe, qu'elle ne pouvait pas ne pas provoquer, soit une opposition de principe,

¹²⁾ Cf. A. Khomiakov, L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient, Lausanne et Vevey, 1872, 46.

¹³⁾ Dans une lettre à Kochelev, Khomiakov avoue que ses brochures sur les confessions occidentales font une impression de protestantisme, et il ajoute: „Мнѣ кажется причина та, что я у православныхъ отнялъ не только папу, но и всякую замѣну папства“. W. Zawitniewicz, Алексѣй Степановичъ Хомяковъ, Кіевъ, 1902, (1, 2), 1313.

¹⁴⁾ Cf. *ibid.* 383.

soit un essai d'atténuer, dans une certaine mesure, son radicalisme trop prononcé. Dans le premier sens, celui de l'opposition, se sont développées les conceptions ecclésiologiques de Soloviev; par contre, la généralité des théologiens russes a suivi la deuxième solution.

III. *Les idées des théologiens progressistes*, spécialement celles des représentants actuels de ce qu'on est convenu d'appeler „l'école laïque“ sont caractérisées par les traits suivants¹⁵). En principe, ils s'opposent à la façon purement historique de traiter les problèmes d'ecclésiologie, c'est-à-dire qu'ils contestent tout ce domaine du savoir théologique, nommé de nos jours apologétique. Par conséquent, ils exigent une manière dogmatico-organique de traiter le problème de l'Eglise, car l'essence de l'Eglise est au sens propre, un mystère de la foi. Une autre conséquence de cette si forte accentuation de la transcendance de l'Eglise, c'est l'affirmation qu'il est tout à fait impossible de définir son essence. Il en résulte qu'ils excluent complètement tout essai d'une définition descriptive de l'Eglise comme par exemple celle d'une institution, d'une organisation, d'une société, d'une association, d'une ligue etc. Selon certains auteurs, le symbole anthropologique renfermé dans ces paroles de saint Paul $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha \text{ Χριστοῦ}$ constitue la définition la plus exacte de l'Eglise; d'autres font la réserve, que, même l'idée d'un organisme présente l'essence de l'Eglise d'une façon trop extérieure.

Il est vrai, que les ecclésiologues russes contemporains se prononcent contre la conception d'une Eglise purement invisible

¹⁵) Du groupe des théologiens cités il y a lieu de distinguer les théologiens officiels qui subissaient seulement en partie l'influence du libéralisme de Khomiakov.

La différence consisterait en ce que les théologiens officiels se basent surtout sur les données traditionnelles (autorité, hiérarchie, conciles), tandis que les théologiens de „l'école laïque“ insistent en premier lieu sur les idées libérales et démocratiques de Khomiakov (liberté, vie, peuple, conciliarité). Quant aux opinions des théologiens progressistes du premier groupe, (Lebiediev, Malinovsky) il suffit de remarquer que l'essai de faire concorder l'ecclésiologie orthodoxe conservatrice avec les tendances libérales du système de Khomiakov s'est accompli au préjudice de la tradition.

Dans le chapitre consacré à l'école laïque, outre les auteurs russes, je prends en considération S. Zankov (*protoïerey*), et A. Lotocki, uniquement parce qu'ils partagent certaines idées de la doctrine libérale, dépendant de Khomiakov.

et vont même jusqu'à traiter de nihilisme ecclésiastique la suprématie unilatérale et par trop exclusive des éléments invisibles. Cependant ils accentuent, eux aussi, principalement les valeurs et les éléments intérieurs et mystiques de l'Eglise, au détriment des formes d'une organisation visible.

Dans le domaine de la mission enseignante de l'Eglise, les théologiens russes contemporains transforment le principe du conservatisme dogmatique et formel proclamé par le premier courant, en celui d'un minimalisme doctrinal. Dans la tradition dogmatiquement définie, ils ne voient qu'un faible fragment de sa richesse inépuisable. Le développement doctrinal s'opère, suivant eux, par le travail des opinions et des écoles théologiques, et, même dans l'orthodoxie, il ne manque pas d'articles de foi qui ont obtenu leur force légale, surtout grâce à la liturgie, et sont ainsi devenus universellement obligatoires. Il en est ainsi de la doctrine concernant le nombre des sept sacrements, la vie future, le culte des images et des reliques. Une fois sur le terrain du développement doctrinal, les théologiens orthodoxes s'avancent jusqu'à professer l'opinion du relativisme dogmatique, relativisme, sinon essentiel, tout au moins propre à la forme. Les définitions dogmatiques de l'Eglise, étant le produit et l'oeuvre d'une certaine époque, historiquement caractérisée, reflètent en elles les modalités de la pensée, du style et des traits particuliers d'une période déterminée. D'où il s'ensuit que leur valeur est strictement historique et non pas absolue.

Ces idées et ces conceptions trouvent leur expression dans la théorie de l'infailibilité de l'Eglise, propre à ces théologiens. Ils réduisent d'ailleurs au minimum le concept même de cette prérogative en le ramenant à je ne sais quel jugement pratique, non défini avec plus de précision, ou encore ils le maximalisent, en y faisant rentrer toutes les manifestations de la vie intellectuelle et pratique de l'Eglise, appliquant l'axiome: „Eglise, vérité et infailibilité, ce sont des synonymes“¹⁶⁾.

