

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 6 (1956)
Heft: 2

Artikel: Philosophie de l'histoire et théologie de l'histoire
Autor: Widmer, Gabriel
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380644>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 31.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE ET THÉOLOGIE DE L'HISTOIRE

« De l'étude de l'histoire universelle doit résulter que tout s'y est passé rationnellement, qu'elle a été la marche rationnelle, nécessaire de l'esprit universel, esprit dont, certes, la nature est toujours identique, mais qui développe cette nature qui est la sienne dans la vie de l'univers. »

(HEGEL : *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin, p. 24.)

« Peut-on faire partir de l'histoire une certitude éternelle ? trouver à un pareil point de départ un intérêt autre qu'historique ? fonder sur un savoir historique une félicité éternelle ? »

(KIERKEGAARD : *Miettes philosophiques*, exergue, trad. Ferlov-Gateau, p. 47.)

L'Introduction de Hegel à ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, prononcées de 1822 à 1831, date vraisemblablement de 1830. Les *Miettes philosophiques* de Kierkegaard paraissent en 1844. La pensée de Hegel domine les philosophies et les théologies de l'histoire d'hier et d'aujourd'hui, même si leurs auteurs réagissent contre elle. Kierkegaard a posé avec acuité le problème du rapport entre le christianisme et l'histoire¹, repris par les théologies libérales et dialectiques.

Les philosophes de l'histoire se critiquent et durcissent leurs positions. Hegel et ses disciples fidèles décrivent le *développement immanent* de l'esprit universel, « comme le germe porte en soi la nature entière de l'arbre, le goût, la forme des fruits »². Les successeurs des « Philosophes des Lumières » analysent les étapes progressives de l'*évolution* de l'esprit humain. Inquiétés par les bouleversements consécutifs de la Révolution, les conservateurs tentent de

¹ SOREN KIERKEGAARD : *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. P. Petit, Paris, Gallimard, 1941, p. 13 ss. Cf. KARL BARTH : *Kirchliche Dogmatik*, Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1953, IV/1, p. 316.

² G. W. F. HEGEL : *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1946, p. 29.

stopper le cours de l'histoire, en organisant la société soit religieusement (Bonald, de Maistre), soit scientifiquement (A. Comte). Marx et Nietzsche annoncent la faillite de tels humanismes : ni Dieu, ni l'esprit, ni la raison ne font l'histoire, mais les classes et leurs forces économiques, ou le surhomme et sa liberté créatrice de valeurs.

Pendant que les philosophes spéculent sur le sens de l'histoire en fonction de l'avenir, les historiens éditent les textes, mettent au point les chronologies, définissent les institutions et dépeignent les civilisations passées, en précisant leurs méthodes. Les conclusions de l'enquête historique ne peuvent se confondre avec les légendes et les mythes.

Aujourd'hui, l'histoire des philosophes et celle des historiens posent des questions : les révolutions des dernières décades infirment les spéculations philosophiques, les découvertes récentes de documents jusqu'alors ignorés ébranlent les synthèses historiques. N'est-il pas significatif qu'en 1952, les philosophes de langue française aient choisi « l'homme et l'histoire » comme thème de leur congrès ?¹ Plus significatif encore le fait que les historiens se soient tenus à l'écart de leurs assises.

Tandis que les philosophes passent au crible de la critique les constructions audacieuses de leurs devanciers et que les historiens vérifient leurs méthodes et leurs résultats, les théologiens étudient le dessein de Dieu et l'histoire du salut dans le cadre d'une théologie de l'alliance, à l'aide d'une herméneutique typologique analogue à celle des Pères orientaux. Le « ressourcement » biblique et patristique, nécessaire à la compréhension chrétienne de l'histoire, est dû en partie à l'échec de l'évolutionnisme positiviste et de l'idéalisme rationaliste qui influencèrent les dogmatiens du siècle dernier.

Cela étant, la question suivante se pose : la philosophie de l'histoire n'emprunte-t-elle pas sa problématique à la religion, ses solutions ne sont-elles pas des réponses religieuses laïcisées ?² Si oui, pour éviter de telles extrapolations, ne conviendrait-il pas, avant de définir le sens de l'histoire, de saisir le rapport entre la condition temporelle de l'homme et son intégration dans une durée historique qu'il instaure et qu'il subit tout à la fois ? Mais alors, si la philosophie de

¹ *L'homme et l'histoire*, Actes du VI^e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française, Paris, P.U.F., 1952.

² Cf. ENRICO CASTELLI : *Les présupposés d'une théologie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1954. « La notion d'un sens de l'Histoire, écrit H.-I. Marrou, n'est pas une idée philosophique ; elle a été introduite dans la pensée occidentale par la théologie chrétienne — disons, pour être précis, judéo-chrétienne (et pour mémoire, zoroastrienne) — et cela non pas sous la catégorie de la raison, mais bien sous celle spécifiquement religieuse, de la foi, de la Révélation » (*Philosophie critique de l'histoire et « sens de l'Histoire »* in *L'homme et l'histoire*, op. cit., p. 9).

l'histoire est ramenée à une dimension de la réflexion humaine, sous quel biais sera-t-elle interpellée par le message de la Révélation biblique ? Notre essai ne répond pas à une interrogation, qui pour être efficace doit rester ouverte, mais il cherche à la rendre manifeste sous différents éclairages.

