

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 13 (1963)
Heft: 2

Artikel: Une théologie de l'histoire est-elle possible?
Autor: Crespy, Georges
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380789>

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: 30.01.2026

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

UNE THÉOLOGIE DE L'HISTOIRE EST-ELLE POSSIBLE ?

A lire les nombreuses publications consacrées à notre problème — spécialement depuis quelques années — on retire la conviction que la théologie de l'histoire n'est déjà plus une discipline à constituer. On pourrait même, sans trop de peine, écrire une histoire des théologies de l'histoire : celle-ci partirait des écrits apostoliques, passerait par le « *De Civitate Dei* » et le « *Discours sur l'histoire universelle* », marquerait là un temps d'arrêt, pour repartir à travers la philosophie hégelienne, vers un nouveau destin. Elle s'exprimerait, sous nos yeux, dans une grande variété d'œuvres plus ou moins élaborées, auxquelles se rattacherait les noms d'à peu près tous les théologiens contemporains de quelque réputation. Réfléchir sur l'histoire est devenu la tâche de quiconque fait profession de penser, les théologiens ne sauraient faire exception.

Ces circonstances, qui pourraient nous embarrasser, vont nous être, au contraire, éminemment favorables ; elles nous aideront à préciser la règle de travail que nous allons suivre. Nous n'aurons pas à nous interroger sur la *possibilité*, ab ovo et en soi d'une théologie de l'histoire, mais sur les *conditions* de cette démarche. Notre méthode sera, du coup, plus *critique* que *spéculative*, puisqu'elle disposera de matériaux déjà constitués. Où, en effet, irions-nous chercher les thèmes et les instruments d'une entreprise dont la *possibilité* ne pourrait surgir que de l'examen d'un projet nécessairement vague, faute d'information ? Notre chance est d'avoir à réfléchir sur des essais de constitution dont nous pouvons espérer qu'ils nous livreront eux-mêmes leurs intentions. Si, comme il y a tout lieu de le supposer, ces intentions nous apparaissent diverses, irréductibles les unes aux autres, nous pourrons travailler sur ces irréductibilités mêmes. En somme, nous essayerons d'apprécier les possibilités d'une théologie de l'histoire un peu comme le philosophe s'interroge sur la possibilité d'une philosophie des sciences, par une démarche de seconde main, une réflexion sur du déjà-réfléchi.

N. B. Les trois exposés qui suivent ont été présentés au Colloque des professeurs de théologie protestante des pays latins (Crêt-Bérard, octobre 1962).

Reste à savoir d'où nous allons partir. Le plus simple serait de disposer d'un texte aussi bref qu'explicite et dont la valeur ne serait pas contestable. Or ce texte existe et nous le connaissons tous fort bien. En effet, la grande prière liturgique qui suit la prédication, dans le culte dominical de l'Eglise réformée de France, comporte un passage dont la rédaction a été deux fois remaniée, au moins, depuis la Réforme. Ces remaniements successifs montrent que la théologie de l'histoire déposée dans la liturgie a connu une évolution.

Commençons par le texte le plus récent, celui qui a été rédigé en 1948 :

« Souverain Maître du monde, toi qui tiens dans tes mains la destinée des nations, nous te prions pour la France. Assiste dans leur charge tous ceux qui détiennent l'autorité parmi nous. Dirige les chefs des peuples et accorde la paix au monde, afin que nous puissions vivre et te servir dans la justice et dans la liberté. »

Nous trouvons sans aucun doute ici, en filigrane, une théologie de l'histoire. La souveraine maîtrise de Dieu sur le monde se manifeste à ce que Dieu tient en ses mains la destinée des nations. C'est parce qu'il en est ainsi qu'on le prie pour la France. Les nations sont gouvernées par des hommes qui « détiennent l'autorité ». On demande à Dieu de les diriger, et d'accorder, vraisemblablement par leur moyen, la paix au monde. La paix n'est cependant pas une fin en soi, elle a elle-même pour fin la possibilité donnée à l'Eglise de servir Dieu « dans la justice et dans la liberté ». Nous trouvons ici, comme un discret rappel de certains thèmes chers à Bossuet. L'idée, tout d'abord, de la consistance historique des nations (Bossuet aurait dit, de préférence, des peuples), l'idée, ensuite, de la paix favorable à l'Eglise, l'idée, enfin, d'une gestion divine de l'histoire par la médiation des princes.

Toutefois, Bossuet aurait été plus satisfait par une rédaction antérieure de ce fragment liturgique, celle que le Synode officieux de 1896 a sanctionnée de son autorité :

« Souverain Maître du monde, toi qui *fais* la destinée des nations, nous te prions *pour ceux à qui tu as confié* le gouvernement des peuples et l'administration de la justice. Nous te prions particulièrement pour notre patrie. Bénis le gouvernement de la République, nos législateurs et nos magistrats, nos soldats et nos marins. Bénis tous ceux qui ont autorité au milieu de nous. Qu'il te plaise de leur communiquer *ton esprit de sagesse*, afin que nous voyions régner la justice et que nous puissions te servir dans la liberté et dans la paix durant tout le cours de notre vie. » (Liturgie de 1896.)

Dieu ne « tient » pas seulement, en ses mains, la destinée des nations, il la *fait*. Il est donc *auteur* de l'histoire. Les gouvernants et

magistrats ne se bornent pas à *détenir* une autorité dont on ne saurait pas très bien d'où elle vient, cette autorité leur est explicitement *confiée* par Dieu. Enfin, Dieu intervient dans l'histoire par le moyen des « gouvernements des peuples » et cette intervention se manifeste en ce que Dieu leur communique son *esprit de sagesse*. Telle est la nature de l'« assistance » à laquelle fait allusion le texte de 1948.

En somme, la maîtrise de Dieu sur l'histoire s'effectue par la médiation des « pouvoirs » qu'il a institués, et Dieu dispose, à leur usage, d'une force spirituelle déterminée. La fin de l'histoire est double : instauration du règne de la justice *et* possibilité offerte à l'Eglise de servir Dieu dans la liberté et dans la paix. Il y a vraisemblablement une relation entre le règne de la justice et l'esprit de sagesse que Dieu donne aux « pouvoirs ». Il n'est plus seulement question d'une paix profitable à l'Eglise, il est aussi question d'une vertu propre au politique : *la sagesse en vue de la justice*. On voit clairement les différences entre la rédaction de 1896 et celle de 1948. Ici, les verbes « tenir » et « détenir » ont pris la place des verbes « faire » et « confier ». Là, c'est la *justice* qui doit régner, ici, c'est la *paix*. On maintient discrètement, en 1948, la prérogative divine dans le gouvernement des nations, mais on perd complètement de vue la fin immanente de l'histoire décrite par le texte de 1896 à travers le thème du règne de la justice. Enfin, en 1948, on ne sait plus d'où les « pouvoirs » tiennent leur légitimité. L'évolution est manifeste. Elle ne prend tout son sens, toutefois, que lorsqu'on réfère les deux textes que nous examinons à leur source commune, une pièce de 1533, d'origine bernoise, la « manière et fasson qu'on tient ès lieux que Dieu de sa grâce a visités ».

« (Le prédicateur) exhortera et admonestera les auditeurs (d'être) obéissants aux seigneurs et princes, soient bons ou mauvais, en tout ce qui n'est pas contre Dieu, leur rendant et payant tout ce qui est ordonné et qu'il appartient. Non seulement pour la crainte du glaive qu'ils ont de Dieu, et d'être punis et travaillés par eux, mais aussi pour la conscience. Car celui qui résiste à la puissance, il résiste à l'ordonnance de Dieu, vu qu'il n'y a point de puissance qui ne soit par l'ordonnance et disposition de Dieu : ou, en faisant miséricorde donnant bons princes, qui ont la crainte de Dieu devant les yeux, suivant la parole de Dieu, ayant à cœur l'avancement de l'honneur de Dieu et le profit des sujets ; ou, en ire pour les péchés du peuple, donnant tyrans iniques qui n'ont cure que de faire leur volonté et ce qui leur plait. De quelque sorte qu'ils soient, il leur faut obéir et désirer leur bien et paix tant que notre seigneur commande, lequel élève les princes et les abat et transfère les royaumes selon son bon plaisir. Et ainsi faut exhorter le peuple chrétien ne chercher point tant la liberté et franchise charnelle, mais de l'esprit et de l'âme. Car si notre roy Jésus a été sujet et a payé à César ce qu'il recevait des autres, semblablement doivent faire tous les vrais chrétiens et fidèles. Et ainsi doit

enseigner tout prêcheur de vérité, admonestant aussi (s'il en est lieu) les princes, ayant la puissance, de faire leur devoir et traiter leurs sujets comme leurs frères et enfants, sachant que Dieu est sur tous les princes et qu'il jugera tous ainsi qu'ils auront desservi.» (Edition J. G. Baum, Strasbourg et Paris, 1859, p. 72-75.)

