L'histoire de l'église à l'écoute de la "nouvelle histoire" : esquisse pour l'enseignement de l'histoire du christianisme

Autor(en): **Hammann, Gottfried**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **39 (1989)**

Heft 1

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-381376

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 121 (1989), P. 27-56

L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE À L'ÉCOUTE DE LA «NOUVELLE HISTOIRE»

Esquisse pour l'enseignement de l'histoire du christianisme *

GOTTFRIED HAMMANN

Dans le cursus habituel des études théologiques, l'enseignement de l'histoire prend une place incontestée, sous la dénomination traditionnelle d'«Histoire de l'Eglise» ou d'«Histoire du christianisme». Cette historiographie dite «chrétienne» est ainsi protégée par le cadre même qui la sollicite et la justifie. En fait, tant que durera son cadre institutionnel et ecclésiastique, elle aura son existence assurée. Comme l'Eglise dans la société des humains, elle pourrait poursuivre sa recherche, autocentrée, comme si elle était à elle-même sa propre fin.

Mais voilà! Elle n'est pas toute seule. Il y a d'autres manières de «faire de l'histoire»[1]. La confrontation s'impose. Dans le contexte francophone des cinquante dernières années, nous sommes exposés aux interpellations d'un nouveau type d'historiographie, profane, qui oblige l'historiographie ecclésiastique à l'écoute et au questionnement et l'interroge sur sa propre pertinence. Mais qui permet aussi, réflexion faite et message reçu, de questionner à son tour. Et même d'offrir, en retour, sa modeste spécificité, dans le prolongement des objectifs que cette historiographie profane prétendument nouvelle ne cesse de se fixer.

Dans les pages qui suivent, je voudrais analyser le courant historiographique dit des Annales ou de la Nouvelle histoire. Mais l'analyser non en tant que tel (cela a été largement fait par ailleurs), mais sous l'angle de l'historiographie ecclésiastique, dans cette rencontre et cette interrogation mutuelle, à mon sens, riches de promesses. Peut-être la Nouvelle histoire est-elle déjà elle-même de l'histoire. Néanmoins, elle mérite de la part de l'historiographie ecclésiastique une réception toujours attentive, singulièrement dans ses intentions premières, celles des Marc Bloch, Lucien Febvre et autres Fernand Braudel.

* Cette étude reprend et développe les thèmes d'un exposé présenté à la Faculté de théologie de Neuchâtel, le 15 décembre 1986; elle intègre également ceux de ma leçon inaugurale, prononcée le 8 mai 1987 à l'aula de l'Université de Neuchâtel.

[1] Cf. *Faire de l'histoire,* sous la dir. de J. LE GOFF et P. NORA, Paris, 1974, Nouveaux problèmes; Nouvelles approches; Nouveaux objets.

Dans une telle perspective, où l'historiographie ecclésiastique se propose de sonder la Nouvelle histoire, deux constatations liminaires pourront servir de fil conducteur:

1) Il n'est pas judicieux de concevoir l'histoire du christianisme, et encore moins l'histoire de l'Eglise, comme séparée d'une histoire «profane». Pas de «Kirchengeschichte» autonome, isolée, que l'on pourrait traiter à part. Comme les chrétiens et l'Eglise sont imbriqués dans une société globale, ainsi de l'étude de l'histoire de l'Eglise dans l'étude de l'histoire générale.

2) L'historiographie, l'étude de l'histoire, comme écriture et comme narration de notre passé, ne peut se délester de la question du sens de l'histoire. En nous mettant à l'écoute d'une école historiographique particulière — celle de la France des cinquante dernières années —, nous n'échapperons pas à cette question: quel est le sens de l'histoire? L'intéressant sera même de voir comment cette manière particulière de faire de l'histoire, telle que la prône la «Nouvelle histoire»[2] française, résout cette question du sens; et comment elle fournit éventuellement pour l'historiographie chrétienne une réponse complémentaire et peut-être originale à cette lancinante question.

