Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 34 (1984)
Heft: 4

Artikel: Le sens de l'histoire comme problème de la théologie systématique
Autor: Bühler, Pierre
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381278

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: 12.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 116 (1984), P. 309-321

LE SENS DE L'HISTOIRE COMME PROBLÈME DE LA THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE*

PIERRE BÜHLER

«La raison humaine a cette destinée singulière, dans un genre de ses connaissances, d'être accablée de questions qu'elle ne saurait éviter, car elles lui sont imposées par sa nature même, mais auxquelles elle ne peut répondre, parce qu'elles dépassent le pouvoir de la raison humaine»[1].

Ce paradoxe, qui constitue le point de départ de la préface de la première édition (1781) de la *Critique de la raison pure* de Kant, me semble caractériser de manière précise toute la difficulté de la question du sens de l'histoire. En effet, cette question inévitable revient sans cesse, et aucune des nombreuses réponses ne parvient à épuiser véritablement la question.

En abordant ce thème dans la perspective théologique, il ne saurait être question de revendiquer au nom de la foi ou de la révélation un point de vue supérieur à celui de la raison humaine et échappant ainsi au paradoxe de ses questions fondamentales. Le théologien, qu'il le veuille ou non, n'échappe pas à cette condition de la raison humaine. Son effort portera donc sur la tâche d'articuler de la manière la plus adéquate possible la conviction chrétienne *dans le concert* des doctrines du sens de l'histoire.

Je me propose de traiter ce sujet en quatre parties. Dans un premier temps, j'esquisserai brièvement l'idée du sens de l'histoire telle qu'elle se présente sous sa forme tant théologique que philosophique. En deuxième lieu, je présenterai une critique philosophique de la théorie du sens de l'histoire. Dans une troisième partie, j'essaierai de prolonger cette critique en théologie, ce qui nous conduira du sens de l'histoire à l'événement du Christ comme instant dans l'histoire. Enfin, dans un quatrième temps, je me propose de réfléchir de manière plus détaillée aux implications de ce point d'aboutissement pour notre saisie de l'histoire; en d'autres termes: je veux tenter d'imaginer ce que pourrait être *l'histoire sans l'hypothèque du sens de l'histoire.*

* L'article qui suit est une version légèrement remaniée de ma leçon inaugurale, prononcée le 17 juin 1983 à l'aula de l'Université de Neuchâtel.

[1] E. KANT, *Critique de la raison pure.* Traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, Paris, (1944) 8e édition 1975, p. 5.

I. *Le sens de l'histoire en théologie et en philosophie*

Dans une conception traditionnelle, on pourrait m'objecter que le sens de l'histoire n'appartient pas aux thèmes de la théologie systématique, que cette dernière doit se contenter de formuler un système de pensée qui sera plutôt atemporel, sans histoire, celle-ci relevant plutôt des disciplines historiques. Je me contenterai de dire contre cette vision conventionnelle des choses que la théologie systématique s'occupe et doit s'occuper de l'histoire, mais qu'elle le fera autrement que les disciplines historiques. En effet, il en va dans la systématique d'une présentation intelligible, cohérente de la signification, de l'impact et des implications de la foi chrétienne dans la situation actuelle. Dans cette perspective, la systématique se doit précisément d'aborder le thème de l'histoire, en dégageant l'importance fondamentale de l'histoire pour l'essence de la foi chrétienne. La foi est ancrée dans une histoire sans laquelle elle ne serait rien, et tout le problème de la théologie systématique consiste précisément à saisir et à dire cette relation entre la foi et l'histoire de manière adéquate.

Dans les dernières décennies, l'effort principal en théologie systématique a porté sur la tâche de cette articulation. Pour une bonne part — que l'on pense notamment aux travaux de *W. Pannenberg* et de *J. Moltmann*[2] —, la tentative est celle d'une théologie de l'histoire. J'entends par là l'élaboration d'une vision théologique globale du déroulement de l'histoire. S'inspirant de la pensée apocalyptique, prétendument mère de la théologie chrétienne[3], ces théologies développent l'idée de l'histoire comme d'un processus eschatologique, ouvrant le présent à l'accomplissement progressif des réalités dernières. Saisie dans cette perspective, l'histoire est portée par une tendance profonde qui l'oriente vers un avenir de liberté, de joie et de paix. Elle prend ainsi des traits messianiques: l'histoire est *révélation,* manifestation de plus en plus patente de la justice de Dieu, de son amour et de sa grâce. Nous sommes placés

[2] W. PANNENBERG (éd.), *Offenbarung als Geschichte,* Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1961; W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie.* Traduit de l'allemand par A. Liefooghe, Cerf, Paris, 1974 (en allemand: 1964); W. PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze,* Bd. 1 und 2, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1967 et 1980; J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance. Etudes sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne.* Trad. de l'all. par Fr. et J.-P. Thévenaz, Cerf, Paris, 1970 (en allemand: 1964); J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne.* Trad. de l'all. par B. Fraigneau-Julien, Cerf, Paris, 1978 (en allemand: 1972).