La vision de l'histoire qui se dégage de ce texte est assez facile à retracer. La matière de l'histoire est politique, en ceci que les hommes ont à vivre ensemble sous des princes, elle est religieuse en cela que le but de la vie ensemble est le service de Dieu. Entre la vie politique et la vie religieuse, une certaine distance s'insinue, puisque le tyran, qui n'a aucun souci de la volonté de Dieu, est possible. Par ailleurs, l'obéissance politique n'est requise que pour autant que les princes n'exigent rien « contre Dieu ». Cette réserve laisse apparaître la possibilité d'une tension. Mais même si tension il y a, la recherche de la « liberté et franchise charnelle » n'est pas essentielle. Le cadre de la vie politique est donc défini une fois pour toutes. L'histoire est le lieu où se vivent *des conditions toutes données* : le seul problème est d'assurer leur équilibre et, si possible, leur cohabitation harmonieuse. Si d'aventure cette cohabitation était compromise, du fait du Prince-mauvais, par exemple, il faudrait, d'une part considérer que c'est là une manifestation de la colère de Dieu — on a les princes qu'on mérite — d'autre part, espérer de Dieu et de lui seul le châtiment du mauvais Prince, puisque Dieu élève et abat les Princes et transfère les Royaumes (on ne précise d'ailleurs pas comment). Autrement dit, les événements historiques témoignent de la situation des peuples devant Dieu, mais c'est hors de l'événement, hors de l'histoire, que les actions « historiques » trouvent leur sanction. Dieu « jugera les Princes ainsi qu'ils auront desservi... ». Le Christ lui-même, « notre roy Jésus », s'est soumis à la loi des conditions données et son exemple invite à une soumission semblable. De là résulte une relativisation manifeste de l'événement historique. La sanction de l'événement est extérieure à l'histoire, ou plutôt, elle dépend d'une activité divine post ou, pour le moins, extra-historique, dont les effets sont portés par l'histoire, cependant. Il va de soi que l'histoire ne laisse apparaître aucune finalité propre : c'est bien pour cela que les institutions politiques n'ont pas à être transformées. Elles décrivent adéquatement, et pour toujours, l'ordre des conditions données. Leur mauvais fonctionnement même ne les déprécie pas, puisque le jugement de Dieu (et déjà la menace de ce jugement : « on admonestera aussi, s'il en est lieu, les princes... ») intervient comme l'instance régulatrice et corrective.

On a de bonnes raisons de penser que ce schéma était déjà modifié à l'époque des guerres de religion, encore que celles-ci n'aient été théologiquement justifiées que par le fait qu'elles entendaient opposer

à une légitimité une autre légitimité, de même type. Il nous est utile, toutefois, en ce qu'il nous montre d'où part la problématique théologique que nous avons vu se transformer sous nos yeux dans les textes liturgiques ultérieurs.

Il faut se demander, maintenant, d'où vient que des déclarations aussi explicites et circonstanciées aient pu s'exténuer au point qu'on en arrive, au terme de l'évolution, à ne plus affirmer que Dieu lui-même établit les gouvernans.

On peut, certes, évoquer bien des raisons, qui tiennent à l'évolution politique : le passage de la monarchie féodale à la démocratie, par exemple. Comme l'adage « vox populi, vox Dei » n'est en rien évangélique, comme, par ailleurs, la tradition politique dans laquelle se situe le Nouveau Testament — et à laquelle fait allusion assez clairement le texte de 1533 — n'est en rien démocratique, on a pu reculer au moment de transférer la légitimité du prince au peuple et ne pas oser discerner dans le suffrage universel le mode d'investissement divin des « princes qui nous gouvernent ».

Mais ces raisons, quelle que soit leur valeur psychologique et culturelle, laissent entier le problème proprement *théologique*. La même remarque vaut, à l'envers cette fois-ci, en ce qui concerne la découverte, par les liturgistes de 1896, de la finalité de l'histoire dans l'établissement d'un « règne de la justice ». Ce n'est vraisemblablement pas uniquement pour des raisons culturelles que ce thème, évidemment issu de la philosophie du XVIII^e siècle, a reçu droit de cité dans une prière liturgique.

D'où vient que l'on ait renoncé à considérer que Dieu est la source de toute légitimité étatique, d'où vient aussi qu'on ait trouvé à l'histoire, une fin que le XVI^e siècle n'avait pas entrevue ? La nature de Dieu et l'économie de l'action divine ne se modifient pas au gré des changements constitutionnels. On aurait donc dû, théoriquement, chercher de nouvelles expressions politiques pour une vision théologique de l'histoire inchangée et inchangée. Si l'on n'a pas procédé ainsi n'est-ce pas parce que l'on a purement et simplement abandonné un *lieu théologique*, considéré jadis (à tort ou à raison, c'est ce qu'il faudrait voir) comme capital ? N'est-ce pas aussi qu'on a mis l'accent sur un autre lieu théologique, jusque-là passé à peu près inaperçu, autour duquel on a recentré une vision (vague encore, il est vrai) de l'histoire ? Ce qui donnerait à le penser, c'est l'introduction, dans le texte de 1896, d'une expression totalement absente de la liturgie de 1533 : *la destinée des nations*. La rédaction de 1533 connaît des princes et des peuples, elle ignore les « nations » et leur « destinée » possible. On peut alors se demander si l'introduction de cette notion n'est pas révélatrice d'une mutation théologique d'une certaine importance. Il est vrai qu'on ne peut pas attendre d'une prière liturgique qu'elle nous

donne tous les arrière-plans de la théologie à laquelle elle se réfère. Elle offre, toutefois, l'avantage de nous présenter des textes brefs à travers lesquels il nous est d'autant plus loisible de chercher, obliquement, des références théologiques, que leur brièveté même les constraint à mieux dégager des lignes de force que ne pourrait le faire un exposé théologique plus circonstancié.

Si l'on voulait caractériser le mutation théologique révélée par l'introduction du thème de la destinée des nations dans la liturgie, on pourrait être amené à considérer que ce qui fait la différence entre les textes que nous avons cités, c'est, en définitive, *la découverte de l'histoire*.

Dans la première forme de la prière liturgique, il n'est, en fait, pas question de l'histoire. Entendons-nous bien : pour les rédacteurs de ce texte, il arrive, incontestablement, un certain nombre d'événements, que le liturge s'efforce, d'ailleurs, de prévoir ; un bon ou un mauvais prince, des transferts de souveraineté, de royaume à royaume, etc... On peut, à ce propos, parler, si l'on veut, d'un *destin politique*, mais en un sens banal du terme, comme on dit que c'est le destin de l'homme que de mourir. Il s'agit du destin comme *cadre d'existence* politique, non du destin comme *devenir*. Le monde ne devient pas, il est et doit rester ce qu'il est, « autant que Dieu le commande », c'est-à-dire jusqu'à la Parousie. Certes, le jugement divin exerce, comme on l'a vu, une sorte de retro-action sur les événements : le mauvais prince, qui sera jugé comme tel, est cependant ministre de la colère de Dieu et se trouve accomplir, à son insu, une fonction judicatrice qui dépasse le plan des motivations psychologiques et des conduites contingentes. Mais, que le prince soit bon ou mauvais, le peuple et, a fortiori, l'ensemble des peuples, ne va nulle part, même pas à la découverte de sa « liberté et franchise charnelle », puisqu'il lui est commandé de ne point tant les chercher que la liberté de l'esprit ou de l'âme. C'est en ce sens que l'histoire est absente.

Elle est présente, certes, assez même pour motiver un jugement théologique, en tant que collection d'événements, en tant que savoir des événements (si l'on veut, en tant que *Ιστωп* vient de *εἰδον*), mais elle n'existe pas — pas encore — comme recherche de noyaux d'intelligibilité saisis *dans l'étoffe du devenir*.

Rien ne s'y fait que conformément à une « nature de la chose politique » divinement et immuablement établie. La théologie de l'histoire, dans ce contexte, n'est qu'un effort pour enfermer l'événement dans son statut. Cet effort apparaît, d'ailleurs, comme pleinement réussi. Bossuet, pour lui donner la force et l'ampleur qu'on sait, n'aura qu'à y ajouter — par un discret détour à travers Descartes — le thème de la passion, pour nous convaincre de ce que Dieu étant l'administrateur des passions, il se trouve être, du même coup, le

recteur de l'histoire. Le recteur, et non le *moteur*. Si, en effet, l'équilibre passion-raison est toujours précaire, il n'y a pas, à proprement parler, une *dialectique* de la raison et de la passion, et c'est pourquoi, rien n'avance. A supposer même que la raison l'emporte totalement sur la passion, sous le règne d'un bon prince, par exemple, il ne se passeraient rien que nous ne puissions déjà prévoir. Au lieu que l'histoire soit tordue, elle se tiendrait droite, mais l'histoire droite ne se distinguerait pas, dans sa nature, de l'histoire tordue. La venue du Christ, elle-même, n'a pas d'incidence historique. Certes, c'est lui qui, dans sa faiblesse et sa soumission à l'ordre politique révèle la vanité cachée des empires ; c'est aussi lui qui, en créant l'Eglise, donne au monde le modèle d'une société toute tournée vers la cité céleste et, du même coup, aide les hommes à comprendre la relativité des fins poursuivies par la cité terrestre, sous l'empire de la passion des grands ; c'est lui enfin qui dépossède les princes de la divinité usurpée qu'ils détenaient, en leur offrant une autorité déléguée, divine, si l'on veut, mais par décret. Mais, en tout cela, le Christ *révèle*, il ne *transforme* pas. L'ordre de l'histoire ne reçoit du Christ aucune finalité ; il est, au contraire, plus clairement encore relativisé au bénéfice de l'ordre céleste, trans-historique.