L'HISTOIRE ET L'HISTORIEN. L'histoire n'a pas de signification en dehors de l'homme (qu'il soit historien, philosophe ou théologien ou autre chose, peu importe). Parce que l'homme est un être temporel, il cherche les traces laissées par ses devanciers dans le passé, pour les projeter dans le futur, en les imitant ou en les corigeant. Ces vestiges font survivre quelque chose de ce qui n'est plus. Ils renvoient l'homme d'aujourd'hui à celui d'autrefois. Ils signalent maintenant et pour demain que des hommes ont existé et œuvré hier.

Les signes du passé ont pour l'homme actuel une existence qui leur est propre, dans la mesure où ils revêtent pour lui une valeur. La réciprocité entre l'homme et l'histoire n'est pas passivement vécue mais réfléchie. Nous prenons conscience de notre temporalité, en visant des valeurs¹. L'homme devient historien, quand il discerne à travers les signes du passé, la présence des valeurs instaurées par les hommes. Si ces traces ne se manifestaient pas à nous comme porteuses de valeurs, nous serions voués à l'immédiat. Si notre conscience n'avait pas une dimension historique et axiologique, ces traces nous renverraient à notre moi instantané et sans consistance.

Les vestiges du passé sont des documents auxquels nous conférons des significations ; ils sont des signes, qui ont encore un sens pour nous. L'histoire suppose une connaissance du passé au moyen de documents humains, dont on peut déterminer le rôle et l'influence. A la suite de Kant et de ses *Critiques* de la raison théorique et pratique, historiens et philosophes doivent ensemble entreprendre la critique de la connaissance historique : est-elle possible ? Si oui, quelles en sont les conditions et quel en est le fondement ? La phénoménologie de l'objet historique doit conduire à une critique du savoir historique.

En mettant à jour la réciprocité entre l'homme et l'histoire, entre la conscience historique et son objet, la phénoménologie évite les impasses de l'idéalisme et du réalisme. Pour l'idéalisme, l'histoire est intrinsèque à la pensée dans son existence et dans ses représentations ; pour le réalisme, elle est extérieure à l'entendement non seulement dans son existence, mais dans la modalité sous laquelle

¹ Nous n'avons pas à montrer ici comment l'expérience de notre condition temporelle est inséparable de celle de la précarité des valeurs pour nous, cf. notre étude sur *La conscience des valeurs* in *Studia philosophica*, vol. XIII, Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1953, p. 135 ss.

elle se présente à la pensée. Pour la phénoménologie, la « chose » signifiée par le document — ce peut être un événement, un personnage, une institution, une doctrine, etc. — est extrinsèque à la pensée de l'historien, en tant qu'elle a existé dans un passé révolu ; mais sa manière d'être (l'authenticité de cet événement, la valeur morale de ce personnage, le rôle économique de cette institution, la cohérence de cette doctrine, etc.) relève de la réflexion de l'historien et de ses implications. Extrinsèque, quant à son statut existentiel, la réalité historique est intrinsèque à la conscience intentionnelle dans sa modalité d'être et sa valeur.

La critique pose la question de l'objectivité de la connaissance historique à propos de ce double caractère de l'histoire. Connaître, ce n'est pas constater un fait¹, mais « comprendre » la relation entre un événement et sa signification pour son époque et la nôtre². Les significations dégagées par l'historien, ses appréciations, ses hiérarchies de valeurs demeurent des conjectures plus ou moins probables et justifiées, mais non pas les documents auxquels il se réfère. L'historien doit donc prendre une claire conscience de sa subjectivité pour parvenir à une objectivité toujours approximative.

Pour ce faire, il scrutera les conditions et les limites du jugement historique : peut-on énoncer des propositions universelles à propos de réalités singulières, dépasser la description des documents (date, lieu, origine, auteur, etc.) ? Selon quelles normes les ordonner, pour éviter les rapprochements fallacieux et les lois faussement simplificatrices ? L'objectivité même approchée n'est accessible que par de tels dépassements. Sa notion est solidaire de celle de loi, c'est-à-dire de la découverte de certaines constantes.

Avant de proclamer l'existence d'une raison transcendante qui régirait le cours des siècles, l'historien cherchera à connaître les possibilités et les ressources de son humaine raison. Il se méfiera de toute introspection, mais fera porter son effort analytique sur les méthodes mises en œuvre pour accéder au savoir historique et sur les vertus qu'il requiert. Il n'y a pas d'histoire authentique, sans une prise de conscience de la raison historique.

L'HISTOIRE, LABEUR HUMAIN. La connaissance historique est celle des capacités et des limites de la raison historique. Son étude critique incline l'historien à une humble prudence. Le rêve d'une

¹ Sur l'équivoque de la notion de « fait historique », cf. H. LÉVY-BRÜHL : *Le fait historique*, in *Recherches philosophiques*, tome V, Paris, Boivin, 1936, p. 264 ss.

² « Est objectif, écrit P. Ricœur, ce que la pensée méthodique a élaboré, mis en ordre, compris et ce qu'elle peut ainsi faire comprendre. » (*Histoire et vérité*, Paris, Ed. du Seuil, 1955, p. 26.)

histoire universelle dans son développement continu ou son évolution avec ses crises et ses catastrophes est irréalisable. Les philosophes et les théologiens, pressés de fonder leurs spéculations sur la science historique, se rappelleront qu'elle est, comme toute discipline humaine, soumise au plus ample informé¹.

L'érudition, l'exercice de la critique interne et externe des documents exigent l'esprit de rigueur ; leur découpage et leur reconstitution, celui de finesse, où s'allient l'imagination et l'intuition. Travail d'équipe : l'historien, l'archéologue, l'épigraphiste, le géographe... luttent ensemble contre les options implicites, les préjugés politiques, sociaux et religieux pour instaurer un savoir historique sur des bases solides.