Tous ces théologiens contemporains désignent comme critère définitif de la vérité et comme garantie de l'infailibilité de l'Eglise, la charité et l'amour réciproque des fidèles. Karsavine appelle ce principe l'unanimité symphonique dans la vérité et S. Boulgakov

¹⁶⁾ Cf. S. Boulgakov, L'Orthodoxie, Paris, 1932, 90.

l'identifie à ce qu'on nomme la conciliarité. Une telle unanimité spontanée est l'apanage propre et exclusif de l'orthodoxie, car l'orthodoxie seule constitue la forme authentique du christianisme primitif, ce qui, d'autre part, est un article de foi directement évident, en un mot, l'axiome de la foi orthodoxe.

L'affirmation que l'orthodoxie ne connaît pas l'infaillibilité de la hiérarchie, constitue une conséquence de la conception antiautoritaire de l'essence de l'Eglise¹⁷⁾. Sous ce rapport Arseniev soutient l'opinion la plus radicale, en excluant toute autorité de la constitution intérieure de l'Eglise. D'autres rejettent le concept du pouvoir juridique tout en admettant l'idée d'autorité morale. Enfin, contestant le concept d'un pouvoir au-dessus de l'Eglise, ils se prononcent pour une autorité dans l'Eglise. En ce sens, Zankov déclare que la constitution de l'orthodoxie est, il est vrai, hiérarchique, mais nullement hiéocratique, que dans l'orthodoxie la hiérarchie n'a jamais été et n'est pas un objet de foi, en d'autres termes que la constitution intérieure de l'Eglise n'a pas été définie et dogmatiquement stabilisée comme universelle et obligatoire¹⁸⁾.

Les évêques sont les représentants des églises locales et les témoins de la foi de leur peuple, possédant grâce d'état. Voilà pourquoi les évêques ne peuvent édicter ni lois ni ordres indépendamment du gremium des fidèles. Les évêques, selon Kartachov, peuvent même ne pas reconnaître la foi de leur peuple. Ils sont alors obligés d'en prendre connaissance par un synode particulier. Au cas où la hiérarchie enseignerait contre l'Évangile, le peuple aurait le droit de s'élever contre cet enseignement „de façon révolutionnaire“¹⁹⁾. Bref, le principe de la démocratie ecclé-

¹⁷⁾ Dans leur aversion pour tous les symptômes du juridisme, les théologiens contemporains semblent se déclarer pour la thèse de la contradiction essentielle entre l'idée du droit et la conception de la communauté religieuse ou organisme ecclésiastique, et par ainsi ils se rapprochent de la théorie charismatique de R. Sohm.

¹⁸⁾ Cf. S. Zankov, *Das orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlin, 1928, 79 sq.

¹⁹⁾ Cf. A. Łotocki, *Autokefalia. Zasady autokefalji*, (Prace Polskiego Towarzystwa dla badań Europy wschodniej i bliskiego Wschodu), Warszawa, 1932, 62; A. Kartaszow, *На путяхъ къ Вселенскому Собору*, Paris, 1932, 60.

siologique avancé par Khomiakov devient chez les théologiens actuels un danger d'ochlocratie en matière de foi et de morale.

Après avoir atténué l'autorité hiérarchique, l'ecclésiologie contemporaine fait ressortir les éléments charismatiques, considérant même la dignité hiérarchique comme le seul charisme durable. Elle attribue un grand rôle dans la formation et le développement de la vie intérieure de l'Eglise aux extraordinaires charismatiques qu'étaient en Russie, les „startsy“ (guides de conscience) tels que Séraphin de Sarov, Jean de Cronstadt, les moines de l'ermitage d'Optin (Ambroise et autres). L'autorité personnelle du „starets“ pouvait être plus grande que toutes les autorités hiérarchiques, mais elle n'empiétait pas sur les prérogatives de la hiérarchie. La vie russe prouve donc la compatibilité du prophétisme et du hiérarchisme.

L'idée maîtresse de l'ecclésiologie contemporaine orthodoxe, est ce qu'on nomme la „sobornost“ (conciliarité) qui peut être traitée, soit doctrinalement, soit constitutionnellement. Dans la première conception, la conciliarité signifie cette propriété de la vérité révélée que son organe est l'universel sentiment conscient des fidèles. Selon la célèbre formule de Khomiakov sur l'essence métaphysique de l'orthodoxie, Bulgakov regarde également la conciliarité comme „une synthèse de l'autorité et de la liberté dans l'amour qui rassemble les croyants“. La conciliarité est aussi la vie dans la vérité déposée et manifestée dans la charité mutuelle des croyants, qui sont unis dans le corps spirituel et universel de l'Eglise. Enfin, la conciliarité est un esprit de sagesse intégrale, comprenant, en une union ininterrompue, l'Eglise visible avec l'Eglise invisible²⁰).