Il est hors de doute, toutefois, qu'une telle vision de l'histoire a profondément transformé la manière dont les hommes d'Occident se sont orientés dans l'existence politique. La matière historique, l'appréciation des événements s'en sont trouvés changés. Aussi n'est-il pas surprenant qu'aujourd'hui encore certains esprits se satisfassent de cette approche théologique de la réalité historique. Ils pourraient éventuellement trouver encore de meilleurs motifs de satisfaction dans l'échec manifeste de toutes les tentatives récentes pour trouver un sens à l'histoire, échec qui n'est pas sans relation avec l'aspect chaotique du monde actuel. N'est-on pas en train de se demander, après plusieurs décennies d'idéologies régnantes, si une philosophie dynamique de l'histoire est encore possible ? Ne cherche-t-on pas, ça et là, dans un empirisme qui n'est pas toujours désabusé, la solution à tous les problèmes politiques ? Cet empirisme s'accorde fort bien, d'ailleurs, d'une gestion divine de l'histoire telle que les XVI^e et XVII^e siècles la conçoivent, c'est-à-dire plus ou moins phénoméinalisée dans les « choses » en tant qu'elles obéissent à leur « nature ». Et si cet empirisme a drainé, au passage, certains filets du rationalisme de l'Aufklärung, il n'en tolère pas moins, pour autant, l'introduction d'une méditation théologique de première main. Il offre, en effet, cet avantage que tout s'y ajuste puisque les événements de l'histoire ne recèlent, en eux-mêmes, aucun élément d'intelligibilité à long terme. Si l'on renonce à justifier l'histoire dans son ensemble par la découverte d'un devenir total que les faits historiques révéleraient, on peut

choisir, pour comprendre ce qui se passe, n'importe quel système de justification, il accomplira toujours son office, puisqu'il se plaquera sur une réalité dépourvue par elle-même de sens. Nous remarquions, tout à l'heure, qu'entre le texte de 1533 et les autres la distance était marquée par la prise de conscience du devenir historique. Il faut ajouter que cette prise de conscience ne se présente pas comme une obligation intellectuelle irrésistible. On peut aussi croire que l'histoire ne décèle aucune intelligibilité à long terme, qu'elle nous présente seulement des cadres d'action, des canevas inchangés sur lesquels se brodent des thèmes toujours semblables. C'est, par exemple, le destin des empires que de s'effondrer après s'être affrontés, comme c'est la tentation et le destin des puissants que de confisquer à leur profit le pouvoir qu'ils tiennent de Dieu. Il y a des *lois de l'histoire*, comme il y a des lois de la chimie, et ces lois, comme celles de la chimie, expriment des constantes. Du Tsar à Staline, du Roi de France au Président des Etats-Unis, l'histoire poursuit inlassablement son mouvement pendulaire, l'amplitude des oscillations augmente, et c'est tout. Au niveau de ces considérations se développe une « sagesse historique » qui s'adosse à une « sagesse théologique ». Il est bon de ne pas perdre cela de vue, au moment où nous avons à essayer de comprendre pourquoi, cependant, cette « sagesse » semble désaffectée chez la plupart des théologiens d'aujourd'hui.

Cette désaffection a, tout d'abord, d'évidentes motivations culturelles, elle est en relation avec l'évolution de l'histoire elle-même. Non point tant avec l'histoire comme *discipline* (quels que soient les progrès réalisés dans les méthodes de recherche) qu'avec l'histoire comme *matière philosophique*. L'historien, en effet, aujourd'hui comme toujours « semble s'interdire toute spéulation de nature quelque peu philosophique qui puisse le détourner de l'analyse critique et de la recherche érudite » (R. Rémond : *D'une philosophie de l'histoire*, in : *Recherches et débats*, cahier n° 17, Paris 1956, p. 12). Son domaine propre est le *fait-pasé*, discernable à travers les sédiments qu'il a laissés et son mode propre de connaissance est l'*observation sur traces* comme le rappelle Ricœur, après M. Bloch (*Histoire et Vérité*, Paris 1955, p. 28). Cette observation se trouve d'emblée soumise à une servitude, elle ne se prête d'elle-même à aucune *généralisation*, chaque événement restant *particulier*. C'est pourquoi l'histoire est à peu près la seule des sciences de l'homme qui répugne à utiliser les fameux « modèles » dont les sciences contemporaines n'arrivent plus à se passer. Le « modèle » est commode, parce qu'il autorise une anticipation hypothétique sur ce qu'il y a à connaître ; il est l'*« analogon »* de tout ce qui prête à analogie. Mais on sait les difficultés du maniement de l'analogie en histoire. Le physicien peut utiliser des « modèles » parce que la matière sur laquelle il travaille est homogène et

parce que sa visée est la transformation de relations analogiques en relations d'identité, parce qu'en d'autres termes, son ambition suprême est d'aboutir à des énoncés tautologiques. Ces commodités sont refusées à l'historien. Qu'une série de faits historiques soit *analogue* à une autre série (le XIII^e siècle, par exemple, analogue au temps de Périclès) ne signifie, finalement, rien de plus que cela : compte non tenu des différences spécifiques qui sautent aux yeux, il y a des *corrélations* entre certains termes des deux séries. Autrement dit, par-delà une *distance* évidente il y a des facteurs de *proximité*. Mais précisément, la *proximité* ne prend son sens que de la *distance*. Si nous demandions à l'historien d'abolir la *distance*, nous lui demanderions de renoncer à sa tâche propre qui est de travailler au plus fin de l'événement singulier. La condition de l'historien, ainsi envisagée sommairement, s'exprime en termes philosophiques : dans la dialectique du *même* et de l'*autre*, l'historien est du côté de l'*autre*. Il ne peut, c'est évident, s'y tenir que parce qu'il penche vers le *même*, il n'est pas l'entomologiste des faits du passé, son mode de connaissance est nécessairement compréhensif, et c'est bien pourquoi il est historien et non historiographe. Mais c'est sur l'arrière-plan de l'*autre* qu'il pense le *même*. Notons marginalement que telle est peut-être la raison pour laquelle il est si difficile d'être l'historien de l'*histoire sainte*. Ici, en effet, la rigueur théologique doit faire prédominer le *même* car l'*histoire sainte* n'est sainte que par l'analogie fondamentale de la Parole de Dieu. C'est la récurrence du *même* sur tous les événements historiques qui affectent une peuplade sémitique, semblable à beaucoup d'autres, qui fait du tissu de son histoire un *message*. Mais comment l'historien comme tel pourrait-il reconnaître cela ? L'*histoire sainte* devient, du coup, le lieu privilégié d'une tension entre les exigences du *même* et les exigences de l'*autre*. Mais cette tension se reporte normalement sur la totalité de l'*histoire*, elle affecte, qu'il le veuille ou non, le métier de l'historien. Qu'il soit ou non soumis à la parole de Dieu, l'historien subit la pression du *même*. On n'échappe guère, en effet, à l'autorité théologique que pour tomber sous l'autorité, moins pesante souvent, il est vrai, de la philosophie. Preuve en soient les récentes orientations de l'*histoire*. C'est manifestement sous l'influence de systèmes aussi divers que ceux de Vico, Hegel, Dilthey, etc... que l'*histoire* a conquis la place qui lui revient parmi les sciences de l'homme. C'est parce qu'elle est devenue une tentative pour comprendre l'*existence humaine* étalée dans le temps comme cohérente à elle-même ou comme variant selon certaines constantes que l'*histoire* exerce sur les hommes d'aujourd'hui l'attrait que nous lui connaissons. L'*histoire sainte* est un cas particulier parmi les essais de compréhension historique, mais on n'imagine plus que l'*histoire* puisse entièrement se passer d'une compréhension d'un type quelconque.

Autrement dit, l'historien travaille sur une matière devenue sourdement philosophique. Tout se passe comme si le problème métaphysique du *temps* avait réussi à se glisser au cœur même de la recherche historique et avait, en quelque sorte, contaminé cette recherche. Avec la philosophie disparaît l'innocence, et l'historien ne peut plus être innocent : qu'il fasse du Michelet ou du Guizot, il sait, désormais, qu'il fait du Michelet ou du Guizot, c'est-à-dire qu'il philosophe. Plus simple est, à beaucoup d'égard, la condition du philosophe de l'histoire, à proprement parler. Celui-ci travaille sur des matériaux réunis par l'historien, il est, disent les mauvaises langues, d'autant moins embarrassé que ses connaissances historiques sont plus courtes. Mais s'il s'empare de matériaux qu'il n'a pas lui-même réunis, c'est pour essayer de leur faire dire ce qu'il sait déjà, ou, pour le moins, ce qu'il pressent. Son hypothèse de départ est que l'histoire *doit* être intelligible. En somme, il parie sur le pouvoir ordonnateur de la raison parce qu'il est certain que la raison appliquée à l'histoire décèlera la raison de l'histoire. Il n'entend pas introduire subrepticement la raison dans l'histoire, comme un visiteur du soir, mais laisser l'histoire, telle qu'il la reçoit de l'historien dire elle-même *sa* raison. Pourquoi peut-il agir ainsi ? La réponse à cette question exigerait, pour être complète, que nous fassions une histoire des philosophies de l'histoire. Bornons-nous à noter que l'apparition et le développement de la philosophie de l'histoire coïncident avec un changement radical de mentalité, chez l'homme occidental. Celui-ci ne se comprend plus lui-même comme l'*objet*, dans le monde, d'une action divine extra-mondaine, mais comme le *sujet* d'une activité transformatrice et du monde et de lui-même. Il se sait, ou veut se savoir, au commencement de ses actes. Il n'accepte plus son destin comme une *condition donnée*, mais comme un *devenir*. Préciser davantage serait nous condamner à reparcourir toute la philosophie politique, depuis deux siècles, à travers les socialismes utopiques, le culte de la raison, l'hégélianisme, le positivisme, le marxisme, etc... Nous y renonçons. Il nous suffit, d'ailleurs, de faire apparaître l'incidence de cette révolution de l'esprit sur la problématique théologique.

Revenons à nos deux repères. Le texte de 1896, avec son insistance sur le thème du « règne de la justice », maintenait la désignation par Dieu des « chefs des peuples ». Il conservait, de la vision de 1533, l'idée d'une gestion divine de l'histoire par la médiation des grands, mais il corrigeait l'immobilisme historique de 1533 par l'introduction d'une finalité, bien conforme à la mentalité du temps où il a été écrit. Le texte de 1948 abandonne la médiation des grands et édulcore la finalité de l'histoire. Sans doute porte-t-il ainsi la trace d'un double malaise. Il était difficile, en 1948, de déclarer sans précaution que Dieu investit les pouvoirs quels qu'ils soient. On pouvait hésiter à

faire cadeau d'Hitler à Dieu. Quant à la « justice », elle était l'objet d'une espèce d'annexion en forme de la part des communistes, ayant dès longtemps cessé d'aimanter les doctrines de la « droite aimable » et des « radicaux » de la fin du siècle dernier. L'expérience récente de la guerre incitait à prier pour la paix, et la bombe d'Hiroshima avait bousculé les optimismes même les plus réservés.

