

NOTE SUR LA THÉOLOGIE DE L'HISTOIRE

par Emmanuel DURAND

Theologicum – Institut Catholique de Paris

Si le théologien veut se prononcer sur le sens de l'histoire, il lui faut délimiter les éléments qu'il entend prendre en considération et préciser sous quelle lumière il se propose de mener sa réflexion. Il s'agit de construire une théologie de second degré, par contrecoup de la Révélation, sans que celle-ci s'étende au sens de l'histoire en chacun de ses territoires ou en chacune de ses séquences. L'éclairage de la Révélation sur l'histoire est avant tout focalisé sur Israël. Il ne s'agit pas, en théologie chrétienne, d'interpréter l'histoire dans son maillage complexe et indéfini, local ou global, mais plutôt d'affirmer son enjeu de grâce et d'envisager son lien potentiel au salut, à la Parousie et au Jugement. Pourtant, à un niveau plus fondamental d'intelligibilité, les historiens et les philosophes interprètent l'histoire et débattent aussi de la possibilité de se prononcer sur son sens. Le théologien ne saurait l'ignorer.

Nous commencerons ici par dresser un *status quaestionis*. Il dégagera trois profils marquants des essais contemporains de théologie de l'histoire et tirera parti de la conversation entre épistémologie, philosophie et théologie. Nous examinerons ensuite à tâtons deux tâches potentielles d'une théologie de l'histoire : Est-il possible d'interpréter de façon limitée un segment d'histoire ? Comment considérer l'histoire du monde dans sa potentialité d'histoire sauvée ? Cela permettra quelques réflexions prospectives sur l'histoire réelle considérée sous l'angle de sa fin : assomption et jugement.

I. UNE THÉOLOGIE DE L'HISTOIRE ? UN ÉTAT DE LA QUESTION AU CROISEMENT DE PLUSIEURS DISCIPLINES

La question à l'étude mobilise au moins quatre disciplines : l'histoire de la théologie, l'épistémologie de l'histoire, la philosophie de l'histoire, et la théologie de l'histoire. Au titre d'une clarification épistémologique minimale, distinguons d'emblée l'histoire comme maillage spatio-temporel de contingences, d'événements et d'actions ; l'histoire comme discipline intellectuelle conjuguant exigence de scientificité et fiction narrative ; et enfin l'historicité comme condition d'existence des humains, inscrits dans le monde et soumis au temps.

1. *Les théologies de l'histoire : un moment favorable (1943-1958) puis un silence relatif*

Partons de notre question initiale : une théologie de l'histoire est-elle encore possible ? Nous sommes aujourd'hui particulièrement marqués par l'impasse des grands récits. En Occident, la crise du sens de l'histoire est particulièrement sensible depuis la fin de la Première Guerre mondiale. Face aux traumatismes historiques de 1914-1918 et 1939-1945, la théologie de la seconde moitié du XX^e siècle a magnifié l'action de Dieu dans l'histoire. C'est à la fois paradoxal et compréhensible. Une grande fresque de l'histoire du Salut et de la Révélation (*Heilsgeschichte*) a été déployée en théologie, probablement comme une réponse chrétienne aux dévastations toutes récentes. Plusieurs auteurs influents se sont appliqués à dégager une conception chrétienne du temps, à élaborer une théologie de l'économie divine, à périodiser les régimes successifs de l'Alliance et à décliner la vérité révélée au fil de l'histoire¹.

Dans le même temps, ces mêmes théologiens et quelques penseurs chrétiens étaient profondément interrogés par l'énigme de l'histoire humaine et sa part considérable d'échec, de gâchis, de dévastation. Dans une veine augustinienne, cela invitait à de profondes méditations théologiques sur l'ambivalence de l'histoire, son germe de salut, son poids d'éternité, ses jugements et le mystère de sa fin². Ces discours ne

1. Voir H.-M. FÉRET, *L'Apocalypse de saint Jean. Vision chrétienne de l'histoire*, Paris, Corrèa, 1943 ; G. FESSARD, « Théologie et Histoire », *Dieu Vivant* 8 (1947), p. 37-65 (répond à Féret) ; H. RAHNER, « La Théologie catholique de l'histoire », *Dieu Vivant* 10 (1948), p. 91-116 (achève le débat) ; O. CULLMANN, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1947 (éd. originale allemande 1946) ; H.-U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, Paris, Plon, 1955 (éd. originale allemande 1950) ; Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, vol IV : *Essai de théologie de l'histoire du salut*, Paris, DDB, 1969.

2. Voir H. I. MARROU, *L'Ambivalence de l'histoire chez saint Augustin*, Paris, Vrin, 1950 ; ID., *Théologie de l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1968 ; H. BUTTERFIELD,

visent pas seulement la qualification théologique des différentes périodes de l'histoire du salut ; ils s'interrogent aussi et surtout sur l'éventuelle corrélation entre les péripéties de l'histoire humaine et l'accomplissement du dessein de Dieu.

Enfin, d'autres théologiens, informés de ces diverses propositions spéculatives, cherchent plutôt à élaborer une théologie de la condition historique de l'homme. Leurs contributions entrent alors dans le projet novateur d'une théologie des réalités terrestres, de facture moins eschatologique, mais plus optimiste et engagée³. Des réalités complexes, telles que le travail, la culture, la guerre et la paix, l'autorité politique et la résistance politique, etc., sont dès lors théologiquement envisagées.

Au final, l'histoire fut abordée ou traitée avec des inflexions lourdes de sens : chez certains, l'attention se portait en priorité de façon spécifique et délimitée sur l'histoire comme histoire du salut, avec des incidences décisives sur l'histoire profane, tandis que d'autres s'intéressaient de façon plus directe à l'histoire universelle ou à l'histoire du monde, en vue d'une théologie de la condition humaine et des réalités terrestres, plus engagée⁴.

De telles perspectives ont été largement intégrées par le Concile Vatican II, avec toutefois de sérieuses différences d'accent, suivant les documents, dans la qualification de l'histoire concernée. Certains textes parlent en effet de façon déterminée de « l'histoire du salut », de « l'économie du salut » ou de « l'histoire du peuple d'Israël », tandis que d'autres se prononcent de façon plus universelle sur « l'histoire des hommes » ou « l'histoire du monde » considérée à la lumière du Christ ou de l'Évangile. Les énoncés de *Lumen Gentium* et de *Dei Verbum* visent ainsi directement l'histoire du salut mise en œuvre à travers l'économie de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance, tandis que les affirmations de *Gaudium et Spes* reposent de façon dominante sur une acception large et englobante de l'histoire humaine. Elles tendent à

Christianisme et histoire, Paris, Spes, 1955 (éd. originale anglaise 1949) ; J. DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1953 ; J. MARTAIN, *De la philosophie de l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1958 ; K. RAHNER, « Weltgeschichte und Heilsgeschichte », *Schriften zur Theologie* V, Zürich, Benzinger, 1962, p. 115-135.

3. Voir G. FESSARD, *Pax Nostra. Examen de conscience international*, Paris, Grasset, 1936 ; ID., *Autorité et bien commun*, Paris, Aubier, 1944 ; ID., *Paix ou Guerre ? Notre paix*, Paris, Monde nouveau, 1951 ; H. Richard NIEBUHR, « A Christian Interpretation of War » (1943), dans *Theology, History, and Culture : Major Unpublished Writings*, W. S. JOHNSON (éd.), New Haven, Yale University Press, 1996, p. 159-173 ; G. THILS, *Théologie des réalités terrestres* II. *Théologie de l'histoire*, Paris, DDB, 1949.

4. Ces divers aspects sont reliés avec aisance par M.-D. CHENU, « Histoire du salut et historicité de l'homme dans le renouveau de la théologie » (1967), dans *La Théologie du renouveau*, L. K. SHOOK et G.-M. BERTRAND (dir.), Montréal-Paris, Fides-Éd. du Cerf, 1968, p. 21-32.

montrer que tant l'histoire du salut que l'histoire humaine dans son ensemble, voire l'histoire du monde, trouvent leur accomplissement eschatologique dans le Christ, l'unique Seigneur de l'histoire⁵.

Le projet des théologies de l'histoire se heurte, depuis le milieu du XX^e siècle, à une sérieuse limite, non seulement conjoncturelle, mais aussi conceptuelle. Tout d'abord, la théologie chrétienne de l'histoire, orientée vers un accomplissement, entretenait un dialogue critique avec de grandes visions ou de grands récits en forme d'eschatologies séculières, alternatives mais comparables au christianisme – comme l'a montré Karl Löwith⁶. Or ces idéologies concurrentes ont été mises à nu et se sont massivement effondrées (au moins dans leur prétention « humaniste »). La théologie de l'histoire ne pouvait pas sortir indemne du déclin de la concurrence des idéologies de l'histoire, du moins quant à sa crédibilité et à son profil. Cela ne l'invalide pas entièrement pour autant.