[3] Cf. E. KÄSEMANN, «Die Anfänge christlicher Theologie», in: *Exegetische Versuche und Besinnungen,* Bd. 2, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1964, p. 82-104. Cf. aussi à ce sujet: G. EBELING, «Der Grund christlicher Theologie», in: *Wort und Glaube,* Bd. 2, Mohr, Tübingen, 1969, p. 72-91; P. GISEL, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité. Ernst Käsemann, Beauchesne/Labor et Fides, Paris/Genève, 1977, p. 221-292.*

dans cette histoire parce qu'elle a une structure *proleptique:* l'accomplissement dernier a été anticipé, dans la résurrection de Jésus-Christ. Cette dernière ouvre ainsi le processus dans lequel s'accomplira pour tous ce qui l'est pour un. Nous sommes dès lors appelés à contribuer à l'avancement du règne final, en posant des signes anticipateurs, en nous engageant dans le processus eschatologique par une activité transformatrice, sous le signe de la seigneurie toujours plus totale du Christ.

Il est clair qu'un tel projet théologique, développé comme la seule possibilité d'assumer aujourd'hui la foi et la théologie chrétiennes, pose une quantité de problèmes doctrinaux. Mais plutôt que de discuter en détail ces derniers, il est intéressant de relever que, du point de vue de la conception de l'histoire, cette position repose tout entière sur le présupposé que l'histoire a un sens, clairement avéré et inscrit dans son mouvement inéluctable vers l'accomplissement final. Ainsi, la fonction principale de l'histoire pour la foi, c'est de la placer dans une totalité de sens qui lui permet, dans son engagement, de s'orienter sur le grand but à atteindre.

Sous des formes multiples, de manière plus ou moins précise, ces théologies sont finalement d'inspiration hégélienne, et nous avons chez Hegel en somme la forme philosophique, bien meilleure, il faut le dire, de ces théologies de l'histoire. L'idée même du mouvement dialectique selon lequel progresse l'histoire de l'Esprit présuppose celle d'un accomplissement en synthèses progressives. Le dernier stade est celui du savoir absolu, dans lequel l'Esprit est réconcilié, un avec lui-même et exempt de toute aliénation. Cette philosophie de l'histoire, saisissant globalement l'ensemble de l'évolution historique, présuppose elle aussi l'idée d'un sens total, inscrit dans l'histoire elle-même comme son orientation dernière. Hegel peut l'exprimer sous la forme d'une théologie philosophique, l'histoire devenant ainsi l'accomplissement de l'Esprit divin, ou pour le dire autrement: *la théodicée de Dieu.* «Que l'histoire mondiale soit ce processus d'évolution et le devenir réel de l'Esprit, sous le spectacle changeant de ses histoires, telle est la véritable *théodicée,* la justification de Dieu dans l'histoire»[4]. L'histoire, en tant que justification de Dieu, est accomplissement trinitaire, s'effectuant selon le mouvement dialectique, avec, en son centre, une christologie philosophique. Ici aussi, le présupposé fondamental est donc que l'histoire, caractérisée par la nécessité du mouvement dialectique, s'oriente selon un sens global, tend à un accomplissement dernier, culmine en lui.

De manière analogue, mais renversée, on retrouve le même présupposé dans le marxisme, du moins sous sa forme prométhéenne. Dans cette version, le sens de l'histoire est donné dans la dialectique historique qui conduit par l'intermédiaire de la praxis révolutionnaire à l'avènement de la société sans

[4] G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* in: Werke in zwanzig Bänden, Bd. 12, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1970, p. 540.

classes, l'Esprit hégélien devenant par là la conscience de classe du prolétariat. «... pour l'homme socialiste, *tout ce qu'on appelle l'histoire universelle* n'est rien d'autre que l'engendrement de l'homme par le travail humain... Le communisme pose le positif comme négation de la négation, il est donc le moment *réel* de l'émancipation et de la reprise de soi de l'homme, le moment nécessaire pour le développement à venir de l'histoire. *Le communisme* est la forme nécessaire et le principe énergétique du futur prochain...» «Il (le communisme) est l'énigme résolue de l'histoire et il se connaît comme cette solution»[5].

Ces théories d'un sens manifeste de l'histoire représentent du point de vue existentiel la possibilité d'être placé dans une totalité de sens qui vient donner sens à la vie en lui procurant une orientation fondamentale sur un accomplissement dernier. Mais cette orientation existentielle pourrait bien être au prix de la liberté, car la totalité de sens pose l'inéluctable, instaure un régime de nécessité, asservissant la destinée individuelle aux faits et gestes de la marche de l'histoire. Il convient donc d'observer de manière plus critique l'idée du sens de l'histoire, et cela au nom de la liberté.