La conception de la conciliarité est plus simple dans l'application constitutionnelle sur laquelle insistent Lotocki, Kartachov et autres. A côté de l'élément fondamental, c'est-à-dire de la libre et entière unanimité universelle dans la foi, ils introduisent dans la conception de la conciliarité des facteurs tels que:

a) l'égalité juridique de tous les sièges épiscopaux et des évêques entre eux, d'où le principe qu'un évêque n'a pas le droit de s'ingérer dans les affaires du diocèse voisin; la seule instance

²⁰) Cf. S. Boulgakov, op. cit. 61—70, 82—89.

autorisée à une telle intervention est le synode provincial ou le concile oecuménique;

b) le droit des fidèles à la collaboration active avec la hiérarchie, dans ses fonctions administratives, disciplinaires, législatives, enseignantes, et même à la participation active de concert avec l'épiscopat et le clergé, aux synodes et conciles, avec voix consultative, sinon décisive. La seule forme de mission doctrinale réservée aux évêques, et par leur procuration au clergé, est la prédication liturgique de la parole divine;

c) le droit des fidèles de choisir les candidats à l'état ecclésiastique ou à la dignité épiscopale, ou encore de présenter leurs candidats aux postes de pasteurs. D'après l'avis des théologiens laïques, le trait caractéristique, positif et dogmatique de l'orthodoxie réside dans la conciliarité. Elle est, à côté de la hiérarchie, le second élément intérieur de l'Eglise, et tire son origine de l'institution divine. Seuls, ces deux facteurs (hiérarchie et conciliarité), sont le fondement immuable de la constitution de l'Eglise. Tout le reste appartient simplement à l'administration et peut même être soumis à la compétence des autorités civiles²¹⁾.

Au nom de la conciliarité de l'orthodoxie, les théologiens contemporains soutiennent le principe que les décisions et les définitions prises dans les conciles n'obtiennent une valeur absolue, ne deviennent indiscutablement infaillibles et n'acquièrent une valeur obligatoire universelle qu'après avoir été reconnues comme telles par une acceptation consciente et commune des fidèles et par une mise en pratique générale. Considérées en elles-mêmes les décisions des conciles possèdent une autorité toute relative et leur infaillibilité n'est que toute conditionnelle.

Le rôle des conciles se borne à ce qu'ils sont le moyen le plus naturel et le plus direct de manifester et de réaliser l'unité de l'Eglise, d'élaborer les formules dogmatiques et les canons disciplinaires; leur valeur est donc simplement pratique.

Les assemblées conciliaires ne sont que des congrès des représentants de l'Eglise, mais elles peuvent devenir de véritables conciles, si elles sont admises en ce caractère par l'universalité des fidèles.

²¹⁾ Cf. N. Антонов, Русские свѣтскіе богословы въ ихъ религіозно-общественномъ міросозерцаніи, Петербургъ, 1912, 49—84. 358; A. Łotocki, op. cit., 20—36. 120. 150. 156.

Par conséquent, à l'encontre de l'ecclésiologie conservatrice, les théologiens orthodoxes actuels soutiennent justement que les conciles ne sauraient être par eux-mêmes (ex sese) la suprême instance de la plus haute et pleine autorité de l'Eglise. Ils exigent donc quelque facteur de ratification qui confirme leur valeur juridique et leur assure un droit absolu à l'obéissance. Mais c'est à tort qu'ils considèrent l'ensemble des fidèles comme constituant ce facteur ²²⁾.

Si l'on prend en considération la vraie substance de l'idée que les orthodoxes expriment par diverses déclarations, on pourrait entendre par conciliarité, la faculté intérieure de l'orthodoxie de conserver l'unité dans la doctrine et dans la vie, en vertu de l'action collective de la communauté.

D'ailleurs, il ne manque pas de théologiens soutenant que l'idée conciliaire n'a pas été jusqu'à présent suffisamment précisée. Selon ces auteurs, ce n'est qu'un essai de „théorisation tendencieuse“ et, en tant que lien social de l'orthodoxie, ce n'est qu'une chose purement illusoire ²³⁾.

L'idée et le sens de l'unité de l'Eglise sont devenus, chez les théologiens russes modernes, quelque chose de tout à fait insaisissable et nous en avons la preuve par exemple dans ce qu'on nomme le concept de l'unité symphonique de l'Eglise. Les relations réciproques entre les églises orthodoxes locales sont comprises dans le système des autocéphalies et, quant à l'organisation interne de l'orthodoxie en tant que constituant un tout, elle est soumise théoriquement à une transformation en système fédératif.

Pour ce qui est des relations réciproques des différentes confessions chrétiennes, il faut en général constater une tendance aux idées interconfessionnelles et panchrétiennes, idées qui furent recusées par Pie XI dans l'encyclique *Mortalium animos*.

²²⁾ Il n'est donc pas étonnant que V. Zaïkin dise, non sans une certaine pointe d'ironie, que l'idée de la conciliarité est „своего рода, такъ сказать, общественный папизмъ“. Cf. Участіе свѣтскаго элемента въ церковномъ управленіи, выборное начало и „соборность“ въ Кіевской Митрополіи въ XVI и XVII вѣкахъ, Warszawa, 1930, 6. 13. 79. 121 sq. 134.

²³⁾ Cf. A. Kartachov, op. cit., 29; N. Souvorov, Учебникъ церковнаго права, Москва⁵, 1913, 212—215; V. Zaïkin, op. cit. 89.