Par-delà une conjoncture problématique, la supposition suivant laquelle l'histoire pourrait avoir un sens a été largement déconstruite, à tort ou à raison, aussi bien du côté des philosophes que du côté des historiens. La quête d'une résolution ou d'un sens ultime de l'histoire présuppose l'assurance d'un *telos* à venir. Or une telle conception orientée du temps relève en propre de la tradition judéo-chrétienne, par contraste avec les conceptions païennes d'un temps cyclique et indéfini.

Suivant l'hypothèse argumentée de Karl Löwith, « la philosophie de l'histoire comme fait et son questionnement du sens ultime sont issus de la croyance eschatologique en une fin de l'histoire du Salut »⁷. Recyclage d'une telle croyance, la sécularisation du motif eschatologique sous la forme du progrès n'a pas résisté à l'échec des idéologies annonçant des temps nouveaux. Les tentatives récurrentes d'achever l'histoire par l'histoire se révèlent toutes illusoire et vaines. Mieux vaudrait dès lors faire son deuil de toute eschatologie recyclée et se rendre à une sobre évidence séculière : « Le problème de l'histoire ne peut être résolu au sein de son propre domaine. Les événements historiques en tant que tels ne contiennent pas la moindre indication d'un sens global et ultime »⁸. À l'échelle de l'humain, l'histoire se limiterait en effet à une expérience d'« échecs durables ».

Héritiers plus ou moins lucides d'une telle déconstruction, nous percevons aujourd'hui de façon quasi insurmontable le manque de

5. Voir *Gaudium et Spes* §45, dans *Le Concile Vatican II (1962-1965)*, éd. intégrale et définitive, trad. R. WINLING, Paris, Éd. du Cerf, 2003, p. 567.

6. Voir K. LÖWITH, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002 (1949). Sur le nazisme et le communisme, voir spécialement les p. 70 et 198-199.

7. K. LÖWITH, *Histoire et Salut*, op. cit., p. 25.

8. K. LÖWITH, *Histoire et Salut*, op. cit., p. 137.

lisibilité de l'histoire réelle. Toute vision rationaliste de l'histoire paraît naïve et dangereuse, tandis que l'idée même d'une orientation ou d'une finalité de l'histoire est devenue suspecte. Il n'est plus du tout assuré que l'histoire réelle puisse être appréhendée sous la forme d'une progression, qu'elle soit linéaire ou globale, étant donné la fréquence des retours en arrière et l'insolente contemporanéité de la barbarie. Dès lors, il paraît difficile, sinon impossible, de recueillir un sens progressif de l'histoire, du moins de l'intérieur de celle-ci.

Mais rien ne garantit par ailleurs, comme l'espérait Jan Patočka, qu'une telle perte du sens de l'histoire, « ébranlement de la certitude naïve du sens », permette finalement un dépassement qualitatif, un sursaut de responsabilité et une meilleure appropriation par les humains de leur condition historique, aussi « problématique » soit-elle⁹. Le présupposé d'un sens global de l'histoire, même inaccessible au présent, paraît plutôt être une condition nécessaire de l'engagement individuel au service des réalités terrestres.

Devant la difficulté à identifier ou à authentifier un éventuel sens de la grande histoire, globalement perçue comme chaotique et agressive, on a pu observer un phénomène de retrait vers les fragments de sens, les petites histoires, les récits de vie, les cocons familiaux, les mémoires cultivées à moindre échelle. Cela va de pair avec une nouvelle conception du travail de l'historien, intéressé à une écriture de l'histoire à partir des individus aux trajectoires banales¹⁰. Au plan théologique, par contrecoup, il paraît de plus en plus aléatoire d'envisager une issue heureuse de l'histoire séculière, d'espérer un apport positif de l'histoire profane à l'*eschaton*, de désigner des signes des temps dénués d'ambiguïté, et finalement de relever en quelque manière des traces fiables de l'action salvifique de Dieu dans la grande histoire¹¹.

En un mot, les théologies de l'histoire amorcées durant la période 1943-1958 se sont pratiquement tues, peu après le Concile Vatican II, du moins sous leurs formes initiales. Mais l'histoire de la théologie ne s'arrête jamais. Et il semble que la génération des années 1960 ne visait déjà plus une théologie de l'histoire comme extension de l'économie du salut, mais plutôt une appropriation de la mondanéité ou une transformation de l'histoire, sous la forme d'une théologie du monde

9. Voir J. PATOČKA, « L'histoire a-t-elle un sens ? » (1977), dans *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1981, p. 65-88.

10. Voir C. DELACROIX, F. DOSSE et P. GARCIA, *Les Courants historiques en France, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Gallimard (coll. « Folio Histoire »), 2007, p. 494-497.

11. Voir Cl. GEFFRÉ, « Théologie de l'incarnation et théologie des signes des temps », dans *Marie-Dominique Chenu : Moyen-Âge et modernité*, J. DORÉ et J. FANTINO (dir.), Paris, Saulchoir, 1997, p. 131-153 ; Ch. DUQUOC, *L'Unique Christ. La symphonie différée*, Paris, Éd. du Cerf, 2002, p. 137-182 et 249-255.

orientée vers une théologie politique (avec J. B. Metz¹²) ou d'une théologie de la libération (avec G. Gutiérrez¹³). On ne cherche plus tant, semble-t-il, à penser chrétiennement l'histoire, qu'à l'assumer, la transformer ou la vivre.

Mais la question initiale des années 1943-1958 demeure ouverte : pouvons-nous, comme nations, comme sociétés et comme Églises, nous passer de la question « spéculative » du sens de l'histoire, avec l'exigence d'un discernement à la fois théologique et pratique ? Probablement pas. Encore faut-il essayer de comprendre pourquoi une telle question demeure cruciale et comment il est possible de la prendre en charge.

2. *Un débat à mener sur le sens de l'histoire : épistémologie, philosophie, théologie*

Nous sommes ainsi confrontés au caractère largement impénétrable de l'histoire, considérée comme une totalité, qu'elle soit passée ou en cours. Cela pourrait nous conduire à congédier purement et simplement le problème du sens de l'histoire. Il n'est pas sûr toutefois qu'il soit si facile de renoncer au présupposé et à la quête du sens de l'histoire, transposés et déguisés de diverses manières et sur de multiples terrains.

a. Du côté des historiens

Les praticiens de l'épistémologie de l'histoire mettent en garde contre toute tentation spéculative ou projection téléologique à son sujet. Voyons comment Paul Veyne présente la résistance de l'histoire à ces coups de mains. La lisibilité de l'histoire réelle est tributaire d'une option interprétative que certains appellent l'intrigue¹⁴. Recenser les traces et les documents, isoler les « faits » significatifs, périodiser une séquence temporelle, délimiter certains événements-clefs, analyser ou supposer leurs conditions, choisir des angles de vue, tout cela relève du métier de l'historien et il l'accomplit à partir d'un intérêt, d'un questionnement, d'une perspective, d'une intrigue adoptés par lui, pour être ensuite déplacés et ajustés au fur et à mesure. En bonne épistémologie, le résultat d'un tel travail interprétatif et narratif ne peut être identifié au tissu de l'histoire réelle, infiniment plus complexe.

L'histoire réelle, c'est-à-dire le maillage spatio-temporel infini des circonstances, des conditions, des modes, des mentalités, des croyances, des contingences et des actions, est irréductible à des enchaînements

12. Voir J. B. METZ, « La compréhension du monde dans la foi » (1962), dans *Pour une théologie du monde*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Cogitatio fidei » 57), 1971, p. 17-60.

13. Voir G. GUTIÉRREZ, *Essai pour une théologie de la libération*, Paris, Profac, 1972 ; ID., *Théologie de la libération. Perspectives*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974.

14. Voir P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, p. 36-38.

abstrait de simple conséquence. C'est un réseau où tout se tient et le choix de commencer la description par telle ou telle porte d'entrée relève au fond d'une option narrative. Par manque de sources sur tel ou tel segment, sur tel ou tel registre, le récit historique cédera par endroits à la fiction ou au survol. La nature lacunaire des traces de l'histoire imprime ainsi un rythme artificiel à son récit, masquant plus ou moins ce qui lui fait défaut¹⁵.

Pour s'approcher tant soit peu de l'histoire réelle, certains historiens contemporains délaissent l'histoire dite événementielle : celle des événements définis et des périodes établies, des grands personnages, des batailles et des traités, pour se rapprocher des humains ordinaires, de la foule des anonymes, des sous-officiers et des favoris, de la démographie et de l'économie, etc. En effet, l'histoire événementielle dépend sans doute plus directement des conditions sociales et des actions communes que des volontés ou des témoignages des hommes d'État et des grands capitaines, comme l'affirmait déjà Léon Tolstoï dans *Guerre et paix*¹⁶. L'Histoire au singulier est au fond une idée limite et, comme totalité, l'histoire échappe presque entièrement à l'appréhension de l'historien¹⁷.

À en croire Roger Chartier, dans la seconde édition de son ouvrage intitulé : *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitude et inquiétude* (2009), la mise en garde de Paul Veyne et de quelques autres a été intégrée et dépassée¹⁸. Retenons quelques traits saillants de son évaluation de l'histoire au présent. Tout d'abord, le fait que l'histoire écrite soit un récit littéraire ou une mise en intrigue est désormais pleinement intégré, sans que cela soit considéré comme une faiblesse ou une disqualification, à l'égard du projet ou de la prétention qui animent l'histoire, comme discipline, d'être aussi une « science »¹⁹.