En somme, entre 1896 et 1948, la philosophie de l'histoire a connu une crise. Les hommes, avons-nous dit, ont découvert l'histoire et que le devenir doit avoir un sens (dans la double acceptation, topographique et cognitive de ce terme). Mais ils ne savent plus, au milieu du XX^e siècle, quel peut être ce sens, car les réponses faites depuis deux siècles ne paraissent pas trouver, du côté des faits, les confirmations espérées. Est-ce la revanche de l'histoire sur la philosophie de l'histoire, la revanche de 1533 sur 1896 ? C'est, en tous cas, le signe d'un désarroi manifeste. Un autre signe de ce désarroi c'est que nous venons de faire notre première allusion au marxisme. Il y a quinze ans, il aurait été impossible de réfléchir sur la théologie de l'histoire sans *commencer* par lui. Mais le marxisme lui-même est en crise, il est en passe de renoncer à un certain nombre de « fétiches » (la paupérisation croissante, la fatalité des crises économiques en régime capitaliste, etc...) et nul ne peut dire, en particulier après le processus de révision engagé cette année, quel visage il présentera demain. Qu'au niveau de la philosophie de l'histoire en acte qu'est le marxisme de telles hésitations apparaissent, n'est-ce pas le signe d'une précarité insurmontable de tout effort pour philosopher sérieusement sur l'histoire ? Devrions-nous alors faire retour aux thèmes traditionnels et nous replier sur l'idée que l'histoire, à force d'être imprévisible et tortueuse, doit être abandonnée aux cadres que la Providence a fixés de toute éternité ? Cette attitude reste impossible ; car si nous ne sommes pas capables de discerner facilement le *sens* du devenir, cela n'implique pas un seul instant que nous soyons disposés à revenir au cadre des conditions données, c'est-à-dire à abolir le devenir. Au contraire, la fluidité et la mobilité des événements de notre histoire nous imposent plus que jamais l'idée du *devenir*. Nous ne savons pas précisément où nous allons, mais nous savons que nous allons quelque part, et de plus en plus vite. Soit que nous nous pensions arrivés à la fin des temps, soit que nous imaginions, à l'inverse, qu'une nouvelle civilisation est en train de naître sous nos yeux, nous savons que quelque chose change comme jamais, sans doute, les hommes ne l'ont su.

C'est pourquoi, en définitive, une théologie de l'histoire ne peut plus se satisfaire des schémas de 1533. Toutefois, ces raisons culturelles, sentimentales, etc... seraient de peu de poids et ne contraindraient en rien le théologien si, conjointement ne s'était opérée une

révolution intérieure à la théologie, révolution que masque encore, aux yeux non prévenus le traditionalisme des énoncés. Pour la caractériser sommairement, il suffit de constater que les plus récentes esquisses de théologie de l'histoire ont opéré un double glissement, par rapport à la théologie politique de la Réforme. Elles ont, en premier lieu, déplacé l'accent du Père au Fils, d'une théologie générale organisée autour du thème de la Providence à une *christologie*. En second lieu, elles ont procédé à une révision de la problématique du *temps*. Que, sous cette double modalité, elles aient reçu l'influence des philosophies contemporaines, voilà qui n'est pas à démontrer, mais qu'il s'agisse d'une opération fondamentalement théologique est tout aussi hors de doute.

Le « passage » du Père au Fils est sourdement en relation avec le renouveau de la critique biblique et de l'histoire des origines chrétiennes au cours du siècle dernier. Curieusement, tous les efforts accomplis pour réduire Jésus à son historicité ont débouché sur l'approfondissement du mystère du Christ. En Jésus de Nazareth, c'est le Christ, Fils de l'Homme qu'on a été amené à discerner de plus en plus clairement. Autrement dit, c'est de la crise de l'histoire que nous signalions tout à l'heure que paraissent sortir les lignes de force de la théologie d'aujourd'hui. Cette évolution ironique est concrétisée par la transformation de la « Haute Critique » en *Formgeschichte* et de la *Formgeschichte* en *Heilsgeschichte*. Les historiens, à force de démembrer le *kerygma* pour y faire apparaître *l'autre* (les sources, le *Sitz im Leben*, etc...) ont fini par devenir les théologiens du *même*, parce qu'ils ne comprenaient plus rien aux pièces et morceaux dont ils faisaient l'inventaire. Les essais de synthèse philosophique organisés, par exemple, autour du thème de la « conscience religieuse » s'avéraient toujours trop courts, il fallait bien chercher la synthèse ailleurs que dans l'histoire ou dans la philosophie. D'où une transformation de mentalité conduisant à ce qu'on a appelé un peu trop vite une « néo-orthodoxie ». Le fait est que Jésus redevenait le centre de toutes les références historiques, mais qu'il redevenait ce centre comme Christ. Un travail comme « La Royauté du Christ et l'espérance de l'Eglise » d'O. Cullmann, par exemple, procède en droite ligne d'exigences exégétiques nées de l'exploration des faits et dires de Jésus et des apôtres. Mais qui peut douter que sa portée soit théologique ? Dans le même ordre d'idée, on se remettait à comprendre l'histoire d'Israël comme entièrement polarisée et signifiée par la venue du Christ-Jésus. On s'intéressait moins à la sociologie tribale des Juifs, ou plutôt, on intégrait jusqu'à cette sociologie tribale dans le *kerygma*, avec une visée christologique. Dès lors, une gestion divine de l'histoire qui ne serait pas entièrement reprise dans un projet de compréhension christologique ne pouvait apparaître que comme

dénuee d'intérêt. Peut-on, par exemple, continuer à lire Romains XIII comme une description de l'ordre des conditions données au moment où l'on redécouvre la maîtrise du Christ sur l'histoire ? La querelle fameuse sur les *εξουσιαι* ne fut chaude qu'en raison des implications christologiques qu'elle comportait. Il fallait choisir entre un Christ *plaqué* sur un ordre politique providentiel et inchangéable et la *royauté effective* du Christ sur cet ordre. On n'a généralement pas choisi, mais il est devenu clair qu'on ne pouvait pas ne pas choisir. Cela est même devenu tellement clair que la liturgie de 1948 a purement et simplement passé sous silence la problématique de Romains 13, en évitant toute référence à l'origine des pouvoirs. Il est rare qu'un document ecclésiastique souligne si manifestement une carence de la pensée théologique. Mais ce silence était aussi un choix. Faute de pouvoir donner une interprétation christologique satisfaisante, on refusait de revenir à un système d'interprétation sans signification christologique.

On refusait, du même coup, de revenir à une conception du temps difficile à maintenir. Le problème du temps présente, en effet, ses difficultés propres, bien connues du philosophe. Encore ce dernier part-il de l'analyse d'un donné de conscience saisi en prise aussi directe que possible. Le théologien peut procéder, à son tour, à une analyse de ce type, saint Augustin n'y a pas manqué. Mais même ainsi, toute sa problématique dépend d'une réalité extérieure à la conscience — l'exemple de saint Augustin le montre aussi — la *révélation*. C'est elle qui pose tout le problème théologique du temps. La révélation a, en effet, sa temporalité propre, et toute la question est de savoir comment une temporalité révélée pourrait être éclairante et normative pour toute temporalité. Remarquons que dans un système historique en équilibre statique la réponse est relativement aisée. Le temps de la révélation, c'est l'*éternité* et celle-ci s'accorde de toute espèce de conscience du temps ; elle peut même jouer sur la réduction métaphysique du temps au néant ; si le présent est un rien entre « ce qui n'est plus » et « ce qui n'est pas encore », selon l'hypothèse augustinienne, l'éternité ne s'en trouve pas affectée. Elle récupère, au contraire, et s'ajoute à elle-même, ce que la conscience a perdu, du côté de la consistance. La révélation sort renforcée des contradictions où se perd l'analyse psycho-métaphysique. La situation commence à changer, toutefois, lorsqu'obéissant aux indications incluses dans la révélation elle-même, on introduit dans la temporalité de nouvelles espèces historiques, les *αιώνες* du Nouveau Testament, et des termes de comparaison, les *καιροί* par exemple. La relation éternité-temps perd de sa belle simplicité puisque le temps se trouve avoir un contenu théologique et chacun de ses moments une référence particulière à ce qui transcende tous les temps. C'est le

mérite d'O. Cullmann que d'avoir résolument mis en perspective ces séquences. C'est aussi sa réussite que d'avoir discerné, au centre de la temporalité l'événement-Christ, comme lieu d'insertion dans le temps de ce qui transcende le temps et, par suite, comme centre théologique du temps. Cette conséquence s'impose, en effet. Si la révélation commande toute problématique du temps, il faut que le centre de la révélation soit aussi le centre du temps. Ce point paraît aujourd'hui largement acquis. La problématique théologique du temps ne présente plus alors la subjectivité — relative déjà, il est vrai — qu'elle présentait avec saint Augustin ; il y a une prise sur le temps en général et sur le temps de l'histoire en particulier.

Reste toutefois à savoir quel est le contenu théologique de chacune des séquences dans sa relation avec l'événement central. Comment, du Christ centre de l'histoire, procède toute compréhension de l'histoire, dans toutes les directions ? Il faut bien convenir que cette question n'est pas résolue d'une manière entièrement satisfaisante. Pour deux raisons, au moins, elle soulève, au contraire, de grandes difficultés.