IV. *Les idées de Soloviev* relatives à l'Eglise, se cristallisèrent tout d'abord, sous l'influence de l'idéologie slavophile dont cet historiosophe de génie se libéra graduellement, pour en venir à une critique bien nette. Dès le début, Soloviev concentra ses idées ecclésiologiques sur le fait de l'Incarnation. Il voyait l'essence de l'Eglise dans une union organique des valeurs divines avec les formes humaines, bref, dans le théandrisme (бoгo-челoвѣ-чeствo). Il ressort de là que, pour l'essence de l'Eglise, les éléments divins et humains sont également nécessaires, de même que dans le domaine de l'unité de l'Eglise, les éléments visibles et invisibles sont importants au même titre, également indispensables. Pour Soloviev, diminuer les valeurs invisibles de l'Eglise était une sorte de nestorianisme ecclésiologique et le mépris des formes visibles d'organisation, une sorte de monophysitisme ecclésiologique.

Dans la théocratie libre et universelle qu'il proclamait, Soloviev a essayé d'harmoniser l'Etat avec l'Eglise comme institution surnaturelle et pourtant d'une existence réelle et facile à constater. Dans un tel programme de coopération de l'Etat et de l'Eglise, une organisation ecclésiastique visible et fortement centralisée est, pour l'Eglise, la condition sine qua non qu'elle puisse efficacement agir sur l'humanité et transformer sa vie individuelle, familiale, sociale, économique, politique et internationale selon l'esprit des principes chrétiens, c'est-à-dire pour qu'elle soit en état de réaliser l'incarnation collective.

C'est donc avec raison que Soloviev élevait des restrictions quant à la thèse maîtresse de Khomiakov, à savoir que la vie de l'Eglise est fondée sur le principe: „liberté dans la charité“, et il la complétait par le principe d'autorité, indispensable comme moyen pédagogique. D'autant plus que, contrairement aux affirmations apodictiques de Khomiakov, il estimait la vérité révélée n'être immédiatement évidente que pour les esprits purs. Dans les manifestations de la vie temporelle, pour le commun des hommes, la vérité divine se traduit sous forme d'autorité. Il est absolument nécessaire d'admettre l'autorité divine du Christ et de l'Eglise, de s'incliner devant elle pour en venir à la connaissance de Dieu comme vérité. Par suite de l'inaccessibilité des vérités révélées et à cause de l'imperfection de l'esprit humain, l'autorité joue dans l'acte de foi un rôle décisif et essentiel. L'autorité en matière de religion et la discipline de l'Eglise sont avant tout

indispensables pour le commun des fidèles; il est absolument nécessaire de les former dans la foi et dans la charité véritables, et de leur assurer de cette façon une participation féconde à la véritable liberté de l'Eglise. Les âmes plus spiritualisées, à mesure qu'elles avancent dans la perfection, éprouvent de moins en moins le besoin de l'autorité, car la connaissance de la vérité et la mise en pratique de la charité deviennent pour elles de plus en plus immédiates et spontanées.

Au début de sa carrière de philosophe (1881), Soloviev attribue l'origine de l'autorité religieuse à la différenciation produite parmi les membres de l'Eglise par la diversité du degré de leur perfection spirituelle. Autrement dit, à l'égard de l'autorité hiérarchique, il soutient l'opinion de la genèse morale. Il n'y a donc rien de surprenant à ce que, ayant rendu plus subjectif le concept de l'autorité, l'auteur fasse dépendre sa valeur de la sainteté personnelle de chaque hiérarque²⁴).

Plus tard (1883), il se départit sous ce rapport de ses conceptions idéalistes et morales, et, envisageant le problème de l'autorité de la hiérarchie historiquement et dogmatiquement, il en arrive à une clarté définitive de ses opinions.

La constitution de l'Eglise selon lui, exclut le démocratism libéral qui cherche les assises du pouvoir religieux dans la volonté du peuple, dans l'on ne sait quels pleins pouvoirs donnés par la collectivité des fidèles. La source de l'autorité dans l'Eglise, c'est le Christ et son organe exclusif, c'est la hiérarchie légitime. La séparation des membres de l'Eglise en enseignants et enseignés, différents quant à l'essence et quant aux droits, s'appuie sur l'institution divine du Christ. Il résulte de ceci que le principe de l'autorité hiérarchique imprime à l'Eglise les traits d'une association religieuse-juridique et Soloviev n'hésite pas à introduire dans ses oeuvres cette terminologie si caractéristique²⁵).

Tenant compte des tendances démocratiques de l'idéologie russe d'alors, Soloviev ne pouvait pas négliger le problème de la participation du peuple à la vie de l'Eglise. L'ensemble des fidèles, selon lui, possède dans l'Eglise une valeur essentielle, non comme

²⁴) Cf. Критика отвлеченных началъ, dans Собрание Сочинений (= SS), Петербургъ, 2, 170 sq.

²⁵) Cf. Великий споръ и христіанская политика, dans SS 4, 574, aussi 74 sq. 263. 297—300. 566—574.

source de l'autorité hiérarchique, mais uniquement comme appui moral prêté au pouvoir divin de la hiérarchie par la confiance et l'amour des croyants à l'égard de l'Eglise enseignante. En fonction de son degré de participation à la vie de l'Eglise et de sa solidarité avec Elle, chaque fidèle prend part moralement aux décisions des représentants autorisés de l'Eglise. Grâce à la confiance et à l'attachement témoignés par les fidèles à la hiérarchie, les décrets et définitions de l'autorité ecclésiastique acquièrent pour eux une valeur immanente.