Ensuite, un déplacement notable est signalé dans l'identification de ce qui oriente les récits produits par l'histoire comme discipline :

L'identification de ces contraintes collectivement incorporées [« les lois du milieu »] (et toujours occultées dans les discours historiques qui effacent les conditions de leur fabrication) doit être substituée aux raisons alléguées, de Raymond Aron à Paul Veyne, pour montrer, louer

15. P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, op. cit., p. 22-23.

16. Voir L. TOLSTOÏ, *La Guerre et la paix*, Épilogue, 2^e partie, Paris, nrf-Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1952, p. 1557-1607.

17. P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, op. cit., p. 29-30.

18. Voir R. CHARTIER, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitude et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 2009 (1998).

19. Sous cet angle, Roger Chartier fait référence à trois contributions majeures qui ont permis aux historiens d'assumer la part rhétorique ou narrative de leur production intellectuelle : *Comment on écrit l'histoire* de Paul VEYNE (1971), *Metahistory* de Hayden WHITE (1973) et *L'Écriture de l'histoire* de Michel DE CERTEAU (1975).

ou dénoncer le caractère subjectif de l'histoire, à savoir les préjugés ou les curiosités de l'historien. Les déterminations qui règlent l'écriture de l'histoire renvoient plus fondamentalement aux pratiques déterminées par les « institutions techniques de la discipline », qui distribuent, de manière variable selon les temps et les lieux, la hiérarchie des sujets, des sources et des œuvres. Pour autant, une telle identification n'implique aucunement d'ôter sa capacité de connaissance au savoir historique produit sous les contraintes de ces déterminations²⁰.

De fait, ce recentrement de l'épistémologie sur les conditions de production du savoir n'est pas propre à la discipline historique ; il est aussi relevé comme une caractéristique contemporaine dans l'épistémologie des sciences mathématisées.

Enfin, il y a une nette volonté d'intégrer et de conjuguer les différentes échelles suivant lesquelles l'histoire peut être pratiquée, sans accorder une priorité exclusive à une histoire locale ou des individus, par exemple, sur l'histoire événementielle ou sur une histoire dite « globale ». De plus, l'histoire n'apparaît pas comme la seule manière fiable ou féconde de se rapporter au passé. La mémoire est valorisée, à la suite de *Mémoire, histoire, oubli* de Paul Ricœur (2000), comme une manière fondamentale de relier le passé au présent et, par suite, comme une condition qui rend possible l'histoire elle-même.

b. Du côté des philosophes

Contre les désaveux des philosophies spéculatives de l'histoire par les promoteurs d'une épistémologie critique, certains tentent de réhabiliter, non pas les thèses, mais le propos des philosophies de l'histoire. Le philosophe et économiste Maurice Lagueux interroge sans concession la disqualification actuelle, à première vue complète, des philosophies spéculatives de l'histoire, spécialement celles des XVIII^e et XIX^e siècles²¹. Elles sont souvent décrites, ou plutôt caricaturées, comme si elles prétendaient décrypter l'énigme de l'histoire ou prédire l'avenir. Telle fut la principale critique venue des historiens attachés à produire une épistémologie modeste de leur discipline, proche de sa pratique effective (dont Paul Veyne). Certes, les philosophies de l'histoire avaient leurs naïvetés, leurs illusions et leurs enthousiasmes, mais il semble bien qu'elles aient finalement servi, dans la seconde moitié du XX^e siècle, de bouc émissaire spéculatif au rejet viscéral des totalitarismes politiques.

20. R. CHARTIER, *Au bord de la falaise*, op. cit., p. 352.

21. Voir M. LAGUEUX, *Actualité de la philosophie de l'histoire*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2001. Pour une « étude critique », récusant essentiellement la distinction méthodologique entre philosophie spéculative de l'histoire et épistémologie de l'histoire, voir Ch. NADEAU dans *Philosophiques* 30/2 (2003), p. 425-447 (incluant une réponse convaincante de M. Lagueux).

L'idée selon laquelle l'histoire était régie par des lois inexorables aurait ainsi sous-tendu les utopies les plus oppressives²².

Au jugement de Maurice Lagueux, le propos fondamental des philosophies de l'histoire ne tombe pas sous de telles critiques, excessives. La tâche jadis assignée aux philosophies de l'histoire fut en priorité de comprendre ce qui était en train de se passer dans leur époque, remise en perspective. Condorcet et Kant ont par exemple tenté de le faire à propos de la Révolution française. Or une telle tâche reste toujours à recommencer au présent et mieux vaudrait la mener à bien avec une certaine lucidité critique. À l'époque contemporaine, les philosophes, historiens, sociologues, économistes ou politologues s'en préoccupent toujours autant, bien que différemment. La plupart d'entre eux se prononcent sur le sens du présent, en affinité avec telle ou telle philosophie implicite de l'histoire (parfois teintée d'idéologies non déclarées).

Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire ont déjà été maintes fois identifiés, notamment depuis Karl Löwith. La philosophie de l'histoire s'est en effet développée sur l'héritage du judéo-christianisme qui lui était propice, avec une orthodoxie forte en monde catholique (d'où des philosophes français en rupture) et une orthodoxie souple en monde protestant (d'où des philosophes allemands plus conciliants). À partir de quelques déterminations doctrinales du XVII^e siècle chrétien : sens de la totalité, providence divine et initiative humaine, problème du mal, perspective du salut, fin des temps, Maurice Lagueux montre que ces motifs théologiques ont pour une part survécu sous leurs substituts résolument laïcs. Ainsi par exemple, au sein du marxisme, la tension théologique entre providence divine et activité humaine fut renégociée dans le débat entre le caractère inéluctable du mouvement dialectique de l'histoire et/ou l'importance décisive du volontarisme révolutionnaire²³.

Maurice Lagueux éclaire aussi la notion confuse et problématique de « sens de l'histoire ». Chercher une intelligibilité de l'histoire de l'humanité prise dans son ensemble suppose une intention et une fin. L'identification des mécanismes à l'œuvre dans l'histoire est d'un autre ordre, simplement descriptif, et ne permet pas forcément de conclure que l'histoire à un sens. Cela suppose la réalisation, à travers des étapes, une progression et des détours, de quelque chose de significatif pour l'humanité²⁴. Une fois la philosophie de l'histoire affranchie de ses présupposés théologiques, les fins de l'histoire ne sont plus ni celles de

22. Voir K. POPPER, *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1956.

23. M. LAGUEUX, *Actualité de la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 50-51.

24. M. LAGUEUX, *Actualité de la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 125-127 et 157.

Dieu ni celles de l'humanité comme totalité, mais elles s'identifient en fin de compte aux idéaux plus ou moins enthousiasmants des philosophes²⁵. Quoiqu'il en soit, personne ne doute qu'il se passe des choses importantes et significatives dans l'histoire. Tandis que les philosophes tentaient jadis de le discerner et de le mettre en perspective, cela revient aujourd'hui aux praticiens des sciences sociales, héritiers « de la volonté de comprendre l'évolution du monde qui nous entoure en s'appuyant sur la conviction plus ou moins nette que quelque chose d'essentiel est en voie de se réaliser dans l'histoire »²⁶.

3. *Que convient-il de chercher ?*

Après avoir pris acte de ce débat, à distance, entre Maurice Lagueux et Paul Veyne, une question fondamentale se repose avec plus d'acuité. En effet, qu'elle soit écartée, démystifiée ou réaffirmée, la question du sens de l'histoire n'est-elle pas trop globale ? Entendu comme une projection, une abstraction ou un principe, le sens de l'histoire ne donne-t-il pas nécessairement lieu à des affirmations massives ou à des négations tranchées. Certains l'écartent comme une fiction naïve au nom d'une lucidité épistémologique sur le travail réel de l'historien, tandis que d'autres le mobilisent comme un résidu théologique qui renvoie à une vraie question d'orientation politique au présent. Mais ne convient-il pas de reposer l'enjeu d'une philosophie de l'histoire à un moindre niveau d'intelligibilité, plus modeste et moins tranché ? La philosophie de l'histoire n'aurait-elle plutôt la tâche d'inférer, à partir d'une mémoire historique locale et commune, quelques lois fonctionnelles ou sectorielles ?

La tendance de ceux qui l'ont entrepris est pourtant toujours d'aller vers des affirmations universelles. À cet égard, l'ouvrage de Jacques Maritain intitulé *Pour une philosophie de l'histoire* est significatif. L'auteur fait preuve d'un grand optimisme épistémologique lorsqu'il traite des contenus objectifs d'une philosophie de l'histoire et de la capacité de celle-ci à poser des jugements philosophiques qui atteignent le singulier. Maritain soutient en effet que le contenu objectif de la philosophie de l'histoire « consiste en objets de pensée universels, qui sont ou bien des traits typiques d'un âge historique donné, ou bien quelque aspect essentiel de l'histoire humaine en général, et qui sont abstraits *par induction* des données historiques »²⁷. Lorsqu'il s'emploie à dégager, dans la suite de son ouvrage, des lois de l'histoire, il distingue

25. M. LAGUEUX, *Actualité de la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 142-143.

26. M. LAGUEUX, *Actualité de la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 206.

27. Voir J. MARITAIN, *De la philosophie de l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1958, p. 23 (l'A. souligne).

deux groupes : des formules axiomatiques ou lois fonctionnelles et des formules typologiques ou lois vectorielles.