En premier lieu, il s'agit de comprendre comment se définissent toutes les civilisations étalées dans l'histoire par rapport à l'histoire sainte et à son centre, l'événement-Christ. Si l'humanité existe depuis 500 000 à 600 000 ans (pour ne donner que l'estimation la plus pessimiste), si, au cours de cette longue histoire, elle a développé des civilisations non seulement étrangères à la Bible, mais ignorées des auteurs de l'Ecriture sainte, comment ces civilisations reçoivent-elles leur sens de ce qui est survenu dans les quelque deux mille ans (au maximum) de l'histoire d'Israël ? La civilisation de Cro-Magnon, par exemple (la plus étendue des civilisations préhistoriques repérées), quel rapport entretient-elle avec ce qui a été promis à Moïse et donné en Jésus-Christ ? De nos jours encore, la question subsiste dès que l'on se refuse à réduire l'histoire des hommes à l'histoire de l'Occident. Notons qu'il ne peut pas y avoir là deux problèmes absolument distincts : ce qui est sans le Christ, mais après le Christ n'est pas différent de ce qui était sans Israël, avant le Christ. Il y a une sorte d'histoire autonome de l'humanité. Lorsque Teilhard de Chardin observe que réduire le Christ à ses dimensions méditerranéennes c'est faire de lui l'animateur d'un mince fuseau historique, dans le temps et dans l'espace, il attire notre attention sur le problème. Il faut que la réalité du Christ soit co-extensive à toute la réalité humaine, dans toute son étendue, et dans toute la profondeur du temps. Certes, nous disposons, pour recentrer l'histoire autour du Christ, d'un moyen de recherche fort intéressant, puisque nous ne connaissons pas de civilisation qui n'ait eu un exposant religieux. La théologie de la religion est nécessairement partie constituante de la théologie de l'histoire. Mais il est

clair que nous ne pouvons pas nous satisfaire d'une conception trop sommaire de la théologie de la religion, précisément parce qu'elle engage beaucoup plus qu'il ne le semble, à première vue. Dire, par exemple, que relativement au Christ toutes les religions sont inauthentiques, sans plus, c'est se faire la part belle et ne répondre aucunement aux exigences du problème. Dire, symétriquement, que tout l'effort religieux de l'humanité tend à la découverte secrète de ce qui est révélé dans le Christ est déjà plus satisfaisant, mais il faut encore savoir quel est le sens de cette tension et c'est l'analyse patiente de chaque système religieux — et non un jugement global sur eux tous — qui permet seul d'apprécier ce sens. Dans ce domaine, à peu près tout reste à faire, bien qu'un auteur comme Kraemer, par exemple, ait présenté des aperçus intéressants. Notons aussi que cette tâche est distincte de celle du philosophe de la religion, puisque ce dernier, comme le philosophe de l'histoire n'est pas lié par la reconnaissance du caractère normatif de la religion biblique. Voilà très généralement circonscrite la première difficulté.

La seconde difficulté concerne l'*accélération de l'histoire* : comment comprendre ce qui s'est passé, se passe et se passera, de plus en plus vite, entre la résurrection et la parousie ? Le Nouveau Testament connaît, certes, une accélération de l'histoire. Lorsque le temps actuel touchera à son terme, les événements doivent se précipiter et c'est ce qui légitime, en partie, les spéculations millénaristes modernes. Mais on doit convenir que ces spéculations manifestent en général une affligeante indigence en ce qui concerne l'appréciation des événements historiques. Si elles les englobent tous, c'est parce qu'elles n'en comprennent aucun selon son ordre propre. C'est d'ailleurs pourquoi les changements de situation historique ne changent rien à ces étranges jugements sur l'histoire, puisqu'il est entendu que l'événement sert seulement de canevas à une broderie apocalyptique. Toutefois, on n'échappe pas à l'impression que les déclarations eschatologiques du Nouveau Testament, y compris celles de Jésus, rendent difficile la tâche des millénaristes, en particulier parce qu'elles n'accordent pas, elles non plus, grande importance à la situation historico-politique réelle (preuve en soi la difficulté de situer « historiquement » les thèmes du livre de l'Apocalypse). Tout se passe comme si, pour les auteurs du Nouveau Testament, le temps qui doit encore s'écouler avant la Parousie était si mince que point n'est besoin de s'interroger sur ce que devient le monde en ce temps-là. A titre d'exemple, le propos de Jésus sur l'ignorance des temps et moments que le Père a lui-même fixés (Actes 1 : 7 ; Mat. 24 : 36) ne signifie vraisemblablement pas, comme on peut le voir par le contexte, que l'histoire doive se dérouler encore pendant des millénaires. Il s'agit toujours d'une proximité dans le temps et l'on a quelquefois le sentiment qu'en

utilisant ce texte, comme le fait, entre autres, saint Augustin, pour fonder bibliquement la durée pré-parousiaque, on ne lui rend pas exactement justice.

De même, si l'on peut discerner, chez saint Paul, une températion de l'impatience eschatologique entre la rédaction des épîtres aux Thessaloniciens et la rédaction des pastorales, on ne peut guère douter que, pour l'apôtre, l'avènement du Seigneur était relativement proche dans le temps. En fait, tout se passe comme si, pour le Nouveau Testament, l'histoire à venir devait être brève et remplie seulement, c'est ce qui apparaît avec les Apocalypses, des convulsions entraînées par la proximité de la fin. L'histoire qui se situe entre le matin de Pâques et le retour en gloire est, pour ainsi dire, *aplatie*. Il faut donc la dilater pour qu'elle recouvre les événements que l'humanité a connus effectivement au cours des deux mille ans déjà écoulés. Mais cette dilatation est-elle légitime ?

Notons que cette question ne s'adresse pas à l'exégète. L'exégète n'est pas outillé pour nous dire autre chose que ceci : voilà ce qu'enseigne le Nouveau Testament. C'est bien pourquoi, d'ailleurs, lorsque les exégètes se risquent à proposer une vision de l'histoire incluant les faits qui se sont produits au cours des dix-neuf siècles qu'ils n'ont pas à connaître professionnellement, ils sont conduits à philosopher ou à théologiser comme tout le monde. Significative est, à cet égard, l'œuvre de Bultmann. Persuadé que l'apocalyptique néo-testamentaire concerne un temps très court et décrit des événements comprimés dans ce temps, il se propose de comprendre la situation de l'homme dans l'histoire comme signifiée à tout instant par ces événements-là. Mais il ne peut réaliser cet objectif qu'en passant par les démarches de la philosophie existentielle. Tout ce qu'il retient de l'histoire des historiens, c'est que l'homme moderne est radicalement différent de l'homme antique parce qu'il vit dans une civilisation scientifique et technique. Mais cette civilisation n'est aucunement annoncée par le Nouveau Testament. Elle constitue une situation nouvelle pour la compréhension de laquelle il y a lieu de se demander si les schémas néo-testamentaires, tels au moins que Bultmann les décrit, nous aident le moins du monde. On pourrait, au contraire, prendre acte de ce que Bultmann est finalement réduit à considérer qu'il y a une providentielle convenance entre le *kerygma* et la philosophie existentielle pour raccorder l'une à l'autre. Et si la philosophie existentielle n'exprimait aucunement la « situation » d'aujourd'hui ? Si, par exemple, la philosophie marxiste se montrait finalement beaucoup plus sérieuse ? Faudrait-il entreprendre une récupération « marxiste » de l'eschatologie biblique ? Devrons-nous réintégrer la vision de l'histoire contenue dans le Nouveau Testament chaque fois que les philosophes produiront un nouveau système ? On voit la

nature de la difficulté. L'histoire accélérée que nous connaissons est-elle signifiée par l'accélération de l'histoire dont témoigne le Nouveau Testament ?

A vrai dire, ce qui nous manque ici, c'est un instrument de comparaison, un thème néo-testamentaire dont nous puissions suivre les prolongements tout au long de l'histoire et grâce auquel il devienne clair que l'histoire sainte est bien le *principe* de l'histoire au double sens de ce beau mot, où il désigne à la fois le *commencement* et la *règle permanente* des phénomènes.

Le P. J. Daniélou nous a naguère proposé un principe de cet ordre. Au terme de l'introduction de son livre : *Essai sur le mystère de l'histoire* (Paris 1953), il écrit :

« Ainsi se dévoile à nous le sens religieux de l'histoire des civilisations. Elle n'est pas constituée par un progrès continu, comme le veut l'évolutionnisme, ni par une suite de civilisations discontinues et hétérogènes, comme le croit Spengler, mais dans une suite de *Kairoi*, de crises décisives, qui sont chaque fois l'éclatement et le jugement d'une civilisation qui a péché par excès d'*hybris* et le renouvellement de l'Eglise par cette purification. Ces *Kairoi* sont à la fois la reprise du *Kairos* par excellence qui est la passion et la résurrection de Jésus et l'anticipation du *Kairos* final qui est le jugement dernier. Ainsi se trouvent réconciliées la vue de Bultmann sur le jugement comme réalité toujours actuelle et la conception du jugement ultime : pour l'individu le jugement est un perpétuel présent, mais il faut par ailleurs que toutes les réalités du monde connaissent cette crise qui, à la fois, les condamne et les sauve. Ainsi l'imminence et le délai du Jugement sont également vrais : l'histoire est un perpétuel jugement du monde dont la Parousie sera seulement le moment suprême » (p. 37-38).