II. *Critique philosophique de la théorie du sens de l'histoire*

Partant de l'idée de l'histoire comme drame, l'auteur suisse allemand Fr. Dürrenmatt remarque: «La dramaturgie de l'histoire mondiale semble ne pas s'être modifiée... Certains affirment encore toujours qu'elle procède avec conséquence: que celui qui abdique a tort, que celui qui entre en scène a raison aussi longtemps qu'il ne doit pas abdiquer. Certains pensent encore qu'elle démontre le progrès de la raison. D'autres croient... à la lutte des classes qui déterminerait la dramaturgie de la pièce. D'autres encore voient en elle... la démonstration qu'une fois... le monde était en ordre et que l'histoire mondiale, qui s'est développée au pire depuis, doit enfin retourner à son origine. Quelques rares personnes voient en elle le jugement de Dieu, quelques-uns le jugement de l'homme par l'homme. Mais la plupart se résignent: la dramaturgie de l'histoire est faite pour eux de cas particuliers accidentels, de méprises et de lapsus insensés, de pans de décor en train de s'abattre, de scènes tournantes dont on a perdu le contrôle, de motivations absurdes et d'intrigues grotesques»[6].

L'absence d'une dramaturgie claire de l'histoire, formulée ici avec humour, trouve son expression philosophique la plus nette chez Karl. R. Popper,

[5] K. MARX, *Manuscrits de 1844*. Présentation, traduction et notes de E. Bottigelli, Editions sociales, Paris, 1972, p. 99 et 87.

[6] FR. DÜRRENMATT, «Über Toleranz», in: *Werkausgabe in dreissig Bänden*, Bd. 27: Philosophie und Naturwissenschaft, Diogenes, Zürich, 1980, p. 130s.

représentant du rationalisme critique. Parvenu au terme de son ouvrage *La Société ouverte et ses ennemis,* il demande: «L'histoire a-t-elle un sens?»[7]. Sa réponse est très nettement négative. En effet, il est amené à faire la critique radicale de ce qu'il appelle *l'historicisme*[8], à savoir l'effort de dégager dans l'histoire des tendances profondes qui l'orientent vers un accomplissement dernier et qui lui donnent ainsi un sens. Popper opère une critique de type kantien. «L'historiciste ne voit pas que c'est nous qui choisissons et ordonnons les faits de l'histoire, mais il croit que ‹l'histoire elle-même› ou ‹l'histoire de l'humanité› nous détermine par ses lois inhérentes, nous et nos problèmes, notre avenir et même notre point de vue»[9]. L'histoire, en soi, tient en une suite infinie et indéterminée de faits. C'est nous qui, la comprenant à partir d'un certain modèle, d'un certain principe, opérons un choix et une organisation des faits historiques, pour y introduire un certain ordre, pour les mettre en intrigue, pour en faire une histoire. Nous aboutissons donc par là à une multiplicité d'histoires, construites à partir d'abstractions, de conjectures, d'hypothèses d'interprétation. Parmi ces histoires, il en est une qu'on appelle par euphémisme «l'histoire de l'humanité», cette histoire mondiale, qu'il faut plutôt nommer selon Popper «l'histoire de la puissance politique», «l'histoire des crimes et des génocides internationaux»[10]. Cette histoire est une sélection et organisation des faits historiques reposant sur l'adoration de la puissance et du succès. L'appeler «l'histoire de l'humanité» constitue selon Popper un affront à toute conception honnête de l'humanité.

A partir de là, Popper s'en prend aussi à ce qu'il appelle l'historicisme théologique: l'idée que Dieu se révèle dans l'histoire mondiale, et que cette manifestation constitue même le sens de l'histoire, est tout simplement un blasphème. Du point de vue du christianisme, ce n'est pas dans l'histoire mondiale de la puissance politique que Dieu se manifeste, mais dans des figures et des événements insignifiants comme ceux des débuts: un Christ souffrant et crucifié et, autour de lui, quelques femmes et quelques pêcheurs, craintifs, infidèles.

L'historicisme, par contre, sous quelque forme que ce soit, revient toujours à faire de l'évolution historique le seul juge de nos actions, les plaçant sous l'hypothèque de l'avenir à atteindre, qui est censé nous donner raison, nous justifier. Popper parle à cet égard d'un *futurisme moral,* qui détruit en fin de

[7] K. R. POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde,* Bd. 2: Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen, Francke, Bern, (1958) 1980[6] (UTB 473), p. 320-347 et 464-472. La traduction française parue aux Editions du Seuil, à Paris, en 1979, ne donne malheureusement pas le texte intégral.

[8] A côté de *La Société ouverte et ses ennemis,* cf. aussi sur ce thème: K. R. POPPER, *Misère de l'historicisme.* Traduit de l'anglais par H. Rousseau, Plon, Paris, 1956 (en anglais: 1944).

[9] *Die offene Gesellschaft...* (cf. ci-dessus note 7), p. 332s.

[10] *Op. cit.* p.334.

compte la conscience morale parce qu'il la relativise: «La doctrine selon laquelle Dieu se révèle et révèle sa sentence de jugement dans l'histoire ne peut être dissociée de la doctrine selon laquelle le succès séculier est le juge dernier et la justification dernière de nos actions humaines»[11].