La connaissance historique est semblable à celle d'autrui, elle demande une critique de soi parallèlement à une critique des documents, si on veut en comprendre les motifs et les mobiles². Tout effort de compréhension est tentative de pénétrer le secret des influences et des effets, dans quel but ? Pour interpréter « les signes et les indices à travers la réalité immédiate desquels nous réussissons à atteindre quelque chose de l'homme d'autrefois, son action, son comportement, sa pensée, son être intérieur ou au contraire parfois simplement sa présence »³.

Grâce à la critique, à un usage averti et judicieux du découpage, à l'intuition de sa sympathie compréhensive, l'historien, en s'assurant à chaque pas, parvient à mettre en relief les lignes maîtresses et les structures fondamentales de son sujet. Son histoire n'est pas événementielle, composée de faits historiques juxtaposés, mais l'exposé d'un nœud de relations interférentes, susceptibles d'une vérification relative⁴. Une tentation le guette : celle de vouloir y trouver à tout prix une causalité.

Ou bien, l'historien rejette le principe de causalité et le postulat du déterminisme, certes commodes pour l'action banale, mais inadéquats en histoire. Tout au plus parlera-t-il de rapports entre

¹ « De cette histoire que vous invoquez si volontiers, que savez-vous et comment savez-vous ? » demande M. Marrou in *De la connaissance historique*, Paris, Ed. du Seuil, 1955, p. 17. Cf. l'importante étude critique du R. P. GUÉRARD DES LAURIERS : *La connaissance historique*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 39, Paris, Vrin, 1955, p. 569 ss.

² « Pas d'histoire sans une « épochè » de la subjectivité quotidienne. Car l'istoria, c'est précisément cette « disponibilité », cette « soumission à l'inattendu », cette « ouverture à autrui », où la mauvaise subjectivité est surmontée. » P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 40.

³ H.-I. MARROU, *op. cit.*, p. 84.

⁴ Une des méthodes de vérification en histoire est celle des variations hypothétiques : si tel événement n'avait pas eu lieu, que se serait-il passé ? RAYMOND ARON, dans son *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1948, y fait souvent allusion.

le conditionnant et le conditionné, de déterminisme hypothétique ; il doit admettre en effet que l'histoire n'est pas un tissu d'absurdités et d'incohérences. Ou bien, il réduira le principe de causalité à une composante de l'activité de juger sans se prononcer sur sa portée ontologique et le déterminisme comme un postulat d'explication. Quant aux lois de l'histoire, il en fera des constantes ou des conclusions provisoires¹, sans recourir aux comparaisons biologiques et mécanicistes qui font des civilisations soit des organismes vivants destinés à mourir, soit des produits d'un esprit transcendant ou immanent.

S'il y a donc un déterminisme historique, il ne pourra être que « lacunaire »² et régional : le savoir historique fait apparaître des enchaînements parcellaires dans le passé étudié et aussi dans ses rapports avec le présent ; ils sont comme une armature qui structure l'intentionnalité de la conscience historienne et l'objet qu'elle vise. Le déterminisme historique se définit comme fonctionnel, car comme le remarque M. Marrou : « l'histoire est le résultat de l'effort, en un sens créateur, par lequel le sujet connaissant établit un rapport entre le passé qu'il évoque et le présent qui est le sien »³.

Comme un labeur qui réclame l'homme tout entier, la science historique ne concerne pas seulement le passé, mais le présent. L'homme qui s'y consacre ne plane pas au-dessus de l'histoire, il y est engagé ; il sait qu'il y participe, uni au passé et œuvrant pour l'avenir.

L'HOMME DANS L'HISTOIRE. La réflexion sur la connaissance historique nous rappelle à notre humanité. L'historien, pour reprendre une expression de Raymond Aron, n'est et ne peut pas être « le confident de Dieu ». Marrou observe semblablement « la disproportion fondamentale entre l'objet auquel s'attache l'histoire, cette réalité nouménale que seule peut étreindre Dieu, et les moyens limités, dont elle dispose, les pauvres petits efforts de l'esprit humain, ses méthodes, ses instruments »⁴.

Celui qui est saisi par le souci de l'histoire, qu'il soit historien, philosophe ou théologien, n'occupe pas une situation privilégiée, même s'il décolle de la banalité quotidienne grâce à un exercice

¹ R. Grousset, par exemple, dégage des « lois », à propos de l'histoire comparée des civilisations orientales et occidentales, dans *L'homme et l'histoire*. Paris, Plon, 1954.

² Le terme est employé par Aron dans le chapitre de son ouvrage consacré au « déterminisme historique » et à « la pensée causale » (*op. cit.*, p. 159 ss.).

³ H.-I. MARROU : *op. cit.*, p. 55.

⁴ H.-I. MARROU : *op. cit.*, p. 59.

prolongé de sa réflexion¹; preuve en soit le fait qu'il doit user d'un langage pour exprimer son rapport au passé. Mais en employant le vocabulaire et la syntaxe d'une langue vivante, pour actualiser une manière d'exister qui se traduisit en un idiome mort, ne s'expose-t-il pas à la trahir? L'ambiguïté du langage permettra à certains de transformer le discours historique en apologétique au service d'une idéologie.

Le propagandiste ou le prosélyte est celui qui oublie son humanité. Son hypothèse d'explication de l'histoire prend à ses yeux valeur de postulat ontologique : il extrapole un facteur de la connaissance historique dans la réalité de l'histoire. Il réifie ses concepts et leur attribue une valeur universelle, en y ajustant sa lecture de l'histoire. Sa subjectivité se glisse insidieusement au cœur de sa prétention à l'objectivité ; elle lui cache la complexité et le sérieux du savoir historique.