Dans le détail, il est frappant que toutes les lois fonctionnelles identifiées par Maritain sont en réalité des réductions philosophiques d'un motif spécifiquement chrétien, tiré de la Révélation. Une simple reformulation de ces lois fonctionnelles est éloquente : le double progrès contrastant dans le bien et dans le mal, l'ambivalence de l'histoire, la fructification historique du bien et du mal, la signification mondiale des événements de portée historique, la progression de la prise de conscience, la hiérarchie entre les moyens humbles et puissants. Certes, Maritain soutient qu'une « philosophie chrétienne » est légitimement aiguillonnée, à son propre niveau d'intelligibilité, par la lumière supérieure de la révélation, mais cela laisse dubitatif quant à la possibilité d'une philosophie de l'histoire qui se développerait de façon autonome sans tomber au final dans l'aporie pure, comme y furent conduits, à terme, K. Löwith ou J. Patočka.

Quant aux formules typologiques ou lois vectorielles avancées dans un second temps par Maritain, elles paraissent encore très largement tributaires d'une théologie préalable, sur les états de la nature humaine ou la vocation du peuple juif, tout en intégrant pour finir de façon positive le passage à un monde profane ou l'extension du principe démocratique. Manifestement, une telle philosophie de l'histoire présuppose une théologie et s'achève en théologie. La plupart des réflexions proposées par J. Maritain sont une reformulation et une explicitation rationnelles de convictions théologiques qui relèvent de la foi en la Révélation. Le paradoxe de l'entreprise est d'annoncer une « induction » à partir des données historiques et de pratiquer en réalité une « réduction » intelligible de motifs évangéliques. C'est au théologien confessant qu'une telle philosophie de l'histoire apporte un surcroît d'intelligibilité fondamentale. Il est douteux qu'elle soit tant soit peu convaincante pour un philosophe non-chrétien.

De notre *status quaestionis*, retenons toutefois le défi intermédiaire qui consiste à rechercher, en théologie, le sens d'une histoire délimitée, plutôt que celui, fort peu assuré, de l'histoire tout court. Nous reviendrons ensuite à des considérations théologiques plus vastes et au long cours.

II. JUSQU'OU EST-IL POSSIBLE D'INTERPRÉTER BIBLIQUEMENT UN SEGMENT D'HISTOIRE ?

Pour dégager l'éventuel sens théologique d'un événement ou d'une séquence, à partir d'une histoire donnée et dans son cadre délimité, il faut disposer d'une lumière prophétique et du moyen terme que

représentent les Écritures, issues de la prophétie. Or les Écritures racontent une histoire exemplaire, non pas de façon univoque, mais à la manière d'un kiosque à journaux où se côtoient de multiples points de vue²⁸.

Voyons comment qualifier la fonction illuminative ou prophétique de l'histoire du salut dans son rapport complexe à l'histoire des peuples et aux histoires collectives. Une première option serait de considérer que l'histoire du salut est tout simplement exemplaire de l'histoire universelle, ou du moins de l'histoire des peuples dans leur rapport permanent, latent ou conflictuel, avec Dieu. Tout segment de l'histoire universelle, interrogé sous l'angle du rapport des humains avec Dieu, renverrait alors à des séquences bibliques déterminées, exemplaires de la conduite de Dieu.

Une telle conviction paraît trop immédiate. Rien ne garantit en effet que la relation de Dieu à son Peuple dans le cadre de l'Alliance puisse être extrapolée de façon à éclairer les voies de la Providence à l'égard des peuples, nations ou civilisations qui ne sont pas issus d'une élection déclarée. Leur histoire ne s'est pas développée sous l'horizon d'une alliance déterminée (hormis l'alliance de création). Sans accorder d'emblée une valeur paradigmatique et universelle à l'histoire du salut, il demeure toutefois possible de lui reconnaître une fonction prophétique.

Le récit de l'histoire biblique s'accompagne en effet d'une révélation et d'une interprétation constantes de la conduite du Dieu sur Israël et les Nations. La dimension prophétique d'un tel ensemble tient alors, non seulement aux déclarations ponctuelles des Prophètes à tel ou tel moment délicat de l'histoire d'Israël, mais aussi à la capacité révélatrice des Écritures prises dans leur totalité. Elles dévoilent, de façon partielle et complexe, quelques facettes du regard divin posé sur Israël, les Nations et l'Église.

Se dégage de la révélation biblique une certaine appréhension des mœurs divines, qui vaut non seulement pour la relation spécifique de Dieu aux personnages et aux peuples de la Bible, mais aussi pour sa relation moins déterminée à tous les groupes et peuples que Dieu appelle au salut, en toutes sortes de contextes particuliers. Ainsi, Dieu se révèle inséparablement Créateur et Sauveur, séparé et tout proche, juste et miséricordieux, lent à la colère et plein d'amour, fidèle mais sans compromission, aimant la miséricorde plus que les sacrifices, attaché aux pauvres et aux humbles, etc. Tous ces traits caractéristiques du Dieu vivant qualifient aussi son mode d'action, si bien qu'on ne saurait

28. C'est l'éloquente analogie proposée par J.-L. SKA, *Les Énigmes du passé. Histoire d'Israël et récit biblique*, Bruxelles, Lessius (coll. « Le livre et le rouleau » 14), 2001, p. 127-129.

attendre de lui ou reconnaître comme sien un événement ou un acte historique incompatibles avec la physionomie divine singulière, dévoilée par la révélation biblique dans son ensemble. Par exemple, il n'est pas envisageable que Dieu soit miséricordieux envers Israël à travers tel événement au prix d'une injustice envers l'Égypte.

Outre le dévoilement authentique de la divine façon d'agir, aussi bien dans le salut que dans le jugement, la révélation biblique livre un éclairage circonscrit sur des situations collectives typiques. Nous retrouvons ici l'exemplarité évoquée plus haut à titre d'hypothèse trop ambitieuse, mais de façon mieux circonscrite. Tel ou tel aspect des relations politico-religieuses, par exemple entre Juifs et Nations, se trouve éclairé du regard divin à travers toute une série complexe de récits bibliques et d'épisodes néotestamentaires. Par exemple, le motif de l'émulation réciproque entre Israël et les Nations se rencontre à la fois dans la Sagesse et chez Paul, en vertu du présupposé d'une certaine lisibilité de la condition historique de l'autre.

Nous sommes en droit d'attendre que la lumière prophétique des Écritures ne « théologise » pas indûment les situations humaines considérées dans leur épaisseur historique, ne les assimile pas d'emblée à la trame judéo-chrétienne de l'histoire, mais déverse sur elles une lumière verticale de nature nouvelle, révélatrice d'une dimension jusque-là secondaire ou voilée : l'enjeu potentiel d'une situation politique et religieuse sous le regard divin.

1. Un cas particulier sous éclairage prophétique : le jugement de Sédécias selon Jérémie 36-39

Penchons-nous sur deux illustrations possibles, l'une tirée de l'histoire du salut et l'autre de l'histoire mondiale récente. Les chapitres 36 à 39 du livre de *Jérémie* éclairent d'une lumière prophétique, souvent déconcertante, les événements et les choix qui entourent la première déportation, puis le siège et le sac de Jérusalem, sous les coups de Nabuchodonosor. L'enchaînement dramatique acquiert alors le sens d'un jugement divin pour des fautes identifiées comme telles.

Tout d'abord, Dieu intime à Jérémie l'ordre de consigner par écrit toutes les paroles prophétiques qu'il a reçues de Dieu depuis le début de son ministère. Jérémie dicte toutes ces paroles à Baruch qui en donne ensuite lecture au peuple. Les scribes s'en émeuvent et entendent les paroles du Seigneur. Informé à son tour, le roi Joiaquim, fils de Josias, méprise ouvertement ces paroles du Seigneur, lacérant les pages au fur et à mesure qu'elles lui sont lues, avant de les jeter au feu une à une.

Mais la Parole du Seigneur est de nouveau adressée à Jérémie, afin qu'il écrive un nouveau rouleau des paroles reçues du Seigneur. À cela

s'ajoute un nouvel oracle contre Joiaquim, Jérusalem et Juda, en forme de sentence et de châtement assuré²⁹.

Par la suite, lorsque le roi de Juda se révolte contre Nabuchodonosor, après lui avoir d'abord été soumis durant trois années, le châtement s'accomplit dans un premier temps pour Juda. Peu après, sous le règne de son fils Joiakîn, intervient une première violation du Temple et la déportation à Babylone de tous les dignitaires de Jérusalem. Cela arrive comme la sanction annoncée de la Parole du Seigneur, transmise par les prophètes et méprisée par les rois³⁰. Sédécias se trouve alors installé comme roi de Juda par Nabuchodonosor.