Notre étude est divisée en quatre parties:

La première décrira la nouvelle école historiographique française des Annales et de la Nouvelle histoire.

La deuxième en précisera les apports et les applications possibles dans l'historiographie ecclésiastique.

En troisième lieu, nous verrons comment la Nouvelle histoire répond à la question du sens de l'histoire, quelles solutions y apporte l'historiographie ecclésiastique récente, et comment la Nouvelle histoire peut stimuler la réflexion de l'historien théologien.

Enfin, dans une quatrième subdivision, nous tenterons de définir la tâche spécifique de l'historiographie ecclésiastique.

[2] Cf. *La Nouvelle histoire,* éd. par J. LE GOFF e.a., Paris, 1978. — En 1831 déjà, dans la préface à ses *Etudes historiques,* CHATEAUBRIAND écrivait: «Souvent l'historien n'était qu'un voyageur racontant ce qu'il avait vu (...) Maintenant, l'histoire est une encyclopédie; il faut tout faire entrer, depuis l'astronomie jusqu'à la chimie, depuis l'art du financier jusqu'à celui du manufacturier, depuis la connaissance du peintre, du sculpteur et de l'architecte jusqu'à celle de l'économiste, depuis l'étude des lois ecclésiastiques, civiles et criminelles, jusqu'à celle des lois politiques.» In: *Œuvres complètes,* Paris, 1840, préface, t. 1, p. 2.

I

Un regard neuf sur l'histoire: la nouvelle école historiographique française, l'«Ecole des Annales» et la «Nouvelle histoire»

Les origines

Selon les historiens de cette école, on peut en dater les débuts: elle est née en 1929-1930. «Affirmons-le sans hésiter, écrit Pierre Chaunu, l'histoire science humaine fédératrice de notre temps est née entre 1929 et le début des années 1930[3].» Et la France est son berceau: «L'histoire nouvelle semble être essentiellement une histoire française[4].»

En 1929, deux historiens, Marc Bloch et Lucien Febvre, fondent à Paris la revue «Les Annales d'histoire économique et sociale», appelée plus tard «Annales, Economies, Sociétés, Civilisations». L'objectif de cette revue, qui se veut porte-parole d'une nouvelle manière de comprendre le passé et d'écrire l'histoire, tient en un slogan: A monde nouveau, histoire nouvelle! De là le nom d' «Ecole des Annales» (les annales étant, par définition, ces ouvrages du passé nous «rapportant les événements dans l'ordre chronologique, année après année» — selon le Petit Robert), ou encore le nom de «Nouvelle histoire». Et le sous-titre de la revue: «Economies, Sociétés, Civilisations», indique la perspective historiographique nouvelle; celle d'une étude globale, où l'histoire sera vue comme une vaste étendue d'ensembles divers; et dans cette étendue, l'économie, la société, les caractéristiques longues des civilisations auront leur place.

Faisons un rapprochement: 1929 est une année connue pour d'autres raisons que la création de la revue des Annales. Elle est l'année de la grande crise économique mondiale, l'année du fameux «vendredi noir», où la bourse de New-York s'effondre, provoquant une crise qui mènera le monde à la Deuxième Guerre mondiale. Preuve éclatante que l'histoire était autre chose encore que les événements dits historiques, tels que les historiens les avaient jusque-là mis en exergue, tels que les écoliers devaient les apprendre. Qu'elle était autre chose que des dates, des batailles, des personnages rendus célèbres

[3] Ch.-O. CARBONELL, *L'historiographie,* Paris (Que sais-je? n° 1966), p. 109.