L'instrument que nous propose le P. Daniélou semble, au premier abord, satisfaire à toutes les exigences du problème. Il est question du jugement dernier et de sa récurrence sur l'histoire en chacun de ses états, il y est également question du *Kairos* christique qui se trouve repris dans chacune des crises que connaît l'humanité et se voit, du coup, constitué en principe d'intelligence de l'histoire. L'historien observera peut-être, toutefois, qu'il ne va pas de soi que les civilisations s'effondrent, sans plus, par excès d'*hybris*. Il suspectera, sous cette thèse, la présence de thèmes renouvelés de Bossuet (le P. Daniélou les renouvelle explicitement de saint Augustin) et plus propres à nourrir une éthique de l'histoire qu'une recherche historique, à proprement parler. En outre, l'auteur invite à penser que la civilisation à laquelle nous participons aujourd'hui, serait, sans plus, comparable à celles qui l'ont précédée. Il n'y aurait, dans cette perspective, aucune *avancée* de l'histoire et la découverte de l'énergie

nucléaire, par exemple, devrait être théologiquement indifférente, à moins qu'on ne discerne, dans ses usages militaires, l'excès d'hybris qui précède tout *kairos*. Le théologien, de son côté, sera amené à se demander si le Nouveau Testament est bien compris. Certes, il est question, dans l'Apocalypse, d'effondrements d'empires, mais non d'étapes déterminées de l'histoire conclues par un *kairos*. Nous sommes, par ailleurs, dépourvus du moindre renseignement sur le nombre de civilisations qui doivent se succéder jusqu'au jugement dernier. Cette vue ne vient pas de la Bible, mais plutôt de Toynbee. Il y manque cependant ce qui fait la force de la théorie de Toynbee, savoir l'idée que chaque civilisation se constitue comme la réponse à un défi, ce qui conserve à l'histoire un dynamisme dont le P. Daniélou la prive. On doit, toutefois, apprécier le caractère dialectique de la pensée du P. Daniélou. Le jugement dernier reste dernier tout en s'exerçant à tout instant, après s'être exercé pleinement déjà sur la croix du Christ, il est l'*ephapax* perpétuellement reconduit et renouvelé. Mais on doit observer que le développement de ce thème s'effectue en deux temps, sous la plume de l'auteur. Dans un premier temps, il indique, à très juste titre que, *pour l'individu*, le jugement est un perpétuel présent, mais a-t-il le droit d'ajouter, en un second temps que « par ailleurs » toutes les réalités du monde doivent connaître cette crise, alors qu'il vient de préciser qu'il s'agit de la crise terminale de chaque civilisation. Une crise terminale n'est pas perpétuelle et une civilisation n'est pas un individu.

Il semble pourtant difficile d'éviter d'appliquer à la société dans son ensemble ce qui vaut pour l'individu, surtout si l'on n'interprète pas le Nouveau Testament à travers les catégories de l'individualisme du siècle dernier. Niebuhr, par exemple, exprime une idée analogue à celle du P. Daniélou lorsqu'il considère que chaque civilisation doit vivre et mourir en présence des « réalités dernières » annoncées par l'Ecriture : La Résurrection des corps, la Parousie et le Jugement. Il corrige, toutefois, les vues du savant Jésuite, en ce qu'il considère que chaque civilisation *ajoute* quelque chose au capital spirituel de l'humanité, ce qui fait de l'histoire une progression par addition d'expérience. Nous ne sommes plus en présence de *kairoi* équivalents quant à leur valeur, mais d'une procession de *kairoi* qui prend l'allure d'un progrès. Il est vrai que le P. Daniélou voyait dans chaque civilisation quelque chose de positif, puisqu'il expliquait que l'Eglise devait légitimement épouser son siècle, sans se confondre avec lui, et que certains sédiments laissés par l'existence ecclésiastique du passé pouvaient avoir une valeur fonctionnelle permanente. Mais, chez Niebuhr, il y a plus que cela. Il y a, en substance, ce que D. Bonhöffer développera dans le thème du « *mündige Welt* », l'idée d'une *maturatior*n de l'humanité à travers les expériences historiques qu'elle a connues.

Que cette maturation ne prenne son sens, secret, que du Christ, voilà qui est clair pour Bonhöffer, mais il est aussi clair pour lui — et sur ce point il s'opposerait diamétralement au P. Daniélou — que maturation signifie défaite de la Religion et que la tâche urgente de l'Eglise n'est pas de sauvegarder son patrimoine historique, lié à l'évolution religieuse, même en l'adaptant mais, au contraire, de vivre *l'humanité* de Dieu comme une possibilité toujours offerte et toujours nouvelle.

En somme, du P. Daniélou à Bonhöffer, nous constatons l'importance grandissante prise par le thème des civilisations, mais aussi, nos auteurs semblent s'éloigner de plus en plus de l'application à l'histoire de la *lettre* de la théologie « historique » du Nouveau Testament. Tout se passe comme si les concepts explicatifs empruntés à l'Ecriture, en prenant une ampleur grandissante, s'éloignaient de leur signification obvie dans la littérature apostolique. C'est que l'idée même de la civilisation est, sans doute, une idée récente. La saisie de l'histoire à travers le thème de la civilisation est une entreprise toute moderne ; elle ne figure ni chez Bossuet, ni, a fortiori, chez saint Augustin. On sera donc d'autant plus amené à minimiser le phénomène-civilisation qu'on se référera plus fidèlement à la vieille problématique augustinienne. C'est ce qui est arrivé au P. Daniélou.

On voit à cela que la problématique d'une théologie de l'histoire devient plus incertaine dans la mesure où elle entend mieux comprendre *historiquement* l'aventure de l'humanité. En somme, une théologie de l'histoire est plus facile à faire quand il n'y a pas d'*histoire* à proprement parler. Elle est d'autant plus difficile qu'on comprend mieux l'histoire, c'est-à-dire qu'on est plus attentif à ce qui s'est passé, se passe et se passera dans l'existence humaine, depuis le Christ.

Est-ce à dire que nous devions renoncer à la recherche de l'instrument que nous évoquions tout à l'heure ? La Bible, le Nouveau Testament en particulier, ne nous disent-ils rien qui soit de nature à signifier théologiquement l'histoire sans que nous ayons à extrapoler dangereusement ?

Une remarque de Niebuhr doit nous mettre sur la voie de ce que nous cherchons. Cet auteur observe, en effet, que l'histoire ne peut pas recevoir sa pleine signification tant qu'elle n'est pas achevée. La fin de l'histoire — son *terme* — pourra seule nous renseigner sur la fin — la *finalité* — qui s'y poursuit. On comprend par là, notons-le au passage, la fonction de l'Utopie. En rendant présente, fût-ce d'une manière imagée, la fin de l'histoire, elle nous aide à comprendre le passé et le présent en fonction de cet aboutissement conjectural. C'est pour cela que toutes les philosophies de l'histoire qui vont assez loin débouchent sur des utopies et c'est aussi pourquoi le « logos »

historique est toujours plus ou moins éclairé par un « mythos ». Selon Merleau-Ponty, les difficultés intérieures au marxisme lui-même tiennent en grande partie à ce que le « mythos » y vit mal. Le Nouveau Testament connaît aussi un terme de l'histoire. Ce terme, nous l'avons vu, présente un caractère paradoxal, puisqu'il n'est pas un « mythos » en voie de réalisation, mais l'accomplissement de ce qui est déjà là et était là dans le Christ-Jésus. Toutefois, comme terme de l'histoire, le Royaume de Dieu aimante et polarise *l'action* de ceux qui, disciples de Jésus-Christ, vivent à la fois dans la présence et dans la promesse du Royaume. Très clairement, selon le Nouveau Testament, il y a quelque chose à faire avant que ne vienne le Jour du Seigneur et pour que ce jour vienne. L'Eglise a une double *tâche historique* à remplir : l'évangélisation du monde « jusqu'aux extrémités de la terre » et la conversion d'Israël. Alors viendra la fin...

Ces deux thèmes sont, notons-le sans plus tarder, vraisemblablement relatifs à une fin jugée proche. Si saint Paul est obligé de s'interroger sur le mystère du κατέκον, c'est qu'il doit rendre compte du non-accomplissement d'une promesse à court terme. Mais il est peu vraisemblable que le « mystère d'iniquité » désigne la sourde résistance de l'Etat en général à l'Evangile. D'autant moins vraisemblable que l'Etat appartient incontestablement selon saint Paul, à l'ordre même du monde. Il en va de même pour la conversion d'Israël. Celle-ci n'est pas attendue pour l'an 3000, mais pour une durée infiniment plus brève, peut-être une génération. La catégorie de la *proximité* n'est donc aucunement annulée par le fait que l'Eglise reçoit une tâche historique. On ne peut donc pas, sans plus, trouver dans les difficultés de cette tâche de quoi expliquer l'étendue insolite de l'histoire entre la Résurrection et la Parousie. Dire que l'histoire dure encore parce que le monde entier n'est pas évangélisé et parce qu'Israël n'est pas converti est aller trop vite en besogne. Pourtant la *proximité* vraisemblable, dans la pensée de l'apôtre, du Retour du Seigneur n'obérit pas entièrement la relation entre la poursuite de la tâche donnée aux disciples et la fin de l'histoire. Il y a toujours quelque rapport entre l'évangélisation des païens et des juifs et l'établissement final du Règne de Dieu. La preuve, c'est qu'au siècle dernier, l'effort missionnaire s'est lui-même motivé théologiquement par la certitude qu'il fallait faire vite, que le temps était court. Il y a plus qu'une coïncidence entre le fait que l'on s'est lancé dans l'aventure missionnaire au moment même où l'on s'adonnait — parfois parmi les missionnaires eux-mêmes — aux spéculations millénaristes. L'accélération de l'histoire a convaincu certains chrétiens que le monde touchait à sa fin, et l'on a tout naturellement tendu à faire ce que le Nouveau Testament dit qu'il faut faire pour que vienne la fin. On s'est trouvé vivre, du coup, dans une nouvelle *proximité* de la fin.