La critique du langage historique oblige l'homme à prendre conscience de sa finitude qui est, à côté de son ouverture sur l'avenir, le visage de son historicité². Ce langage est pétri d'humanité : il ne sera pas une voie d'accès au point de vue de Sirius, d'où l'homme pourrait contempler le déroulement total de l'histoire, ni une clef qui l'aiderait à déchiffrer son mystère. A l'aide du langage de l'anthropologie personnaliste, dont l'athéisme fonde la morale de la responsabilité, Max Scheler, dans sa dernière philosophie, discerne au sein de l'histoire une orientation qui conduit l'homme à son auto-déification. Recourant à un langage gnostique, Nicolas Berdiaeff fait apparaître dans l'histoire terrestre le reflet troublé de l'histoire céleste : longue décadence de l'image divine en l'homme, promesse de sa restauration par l'Esprit Saint. Eric Dardel, s'inspirant du langage existentialiste de Heidegger, montre que l'homme doit choisir entre l'existence inauthentique et l'existence authentique par sa réflexion sur l'histoire³.

Le problème du sens de l'histoire est solidaire de celui du langage, qui est une question de théologie pour certains (Berdiaeff et Scheler malgré son refus du théisme) et une question d'anthropologie pour d'autres (Dardel). Histoire et langage renvoient à l'homme : tantôt

¹ M. Heidegger a bien noté les difficultés que présente la réflexion sur l'histoire dans l'existence journalière ; cf. A. DE WAELHENS : *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Ed. de l'Institut supérieur de philosophie, 1948, p. 224 ss. (surtout p. 234 ss.).

² Sur le sens de ce terme, cf. A. DONDEYNE : *L'historicité dans la philosophie contemporaine*. *Revue philosophique de Louvain*, Ed. de l'Institut supérieur de philosophie, 1956, tome 54, p. 5 ss. (article à suivre).

³ Cf. MAX SCHELER : *L'homme et l'histoire*. Paris, Aubier, 1955. NICOLAS BERDIAEFF : *Le sens de l'histoire*. Paris, Aubier, 1948. ERIC DARDEL : *L'histoire, science du concret*. Paris P.U.F., 1946.

il se croit le seul artisan des siècles qu'il contemple à travers les évocations de son verbe, tantôt il souffre d'émerger un instant du flux temporel avant d'y disparaître, après avoir balbutié quelques mots qui l'emprisonnent en lui-même au lieu de le faire communiquer avec autrui.

L'humanité de l'homme, inséparable de son historicité, n'est jamais achevée semble-t-il ; en un sens, elle se fait par la compréhension du passé et sa projection sur l'avenir. Elle se crée par ce double labeur indissociable de l'histoire et de la philosophie, qui est en même temps un enracinement et une mise en question incessante¹.

A travers la prise de conscience de son historicité, l'homme fait donc l'épreuve de sa dépendance vis-à-vis des autres et de son inter-subjectivité. Le recours indispensable à un langage est pour lui un appel à dépasser sa subjectivité. Mais la précarité et la partialité de ce langage sont l'indice de son origine humaine. Œuvre d'une raison frappée d'historicité, le savoir historique dévoile à l'homme son appartenance à un monde qui passe et son devoir d'y œuvrer.

LE THÉOLOGIEN ET L'HISTOIRE. A cause de son historicité, l'homme est incapable de donner un sens à l'histoire universelle valable pour tous et susceptible d'une vérification exhaustive. Nous avons ramené la philosophie de l'histoire à une critique du savoir historique et à une réflexion sur la condition historique de l'homme dans le monde. Parvenu à ce tournant de l'analyse, nous ne pouvons nous soustraire à l'interpellation de la Révélation biblique : elle aussi rend manifeste l'historicité de l'homme, en affirmant les dogmes de la Création et de l'Incarnation. La finitude de la créature humaine lui est imposée par l'Acte créateur qui la fait être. Depuis la chute, l'homme est voué à la mort, son histoire à la destruction. Depuis Vendredi-Saint et Pâques, sa finitude peut être transformée en une occasion d'accéder à la Vie éternelle.

L'historicité que révèle la Parole divine n'est pas semblable à celle que fait apparaître la réflexion dans sa critique du savoir historique². Cette dernière met à jour une structure universelle et permanente du rapport qui unit l'homme (compris dans sa généralité) avec autrui et le monde. La Révélation rencontre l'homme singulier

¹ Ricœur a bien caractérisé la distinction entre la tâche du philosophe et celle de l'historien : « Le philosophe n'a pas à demander une histoire de la conscience à l'historien ; et s'il la demande à l'historien, celui-ci a raison de la lui refuser. Car une histoire de la conscience est une œuvre de philosophe, d'historien de la philosophie, si on veut : mais l'histoire de la philosophie est une entreprise de philosophe » (*op. cit.*, p. 45).

² Cf. l'article de R. BULTMANN : *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. L'historicité du Dasein et la foi*, in *L'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, Aubier, 1955, p. 114 ss.

ou un peuple particulier, et non pas une doctrine philosophique à laquelle elle fournirait la réponse suprême. Elle ne se présente pas comme le résultat d'une réflexion de Dieu sur l'histoire, et ne saurait remplacer ouachever telle ou telle philosophie de l'histoire qui s'en rapprocherait ; mais, en dévoilant le dessein de Dieu à l'égard des hommes, elle est créatrice de leur authentique historicité : en et par Jésus-Christ, les choses anciennes sont passées, les choses nouvelles reçoivent leur accomplissement, l'homme charnel renaît spirituel¹.