[4] *Ibid.*, p. 109. — Depuis une dizaine d'années, elle pénètre davantage dans le monde germanophone; cf. *Theorieprobleme der Geschichtswissenschaft,* ed. Th. SCHIEDER u. K. GRÄUBIG, Darmstadt, 1977. L'«histoire quantitative», l'une des sections importantes de la Nouvelle histoire, s'est fortement développée dans le contexte anglo-saxon, cf. dans le même ouvrage l'article de W. O. AYDELOTTE, *Quantification in History,* pp. 251 à 285, qui décrit et critique ce type d'historiographie sans faire allusion aux travaux en France de Pierre Chaunu. — Voir aussi *Au berceau des Annales. Le milieu strasbourgeois. L'histoire en France au début du XXe siècle,* Actes du Colloque de Strasbourg publiés sous la dir. de Ch.-O. CARBONELL et G. LIVET, Toulouse, 1983.

justement par les historiens: Vercingétorix et César, Alésia ou le Rubicon, Clovis et le vase de Soissons, Napoléon et ses pyramides du haut desquelles quarante siècles vous contemplaient! Que l'histoire était donc autre chose que cette galerie de personnages et d'événements rendus plus ou moins légendaires; autre chose qu'une histoire événementielle.

L'école dite des Annales, ou de la Nouvelle histoire, veut être une réaction contre cette historiographie événementielle. Une nouvelle manière de comprendre le passé, d'aller voir au-delà des dates, des événements ponctuels et des acteurs mentionnés par les documents d'époque. Une manière d'aller explorer le contexte, dans tous les secteurs du quotidien et auprès de tous ceux qui l'ont vécu, sans préjuger de leur importance[5]. Voltaire déjà en avait eu l'intuition furtive, quand il écrivait en 1731: «Je fais plus de cas d'une lieue en carré défrichée que d'une plaine jonchée de morts[6].» Ou encore, qu'il fallait faire «l'histoire des hommes», non celle «des rois et des cours» —, l'intuition que le défrichement des forêts au Moyen Age pouvait avoir une importance historique bien plus grande que le roi Saint Louis assis à la même époque sous le chêne de Vincennes, image d'Epinal classique de l'historiographie événementielle, mettant l'accent sur les faits politiques, militaires, diplomatiques.

Voilà comment naquit le courant. 1929 était une date-phare. Et l'école des Annales a beau ne plus vouloir mettre l'accent sur les dates, l'année même de sa «fondation» montre qu'en histoire rien n'est gratuit à qui sait observer l'ensemble du paysage historique, et surtout à qui sait mettre en relation les éléments particuliers pour ainsi mieux comprendre le tout.

Ce projet historiographique, d'éminents historiens vont le mettre en pratique, selon des méthodes et dans des secteurs divers. Quelques exemples permettront de présenter davantage leur école.

Des noms, des ouvrages, des méthodes

Toute école a ses maîtres fondateurs. Ceux-ci, à leur tour, suscitent des successeurs, des disciples, des écoles, continuant le projet et ouvrant de nouvelles voies.

Au début de l'Ecole des Annales et de la Nouvelle histoire, deux noms, déjà cités: *Marc Bloch* et *Lucien Febvre.* Marc Bloch mourut dans la Résistance, à la fin de l'occupation allemande, en 1944. Lucien Febvre poursuivit l'œuvre et appliqua la méthode historiographique nouvelle à un siècle et à un personnage qui nous touchent de près. Il publia deux ouvrages qui restent aujourd'hui

[5] Cf. G. BOURDÉ, H. MARTIN, *Les écoles historiques,* Paris, 1983, pp. 165 ss.; F. DOSSE, *L'histoire en miettes. Des Annales à la «nouvelle histoire»,* Paris, 1987, pp. 54 ss.

[6] Cité par G. BOURDÉ, H. MARTIN, *op. cit.,* p. 97.

encore des ouvrages types, et qui sont devenus des classiques: *Un destin Martin Luther* (1928) et, vingt ans plus tard: *«Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais* (1947)[7]. Lucien Febvre veut montrer ce qu'est l'étude historique quand elle cesse d'isoler les différents paliers de la réalité sociale; il veut mettre en évidence leurs interactions, et inverser la hiérarchie des instances: ne plus descendre du politique vers l'économique, mais «remonter de l'économique vers le politique»[8]. Récemment, Michel Vovelle, historien de la même école, exprimait ce projet, par une image suggestive: remonter «de la cave au grenier»!