Ainsi donc, l'histoire est hypothétique et son sens d'autant plus. Certes, il existe bien pour Popper une histoire vraie, mais elle n'est pas à faire, pas à écrire. C'est «l'histoire de tous les hommes», «l'histoire de toutes les espérances, de toutes les luttes et de toutes les souffrances humaines». «La vie de l'homme individuel oublié et inconnu, son chagrin, sa joie, ses souffrances et sa mort — voilà ce qui constitue la véritable teneur de l'expérience humaine à travers tous les temps. Si l'histoire pouvait raconter cela, alors je ne dirais sûrement pas que c'est du blasphème que de voir en elle le doigt de Dieu»[12].

La critique de l'historicisme chez Popper est un appel humaniste à la liberté, contre la nécessité du déroulement historique et de la société fermée qui lui correspond, un appel humaniste à la responsabilité morale dans le cadre d'une société ouverte. Mais qu'en est-il de cette critique rationaliste de l'historicisme? Est-il légitime de la prendre en considération? Est-elle plus que simplement la position intéressante, certes, mais limitée d'un «sémanticiste anglais»? En particulier, rend-elle justice à la théologie chrétienne, qui semble contenir une ligne historiciste, si l'on pense, par exemple, à St. Augustin, St. Thomas, Bossuet ou Hegel, pour ne nommer qu'eux? Il est frappant de voir, à cet égard, que Popper n'argumente pas seulement du point de vue rationaliste et humaniste, mais souligne également à plusieurs reprises que sa position à l'égard de l'historicisme lui semble être la seule possible du point de vue chrétien, revendiquant ainsi la communauté d'intérêts du christianisme et de l'humanisme contre l'historicisme[13]. Pour ce faire, il se réfère explicitement à Kierkegaard[14] dans sa lutte avec la spéculation idéaliste. Si donc nous voulons prolonger théologiquement la critique de l'historicisme, il nous faut approfondir de ce côté-là.

III. *Du sens de l'histoire à l'événement du Christ*

J'aimerais partir d'une brève citation du *Post-scriptum* de Kierkegaard: «Dans le processus de l'histoire, Dieu porte un corset imposé par les convenances, moitié métaphysique, moitié esthétique et dramatique, le corset de l'immanence. Le diable soit d'un dieu pareil»[15]. Saisi dans la perspective de

[11] *Op. cit.* p. 336. Pour le futurisme moral, cf. aussi: *op. cit.* p. 36-101.

[12] *Op. cit. p. 336.*

[13] *Cf. op. cit.* p. 336, 338, 346.

[14] Cf. *op. cit.* p. 244s., 340s., 449s., 469s.

[15] *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques,* in: S. KIERKEGAARD, *Œuvres complètes,* vol. 10, Orante, Paris, 1977, p. 147.

l'évolution historique, Dieu se trouve forcé dans l'immanence du mouvement de l'histoire, enfermé dans le déroulement des faits historiques, ces derniers déterminant eux-mêmes leur sens. Il est appelé à s'y manifester, se réconciliant avec lui-même en des synthèses progressives au gré du processus dialectique. A l'étroit, mais très convenable, très élégant. Par là, il devient possible d'expliquer la nécessité de toutes choses, selon le devenir historique, devenu pleinement logique. La spéculation sur le devenir nécessaire du processus de l'histoire détourne l'homme, selon Kierkegaard, de la véritable tâche, celle qu'il appelle «le devenir subjectif»[16], c'est-à-dire l'exigence de vivre dans la vérité. Dans la contemplation du processus historique et de sa belle nécessité, l'homme s'oublie lui-même, il se laisse réduire lui-même à la simple immanence des faits, négligeant l'effort de la vérité et de la véracité personnelles.

Ainsi, chez Kierkegaard comme chez Popper, l'historicisme devient l'ennemi de l'éthique. La tâche éthique revendique, au-delà de la prétendue nécessité des faits, *la possibilité,* la possibilité de se concevoir, de se saisir soi-même selon une conviction qui vient donner sens à la réalité. Ainsi, la lutte contre l'historicisme s'instaure comme lutte contre la nécessité qu'il instaure, cette nécessité qui tue le possible au point de pousser l'homme au désespoir. L'homme a besoin du possible pour ne pas désespérer. «Si quelqu'un s'évanouit, on réclame de l'eau, de l'eau de Cologne, de la liqueur d'Hoffmann; mais quand un homme s'abandonne au désespoir, il convient de dire: donnez-lui du possible, donnez-lui du possible; le possible est la seule voie de salut. Un possible, et le désespéré retrouve la respiration, reprend vie; car sans possible, l'homme ne peut pas, pour ainsi dire, respirer»[17].