L'histoire pose au philosophe des questions qui l'obligent à se pencher sur les dimensions temporelles de la conscience humaine. Eclairée par la Révélation, elle interroge le théologien pour lui permettre de confesser sa foi en une intervention de Dieu en elle : n'est-elle pas en effet la condition de l'Incarnation du Révélateur et réciproquement, l'existence historique du Fils de Dieu n'est-elle pas la condition pour que l'histoire puisse revêtir un sens valable ? Il y a donc une double relation vivante et personnelle : d'une part entre le Christ et l'histoire, et d'autre part entre le théologien et le témoignage de l'Eglise sur l'œuvre divine. A la lumière de la foi, la réflexion théologique va entreprendre une critique du savoir historique selon une perspective originale qui ne sera pas celle de la phénoménologie contemporaine.

La problématique biblique et patristique de la théologie de l'histoire confirme cette observation : genèse du monde et de l'homme sous l'efficace de la Parole divine, révolte de la créature et condamnation divine en sont les thèmes premiers ; ensuite ce sont ceux relatifs à la rédemption, celui des deux alliances, de l'élection d'Israël et celle de l'Eglise avec leurs promesses et leurs sacrements, ceux enfin relatifs à la fin des temps, celui de la Parousie, du Jugement, du Royaume. Tous renvoient au Christ et font partie de l'Evangile qui est la source et l'objet de la foi et du témoignage de l'Eglise.

Ces thèmes seraient dépouillés de leur raison d'être, si on les détachait de leur centre : le Christ historique, auquel l'Ecriture rend témoignage ; et si on les privait de leur pesanteur historique, ils deviendraient des mythes, pour servir de sujets à des évocations épiques ou lyriques. En fait, ils s'insèrent dans la trame de l'histoire ; ils la constituent à côté d'autres. En ce sens, la Révélation est contingente et non pas absolue. Elle ne se situe pas au-delà ou en deçà des

¹ Si on prend au sérieux la différence entre l'historicité manifestée par la Révélation et celle à laquelle on parvient par l'analyse philosophique, on ne peut étudier la théologie de l'histoire à la suite des diverses philosophies de l'histoire, comme si elle était sur le même plan qu'elles. Un essai comme celui de J. de Senarclens, si intéressant par ailleurs, n'évite pas ce malentendu (cf. *Le mystère de l'histoire*, Genève, Ed. Roulet, 1949), ni non plus l'étude plus prophétique de R. NIEBUHR : *Foi et histoire*, Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1954.

événements, des institutions, des doctrines, mais en eux comme une question qui leur est posée : quelle est la signification et la valeur dernières de ces événements, de ces institutions, de ces doctrines ? C'est la question posée par Dieu à travers les thèmes de sa Révélation à tout ce qui appartient à l'humain. Ainsi la Révélation se fait historique en situant toute l'histoire sous le Jugement de Dieu¹.

Mais alors si la Révélation est historique et si sa reconnaissance relève de la foi et du témoignage, que peuvent encore signifier l'universalité de la souveraineté et de l'éternité de Dieu ? Si l'annonce du salut et de la damnation inhérente au Jugement s'inscrit dans la contingence, comment revêtira-t-elle une portée universelle ? De tels problèmes ne se poseraient pas, si à la suite de Hegel, nous concevions Dieu comme l'esprit universel dont la spontanéité immatérielle développerait ses virtualités selon une dialectique ternaire ; Dieu se confondrait alors avec l'histoire. Mais le Dieu de Jésus-Christ ne se confond, ni ne demeure totalement étranger à l'histoire. C'est pourquoi si nous ne pouvons échapper à de tels problèmes, nous ne parvenons jamais à les résoudre à cause de notre historicité.

Pour le théologien, le Christ en tant qu'homme-Dieu doué de la double nature, n'est pas face à l'histoire dans une situation analogue à celle de l'homme : lui seul peut être nommé le « confident de Dieu » par la foi, tout en partageant l'historicité commune. Comme auditeur de la Parole, le croyant participe partiellement à cette confidence qui lui est transmise d'ailleurs d'une manière énigmatique. Dans le Christ, le mystère de l'histoire nous est découvert et caché simultanément : Dieu a fixé un terme à l'histoire des hommes et une limite à leur historicité, mais le « quand » et le « comment » du passage de l'économie présente à l'économie future sont tenus secrets. Le Dieu trinitaire, et non seulement l'homme, est l'artisan de l'histoire². Grâce à la foi, le théologien est donc conscient de la présence de Dieu dans l'histoire (le Père a envoyé le Fils dans le monde), il est cependant incapable de s'en rendre maître par son savoir. Son historicité qui le limite n'est pas celle du Christ : acceptée librement dans l'obéissance par celui-ci, elle est supportée par celui-là comme la marque de sa culpabilité et le moyen de son salut. Mais l'historicité

¹ Le problème de l'historicité de la Révélation et de la Bible a été posé dans une démarche proche de la nôtre par PIERRE BURGELIN, in *L'homme et le temps*, Paris, Aubier, 1945, p. 108 ss.

² On peut dire que ce sont ces interventions successives de Dieu dans l'histoire qui donnent à l'histoire dite « sacrée » sa consistance et sa cohérence qu'on pourrait définir de la manière suivante : « L'histoire se développe selon certaines analogies essentielles, selon certaines lois... et les rapports historiques entre Israël et l'Egypte ou Babylone peuvent encore aujourd'hui nous apprendre quelque chose, parce que ces temps ne sont pas absolument révolus » (CLAUDE TRESMONTANT : *Etudes de métaphysique biblique*, Paris, Gabalda, 1955, p. 185).

du théologien n'est pas davantage celle de l'homme qu'étudie le philosophe : elle lui permet d'entrer en communion avec Dieu et son prochain, au lieu de l'enfermer dans son insularité.