Par la suite, tandis que les Chaldéens lèvent un temps leur siège de Jérusalem, en raison d'une sortie de l'armée égyptienne, Sédécias consulte Jérémie par deux fois, d'abord par un intermédiaire, puis directement après l'avoir tiré de prison en secret. Or, à deux reprises, la Parole du Seigneur est sans appel : aucun salut n'est à espérer du côté de l'Égypte ; les Chaldéens reviendront incendier Jérusalem et Sédécias sera livré à Nabuchodonosor³¹. Même si l'armée des Chaldéens était défaite par Juda, ce qui est loin d'être le cas, « les blessés se dresseraient chacun sous sa tente pour mettre le feu à cette ville³² ». Les paroles « démobilisatrices » de Jérémie, répercutées par lui au peuple, ont pour conséquence qu'il est jeté dans la citerne, avant d'en être tiré par l'intervention d'un eunuque éthiopien.

Enfin, Sédécias consulte une dernière fois un Jérémie réticent et échaudé, s'engageant par serment à protéger sa vie. Une troisième fois, la Parole du Seigneur affirme que la seule issue salutaire, tant pour le roi de Juda que pour Jérusalem, est de se rendre au roi de Babylone. Malgré la clarté de l'oracle divin et contre son serment préalable, Sédécias ne peut se résoudre à une telle humiliation et craint pour sa vie, au point de menacer à nouveau celle du Prophète³³. Finalement, lors de la chute de Jérusalem, Sédécias et ses guerriers tenteront de s'enfuir, avant d'être repris et de finir lamentablement devant Nabuchodonosor. La fuite en Égypte demeurera un mirage de salut pour le petit reste de Juda, au lieu de se fier à la Parole du Seigneur transmise par Jérémie. En effet, Nabuchodonosor portera bientôt le châtement divin jusqu'en Égypte, où le reste de Juda se fourvoiera dans l'idolâtrie³⁴.

À travers ces péripéties, l'éclairage de la Parole du Seigneur ne coïncide pas avec une simple lecture politique ou religieuse de la

29. *Jr* 36, 27-31.

30. *2 R* 24, 1-20.

31. *Jr* 37, 3-21.

32. *Jr* 37, 10.

33. *Jr* 38, 1-28 ; *2 Ch* 36, 11-21 ; *Ez* 17, 12-24.

34. *Jr* 42-44.

situation. Lorsqu'il est consulté, le Prophète attend que la Parole lui soit donnée et cela s'accomplit au jour voulu par Dieu. À vue humaine, les paroles de Jérémie sont subversives et difficilement recevables. Elles révèlent pourtant le regard divin sur la situation lamentable dans laquelle s'est plongé Juda, par l'orgueil de ses rois et le péché de son peuple. Seule la révélation prophétique assure qu'obéir à Dieu revient, à ce moment précis, à se livrer au roi de Babylone, comme un consentement à l'humiliation et au jugement (temporel) de Dieu. Pareillement, dans le cours de cette histoire, seule la parole prophétique certifie que le retrait de Nabuchodonosor devant l'Égypte est momentané. La lumière prophétique dépasse complètement les possibilités qu'avaient les rois (pêcheurs) de Juda de s'orienter. Elle dénonce le mirage d'un salut sans Dieu.

2. L'impossible transposition profane ? Un cas problématique tiré de l'histoire récente

Le segment particulier de l'histoire du salut, éclairé par quelques chapitres de Jérémie, laisse entrevoir toute l'obscurité d'une histoire comparable où les acteurs humains seraient simplement laissés à leur propre jugement, à leurs passions et à leurs péchés, sans révélation prophétique. En ce cas, de façon indirecte, la révélation enseigne du moins à ne pas faire des raccourcis indus et à ne pas sacraliser les interférences momentanément salutaires. Par exemple, de la victoire des alliés contre l'Allemagne nazie en 1945, il est impossible de conclure à la pureté d'intention des Anglais, des Américains ou des Russes³⁵. Même si les dirigeants nazis promouvaient une exaltation païenne de la race allemande et une haine quasi religieuse du Peuple élu, leur défaite ne peut être lue comme une consécration de leurs adversaires.

En effet, l'histoire biblique enseigne une possibilité importante de l'action divine : Dieu peut mobiliser telle ou telle puissance politique comme l'instrument temporaire de son dessein, coïncidant éventuellement avec un châtement temporel de tel ou tel peuple, sans pourtant autant que cet instrument soit en lui-même sanctifié ni à l'abri d'une défaite ultérieure ou d'un jugement sévère. Sans donner accès aux intentions divines, la lumière prophétique des Écritures évite toutefois de tirer des conclusions péremptoires et de caricaturer l'engagement divin.

L'exemple évoqué suggère que la vertu illuminative des Écritures ne consiste pas seulement à éclairer les situations humaines et les complexes

35. Voir H. BUTTERFIELD, *Christianisme et histoire*, Paris, Spes, 1955, p. 95-99 ; H. Richard NIEBUHR, « A Christian Interpretation of War » (1943), dans *Theology, History, and Culture : Major Unpublished Writings*, W. S. JOHNSON (éd.), New Haven, Yale University Press, 1996, p. 159-173.

politiques sous l'angle du commencement et de la fin, du dessein originel de Dieu et des promesses de l'eschatologie finale. C'est assurément l'essentiel et le plus sûr, mais la révélation scripturaire peut aussi déverser une lumière, très partielle, sur des conflits en cours ou sur leurs dénouements, du moins pour retenir les croyants d'y projeter des vues trop courtes, simplistes et partiales.

Assurément, la relation interne de tel ou tel événement du monde à son orientation vers le salut et l'*eschaton* n'est pas humainement discernable. Personne ne peut dire, par les seules ressources de son discernement propre, si une séquence historique représente au final un rapprochement ou un éloignement à l'égard du Royaume, car l'ambivalence reste la marque de fabrique de l'histoire, jusque dans les événements qui paraissent heureux à certains, avant même qu'ils n'aient pu observer leurs conséquences latérales souvent inattendues. Les historiens d'une période ont mille exemples à ce sujet. Mais l'interprétation chrétienne de l'histoire en cours ne consiste pas à sélectionner des séquences temporelles privilégiées, qui seraient particulièrement proportionnées au Royaume, mais à exercer plutôt une vigilance évangélique permanente, sans céder aux raccourcis de l'enthousiasme ou de la déception politiques.

À l'épreuve des cas concrets, il serait hasardeux de vouloir transposer une séquence de l'histoire biblique sur une séquence d'histoire profane. Retenons surtout que l'histoire biblique théologiquement interprétée fournit de précieuses indications sur les modes d'action de Dieu³⁶. Interpréter bibliquement un segment d'histoire profane revient principalement à tenir compte de l'identité révélée de Dieu pour ne pas lui imputer des manœuvres indignes de lui et à éviter les raccourcis explicatifs au profit des vainqueurs d'une séquence donnée. Nous sommes donc reconduits vers un propos moins circonstanciel pour assurer une pertinence relative de la théologie de l'histoire.

III. PERSPECTIVES SUR L'HISTOIRE HUMAINE DANS SA POTENTIALITÉ D'HISTOIRE SAUVÉE

Essayons maintenant d'identifier et de qualifier, théologiquement, quelques points d'appui solides de la théologie de l'histoire, en prise avec, d'une part, l'histoire du monde comme histoire universelle en relation potentielle à l'histoire effective du salut et, d'autre part, la lumière eschatologique déversée par la révélation chrétienne sur l'histoire dans sa facticité contingente.

36. Dans le même sens, voir J. DANIÉLOU, « Magnalia Dei », dans *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Éd. du Cerf, 2011 (1953), p. 147-164.

La première question à traiter est celle du rapport entre histoire du monde et histoire du salut. Le témoignage biblique rendu à l'économie du salut retrace une histoire spécifique, celle du Peuple élu. Quelle est donc la valeur de cette histoire particulière en regard de l'histoire universelle ? Comment établir une juste corrélation théorique entre les deux ?

1. La voie transcendantale : l'histoire est toujours celle de la liberté humaine exposée à l'offre du salut

Ressaissons à grands traits une analyse proposée par Karl Rahner, en 1962, sous le titre « Histoire du monde et histoire du salut »³⁷. Son propos est articulé sur trois thèses : 1) l'histoire du salut se déroule à l'intérieur de l'histoire du monde, 2) l'histoire du salut est distincte de l'histoire profane, 3) l'histoire du salut explique l'histoire profane. Reprenons l'argumentation principale à l'appui de chacun de ces trois thèses, dialectiquement enchaînées entre elles. À travers son argumentation, Rahner parvient à conjuguer l'extension de la liberté humaine qui s'exerce dans le monde, l'universalité du dessein salvifique de Dieu et la singularité historique de l'événement de salut accompli en Jésus-Christ.