S'il s'agit de la question du développement dogmatique de l'Eglise, Soloviev s'est montré également le continuateur de l'idéologie slavophile, mais dans le sens de la tradition, c'est-à-dire en excluant de la doctrine révélée, simultanément et le conservatisme et le relativisme. Les définitions dogmatiques de l'Eglise sont, de par la nature des choses, précédées par l'approfondissement graduel de la conscience que possède la généralité des fidèles sur telle ou telle vérité transmise par la tradition. Le point culminant de ce développement des vérités particulières est l'instant de la définition infaillible proclamée par la suprême autorité compétente de l'Eglise (le concile, le pape); ensuite, vient l'assimilation organique de l'article ainsi défini à la foi de la société universelle des membres de l'Eglise.

L'idée du développement doctrinal, le fait de souligner très énergiquement l'importance des formes d'organisation de l'Eglise, les études historiques et patrologiques personnelles de Soloviev, l'ont conduit à la critique, toujours plus marquée, de l'hyperidéisme slavophile. Ceci l'a amené à prendre une position nette vis à vis des deux solutions avancées par Khomiakov comme seules possibles, c'est-à-dire: démocratisme altruiste ou papauté. Et c'est ainsi que Soloviev s'est déclaré en faveur du Siècle Apostolique et de ses prérogatives.

Le grand enthousiasme de Soloviev pour l'oeuvre de l'union provenait du complexe de ses convictions à cette époque, surtout pendant la période de son rapprochement avec J. Strossmayer, évêque de Croatie. Soloviev considérait que mettre au service de l'idéal théocratique toutes les valeurs psychiques, sociales et politiques, en réalisant l'union canonique avec Rome c'était la mission religieuse de la Russie. Il concevait les principes de la solution de ce problème de la façon suivante:

a) la forme essentielle de l'Eglise est constituée par la hiérarchie divine, la vraie foi et les sacrements authentiques. Ces liens théandriques assurent à l'Eglise universelle son unité invisible et intérieure, parce qu'ils garantissent l'union mystique avec Jésus-Christ;

b) en matière de doctrine, de même que la théologie catholique, Soloviev discerne les dogmes et les opinions théologiques. L'Eglise orientale n'a jamais obligé les fidèles à reconnaître comme dogme de foi une doctrine quelconque contraire à la vérité catholique. Les seules vérités absolues et obligatoires ce sont les définitions des sept conciles oecuméniques, communes à la fois aux orthodoxes et aux catholiques.

Les opinions des théologiens contraires à la doctrine catholique, n'ont jamais reçu l'approbation définitive du magistère infaillible de l'Eglise et n'ont jamais été considérées comme des vérités obligatoires. Surtout s'il s'agit des fidèles de l'Eglise orthodoxe, on ne peut les accuser d'aucune erreur déterminée. La foi du peuple orthodoxe est la même que celle professée par les catholiques, abstraction faite de l'ignorance de certains articles formulés en Occident après la séparation, et qui se rapportent surtout au caractère et aux attributs de l'autorité suprême de l'Eglise;

c) quant à l'union canonique de l'Orient et de l'Occident chrétiens, Soloviev déclare, qu'au point de vue orthodoxe, le schisme existe de facto, mais non de jure, car aucune autorité compétente ne s'est définitivement prononcée sur la séparation. L'absence de toute décision définitive est, à l'égard de la situation du catholicisme dans l'Eglise universelle, la cause de la diversité des opinions des théologiens orthodoxes ²⁶⁾.

Indépendamment des réserves qui pourraient être faites au sujet de l'opinion de Soloviev sur le rapport doctrinal et canonique de l'orthodoxie et du catholicisme, il y a lieu de se souvenir qu'il reconnaissait sans restriction toutes les vérités dogmatisées dans le catholicisme. Il envisageait aussi la soumission de l'Orient à la suprématie juridique du Saint-Siège comme la condition indispensable pour le rétablissement de l'unité du christianisme.

²⁶⁾ Cf. mémoire spéciale pour l'évêque J. Strossmayer, dans Письма (подъ редакцией Э. Л. Радлова), Петербургъ, 1908—1911, 1, 186—193.

Soloviev a séparé ainsi ses convictions propres de toutes les conceptions de l'intercommunion chrétienne, énoncées dans la théologie orthodoxe progressiste. Bien que, du côté catholique, les opinions de Soloviev puissent prêter à la discussion, elles méritent, du moins en principe, d'être tolérées (*opinio tolerabilis*).

Nous ferons remarquer encore, qu'au sujet de l'organe du pouvoir suprême de l'Eglise, Soloviev a passé par une évolution des plus significatives. Au début (1881), il était indifférent quant à la forme concrète de l'autorité suprême de l'Eglise, considérant que le régime plural d'une part et le régime unitaire de l'autre sont des instruments qui, comme moyen d'action, conviennent également au Saint-Esprit. A l'exemple des théologiens orthodoxes, il soulève les objections stéréotypées, notamment que dans le catholicisme le but de la papauté est d'assurer l'unité mécanique extérieure et que le Christ se trouve en quelque sorte voilé par le pape²⁷⁾. En 1883, il y répond lui-même en établissant une distinction entre „papauté et papisme“. Par ce dernier terme, il entend les défigurations historiques infligées à l'idée authentique de la papauté qui, dans l'Eglise représente l'organe de l'autorité centrale et suprême²⁸⁾.