Saint Paul esquisse ce nouveau type d'historicité dans ses épîtres et tout particulièrement dans celle aux Romains : l'apôtre rappelle les thèmes majeurs de l'œuvre rédemptrice et de l'histoire du salut (la justice divine s'est manifestée et accomplie en Jésus-Christ), puis il décrit dans les chapitres 6 et suivants, la condition historique du chrétien à l'aide de la dialectique de l'« autrefois » et du « maintenant », de la mort au péché et de la vie en Christ, de la servitude sous la loi ancienne et de l'esclavage sous la loi nouvelle. En communion avec le Christ, grâce au témoignage des apôtres, le chrétien récapitule en lui, d'une manière personnelle et existentielle, l'histoire de l'humanité, du peuple élu et du nouvel Israël¹.

Le véritable savoir historique exige du philosophe et de l'historien une mise entre parenthèses de leur mauvaise subjectivité². Ils y réussissent en se disposant à accueillir sans préjugé le sens du document étudié. L'intelligence de la foi qu'est la théologie réclame du croyant une ascèse analogue. Le théologien s'y prépare en se mettant à l'écoute de la Parole de Dieu qui le débarrasse de son égoïsme charnel. Passer de l'existence inauthentique à l'existence authentique, c'est pour lui passer des ténèbres du monde à la lumière de la foi. L'étude de l'historicité spécifique du croyant éclaire les divers essais de théologie de l'histoire : plus le théologien en sera lucidement conscient, plus sa réflexion sur l'histoire sera fidèle au témoignage biblique et pure d'éléments philosophiques hétérogènes³.

FOI ET HISTOIRE. Témoin du Christ, dans la mesure où il est l'auditeur de la Parole de Dieu, le théologien est-il habilité à porter un jugement sur le sens de l'histoire universelle ou sur la signification religieuse de tel ou tel événement ? Peut-il, pour ce faire, abstraire des thèmes de l'histoire du salut des normes et des critères ? Est-il autorisé à ployer la science historique dans des cadres qu'il aurait extrait des témoignages sacrés ? Ce faisant, ne cherche-t-il pas à usurper une fonction qui n'appartient qu'à Dieu ? Il était nécessaire

¹ L'étude de la terminologie historique du Nouveau Testament est des plus instructives, cf. l'article de Stählin sur « *nun* » et « *arti* » (KITTEL : *Theologisches Wörterbuch zum N.-T.*, tome IV, p. 1099 ss., celui de Sasse sur « *aiōn* » (*Id. op.*, tome I, p. 197 ss.), celui de Delling sur « *kairos* » (*id. op.*, tome III, p. 456 ss.).

² Cf. supra, p. 96 ss.

³ Cf., par exemple, ZIEGLER : *Die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis bei S. Augustin*, in *Augustinus Magister*, Paris, Études augustiniennes, 1954, tome II, p. 981 ss. et le rapport de H.-I. MARROU sur la *Théologie de l'histoire chez Saint Augustin*, *id. op.*, tome III, p. 193 ss.

de rappeler l'importance de l'historicité du croyant, pour mettre de telles questions à leur juste place.

En tant qu'adhésion à l'Evangile, la foi confesse la Seigneurie du Christ sur le temps, la venue imminente de la Parousie et du Jugement, et l'établissement du Règne de Dieu. En quoi les objets de la foi intéressent-ils l'histoire des historiens et l'histoire de la conscience des philosophes ? Reconnaître avec O. Cullmann que la Bible place le Christ au centre de l'histoire¹ ne doit pas seulement signifier quelque chose pour cette portion du devenir humain connue des Juifs et des premiers chrétiens, mais pour les croyants et pour les philosophes du XX^e siècle, sinon la Seigneurie du Christ serait partielle et relative. Cette signification appartient à la prédication de l'Evangile et non pas à l'analyse ou à la démonstration historiques et philosophiques ; on peut la formuler à la suite de J. de Senarclens de la manière suivante : « Dans l'histoire, tout est création de Dieu, miracle, puisque la cause première et dernière la meut, d'une façon ou d'une autre, c'est toujours la volonté de Dieu manifestée en Christ et présente dans tous les temps »². Comme toute prédication, elle place l'homme singulier devant l'option du oui ou du non.

La foi ne peut donc prétendre à régenter le savoir historique au nom de normes, dont elle serait l'auteur, sans se transformer en une connaissance arbitraire. Expliquer l'enchaînement des événements, des civilisations et des cultures à l'aide de la notion de Providence, c'est lever l'ambiguïté de la foi et faire fi de l'historicité de la Révélation et du chrétien. Une telle gnose fausse la connaissance historique³.

Il y a une autre forme de gnose : à la foi qui se veut totalitaire et tentaculaire correspond la foi honteuse de sa pauvreté et qui, pour s'enrichir, fait des emprunts à une philosophie⁴.

¹ O. CULLMANN : *Christ et le temps*, Paris-Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, 1947.

² J. DE SENARCLENS, *op. cit.*, p. 248.

³ Un exemple : dans son *Précis d'histoire de la philosophie*, Paris, Desclée, 1941, le P. Thonnard montre la nécessité pour la pensée grecque d'un homme capable de lutter contre les sophistes ; « La Providence ne refusa pas cet homme au paganisme, ce fut Socrate » (p. 31).