Ainsi, si Kierkegaard s'oppose avec virulence au «corset de l'immanence» que constitue l'idée du sens de l'histoire, c'est parce qu'il cherche à garantir dans la rencontre de l'histoire *ce possible existentiel* pour l'homme en tant que personne. Dans ses *Miettes philosophiques,* parvenu au point de passer du disciple de la première génération à celui de la dernière, contemporaine de Kierkegaard, il fait intervenir un «intermède»[18], pour laisser s'écouler un certain temps, une occasion rêvée, comme il dit, de faire de la philosophie. En réalité, derrière cette ironie se cache l'effort de dégager la conception de l'histoire qu'impliquent la christologie et sa possibilité d'une rencontre véritable du Christ. Partant de la logique de Hegel, Kierkegaard s'oppose à toute association de la nécessité et du devenir historique. Le nécessaire ne peut pas devenir, il *est* par le simple fait *qu'il est nécessaire.* Il n'y a pas de nécessité dans

[16] Cf. à ce sujet *op. cit.* p. 121ss.

[17] S. KIERKEGAARD, *La maladie à la mort,* in: *Œuvres complètes,* vol. 16, Orante, Paris, 1971, p. 196 (traduction légèrement modifiée).

[18] S. KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques,* in: *Œuvres complètes,* vol. 7, Orante, Paris, 1973, p. 67-83; titre de l'intermède: «Le passé est-il plus nécessaire que l'avenir ou le possible devenu réel est-il ainsi devenu plus nécessaire qu'il ne l'était?»

un devenir. Le changement du devenir n'est rien d'autre que le passage du non-être à l'être. Autrement dit: le possible s'accomplit, devient réel. Ainsi le possible devenu réel n'en est pas pour autant devenu nécessaire. Bien au contraire, le réel reste constamment accompagné du possible dont il est issu. Dans ce qui est devenu historique, l'histoire reste présente, comme le devenir même par lequel cela est devenu. «La possibilité d'où a procédé le possible devenu le réel accompagne toujours la chose devenue et reste partie intégrante du passé; même s'il y a des milliers d'années d'intervalle; dès que l'homme d'une génération suivante répète que telle chose est devenue..., il répète la possibilité de cette chose...»[19]. Cette répétition s'effectue dans la foi, seul organe vraiment susceptible de saisir une réalité historique comme possibilité. Cette rencontre entre la foi et l'histoire, en opposition à l'idée du processus historique et du sens de l'histoire, porte les traits de l'événement, de l'instant. J'y rencontre un événement qui devient *événement possible pour moi.* C'est l'instant heureux où l'histoire devient pour moi, selon la belle formule de Dürrenmatt, *«une histoire encore possible»*[20], une histoire qui demande à être appropriée, reçue, à devenir mon histoire.

Quel est le but de ce parcours philosophique à travers Hegel, Popper et Kierkegaard? Partis de la théorie du sens de l'histoire, nous aboutissons à l'événement du Christ communiqué comme l'événement qui peut devenir mien, dans la foi. Cela confirmerait donc que le christianisme est incompatible avec une théorie du sens de l'histoire, qui ne viendrait que tuer cette «histoire encore possible». Le Dieu qui transparaît dans l'heureux instant est d'ailleurs tout autre que le Dieu de l'historiciste: il allait et venait parmi nous sous l'humble forme du serviteur, sans succès, sans convenance, et il est mort, en haillons, pendu sur une croix. Mais il se pourrait bien qu'il y ait là justement la vraie histoire qu'évoque Popper: en effet, n'y a-t-il pas en cet homme «l'histoire de tous les hommes», «l'histoire de toutes les espérances, de toutes les luttes et de toutes les souffrances humaines», «la vie de l'homme oublié et inconnu, son chagrin, sa joie, ses souffrances et sa mort»? Et n'y a-t-il pas en lui la manifestation de Dieu, d'un Dieu humain, incarné, fait chair et sang? Toutefois, le prix à payer est clair: ce Dieu-là ne porte plus le corset imposé par les convenances. Sa croix est posée comme un signe de contradiction, qui dévoile la radicale transcendance de Dieu, scandale pour les juifs et folie pour les grecs, selon la formule de l'apôtre. C'est le prix du risque de la liberté: plutôt que de réduire l'homme à la morne nécessité des faits, ce Dieu-là l'invite à la passion bienheureuse de la foi. Ainsi, l'absence de sens en tant que totalité de sens ouvre l'histoire comme le champ des instants en tant que possibles rencontres entre Dieu et l'homme.

[19] *Op. cit.* p. 81.

[20] «Eine noch mögliche Geschichte», sous-titre de son récit *Die Panne,* 1955. Cf. FR. DÜRRENMATT, *Werkausgabe in dreissig Bänden,* Bd. 20, Diogenes, Zürich, 1980, p. 35.

Un tel point d'aboutissement pourrait constituer une bonne conclusion. Pourtant, il demeure un malaise, une difficulté qu'il faut encore thématiser.