Enfin, dans son livre *La Russie et l'Eglise Universelle*, il en vient à une attaque serrée contre les théories slavophiles et contre la solution déficiente de l'ecclésiologie conservatrice, donc contre l'idéal d'un consentement universel et spontané dans la foi et contre le principe de la suffisance du concile oecuménique (sans le pape).

La démonstration de la primauté et de l'infaillibilité pontificale contenue dans ce livre n'a pas un caractère strictement historique et critique, mais en ce qui concerne les problèmes soulevés, constitue une application historiosophique de haute valeur des matériaux scripturaires et patristiques. L'auteur interprète magistralement le texte de saint Mathieu 16, 13—20 de façon à rejeter toutes les solutions hétérodoxes sur l'autorité suprême de l'Eglise et à prouver positivement la justesse de la solution catholique, basée sur la volonté du Christ et confirmée suffisamment par les

²⁷⁾ Cf. О духовной власти въ Россіи, dans SS, 3, 217; Чтенія о Богочеловѣчествѣ, *ibid.* 3, 16.

²⁸⁾ Cf. Великій споръ и христіанская политика, dans SS, 4, 79—94.

témoignages patristiques. L'argumentation rationnelle (*ex conventia*) en faveur de la nécessité du pouvoir infaillible de la papauté est particulièrement intéressante. Son substratum commun consiste en l'activisme religieux et social, voire même religieux et politique, de règle obligatoire pour l'Eglise; bref, dans le devoir qui incombe à l'Eglise de lutter contre le mal et de transformer l'humanité selon l'esprit des normes divines de la morale et des exigences de la perfection chrétienne. Il en résulte que l'Eglise, à un degré exceptionnel, est obligée d'avoir une organisation tout particulièrement bien ordonnée, puisque sa constitution doit posséder le maximum de stabilité joint au maximum de capacité d'action, en vue du but poursuivi.

L'existence de l'autorité suprême et indivisible d'un hiérarque monarchique, c'est-à-dire la primauté juridique du pape, correspond le mieux aux nécessités historiques de l'Eglise, surtout à son continuuel développement dynamique, au devoir de réagir contre la déchristianisation contemporaine de la vie et, enfin, à l'obligation pour l'Eglise d'être indépendante vis à vis de l'Etat. Dans ces conditions, la primauté du pouvoir est absolument nécessaire, non pas pour établir la perfection de l'Eglise, mais pour garantir tout simplement son existence même: „Non pas pour être parfait, mais pour être“, dit Soloviev²⁹).

L'objet de la compétence du pape, c'est le côté humain de l'Eglise, son organisation militante; donc, le pape doit être considéré comme le chef spirituel de l'Eglise à un moment déterminé de l'histoire.

Par un détail de ses opinions cependant, Soloviev maintient une liaison avec l'idéologie slavophile, à savoir que la sauvegarde infaillible de la vérité révélée, c'est la fonction la plus importante de la suprême autorité dans l'Eglise. Selon lui, l'essence même de la primauté pontificale consisterait, non pas dans la suprême autorité comme le soutient la théologie catholique, mais bien plutôt dans le privilège de l'infailibilité, ce qui conduit en définitive à la primauté du pouvoir. Il dit, en effet, que le Verbe Incarné, dans le gouvernement de la société religieuse de l'Eglise, ne peut se servir qu'exclusivement d'une autorité fondée sur la vérité. Seul un représentant de l'Eglise doté du privilège de l'in-

²⁹) Cf. *La Russie et l'Eglise Universelle*, Paris 1889, 130 sq.

faillibilité doctrinale, peut posséder la plénitude de l'autorité suprême ³⁰).

Enfin, Soloviev a réfuté la thèse négative fondamentale de Khomiakov, qu'un même et pernicieux facteur sous forme de rationalisme dogmatique dominait le romanisme et le protestantisme. De son côté Soloviev distinguait deux éléments dans l'orthodoxie: le catholicisme et l'anticatholicisme. Par ce dernier il entendait la négation du pouvoir visible et sociale de la papauté. Cette négation était traitée par lui comme la dernière étape des hérésies christologiques, qui s'efforçaient de déformer la substance de l'Incarnation, notamment son essence divine (arianisme), humaine (nestorianisme, monophysisme, monothélisme), cosmique (iconoclasme), politique et sociale (anticatholicisme).

Pour conclure, le système de Soloviev, en matière d'ecclésiologie, offre l'essai original d'une synthèse organique et intégrale des données traditionnelles de la théologie conservatrice orthodoxe, des éléments constitutifs du catholicisme basés sur le droit divin et enfin, des tendances subjectivistes du système de Khomiakov et de ses adeptes.