⁴ « Le Royaume de Dieu, constate Cl. Tresmontant, est en train de se faire, de naître, de croître. Israël marque l'émergence de ce « phylum » nouveau, surnaturel. » En note, il indique l'origine de ce langage : « Considéré objectivement, à titre de phénomène, le mouvement chrétien, par son enracinement dans le Passé, et par ses développements incessants, présente les caractères d'un phylum. Replacé dans une évolution interprétée comme une montée de Conscience, ce phylum, par son orientation vers une synthèse à base d'amour, progresse exactement dans la direction présumée pour la flèche de la Biogenèse. Dans l'élan qui guide et soutient sa marche en avant, cette flèche montante implique essentiellement la conscience de se trouver en relation actuelle avec un Pôle spirituel et transcendant de convergence universelle. » TEILHARD DE CHARDIN. (CL. TRESMONTANT : *op. cit.*, p. 187.)

Il est nécessaire de critiquer les théologies de l'histoire qui interprètent l'histoire selon des normes soi-disant bibliques et les thèmes révélés à la lumière d'une philosophie étrangère à l'Ecriture. Quelles que soient les réponses données aux questions relatives à l'évolution ou à l'involution, elles suppriment le mystère du Jugement et la réalité actuelle de l'inachèvement de l'histoire. On sait que pour l'évolutionnisme, l'histoire est le lieu privilégié de l'apparition des valeurs de plus en plus nobles, tandis que pour la doctrine contraire, elle est le milieu corrupteur du paradis primitif ou bien le purgatoire obligé d'un nouvel état de chose. De telles appréciations aux conséquences diverses pour l'éthique et la politique, sont portées par une foi, qui pour être authentique dans sa source, n'en est pas moins téméraire et infidèle dans ses jugements.

La foi est donc solidaire de l'histoire par son objet : la Révélation historique de Dieu en Jésus-Christ, et par son acte : l'assentiment décisif d'un homme plongé dans l'histoire à cette intervention divine. S'il en est ainsi, tout essai de théologie de l'histoire est-il voué à l'échec ? Une possibilité reste ouverte : au lieu de statuer sur le sens et la valeur de l'histoire universelle, le théologien peut mettre en lumière certaines analogies, en s'inspirant de la manière dont les auteurs bibliques et les Pères lurent l'histoire¹. Analogies entre la situation de l'Israélite pieux, celle du chrétien du I^{er} siècle et la nôtre et non entre tel événement passé et tel événement contemporain². Ces analogies supposent certaines structures constantes dans la situation du fidèle en présence de Dieu et du monde ; elles sont suggérées à la foi par l'Ecriture.

La foi connaît l'histoire par analogie. Elle ne vise pas à établir des rapports de causalité efficiente entre la volonté divine et tel fait contemporain. Mais elle se laisse éclairer par des situations-types décrites dans les Ecritures et re-présentées dans les sacrements (situation d'Adam, de Noé, d'Israël lors de l'Exode, etc.). Le savoir historique de

¹ Cf. JEAN DANIÉLOU : *Sacramentum futuri*, Etudes sur les origines de la typologie biblique, Paris, Beauchesne, 1950 ; HENRI DE LUBAC : *Histoire et Esprit*, l'intelligence de l'Ecriture d'après Origène, Paris, Aubier, 1950 ; SAMUEL AMSLER : *La typologie de l'Ancien Testament chez saint Paul in Revue de théologie et de philosophie*, La Concorde, 1949, tome 37, p. 113 ss.

² Une analogie entre la Jérusalem désobéissante des prophètes (Es. 60, Ezéch. 16) et l'Eglise infidèle de l'Apocalypse (Apoc. 3 : 1, 17-19) : « Si l'histoire du monde dans son sens le plus profond est le jugement du monde, ce n'est pas le jugement sur les païens et les juifs qui est manifesté, mais le jugement de l'Epoux sur l'épouse. Dans cette perspective, ce n'est pas le combat entre les deux cités, entre Jérusalem et Babylone qui est le sens théologique, le sens le plus intérieur de l'histoire, mais la lutte plus profonde, plus tenace, plus significative du Fils de l'homme avec son épouse. Ce n'est pas Babylone au dehors qui doit être finalement vaincue, c'est Babylone au dedans. » HANS URS VON BALTHASAR : *Théologie de l'histoire*, Paris, Plon, 1955, p. 135.

la foi n'est pas critique comme l'est celui de la raison philosophique, mais typologique, fondé sur une causalité exemplaire. Il est inséparable d'une théologie de l'alliance (« les promesses de Dieu sont irrévocables, fondées qu'elles sont sur sa fidélité »)¹; il manifeste « la liaison organique des différentes étapes de l'histoire chrétienne »².

La connaissance historique qu'apporte la foi reste hypothétique, parce qu'elle est humaine : elle fera un usage prudent de la méthode typologique. Ses résultats concernent d'abord et surtout l'Eglise, sa lutte contre les hérésies et contre les compromis avec les philosophies qui donnent naissance aux gnoses. Elle n'est donc pas un savoir supérieur, mais une fonction de la connaissance critique, à laquelle la prédication de l'Eglise doit se soumettre, si elle veut demeurer fidèle. Il semble que la théologie de l'histoire ne cherche plus de nos jours à donner une interprétation religieuse de l'histoire universelle ; elle contribue, à la lumière d'une compréhension toujours plus précise du passé, à transmettre le dépôt sacré, sans l'alourdir du poids des spéculations humaines³.