IV. *L'histoire sans l'hypothèque du sens de l'histoire*

La difficulté peut être formulée de la manière suivante: qu'advient-il, dans la perspective esquissée, de l'histoire mondiale, de l'histoire comme champ des activités, des entreprises et des institutions humaines? Peut-on penser théologiquement cette réalité ou devient-elle théologiquement non pertinente et donc indifférente? Mais si c'était le cas, ne réduirait-on pas le tout à un point de vue un peu intimiste, en centrant la vision de l'histoire sur les rencontres existentielles, sans se soucier des structures historiques? Pourtant, l'exigence dogmatique est claire: Dieu, *s'il est Dieu,* doit avoir quelque chose à faire aussi avec cette histoire-là. Mais comment penser cette relation sans menacer à nouveau les instants par une théorie théologique du sens de l'histoire?

Une voie en tout cas nous est interdite par tout ce qui précède, à savoir celle qui consiste à introduire l'événement du Christ dans un processus d'histoire, à concevoir un sens de l'histoire à partir du Christ pris comme centre. J'entends par là le projet classique d'une histoire du salut, que ce soit sous la forme philosophique de l'histoire christologique chez G.W.F. Hegel, sous la forme théologique classique de l'histoire du salut, par exemple chez O. Cullmann, ou encore sous la forme plus moderne des théologies de l'anticipation présentées au début. Cette manière de faire réintroduit immanquablement la nécessité du processus historique que j'avais tenté d'évincer. J'aimerais illustrer ce problème du point de vue de l'ecclésiologie.

Dans la compréhension de l'Eglise, la dualité que j'ai en vue s'exprime dans la relation entre *«l'institution et l'événement»*[21]. L'institution doit être tout entière au service de l'événement. C'est ce qu'exprime la tâche assignée à l'Eglise dans la tradition protestante: la prédication de la parole et l'administration des sacrements. Mais ce service présuppose que l'institution accepte pleinement que l'événement de Dieu lui demeure extérieur et qu'elle se laisse constamment ébranler par lui. Ce n'est là rien d'autre que l'idée de l'Eglise *semper reformanda,* de l'Eglise qu'il faut constamment réformer. La tentation historiciste, par contre, consiste, par amour pour l'Eglise, à intégrer l'événement dans l'institution, en réduisant la différence entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible, que ce soit par la sacralisation de l'institution ou la monopolisation de l'événement, par l'instauration d'une discipline ecclésiastique ou de communautés de première classe. Mais Dieu est en travers de nos

[21] J.-L. Leuba, *L'institution et l'événement. Les deux modes de l'œuvre de Dieu selon le Nouveau Testament,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel/Paris, 1950.

institutions. Dieu est, si j'ose dire, plus protestant que nous, il *proteste* contre les institués que nous sommes tentés d'être, déchirés entre la grande institution, son ordination, ses étoles et son saint-sacrement, et les petites institutions en retrait, où l'on va aujourd'hui jusqu'à rebaptiser les fidèles. Ce que Luther disait du monde, on pourrait aussi le dire de l'Eglise: elle est «comme un paysan ivre à cheval; quand on le remet d'aplomb d'un côté, il retombe de l'autre»[22].

Cette ivresse qui fait tomber le paysan de part et d'autre du cheval, je la qualifierai d'enthousiasme, et cela me fait rejoindre mon sujet. En effet, l'enthousiasme transparaît dans le fait même d'attribuer un sens à l'histoire: il constitue la tentative de s'arracher à l'historicité, de sortir de l'histoire pour statuer sur son sens et pour inscrire ensuite l'institution dans la perspective de son accomplissement. Par là, l'enthousiasme se rend dépendant de la réalisation du sens dans lequel doit se manifester la volonté de Dieu. Mais tant l'histoire que l'Eglise ne sont jamais ce qu'elles devraient être. Le sens espéré tarde à se réaliser, et l'on se met alors à osciller entre la tentation de donner à Dieu un coup de main et celle de capituler et de se replier dans le tragique. On retrouve là cette oscillation entre l'enthousiasme et la résignation qui nous hante tous aujourd'hui au regard du cours des choses, parce que nous nous sommes mis dans une dépendance insoluble à l'égard de ce cours des choses. Nous sommes tentés par le Dieu dans le corset de l'immanence, et Kierkegaard disait très justement: «Le diable soit d'un Dieu pareil.»

Mais, parvenu à ce point, il me faut reprendre la question formulée au début de cette quatrième partie: est-il possible de penser théologiquement l'histoire des activités, entreprises et institutions humaines sans tomber dans le travers de la théorie du sens de l'histoire?