Primo, l'histoire du salut advient dans l'histoire du monde (*Heilsgeschichte ereignet sich in Weltgeschichte*). Certes, le salut à l'état accompli ne se loge pas dans un secteur à part ou une séquence isolée de l'histoire. Il est et sera plutôt l'accomplissement et la cessation de l'histoire tout entière. Le salut accompli, final et béatifiant, est « mystère absolument transcendant » (*absolut transzendentes Geheimnis*). Il ne s'égalé pas matériellement à un moment de l'histoire. Il est grâce, autrement dit communication par Dieu de lui-même, toujours proprement objet de foi, d'espérance et d'amour dans une acceptation libre. Cela démythise radicalement toute utopie religieuse ou séculière s'efforçant de loger, à force d'entreprises humaines, le salut dans un segment ou un espace du monde.

Et pourtant le salut a déjà lieu au présent. Il n'est pas simplement un futur encore à venir. En effet, le salut s'accomplit dans la libre acceptation humaine de la donation que Dieu fait de lui-même. Or une telle acceptation intervient dans les dimensions concrètes de l'existence humaine en ce monde, par une rencontre historique de la liberté avec les réalités profanes et quotidiennes de ce monde. C'est d'abord par l'opération de sa libre réception humaine que le salut devient historique. Fondamentalement, il appartient à l'homme comme être de

37. Voir K. RAHNER, « Weltgeschichte und Heilsgeschichte », *Schriften zur Theologie* V, Zürich, Benzinger, 1962, p. 115-135.

transcendance d'avoir une histoire, et non à Dieu se révélant ou se communiquant.

L'inclusion du salut dans l'histoire du monde, par la médiation des libertés humaines, ne lève pas l'ambiguïté intrinsèque de l'histoire du monde, qui voile la réalité du salut. Mais Dieu s'adresse aux humains dans l'histoire du monde par des prophètes qui reçoivent le don d'interpréter l'histoire. Au plus haut point, Dieu s'est adressé aux hommes en Jésus de Nazareth. De la sorte, l'histoire du monde contient des signes et une révélation permettant d'y discerner le salut en train d'advenir.

Secundo, l'histoire du salut est distincte de l'histoire profane (*Heilsgeschichte ist von Profangeschichte verschieden*). Tout d'abord, d'elle-même, l'histoire profane ne permet aucune interprétation sans équivoque du salut advenant dans l'histoire. En effet, au sein de l'histoire, le salut doit toujours être cru et espéré. Il ne peut pas être authentifié comme une simple évidence historique. Et pourtant, nous savons que l'histoire du salut est coextensive à l'histoire profane, parce que, selon la foi catholique, le dessein salvifique de Dieu s'étend effectivement à tous les humains en tout temps et en tout lieu, sous le mode de l'offre, restant sauve la liberté de chacun dans l'acceptation ou le refus. Cela signifie que l'offre du salut s'étend à toute l'histoire de la liberté humaine. Mais l'histoire du salut et l'histoire profane demeurent distinctes, parce que Dieu a interprété par sa Parole un segment particulier de l'histoire du monde, qui autrement serait resté ambigu. Dans l'Ancien Testament, la distinction entre histoire du salut et histoire profane est encore très fluide, tandis que dans l'événement Jésus-Christ (avec son déploiement dans l'Église, les sacrements et les Écritures) l'histoire du salut se distingue de la façon la plus nette de l'histoire profane. En Jésus-Christ, l'histoire du salut devient enfin une manifestation salvifique sans équivoque au sein de l'histoire du monde. C'est pourquoi cette histoire-là, sortie de l'ambiguïté (toujours selon Rahner), avec ses dimensions verbales, sociales et sacramentelles, est vraiment destinée à tous les humains de tous les âges futurs.

Tertio, l'histoire du salut ainsi comprise interprète l'histoire profane (*Die Heilsgeschichte deutet die Profangeschichte*). Tout d'abord, l'histoire du salut démythise l'histoire du monde, l'affranchissant de ses idoles et de ses faux dieux. Ensuite, l'histoire du salut interprète justement l'histoire du monde comme une histoire qui demeure ambiguë, avec ses forces antagonistes et son caractère voilé. Enfin, en regard de l'histoire du salut, l'histoire du monde apparaît dans son orientation profonde pour ce qu'elle est : une histoire existentiellement « dépotentialisée », en attente d'un salut qui lui confère un accomplissement dont elle ne possède ni le profil ni les moyens. D'où la conclusion théologique de Karl

Rahner : l'histoire du monde « est la sphère et la préhistoire de l'histoire du Christ »³⁸ (*der Raum und die Vorgeschichte der Geschichte Christi*), laquelle est l'histoire de Dieu lui-même, comme l'Amour qui se livre et s'engage.

Le tour de force théologique de K. Rahner, largement spéculatif, est de coordonner étroitement histoire du salut et histoire du monde, par une référence ontologique et existentielle au rôle spécifique de la liberté humaine dans l'acceptation du salut. En tout temps et en tout lieu, l'existence humaine peut entrer dans le salut par un acte de liberté. Un tel acte est rendu possible par l'universalité de la volonté salvifique de Dieu et il est toujours rattaché au salut historique par excellence, dénué de toute ambiguïté, accompli en Jésus-Christ. Sans rien perdre de la spécificité chrétienne du salut en Christ et de ses médiations sacramentelles les plus favorables, Karl Rahner s'intéresse à tous les bénéficiaires potentiels d'un tel salut, suivant toute l'extension de la liberté humaine, engagée dans l'histoire du monde.

De la sorte, Karl Rahner ne considère pas l'histoire du salut sous un point de vue habituel. Elle ne s'égalé pas chez lui à un enchaînement historique d'événements et de séquences salvifiques. Elle n'est pas non plus une histoire des interventions historiques de Dieu dans le monde. Elle est encore moins une histoire de Dieu agissant ou pâtissant dans le monde. Elle n'est pas non plus la traduction temporelle d'une éternité divine posée en archétype transcendant de l'histoire unique du Christ. Karl Rahner reconsidère presque entièrement l'histoire du salut comme l'histoire de la liberté humaine qui accepte ou refuse, dans le monde, l'offre *transcendante* du salut divin. Ce point de vue est très éclairant et permet de reconnaître d'emblée que l'histoire du salut est universelle, coextensive à l'histoire de la liberté humaine. Cependant, pour avancer dans notre réflexion, il faut revenir à l'histoire du salut et à l'histoire profane suivant une acception « catégoriale », comme des séquences événementielles ambiguës et contingentes, à interpréter.

2. Retour sur l'ambiguïté et le sens de l'histoire dans une perspective théologique

Revenons au problème de l'ambiguïté de l'histoire « catégoriale » sous l'angle spécifique de la théologie chrétienne. À nos yeux de terriens, l'histoire humaine ressemble le plus souvent à un maquis inextricable et démesuré. Comme le disait lucidement Hannah Arendt, la plupart des actions humaines ne peuvent être reprises et elles ont des conséquences

38. Voir K. RAHNER, « Weltgeschichte und Heilsgeschichte », *Schriften zur Theologie* V, Zürich, Benzinger, 1962, p. 135.

incontrôlables, à l'infini³⁹. De plus, à la contingence de l'action humaine, s'ajoute celle, proprement incalculable, des moments, des lieux, des sites et des circonstances de toutes sortes. Aussi, plus on s'approche du maillage serré de l'histoire réelle, jusque dans ses détails, plus elle est susceptible d'apparaître de soi impénétrable et illisible.

À la texture irrégulière et aléatoire de l'histoire réelle, qu'elle soit jugée heureuse ou malheureuse, intéressante ou indifférente, s'ajoute un autre facteur de perplexité : l'ampleur des pertes et du gâchis de l'histoire. Dans ce registre, l'augustinien Henri-Irénée Marrou se montrait particulièrement évocateur⁴⁰. Des civilisations entières, ayant accédé à un haut degré d'art et de culture, ont été totalement détruites, ne laissant derrière elles que d'infimes vestiges. Des générations entières, à peine arrivées à l'âge adulte, ont été décimées par la guerre, sans que leur vie ait eu la moindre chance de s'épanouir ou de laisser une trace (du moins individuelle). Même les progrès limités, à l'échelle d'un pays ou d'une culture, s'accompagnent souvent de conflits durables et de versants obscurs, tandis que les victoires paraissent toujours inachevées et trop chèrement payées. Les conquêtes humaines sont ambiguës et la barbarie reste contemporaine de toute époque, même si elle change d'objet. Bref, la part d'échec et d'obscurité de l'histoire humaine paraît incommensurable et indépassable.

a. La foi chrétienne ne réduit pas l'ambiguïté de l'histoire

Dans ces conditions, est-il encore possible d'appliquer une lumière théologale, sans même parler de vision providentielle, sur l'histoire humaine dans sa facture brute et complexe ? En première instance, un regard théologal de foi sur l'histoire humaine aggrave plutôt le diagnostic déjà esquissé d'un simple point de vue anthropologique.