Mais par là même, on a indiqué que la relation entre l'évangélisation et la fin du monde ne devait pas être comprise comme caractérisant la vision de l'histoire de la seule première génération chrétienne. Doit-on voir, dans la reprise de cette préoccupation un indice de ce qu'effectivement la fin du monde est proche ? Il est insuffisant, remarquons-le, de répondre que la fin du monde est *toujours* proche, car une proximité perpétuelle n'a pas les mêmes caractères qu'une proximité imminente, elle est moins stimulante pour l'action, c'est évident. Rien n'interdit de penser que l'on a pressenti, au XIX^e siècle, que la fin d'un *certain monde* était proche. L'aventure missionnaire prendrait alors toute sa portée historique. Elle s'est située au moment où s'affirmait — nous savons maintenant que cette conjoncture était très provisoire — la suprématie de l'Occident sur le monde entier. Tout s'est passé comme si, avant que l'Occident perde son rôle d'animateur d'un monde en voie d'unification, les Eglises d'Occident avaient voulu annoncer l'Evangile à ce monde, pour que, l'Occident disparu comme maître de l'histoire, l'Evangile subsiste. S'il en était vraiment ainsi, je veux dire, si le thème néo-testamentaire de la prédication jusqu'aux extrémités de la terre pouvait être ainsi actualisé, nous aurions une clé pour l'intelligence de l'histoire. En effet, l'histoire que nous sommes en train de vivre, c'est l'histoire de la montée du Tiers-monde. A peu près tous les historiens sont d'accord pour considérer que le Tiers-monde interviendra de plus en plus comme l'enjeu et l'arbitre des conflits idéologiques d'aujourd'hui et de demain. Toute la vie économique et politique du monde de demain — et déjà du monde actuel — dépendent de ce qui se passera dans les pays récemment décolonisés. Dès lors, il n'est pas indifférent que ces pays aient reçu ou n'aient pas reçu l'Evangile. Il n'est pas indifférent, non plus, que des Eglises y soient implantées qui exercent sur les vieilles Eglises d'Occident la pression que l'on sait pour les conduire à l'unité. On voit alors clairement l'incidence de l'évangélisation sur le déroulement de l'histoire. Tous les thèmes traités par les auteurs que nous évoquions tout à l'heure peuvent même être repris sous cet angle-là. S'il y a un *kairos* actuel, une crise à travers laquelle l'Eglise doit se reprendre, selon l'idée du P. Daniélou, n'est-il pas clair que les jeunes chrétientés vont jouer un rôle décisif dans ce *kairos* ? N'en a-t-on pas eu la preuve à New-Delhi et ne l'aura-t-on pas, derechef, demain, au Concile du Vatican ? S'il y a, de crise en crise, une maturation de l'humanité, est-il indifférent que cette maturation globale s'effectue avec la participation de peuples qui ont récemment reçu l'Evangile ? On pourrait sans peine montrer que l'introduction de l'idée d'une relation entre la fin de l'histoire et l'étendue de l'évangélisation donne plus de poids à toutes les réflexions engagées autour du sens théologique de l'histoire.

Notons aussi — la remarque a été souvent faite — que tout l'effort scientifique et technique du monde occidental, en facilitant la mission, a contribué aussi à bouleverser la mentalité des peuples auxquels l'Evangile a été annoncé. Il a joué le rôle d'un dissolvant pour des cultures archaïques. Mais comme souvent, en histoire, ce rôle est ambigu. En effet, une religion technique est née et s'est présentée comme le substitut de toutes les vieilles religions. D'où une crise quasi inévitable dont le marxisme a bénéficié, en Chine, par exemple. L'insertion de la foi chrétienne dans la culture occidentale participe de l'équivoque technique. Il faudra sans doute que se décantent les occasions de trouble nées de ces circonstances pour que l'évangélisation du Tiers-Monde porte tous ses fruits. C'est dire que si la venue du Royaume de Dieu était mécaniquement liée à la proclamation du kerygma à tout homme, la fin ne serait pas très proche. Il faudra reprendre le problème dans une ou deux générations. Mais en attendant, rien n'interdit de pousser plus loin l'analyse des incidences de la Mission sur la compréhension de l'histoire.

Mais l'histoire ne se trouve-t-elle pas aussi singulièrement éclairée par la persistance d'un peuple juif, d'un Israël selon la chair, à travers toutes les entreprises de destruction ou d'assimilation dont il a été l'objet ? Quelque effort qu'on fasse, du côté de Rosenberg ou du côté de Sartre (il va de soi que ces efforts ne sont pas comparables) on ne parvient jamais à expliquer pourquoi seul le peuple d'Israël se présente comme indestructible et identique à lui-même, à travers le temps. Si les civilisations sont mortelles, Israël, lui, semble ne pas l'être. Or, son existence est non seulement menacée, mais perpétuellement provocante. Il a réussi à dresser contre lui les Eglises, les Religions, les nationalismes et jusqu'aux communistes, à certains moments. Comment pourrait-on ne pas tenir compte de ce destin exceptionnel dans une vue théologique de l'histoire ? Israël se trouve lié à tout ce qu'il y a d'irrationnel dans l'histoire. Découvre-t-on, quelque part, une ethnie qui ne se peut rattacher à rien, peuple Aztèque ou clan africain, on se persuade qu'il s'agit de la tribu perdue d'Israël. Rencontre-t-on, dans la réalisation d'un projet politique, une résistance insoupçonnée, il faut que les Juifs soient à son origine. Ce peuple, qui a produit le plus grand nombre de philosophes rationalistes, est au centre de toutes les dé raisons de l'histoire. Mais on sait assez qu'il en est ainsi parce que Dieu n'annule pas sa promesse, parce que sa fidélité se manifeste d'âge en âge. Israël est le vivant témoin de ce que les desseins de Dieu ne sont jamais abolis. Mais par là même, il est, pour toute compréhension de l'histoire, un point critique. Une philosophie de l'histoire qui n'intègre pas le destin exceptionnel d'Israël sera toujours trop courte. Or ce destin ne peut pas être compris en dehors de ses références à l'Ecriture. La situation est la

suivante : aucune philosophie de l'histoire ne peut comprendre le fait Israël sans devenir du même coup *théologie* de l'histoire. Mais comment une théologie de l'histoire peut-elle manier ce thème décisif ? Elle peut en tout cas affirmer qu'il n'y a pas d'autre moyen d'assimiler Israël que sa conversion à l'Evangile, pas d'autre solution au problème juif que la réintégration des fils d'Abraham dans la communauté de l'Eglise. Dès lors, tous les problèmes politiques, économiques, etc., au centre desquels se trouve Israël n'ont aucun sens s'ils ne sont éclairés théologiquement. Comme, par ailleurs, Israël est inévitablement lié à l'Eglise, puisque sa seule présence souligne et la force de l'Eglise, destinée à durer autant que lui et une secrète carence de l'Eglise encore privée de lui, tout ce qui concerne Israël concerne l'Eglise et tout ce qui concerne l'Eglise concerne Israël. L'unité de l'Eglise, en particulier, telle que les hommes de notre siècle se sont mis à la chercher, doit être sourdement en relation avec le mystère de la résistance d'Israël, comme elle est déjà, de l'aveu de tous, en relation avec l'évangélisation du monde. A ce double titre, l'activité du Conseil œcuménique, par exemple, est un effort concret, au niveau de l'action, de théologie de l'histoire.

Est-ce à dire que nous tenions, avec les deux thèmes que nous venons d'évoquer, un double principe d'intelligence totale de l'histoire ? Remarquons qu'ils permettent une double dilatation de la réalité historique : dans le sens de l'*étendue*, puisque la prédication de l'Evangile jusqu'aux extrémités d'une terre qui s'est, précisément, révélée sans extrémités, nous constraint à sortir du cadre occidental et moyen-oriental où évoluait la théologie de l'histoire d'hier, pour englober tous les phénomènes de civilisation. Dans le sens de la *profondeur*, aussi, puisque la contemporanéité d'Israël à toute l'histoire permet à tout instant de saisir une référence unique et cohérente.

A partir de là, tout ce qu'on peut dire reste conjectural. Mais rien n'interdit de conjecturer.

Ne peut-on pas dire, par exemple, que pendant tous les siècles qui précèdent la venue du Christ — incomensurablement la plus grande partie de l'histoire — Israël est, sur la terre, dès son apparition, le peuple-témoin relativement auquel tout ce qui se passe, fût-ce aux antipodes de la Palestine, peut être compris par référence à ce que Dieu lui annonce ? L'idée bonhöfferienne d'une nature et d'une anti-nature données, et révélées par l'alliance noachique, laquelle a secrètement en vue le Christ, pourrait être heureusement complétée par l'idée que l'alliance noachique elle-même vise le Christ *à travers* Abraham, Isaac et Jacob. Mais avec cette alliance-là, c'est tout le phénomène religieux qui se trouve impliqué, car Dieu ne s'affirme le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob que dans un perpétuel combat

contre les tentations « religieuses » de son peuple. Toutes les religions du monde sont en rapport avec la fidélité et l'infidélité d'Israël, même celles que la Bible ignore, parce que l'humanité — c'est, si l'on veut, l'état *théologique* de Comte — exprime la conscience qu'elle prend d'elle-même dans la construction religieuse.

N'est-il pas, en outre, intéressant de constater que l'Occident procède, quelques siècles avant le Christ déjà, à une sécularisation des religions dans la métaphysique, de sorte que lorsque l'Evangile sera annoncé, en Occident, il pourra s'établir sur la ruine des religions du bassin méditerranéen.