Il serait possible d'observer en détail comment, dans les Temps modernes, le thème de la providence ou de la théodicée de Dieu se transpose peu à peu en celui du sens de l'histoire. Cela apparaît clairement chez Hegel, comme nous l'avons vu. Pour lui, le processus historique est en tant que tel *théodicée, justification de Dieu.* Ainsi, on peut dire que quand la foi en la providence s'estompe, elle se trouve remplacée par la foi en un sens de l'histoire, conçu comme accomplissement manifeste de la providence dans l'histoire. Mis au défi de trouver une alternative, je dirai qu'il faut, pour la compréhension de l'histoire, *réaffirmer la foi en la providence,* rejoignant par là les Réformateurs et leurs héritiers des 17e et 18e siècles. Mais cette réaffirmation va de pair avec *l'aveu inconditionnel d'une ignorance radicale au sujet du sens de l'histoire.* Cet aveu, c'est renoncer à une théologie ou une philosophie globale de l'histoire qui viserait à établir le corset de l'immanence que l'on veut faire porter à Dieu. Ce dernier n'est plus tenu à une suite bien précise de faits à réaliser, dans

[22] M. LUTHER, *Ed. de Weimar,* section des propos de table, tome 1, p. 298, n° 631.

laquelle il est censé se manifester aux yeux des hommes, ne serait-ce que dans «la mort de Madame»[23] ... L'histoire devient plutôt le champ de l'action cachée, *résolument cachée,* de Dieu pourvoyant au bien de ses créatures. C'est ce caractère résolument caché qui pousse Calvin à introduire au cœur de sa doctrine de la providence le principe d'ignorance qui empêche tout historicisme. «... bien que toutes choses soient conduites par le conseil de Dieu, toutefois elles nous sont fortuites ... parce que des choses qui adviennent, l'ordre, la raison, la fin et nécessité est le plus souvent cachée au conseil de Dieu, et ne peut être comprise par l'opinion humaine; les choses que nous savons certainement provenir de la volonté de Dieu, nous sont quasi fortuites: car elles ne montrent point autre apparence, quand on les considère en leur nature, ou quand elles sont estimées selon notre jugement et connaissance»[24]. Sans ce principe d'ignorance, la providence devient sens de l'histoire, et l'historicisme théologique consiste précisément à saisir l'histoire mondiale comme révélation de ce Dieu caché en elle. Si nous partons par contre de l'absence d'une totalité de sens, nous ne pouvons trouver de révélation que dans ce que j'appelais les heureux instants, répétitions de l'événement du Christ. A la lumière de cet événement, il nous est possible, au lieu d'en porter le souci, de remettre l'issue finale de l'histoire et du monde, et même de l'Eglise, entre les mains du Dieu de providence, même en ignorant tout de cette issue elle-même, ou *précisément* en ignorant tout de cette isue.

Il est bien clair que la foi en la providence sous le signe de l'ignorance radicale ne supprime pas toute tension. Bien au contraire, elle ne fait qu'introduire véritablement dans la tension, elle la saisit comme la tension inévitable entre le Dieu caché et le Dieu révélé, que les théories du sens de l'histoire veulent toujours réduire d'une manière ou d'une autre. Confronté aux énigmes de l'histoire, à ses monstruosités même, je suis appelé, plutôt qu'à les dévoiler et à les justifier, à *ignorer leur sens,* à les remettre *comme énigmes et comme monstruosités* entre les mains de ce Dieu qui m'échappe, je suis appelé à être confiant dans l'incertitude, au nom du Christ.

Conclusion

Pour terminer, j'aimerais tenter d'esquisser trois conséquences de la foi en la providence pour la compréhension de l'histoire, des entreprises et des institutions humaines.

1. S'il est possible de saisir l'histoire sans l'hypothèque d'un sens inscrit en elle, il devient possible aussi de dépassionner et de défanatiser le débat autour des conceptions de l'histoire et du sens de l'histoire qui s'affrontent. Dans le

[23] Cf. *L'oraison funèbre d'Henriette d'Angleterre,* par BOSSUET en 1670.

[24] J. CALVIN, *Institution de la religion chrétienne,* Livre premier, Labor et Fides, Genève, 1967², p. 156.

meilleur des cas, elles sont à considérer comme des conceptions imparfaites, des conjectures sommaires, fragmentaires, par lesquelles on tente d'élaborer une histoire, de mettre les faits historiques en intrigue[25]. Des recherches récentes autour de Ricœur[26] avèrent qu'il est très difficile, voire impossible de dissocier le récit de l'histoire réelle du récit fictif, que l'histoire des historiens doit être placée dans le voisinage de la fiction. Ainsi les théories du sens de l'histoire seraient à prendre comme des hypothèses fictives, des hypothèses de travail. L'effet pourrait être providentiel: on est bien moins enclin à sacrifier des vies humaines à une simple hypothèse de travail qu'à une idéologie déclarée la seule juste[27]. Mais cela me fait passer au deuxième aspect, celui de l'éthique.