En effet, l'ambiguïté de l'histoire humaine est plus lourde en regard du Royaume de Dieu qu'à l'échelle des réalités terrestres communes et ordinaires. Si, dans le champ des activités humaines, les progrès et les échecs se mêlent déjà étroitement, en regard des biens surnaturels, toutes les ressources humaines sont finalement prises en défaut. Aucune des conquêtes humaines, spirituelles ou temporelles, n'est ajustée ni proportionnée à l'avènement du Royaume. Non seulement les œuvres mauvaises font obstacle, du moins à vue humaine, au régime de la grâce, mais les œuvres bonnes se révèlent toujours trop courtes et entachées de

39. Voir H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1988, p. 242 sq.

40. Voir H. I. MARROU, *Théologie de l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1968, spécial. p. 49-59 ; AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIX, 5-7, dans (*Euvres*, II, L. Jerphagnon (éd.), Paris, nrf-Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 2000, p. 587 sq sur l'abondance des maux dans la société humaine.

péché. Cela, les saints les plus généreux et les plus engagés le savent bien mieux que les autres, sans pour autant désespérer.

Outre le caractère complexe de toute œuvre humaine, la foi chrétienne révèle sans doute une source plus profonde de l'ambiguïté de l'histoire, à une échelle très élémentaire. En conséquence de la chute, la création tout entière est blessée et gémit. Or la distorsion du créé ne s'inscrit pas seulement dans les créatures considérées une à une, ni dans l'extension complète du cosmos, mais aussi dans la réalité plus fluide du temps historique. Depuis la chute, le temps créé est blessé et mortel⁴¹. Il n'est plus maîtrisable par les humains. Au lieu d'être simplement la mesure et le rythme de l'action humaine, il est devenu sa contrainte et son maître implacable. Le temps est soumis à la vanité ; il expose à l'ennui, à la dégradation et à la ruine. Les humains courent après lui, sans parvenir à l'habiter pleinement ni à le domestiquer. Ce dérèglement profond du rapport des humains au temps se répercute sur la grande histoire et sur nos histoires singulières, exposées au risque du non-sens et de la vanité, comme l'exprimait l'un des Sages de la Bible : « [Dieu] a mis dans leur cœur l'ensemble du temps, mais sans que l'homme puisse saisir ce que Dieu fait, du commencement à la fin »⁴². L'épreuve de l'homme est d'embrasser, par sa vie et sa mémoire, la succession des temps, sans toutefois pouvoir en dominer ni l'usure ni le sens.

Sans céder à un pessimisme trop humain, l'Évangile n'est pas en reste au sujet de l'ambivalence indépassable des entreprises humaines en regard du Royaume. Contre toute attente, la parabole de l'ivraie exige de consentir au délai prolongé de l'histoire et de suspendre toute velléité de jugement anticipé⁴³. Jusque dans la bonne terre, où le Semeur a semé, une autre semence a été nuitamment répandue. Or le discernement entre le bon grain et l'ivraie n'est pas accessible aux capacités humaines, pas même aux fils du Royaume. L'une et l'autre semence croissent de fait ensemble, dans une mixité dérangeante. Tant que le fruit n'a pas été porté, il est incertain de prétendre distinguer les plants. Il semble même que plus l'ivraie est envahissante et étendue, plus la séparation devient délicate et risquée. Le jugement appartient à Dieu seul et il ne sera posé qu'au terme de l'histoire, à la fin du monde.

Dans l'intervalle de notre histoire, la foi au Christ permet sans doute à ses disciples de cheminer ici-bas en enfants de Dieu, marchant dans la lumière et/ou ramenés vers elle, bien que la plupart des actions humaines

41. Voir H. I. MARROU, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Paris, Vrin, 1950, p. 67-71.

42. *Qo* 3, 11.

43. Voir *Mt* 13, 24-30.36-43 ; J. NOLLAND, *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids, Eerdmans, NIGTC, 2005, p. 542-549.

demeurent ambigus et produisent leurs conséquences de générations en générations, jusqu'à l'heure du jugement et de la récapitulation.

b. Le délai de l'histoire est pour le « recrutement » des saints

Est-il possible d'envisager le sens du temps de l'histoire, dans son extension, sous un angle théologique ? Telle fut bien l'une des questions motrices qui traverse *La Cité de Dieu* d'Augustin. L'histoire peut être aisément perçue et décrite dans sa dimension de conflit et d'ambiguïté. Comme le propose Augustin, dès les premières pages de la Bible, deux logiques concurrentes s'enclenchent : celle de la cité terrestre fondée par Caïn et celle de la cité de Dieu inaugurée par Abel⁴⁴. L'affrontement interne à l'histoire est de soi profondément théologique. Se joue dans le temps de l'histoire, non seulement le développement de l'amour de soi au mépris de Dieu, mais aussi la croissance de l'amour de Dieu et d'autrui au-delà de soi. Aussi, le conflit et l'ambiguïté internes à l'histoire ne sont-elles pas seulement le signe du péché, mais aussi le signe de la grâce. En effet, sous l'obscurcissement récurrent du péché se lit aussi la non extinction de la grâce, sa résistance, ses appels et ses sursauts, plus inlassables encore.

Ensuite, dans le passage permanent du temps de l'histoire vers le temps de la fin, pouvons-nous envisager un sens théologique de l'histoire ? La simple formulation de la question engage la compréhension de l'histoire comme une Pâque, un passage vers le salut et l'accomplissement. Au terme se trouve la cité de Dieu dans son état eschatologique, c'est-à-dire la communion des saints, sans plus aucun mélange et dans la plénitude de la paix. La fin de l'histoire paraît donc être la transformation des appelés à la communion, la configuration de chacun à son identité eschatologique et plénière, déposée en lui comme un appel dont le profil achevé demeure encore voilé.

Quelle est la condition historique d'une telle possibilité et d'un tel dessein ? Elle est tout simplement, de génération en génération, le don de la vie et de la liberté comme une offre gratuite. Malgré son pessimisme sur l'humanité dans sa condition déchue, lorsque Augustin regarde l'engendrement humain sous cet angle, il affirme nettement que l'acte d'engendrer n'est pas essentiellement lié au péché⁴⁵. Suivant le dessein de Dieu, indépendamment de la chute, l'homme et la femme sont appelés à engendrer des enfants pour qu'ils déploient leur singularité jusque dans l'assemblée des saints.

L'accent sur l'unicité de chacun aux yeux de Dieu, dans son appel à l'existence et la grâce, est sans doute marqué par Augustin, de façon

44. Voir AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XV, 1, L. Jephagnon (éd.), p. 596 sq.

45. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIV, 23, L. Jephagnon (éd.), p. 586.

paradoxale et en partie équivoque, sous la forme d'un nombre défini (voire restreint) de prédestinés au Royaume⁴⁶. Assurément, tous ceux et celles qui sont entrés, entrent et entreront dans le Royaume y sont appelés par Dieu et, sous le regard divin, l'efficacité accomplie d'un tel appel peut être désigné sous le vocable de « prédestination », au sens positif du mot. La difficulté porte toutefois sur ce qui peut aussi être attaché à ce motif théologique, spécialement comme prédestination restrictive, sans parler de l'énormité irrecevable d'une prédestination négative entendue comme un acte positif d'orientation à la perte.

Si toutefois nous faisons une herméneutique purifiante de l'intuition théologique suivant laquelle il y aurait un nombre prédéfini (c'est-à-dire éternellement défini) d'appelés à la communion eschatologique des saints, nous pouvons faire porter l'accent sur la mesure immense et parfaite assignée par Dieu à l'assemblée des saints. Il ne s'agit pas alors de prédéfinir une limite à l'extension de la grâce salvifique, mais d'affirmer la plénitude de son aboutissement dans le passage de l'histoire à l'éternité participée. Parler d'une telle mesure revient aussi à soutenir que l'histoire aura une fin, lorsque cette mesure de plénitude sera atteinte. Corrélativement, l'intuition d'un nombre prédéfini d'appelés suppose de mettre l'accent sur le caractère insubstituable de chacun sous le regard de Dieu et pour la communion de tous.

IV. L'HISTOIRE SOUS L'ATTRAIT DE SA FIN : ASSOMPTION ET JUGEMENT

Si délai de l'histoire possède un sens théologique, recouvert par le motif du recrutement et de la transformation des saints, l'histoire est orientée vers un terme et un achèvement, dont la Parousie, second avènement du Christ, sera l'inauguration. Quel est donc le rapport entre l'histoire en cours et la Parousie future ? Nous pouvons ici nous inspirer de la dualité d'aspects des événements mondains, dégagée par John Henry Newman⁴⁷. Le déroulement des événements de l'histoire, quelle que soit échelle adoptée, peut être considéré sous deux faces : celle des enchaînements du monde et celle de l'action de Dieu. Les enchaînements du monde ont leur

46. Sur la restriction progressive (et malheureuse) de la volonté universelle de salut par Augustin, dans le contexte de la querelle semi-pélagienne, voir A. Y. HWANG, « Augustine's Interpretations of 1 Tim. 2:4 in the Context of His Developing Views of Grace », *Studia Patristica* 43 (2006), p. 137-142.