Cet Occident chrétien mettra longtemps à s'affranchir de la fascination philosophique ; il ne procédera que tardivement à une sécularisation plus radicale encore que celle de la philosophie grecque. Il aura fallu, pour cela, que la vision judéo-chrétienne du monde autorise l'aventure scientifique et technique. Mais la « positivité » nouvelle apparue avec la conscience « moderne » va assurer le triomphe provisoire de l'Occident, et, par suite, l'évangélisation du monde. Ce qui n'était qu'esquissé, au stade « métaphysique », va se réaliser au stade « positif ». Israël aura joué, dans cette mutation, le rôle d'un catalyseur. De Maïmonide à Marx, Freud et Einstein, en passant par Spinoza, et tant d'autres, la pensée juive précipitera le triomphe d'un Occident que les théologiens chrétiens, d'abord réticents parce que fascinés par la grandeur de la pensée métaphysique, aideront toutefois à construire. Le déclin de l'Occident, pour reprendre l'expression spenglerienne, préface une nouvelle séquence de l'histoire, celle qui verra, peut-être, avec la reconstitution de l'unité de l'Eglise, grâce à la pression des anciens païens, la réintégration d'Israël. Mais nous ne sommes plus ici dans la conjecture, nous abordons aux rivages de la prophétie et de l'utopie...

Toutefois, ce détour par la conjecture n'aura pas été inutile. Il nous montre, en effet, la *possibilité* d'une théologie de l'histoire, c'est-à-dire la possibilité de lire l'histoire comme la réalisation d'un dessein christique, le dessein de tout rassembler en Christ dans l'écoulement du temps déjà, et pas seulement dans l'acte parousiaque. Nous ne sommes pas en présence d'un monde figé dans lequel rien ne se passe, sinon l'évacuation d'individus en direction de l'éternité, mais en présence d'un monde ouvert où s'accomplit un projet. Le double thème de l'évangélisation des nations et de la conversion d'Israël peut être appliqué de manière très différentes à l'intelligence de l'histoire — l'esquisse que nous avons tracée était volontairement vague, parce qu'elle ne remplissait qu'une fonction illustrative — mais le fait même qu'on puisse songer à l'appliquer est à soi seul significatif. Il indique que l'aplatissement du temps, dans le Nouveau Testament, ne nous laisse pas entièrement démunis. Mais il indique aussi que ce n'est pas

du côté des valeurs purement *spéculatives* qu'une théologie de l'histoire doit chercher, mais du côté des valeurs d'*action* engagées par la Mission et la présence de l'Eglise au monde. Autrement dit, une théologie de l'histoire n'est vraisemblablement pas possible comme contemplation, comme *théorie*. A ce titre, en effet, elle se construirait dans un double risque. Elle devrait intégrer tous les faits historiques, c'est-à-dire procéder à leur orientation, à leur mise en ordre, au niveau même des événements : entreprise impossible parce que trop vaste. Elle devrait, ensuite, plaquer sur les schémas ainsi dégagés des facteurs d'intelligibilité empruntés à une théologie biblique qui aurait été elle-même pensée à un tout autre niveau et pour une tout autre fin. Elle ne pourrait guère aboutir, finalement, qu'à la production de schémas idéalistes et plus ou moins dialectiques qui ne seraient que les symétriques des schémas mis en œuvres par les philosophies de l'histoire et souffriraient des mêmes carences. Ainsi de l'idée du « règne de la justice » dans la liturgie de 1896. Il fallait, pour la proposer, se persuader en premier lieu que le mouvement de l'histoire indique une justice grandissante dans l'ordre des sociétés. Il fallait ensuite interpréter cette justice en fonction de déclarations bibliques sur la justice dont on n'était pas assuré à l'avance qu'elles avaient en vue l'ordre des sociétés, tel, au moins, que le concevaient les philosophes du « progrès ».

Au point où nous sommes parvenus, est-il possible de répondre à la question qui nous était posée au départ ? Notre itinéraire nous a fait passer successivement par trois étapes. Nous avons tout d'abord trouvé une vision des choses qui résorbait l'événement historique dans un ordre providentiel et immuable. Il y était affirmé que Dieu est le Maître de l'histoire et que le jugement divin est l'instance régulatrice d'un monde en danger d'être chaotique par l'effet du péché. Cette double affirmation n'était pas perdue de vue dans notre seconde étape où nous avons vu le temps prendre de la profondeur et s'organiser autour du Christ et les événements se laisser attirer par une sorte d'aimantation dont il s'agissait précisément de découvrir la polarité. Ce monde qui passe, ici, ne se bornait pas à passer, il allait. Son mouvement nous est apparu scandé par la vie et la mort des civilisations et nous avons dû nous demander si nous étions en présence d'un mouvement seulement pendulaire ou d'une avancée de l'histoire. L'idée, juste en elle-même, d'une récurrence de la fin de l'histoire sur chacun de ses états, à partir de la première réalisation de cette fin dans l'incarnation du Christ, ne nous a pas donné le « paramètre » que nous cherchions. Elle risquait, au contraire, de nous reconduire à l'immobilité constatée dans la première hypothèse, ou de nous amener à interpréter l'histoire en fonction d'une thématique étrangère à l'Ecriture, sous certains de ses aspects, au moins. Nous nous sommes

alors demandés comment travailler ce thème difficile à partir du Nouveau Testament lui-même. Nous avons dû constater que le temps dans le Nouveau Testament paraissait « aplati » entre le temps privilégié de l'incarnation et l'*« eschaton »*. Comment pouvions-nous le dilater, puisque l'expérience historique montre que l'*eschaton* tarde ? Nous avons alors insisté sur le double thème de l'évangélisation du monde et de la conversion d'Israël et montré que ce double thème, s'il est en relation avec la proximité de la fin est aussi d'une curieuse fécondité lorsqu'il s'agit de comprendre ce qui se passe avant la fin. Mais le maniement de cette problématique nous a conduits à la conclusion qu'une théologie de l'histoire ne pouvait vraisemblablement pas être spéculative. Il nous reste à creuser, pour conclure, cette idée.

En fait, nous avons toujours su, depuis le début de nos réflexions, que c'était de la fin de l'histoire qu'il fallait partir pour la comprendre et nous avons toujours su, également, que cette fin n'était pas *déterminée*. Si détermination il y avait, les hypothèses millénaristes se trouveraient fondées et nous aurions seulement à nous demander quel vice de forme affecte telle ou telle d'entre elle. Mais nous avons appris de l'Ecriture que l'histoire est le lieu où se vivent conjointement la liberté de l'homme et la liberté de Dieu. Certes, à la rigueur, une philosophie de l'histoire peut négliger l'incidence de la liberté. Il lui suffit de développer une thèse déterministe d'autant plus séduisante que la liberté n'est jamais discernable *a posteriori*. Pourtant, le déterminisme historique n'est jamais cohérent. Il ne pourrait l'être que par les prévisions qu'il autoriserait et l'exemple du marxisme nous montre qu'aucun déterminisme ne peut (ni d'ailleurs, en ce qui concerne le marxisme, ne veut) anticiper sans contradictions. Le paradoxe de l'histoire, c'est qu'une liberté s'y vit dans un ensemble de conditionnements qui laisse croire à un sens, à une quasi-fatalité. On ne pourrait, toutefois, se laisser aller à produire une théologie déterministe de l'histoire que si l'on oubliait que ce qui est en jeu, entre Dieu et les hommes, n'est effectivement jamais « joué », de par la volonté même de Dieu.

Mais, s'il en est ainsi, toute réflexion sur l'histoire devient solidaire d'un *engagement* dans l'histoire, car l'histoire n'est pas *spectacle*, mais appel à être et à faire. En fait, les théologies de l'histoire se ventilent selon l'importance qu'elles donnent à l'ouverture sur l'avenir, et c'est pour cette raison que le choix des critères et des instruments de travail est important. Travailler à la découverte de *répétitions*, imaginer un ordre *immuable*, même régi par Dieu, c'est fermer l'histoire. C'est aussi fermer l'histoire que de considérer comme inévitable la production d'événements espérés peut-être, redoutés souvent, mais toujours conçus comme inscrits d'avance dans une logique, fût-ce dans une théologique. Ni la guerre, ni l'affrontement mortel des idéologies, ni

le communisme ne sont inscrits d'eux-mêmes dans l'avenir. S'ils y doivent paraître c'est que des volontés les auront produits. Nous savons, certes, que la volonté est susceptible de se mystifier elle-même en donnant le visage de la fatalité à ce qu'elle a mis au monde. Mais cette mystification est précisément interdite au théologien. Si Dieu conduit l'histoire, en son Christ, c'est *avec* les hommes qu'il la conduit. C'est pourquoi le sens ne viendra que de l'achèvement. C'est, par suite, pourquoi une théologie de l'histoire sera toujours une entreprise risquée. Il s'agit, en effet, de se repérer dans les événements non seulement en fonction d'un *savoir*, mais en fonction d'un *vouloir*.

En nous aidant à mieux vouloir, les thèmes que nous avons évoqués en dernier lieu ne nous donnent pas prise sur l'histoire, en ce qu'ils nous permettraient de la comprendre de bout en bout, mais ils nous permettent sans doute de la comprendre *en la transformant*. Si une théologie de l'histoire est possible, elle ne peut l'être que dans le mouvement qui amène un projet à coïncider avec un savoir. Autrement dit, la condition du théologien de l'histoire ne se distingue pas de la condition du théologien tout court. Faire de la théologie, ce n'est pas, en effet, organiser des vérités, mais vérifier la puissance explicative des « *credenda* » en contexte de monde. Tel me paraît être le sens du « *Credo ut intelligam* » anselmien. Toutefois, toutes les affirmations de la foi ont un dénominateur commun. Elles disent toutes, chacune à sa manière, que *Dieu est histoire*. C'est sans doute pourquoi une théologie de l'histoire ne saurait être une entreprise marginale, pourquoi aussi il n'est pas possible d'être théologien sans devenir théologien de l'histoire.

GEORGES CRESPY.