En outre, Soloviev, grâce à son criticisme, a su éviter certaines tendances du système de Khomiakov (et de ses continuateurs modernes) et même s'y opposer, tendances qui au point de vue de la tradition chrétienne commune au catholicisme et à l'orthodoxie, ne peuvent être considérées que comme erronées. Parmi ces erreurs les plus graves, il faut ranger: la négation du caractère d'organisation juridique de l'Eglise, la négation du pouvoir de la hiérarchie, la suppression de la différence essentielle et réelle entre l'Eglise enseignante et l'Eglise enseignée, le fait de

³⁰) Cependant dans l'argumentation même, il a simultanément profité, très habilement du principe de la charité, comme moteur de la vie de l'Eglise, et, ce qui mérite d'être souligné, il voyait aussi dans l'essence de la primauté le devoir de l'amour paternel envers l'humanité. Une telle compréhension de la primauté correspond au dialogue de Jésus-Christ et de saint Pierre, quand a été conféré à ce dernier le pouvoir suprême (Jean 21, 15—18). Ceci est aussi confirmé par un des premiers témoignages classiques des Pères (Ignace d'Antioche) que l'Eglise romaine définit par *ἡ προκαθήμενη τῆς ἀγάπης*. La justesse des observations de Soloviev est confirmée par la déclaration de Benoît XV que dans la papauté „*principatum dignitatis et gubernationis consequitur caritatis principatus*“. Voir *Acta Apostolicae Sedis* 14 (1922) 612.

considérer l'ensemble des fidèles comme organe de l'infaillibilité au détriment des droits appartenant à la hiérarchie, puis encore, la doctrine que les définitions conciliaires tirent leur infaillibilité et leur force obligatoire absolue du fait d'être reconnues par le gremium des fidèles, l'admission du droit des fidèles à prendre part aux conciles et aux synodes locaux avec voix décisive, enfin, la théorie du relativisme doctrinal, surtout si on lui donne une portée essentielle et non uniquement formelle.

L'impopularité du système de Soloviev sur l'Eglise dans la littérature russe, malgré l'enthousiasme sincère avec lequel l'on a accueilli sa philosophie, ne saurait être justifiée par ses seules sympathies catholiques. Selon nous, il convient de l'attribuer aux circonstances suivantes. Dans le système de Soloviev, l'idée de la monarchie ecclésiastique, pour des raisons tactiques, rejette presque complètement dans l'ombre les autres éléments constitutifs de l'Eglise. Soloviev, de plus, n'a pas traité le problème du sens profond et de la véritable valeur du catholicisme de type oriental; en d'autres termes, il n'a pas développé ce qu'il nomme lui-même „l'orthodoxie catholique“³¹⁾.

Par contre, il faut expliquer la popularité immense et la fortune surprenante du système de Khomiakov parmi les théologiens orthodoxes, par le fait que ses théories sont en réalité l'idéalisation de certaines tendances et aspirations positives, propres à l'âme russe, et de certains traits sociaux, caractéristiques de la vie grand-russienne, au cours de la période nommée moscovite³²⁾: Le système de Khomiakov qui envisage avec enthousiasme les conditions spécifiques d'une paroisse rurale russe (приходъ-міръ), les étend à l'orthodoxie en général, tout en passant sous silence la situation de l'Eglise russe officielle.

³¹⁾ Tout dernièrement S. Tyszkiewicz, (Spiritualité et sainteté russe pravoslave, art. dans *Gregorianum* 15 (1934) 349—376) s'est intéressé à cette question, et en a donné de précieuses observations.

³²⁾ Parmi les qualités sociales qui ont trouvé leur expression dans le système de Khomiakov, on peut citer: le collectivisme dans les communes (nommées mir), organisées sur le modèle d'associations économiques naturelles, ayant le caractère des coopératives modernes; l'égalité absolue des membres et leur participation au même titre dans toutes les affaires générales, l'unanimité dans le règlement des questions au cours des assemblées; on garantissait ainsi aux membres une liberté de type non individualiste, il est vrai, mais collectiviste. Dans la commune l'autorité des an-

Il importe de signaler encore que les courants philosophiques de l'époque de Khomiakov lui ont donné la conscience des valeurs qui persistaient dans la réalité concrète de l'orthodoxie russe. Précisant cette influence sur l'idéologie de Khomiakov, on peut retrouver, dans bien des détails, comme un écho lointain et

ciens était fondée sur leur grand âge et sur leur expérience, elle avait donc un caractère moral et non juridique. Dans la vie russe, l'individu apparaissait toujours en union organique avec la totalité, en dépendance intime et mutuelle de la collectivité. D'où une certaine impersonnalité individuelle et une mystique de collectivité, opposée au personnalisme individuel des tendances philosophiques et sociales romanes.

Un trait caractéristique de la psychique russe consiste en l'immédiateté religieuse, en la concentration de l'attention sur les problèmes les plus élevés et finaux. Le contraire de ces penchants est l'indifférence (*ravnodouchié*) et la modération envers les choses temporelles, passagères, surtout par rapport aux causes secondaires. Le résultat indésirable de cette attitude vis à vis de la réalité temporelle est, qu'en face du problème du mal, la mentalité russe se place au point de vue dualiste, considérant le mal comme une force cosmique, indépendante et absolue. C'est dans les conditions géographiques et climatiques qu'il faut chercher la source du fameux mysticisme et de l'esprit contemplatif russe; à leur approfondissement ont contribué les pratiques ascétiques et les idées mystiques des hésychiastes qui ont commencé à pénétrer en Russie vers le XV-ème siècle.

Le fondement de la pensée philosophique russe consiste en un intuitionnisme concret, d'après lequel la connaissance de l'absolu est pour l'intelligence humaine quelque chose de primitif, d'évident, le premier acte de l'entendement et qui en conditionne la suite. L'intuitionnisme russe est intégral en ce sens qu'il regarde comme organe de la vérité, non le seul intellect, mais toutes les puissances psychiques de l'homme.