2. Il vaut la peine de souligner que tant chez Popper que chez Kierkegaard, la critique de l'historicisme se fait d'abord au nom de *l'éthique.* Mais en aboutissant à la foi en la providence, ne met-on pas à nouveau l'éthique en danger, en conduisant à une sorte de *quiétisme religieux*? Cette objection, qui mérite discussion, néglige de prendre en compte le principe d'ignorance tel que le formule Calvin. Paradoxalement, la possibilité de remettre l'issue inconnue à Dieu signifie précisément une redécouverte de l'exigence éthique. Comme le dit Calvin: «... le décret éternel de Dieu ne nous empêche point que nous ne pourvoyions à nous sous sa bonne volonté, et mettions ordre à nos affaires. La raison est manifeste: car celui qui a limité notre vie, nous en a aussi commis la sollicitude, et nous a donné les moyens pour la conserver, ... Maintenant il appert quel est notre devoir. Si le Seigneur nous a baillé notre vie en garde, que nous la conservions; s'il nous donne les moyens de ce faire, que nous en usions...»[28]. L'exigence éthique est redécouverte parce qu'elle est déliée de la réalisation à atteindre. Pour le dire dans les termes de l'éthique de Kant: les théories du sens de l'histoire ne permettent toujours que des impératifs *hypothétiques,* dépendants du but à atteindre. «Si tu veux..., tu dois...» Sans l'hypothèque du sens de l'histoire, il devient possible de dire *l'impératif catégorique,* la loi comme exigence contraignante, incontournable. En ce sens,

[25] Cf. dans ce sens FR. DÜRRENMATT, *Stoffe I-III,* Diogenes, Zürich, 1981, p. 63.

[26] D. TIFFENEAU (éd.), *La narrativité,* Ed. du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1980 (articles de P. Ricœur: p. 1-68 et 251-271); P. RICŒUR, *Temps et récit.* Tome I, Ed. du Seuil, Paris, 1983.

[27] FR. DÜRRENMATT, *Monstervortrag über Gerechtigkeit und Recht, nebst einem helvetischen Zwischenspiel. Eine kleine Dramaturgie der Politik,* in: *Werkausgabe in dreissig Bänden,* Bd. 27, Diogenes, Zürich, 1980, p. 93: «La pensée dramaturgique pourrait empêcher la politique de faire de son critère, de son but et de ses ennemis des absolus. Eventuellement. Cela pourrait conduire à saisir les idéologies comme de simples hypothèses de travail...; une correction minime du langage, certes, mais au nom d'une hypothèse de travail, les prisons et les camps de concentration seraient moins peuplés qu'au nom d'une idéologie.»

[28] J. CALVIN, *op. cit.* (cf. ci-dessus, note 24) p. 164s.

on dira d'un point de vue théologique qu'indépendamment de tous les idéaux à réaliser et buts à atteindre, les activités, entreprises et institutions humaines doivent accomplir d'abord l'œuvre contraignante de la providence: conserver, garder, administrer avec responsabilité la vie que Dieu «nous a baillée en garde», «mettre tout leur soin de représenter aux hommes en tous leurs faits, comme une image de la providence, sauvegarde, bonté, douceur et justice de Dieu...»[29]. Ainsi, la foi en la providence permet de se consacrer aux véritables tâches éthiques. Pour le dire avec Ricœur, au lieu de chercher le grand sens, il faut s'attaquer aux «masses opaques d'absurdité». «La suppression de ces... absurdités est pour notre humanité une tâche suffisamment vaste et impérieuse pour nous dispenser d'une philosophie globale de l'histoire»[30]. Mais l'absurdité est peut-être plus profonde, plus fondamentale encore: confrontés aux «masses opaques d'absurdité» dans le monde, les hommes, semble-t-il, sont encore toujours en train de se disputer sur le sens au nom duquel on peut les considérer comme absurdités, au lieu de lutter contre elles.

3. Une réponse à cette folie fondamentale sort du domaine de l'éthique. Mais c'est ici que la foi en la providence pourrait intervenir selon son troisième effet que j'appellerai *existentiel.* On pourrait dire que l'homme est comme pris au piège de son insatiable volonté de sens. Il ne cherche qu'à se précipiter dans le corset d'un sens enfin avéré, enfin inéluctable. En lui refusant ce sens, en le confrontant constamment à un Dieu caché, à un Dieu qui se dérobe, l'histoire agit providentiellement parce qu'elle renvoie sans cesse l'homme à lui-même, l'exhortant ainsi à la passion existentielle du sens. Elle prépare ainsi la possibilité de cet instant que j'appelais «l'heureux instant». Mais nul ne dispose de l'heureux instant. Il est instant de grâce. C'est en lui que se manifeste le vrai, le seul vrai sens de l'histoire, celui qui est vécu dans le risque d'une conviction personnelle en lutte avec toutes les absurdités. C'est là ce que nous appelons *la foi,* qui, pour reprendre la formule de Dürrenmatt, est promise comme une «histoire encore possible» à chacun d'entre les humains.

[29] J. CALVIN, *Institution de la religion chrétienne,* Livre quatrième, Labor et Fides, Genève, 1958, p. 453.

[30] P. RICŒUR, «Le Yogi, le Commissaire, le Prolétaire et le Prophète», in: *Itinéraires socialistes chrétiens. Jalons sur le christianisme social hier et aujourd'hui 1882-1982,* Labor et Fides, Genève, 1983, p. 135.