47. Voir J. H. NEWMAN, « Milman's View of Christianity » (1841), dans *Essays Critical and Historical*, II, Londres, Longmans, 1907, p. 196-197, spécialement p. 191 : « C'est la loi de la Providence ici-bas : elle travaille derrière un voile, et ce qui est visible dans son cours ne fait rien d'autre le plus souvent que projeter une ombre (*does but shadow out at most*) sur ce qui est invisible, et parfois même l'obscurcit et le dissimule. » (notre traduction).

logique et leur suffisance, du moins à l'intérieur du complexe intramondain, tandis que l'action de Dieu induit une possible maturation et/ou un affrontement théologal à l'intime des événements du monde. En vertu de l'action de Dieu à l'intime même des choses et des actions, des lieux et des temps, l'histoire peut être regardée à la fois comme maturation et comme résistance : maturation de la justice et de la paix, la sainteté et de la grâce, résistance à la justice et à la paix, à la sainteté et à la grâce.

Aussi la Parousie entretient-elle une connexion profonde avec le temps de l'histoire, dont elle sera à la fois le couronnement et le jugement. Certes, le second avènement du Christ doit avoir en priorité la forme d'une venue extrinsèque à la simple logique de l'histoire. Il viendra « des cieux » comme il est monté « aux cieux ». Cela signifie qu'il sera rendu présent d'une manière eschatologique et divine, partout simultanément. En ce sens, la Parousie ne sera pas le dernier état immanent du monde et de l'histoire tels que nous les connaissons, mais le premier état radicalement nouveau du monde transformé. Cependant, une telle verticalité de la Parousie ne lui enlève pas son lien au temps de l'histoire.

Par couronnement et jugement, entendons assumption et séparation. La Parousie sera essentiellement assumption de tout ce qui est en attente et en disponibilité de salut dans l'histoire. Nous pouvons le considérer au moins sous trois aspects. Tout d'abord, il y a la part d'éternité potentielle logée dans notre histoire. C'est le poids de vie éternelle dont sont revêtus tous les actes posés sous la grâce, tous les choix positifs d'une liberté sanctifiée, tous les gestes d'amour vrai offerts sans calcul ni reprise, en pure donation ou en saine réciprocité, etc. Rien de tout cela ne peut être perdu sous le regard de Dieu. Ensuite, il y a la part de guérison et/ou de réconciliation de tout ce qui, dans l'histoire et dans nos histoires, demeure irrésolu et malade, alors même que cela est vécu comme une peine, un regret, un remords, une souffrance, une division navrante, etc. Exposé à la grâce eschatologique, tout cela sera assumé et transformé, sans toutefois que soient supprimées les marques et les plaies, conservées comme autant de points d'inscription du salut, écrins d'une grâce enfin victorieuse. Enfin, il y a la part d'achèvement de tout ce qui était en germe et qui n'a pas pu être reconnu, développé, vécu, épanoui. En effet, pour de multiples raisons, tant de potentialités de la vie et de la grâce sont à peine esquissées. Certains sont fauchés avant de les goûter. D'autres n'osent pas embrasser ce qui leur arrive. D'autres encore ne le voient même pas. Dans la Parousie, chacun des sauvés se reconnaîtra

dans le regard plein posé sur lui⁴⁸. Il reconnaîtra non seulement ce qu'il fut mais aussi ce qu'il était appelé à devenir. Ce pourrait être à la fois un étonnement et une évidence.

L'autre versant de la Parousie, c'est le jugement comme séparation du mal. Il y a plusieurs représentations de cet acte de séparation dans le Nouveau Testament. Il est du moins sûr que cette ligne de séparation passera jusque dans le cœur et l'histoire des saints, comme un acte de délivrance.

Comment le savons-nous ? Par référence à la Croix de Jésus comme jugement du péché. Le dévoilement du péché, ligué autour du Juste et projeté sur le corps du Crucifié, coïncide avec l'épuisement de sa puissance et de sa logique. Ce jugement est sans appel, même si sa pleine extension attend la Parousie. Or un tel jugement est inclus comme un moment dans la victoire de la Croix. Au cœur de ce jugement paradoxal, le Crucifié consomme l'inversion de la violence reçue en amour livré, de la haine sans raison en pardon offert. C'est le seul paradigme historique assuré de ce que sera le jugement des pécheurs en chemin vers Dieu : dévoilement du péché, vaincu et rejeté dans l'acte même d'être ainsi « épuisé ».

Relevé d'entre les morts, le Christ apparaît comme le Sauveur, celui qui a traversé la mort puis les cieux. À ce titre, le Christ se révèle comme le *telos*, la fin de l'histoire, mais non son terme⁴⁹. En lui, l'histoire du salut a été conduite de façon inaugurale à sa fin : venu d'auprès de Dieu, il est descendu dans la fragilité de notre chair, la chair mortelle du péché, puis il est retourné vers le Père, revêtu de cette même chair, sauvée et glorifiée. Au sein de l'histoire, le corps de tous ceux qui sont en train d'être sauvés est le germe de l'assomption finale, en forme d'élévation et de jugement. Cela renvoie à l'eschatologie du *Christus totus* prêchée par Augustin à partir des Psaumes.

48. Voir H.-U. VON BALTHASAR, « L'unité de notre vie », dans *Retour au centre*, Paris, DDB, 1998, p. 121-140. J.-Y. LACOSTE, *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, Paris, PUF, 1990, p. 119-122.

49. Curieusement, Jean Daniélou traduit *telos* par « terme » et *peras* par « fin », lorsqu'il soutient que la personne du Christ, par l'union hypostatique, est apparue comme « le terme (*telos*) absolu de l'histoire ». Voir J. DANIELOU, « Christologie et histoire », dans *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Éd. du Cerf, 2011 (1953), p. 193. Sur le fond, il me paraît excessif de qualifier le Christ de « *telos* absolu » d'une histoire qui continue, étant donné la relativité du Christ au Père et à l'Esprit, ainsi qu'au corps entier des sauvés.

CONCLUSION

À travers notre *status quaestionis* initial, nous avons tenté de prendre à bras le corps la question du sens de l'histoire, au croisement de plusieurs disciplines. Du point de vue de la théologie, force est de constater que les possibilités herméneutiques demeurent limitées. Il est délicat et hasardeux de vouloir interpréter théologiquement un segment d'histoire profane. En réalité, une telle opération relèverait plutôt d'un exercice de la prophétie au présent. Or celle-ci est un don qui ne se commande pas humainement. Comme une médiation dérivée de la prophétie, les Écritures peuvent toutefois mettre en garde contre les défigurations hâtives de l'action de Dieu dans l'histoire et les lectures partisans à courte vue. Par-delà ses limites interprétatives, la pertinence d'une théologie de l'histoire se concentre plutôt, à nos yeux, sur la potentialité de l'histoire réelle à l'égard de sa fin ultime. Cela peut être négocié à tout moment du temps, comme une détermination historique de la liberté humaine devant l'offre du salut ou comme un attrait permanent de l'histoire en cours par sa fin eschatologique, sous les modalités de l'appel, de l'assomption et du jugement. Il y a une réelle pertinence de la théologie de l'histoire. Elle garde toutefois un profil « ultra-théologique », car eschatologique. Par contrecoup, cela renvoie plutôt à l'éthique philosophique et théologique le discernement qualifié des actes et des événements engageant le présent, avec leurs conséquences partiellement prévisibles et largement incontrôlables.

RÉSUMÉ. — Note sur la théologie de l'histoire. Par Emmanuel DURAND.

La présente note dresse un status quaestionis à partir des théologies de l'histoire, principalement celles publiées entre 1943 et 1958. Elle dégage trois profils marquants des essais contemporains de théologie de l'histoire, puis tire parti d'une conversation entre épistémologie, philosophie et théologie. Elle examine ensuite les tâches potentielles d'une théologie de l'histoire. Elle invite finalement à reconsidérer l'histoire réelle sous l'angle de sa fin, promise à une assumption et soumise à un jugement.

MOTS-CLEFS : *Théologie de l'histoire – philosophie de l'histoire – épistémologie de l'histoire – eschatologie – Henri-Irénée Marrou – Herbert Butterfield – Jean Daniélou – Jacques Maritain – Karl Rahner – Hans Urs von Balthasar – Marie-Dominique Chenu – Gaston Fessard – H. Richard Niebuhr – Karl Löwith – Paul Veyne – Roger Chartier – Maurice Lagueux – Augustin d'Hippone – John Henry Newman.*

ABSTRACT. — An examination of the theology of history. By Emmanuel DURAND.

The following examination produces a status quaestionis out of historical theologies, primarily those published between 1943 and 1958. It identifies three striking profiles among contemporary essays on historical theology, then builds on a conversation between epistemology, philosophy and theology. It analyzes the potential tasks of historical theology and finally urges to reconsider real history through the angle of its end, an end that is promised an assumption and subjected to judgment.

KEYWORDS : *Theology of history – philosophy of history – epistemology of history – eschatology – Henri-Irénée Marrou – Herbert Butterfield – Jean Daniélou – Jacques Maritain – Karl Rahner – Hans Urs von Balthasar – Marie-Dominique Chenu – Gaston Fessard – H. Richard Niebuhr – Karl Löwith – Paul Veyne – Roger Chartier – Maurice Lagueux – Augustine of Hippo – John Henry Newman.*