De plus, l'organe de la vérité est conçu collectivement. La gnoséologie russe regarde la réflexion particulière, l'approfondissement individuel de la vérité comme exposés à l'erreur, comme condamnés à la stérilité, en un mot, elle soutient à l'égard de l'individu le principe de l'impuissance de l'entendement. La vérité qui n'est troublée par aucune erreur, qui est susceptible d'exercer une influence sur la vie, peut être seulement le partage d'une collectivité; par conséquent, la vérité absolue est uniquement le partage de l'humanité, comprise comme une totalité organique, à connaissance collective.

Enfin, par suite de ce que la vérité est conçue simultanément comme un devoir moral (axiologiquement) la philosophie russe est devenue une théorie de la vérité vitale (*moudroloubié*), dont les bases ont été développées par I. Kirieïevsky, et dont Soloviev a donné l'entière expression dans le domaine de la religiosophie. Il me semble opportun de faire observer que dans mon étude je me suis borné exclusivement aux traits positifs, qui sont étroitement liés au sujet. Pour s'informer plus exactement voir: A. L e r o y-

étouffé de l'ecclésiologie pneumatique de J. Möhler contenu dans *Die Einheit in der Kirche*, ecclésiologie qui, elle aussi, est née de l'idéalisme philosophique allemand, à cette différence toutefois que les conceptions de Khomiakov sont par principe plus radicales, plus libérales et plus imprégnées de naturalisme.

De ces influences filtrées par son intuition créatrice et dont s'était pénétrée l'intelligence de Khomiakov, résultèrent des formes toutes prêtes pour l'observation des valeurs psychiques et des conditions sociales de la vie ecclésiastique en Russie et pour leur idéalisation ³³).

Beaulieu, *L'empire des Tsars et les Russes*, Paris³, 1890, 1, 475—488; J. Wilbois, *L'avenir de l'Eglise russe*, Paris, 1907, passim; B. Jasiński, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu i Zachodu*, Wilno, 1933, passim.

³³) Dans les études des phénomènes psychiques russes, tant individuels que collectifs, on peut distinguer trois systèmes: géographique et social, culturel et comparatif, historique.

Les représentants de l'école géographique et sociale sont: Le Play, H. de Tourville, E. Demolins, A. Leroy-Beaulieu et J. Wilbois. Leur principe méthodique consiste à se pénétrer du complexe des conditions géographiques et climatiques d'une influence décisive sur la nature du travail, du genre de vie, des relations sociales, sur tout le développement civilisateur en général, d'un groupe ethnique donné (par ex. Le Play a fait pendant neuf ans des observations sur différents types de familles en Russie).

L'école culturelle et comparative est représentée par M. Zdziechowski, S. Kutrzeba et B. Jasiński. Le premier, excellent connaisseur de ce sujet, explique les propriétés psychiques, sociales et culturelles russes par le dualisme dans l'idéologie et dans la réalité (cf. Le dualisme dans la pensée religieuse russe, art. dans *L'âme russe*, Paris, 1927, 67—124). Kutrzeba (*Przeciwieństwa i źródła polskiej i rosyjskiej kultury*, Lwów, 1916) applique à l'orthodoxie russe la caractéristique générale de l'Orient chrétien, donnée par A. Harnack (*Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen*, [Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften], Berlin, 1913, 1, 157—183), en la complétant par une conception de droit et par le développement historique du rôle du droit en Russie. Selon cette conception, l'influence de la culture hellénique est la raison définitive des particularités de l'Orient. Jasiński (op. cit.) traite le problème en se plaçant à un large point de vue historiosophique, allant de la culture hindoue jusqu'à celle des Francs et il reconnaît dans les symptômes caractéristiques du génie russe des affiliations avec les idées gnostico-manichéennes et néoplatoniciennes.

Toutes les tentatives de ranger dans des catégories définies les traits psychiques et sociaux d'une collectivité nationale donnée, de par leur nature même, sont exposés à des inexactitudes. En effet, ces traits n'ont pas

La vulgarisation actuelle des idées de Khomiakov dans la littérature de l'émigration russe et même parmi les auteurs orthodoxes non-russes, doit être attribuée à leur parenté d'idées avec les tendances philosophiques et religieuses de la dernière heure en Occident. Nous entendons ici, l'immanentisme et le pragmatisme prêchés par les doctrines modernistes, surtout dans le système de Tyrell, l'intuitionisme et l'évolutionisme vital de Bergson, l'idéologie pratique du monde acatholique qui a trouvé son expression dans le mot d'ordre de la Conférence de Stockholm: *Life and Work*.

Varsovie

Antoine Pawłowski.

un caractère statique, mais dynamique; aussi sont-ils sujets à des transformations et à des évolutions continuelles. Certains observateurs se servent donc plus volontiers de la méthode historique et descriptive; ils étudient l'âme orthodoxe pendant les différentes époques de l'histoire de la Russie et caractérisent les plus importantes étapes de son évolution. C'est à cette catégorie qu'appartiennent, par exemple, les monographies de P. Milukov (*Очерки по истории русской культуры, Парижъ, [2, 1], 1931*) et de V. Wilinski, (*Duch ruske cirkve, Praha, 1930*).