THÉOLOGIE DE L'HISTOIRE, THÉOLOGIE DE LA FOI AGISSANTE. Le savoir historique du théologien est une connaissance *sub specie analogiarum fidei*, c'est-à-dire un savoir dont le type et l'exemplaire déterminant se révèle en Jésus-Christ. Le croyant ne connaît pas comme l'Envoyé connaît la Volonté du Père ; tout le Nouveau Testament et surtout le quatrième évangile le proclament. Pourtant dans la mesure où il est en Christ une nouvelle créature et où Christ vit en lui, son entendement est renouvelé. Il participe fragmentairement au savoir du Christ, qui est vie, vérité, lumière et amour par rapport au savoir du monde qui est mort, mensonge, ténèbres et haine. L'analogie sous-jacente à ce savoir imparfait et provisoire, qui unit le disciple au Maître, apparaît dans la théologie sacramentaire. Saint Paul exprime cette ressemblance (qui n'est pas une identité) entre la situation du Christ et celle du croyant, en ces termes : « Ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés. Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, de même nous aussi nous marchions en nouveauté de vie » (Rom. 6 : 3-4).

¹ JEAN DANIÉLOU : *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Ed. du Seuil, 1953, p. 11.

² *Id. op.*, p. 236.

³ Niebuhr a bien mis à jour les tendances erronées des théologies de l'histoire d'inspiration luthérienne, calvinienne et catholique, pour répondre à cet effort critique (cf. *op. cit.*, p. 195 ss.).

Dans cette perspective, peut-on encore parler du sens chrétien de l'histoire ? Non, si l'on entend par cette expression, des spéculations différentes et pourtant de même genre que celles des philosophies idéalistes, spiritualistes ou matérialistes. Il n'y a pas de conception chrétienne de l'histoire à côté ou au-dessus de celles de Hegel ou de Marx. Mais on peut user des mots « sens chrétien de l'histoire » pour désigner l'étroite parenté qui existe entre le destin du Christ, celui de son Eglise et la destinée personnelle de chaque croyant dans le monde et son histoire. Il y a entre le Christ et les siens un sort commun dans le monde : combattants et voyageurs, tandis que leur homme extérieur se détruit, leur homme intérieur se renouvelle de jour en jour (cf. II Cor. 4/16). Sens de l'histoire et sens de la destinée se rejoignent, parce que l'histoire, une fois assumée par le Christ, revêt un caractère personnel.

La connaissance historique n'est pas pour le théologien une invitation à la spéculation, mais un appel à l'engagement. Dans une histoire, où l'Eglise, le monde et le croyant tissent leur destinée respective, les théologies providentialistes et millénaristes suppriment la possibilité de cet engagement ; elle rendent illusoire la liberté humaine, en faisant de Dieu l'ordonnateur de l'histoire-spectacle : l'homme singulier n'est plus mis en présence de l'option décisive entre la foi et l'incrédulité.

Une théologie respectueuse du mystère de la Révélation, prend au sérieux la libération de l'homme par le Christ. Pour elle, la foi n'est pas seulement une participation partielle et dérivée à la connaissance que le Christ a de l'histoire, mais à son agir historique. La théologie de l'histoire implique une éthique historique, qui tient compte des situations concrètes ; les parénèses des apôtres sont là pour nous le rappeler. Ce n'est pas fortuitement que soit Niebuhr, soit Daniélou élaborent au cours de leur enquête sur le sens chrétien de l'histoire une morale de la charité et de l'espérance.

La connaissance historique donne à l'homme la possibilité d'agir, de témoigner, en le soustrayant à l'« ubris » et à la « nemesis » du destin. Mais là où le philosophe critique croit se libérer de la fatalité par une prise de conscience toujours plus lucide de sa situation et de son historicité, le théologien se réclame de Jésus-Christ. A la lumière de la Révélation, l'histoire n'est plus nécessairement une série de tentatives avortées ou de répétitions et de reprises sur des thèmes immuables ; elle est susceptible de devenir une succession d'événements ordonnés à de nouveaux cieux et à une nouvelle terre, succession ponctuée par de nouvelles naissances et de nouveaux départs¹.

¹ Cf. J. DANIÉLOU : *op. cit.*, p. 236 ss. (sur le sens du mot « akolouthia » chez Grégoire de Nysse).

Elle se refuse à se laisser objectiver dans une gnose, mais elle reste le ressort de l'agir humain. L'histoire est donc le temps de la décision et du risque de la personne en présence de la Révélation divine et de ses promesses.

Toute réflexion théologique sur l'histoire, sur le labeur de l'historien et sur les modalités diverses de l'historicité de l'homme nous ramène inlassablement sur la terre : la finitude de la raison jette quelquefois le philosophe dans l'effroi ; la pauvreté et l'obscurité de la foi précipitent souvent le théologien dans la crainte et le tremblement. A travers le labeur historique, le philosophe et le théologien font l'expérience de leur humanité : ils se savent embarqués chacun à leur manière. A la différence du philosophe, qui laisse ouvert devant lui l'éventail des diverses valeurs auxquelles il peut se consacrer, le théologien pressent qu'il est le serviteur inutile d'un Dieu qui veut faire et fera toutes choses nouvelles.

Là où le philosophe contemporain limite son effort à une description et à une critique, le théologien trace le chemin à suivre. Ce faisant, de théologien il redevient prédicateur : il a terminé de donner une introduction à la théologie de l'histoire, il contribue à la créer, sans lui assigner une fin, et sans donner une réponse aux questions qu'elle pose. Le mot de la fin et l'ultime réponse n'appartiennent ni au philosophe, ni au théologien.

GABRIEL WIDMER.