Que devient le personnage historique dans cette perspective? Dans l'avant-propos de la première édition de son «Luther», Lucien Febvre annonce son projet: «... poser ainsi, à propos d'un homme d'une singulière vitalité, ce problème des rapports de l'individu et de la collectivité, de l'initiative personnelle et de la nécessité sociale qui est, peut-être, le problème capital de l'histoire: tel a été notre dessein[9]». Certes, Luther restera en partie le personnage qu'il a été pour l'historiographie antérieure. Mais il devient un personnage intégré à son temps, c'est-à-dire «un destin». Dont les idées, les attitudes, les réactions, les refus, les attentions, les haines — sont insérés dans une société, une mentalité, celles du XVIe siècle. Non pas qu'ils seraient simplement le produit de leur temps. Là n'est pas le propos. Non! Ce qui importe, c'est qu'ils ne peuvent être étudiés ni compris isolément, aujourd'hui, comme si nous pouvions nous référer à des attitudes, des paroles, des exhortations du personnage, sans connaître au mieux de notre recherche l'ensemble du contexte social, politique, économique, culturel, théologique — religieux surtout! dans lequel il a vécu, agi, parlé. Religieux surtout! mais en étudiant — d'où les titres de Lucien Febvre — l'ensemble du religieux du XVIe siècle. Et en l'étudiant, constater que ce siècle était tout religieux, et que parler de l'«incroyance» au XVIe siècle, par exemple chez Rabelais, est un anachronisme que seule pouvait oser une historiographie insouciante du contexte socio-culturel et fixée unilatéralement sur l'étude d'un personnage et de ses écrits[10].

Ainsi, dans l'étude sur Luther, il y aura aux côtés du réformateur, non seulement Erasme ou Tetzel, mais aussi (et ce pour éclairer d'une manière nouvelle, par exemple, le problème de l'attitude de Luther dans la question des indulgences) les Fugger d'Augsbourg, grands banquiers de l'empire et responsables de la circulation monétaire entre les instances ecclésiastiques romaines et les administrations princières et impériales d'Allemagne.

[7] *Un destin Martin Luther,* Paris, 1928, 1968[4]; — *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais,* Paris, 1942; — *Au cœur religieux du XVIe siècle,* Paris, 1957, 1983[2]; pp. 427-439.

[8] In: G. BOURDÉ, H. MARTIN, *op. cit.,* p. 176.

[9] In: *Un destin Martin Luther,* 1968, p. VII.

[10] Voir L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle,* 1942, pp. 491-492.

Vies individuelles qui ne deviendront destins que par leur insertion dans un ensemble plus vaste, mentalité d'une Allemagne troublée, inquiétudes sociales, hantises du surnaturel...

Le livre de Lucien Febvre a ainsi ouvert la voie, par la méthode proposée, à une historiographie renouvelée (plutôt que nouvelle?) de Luther et du fait religieux au XVIe siècle. Pour s'en convaincre, rappelons simplement ce qu'un autre historien, d'Eglise celui-là, le Strasbourgeois Henri Strohl, lui aussi spécialiste de Luther, avait écrit quelques années plus tôt: «Le problème de l'évolution de Luther est avant tout un problème de psychologie religieuse. Et c'est comme tel que nous essaierons de le traiter en utilisant les résultats des études qui se poursuivent encore de nos jours[11].» Henri Strohl pressentait-il que la vie de Luther allait bientôt connaître un autre destin historiographique? Car il poursuivait: «Mais notre étude n'a pas la prétention de donner une solution définitive (...) Nous nous attendons à ce que cette étude soit bientôt dépassée et n'ait plus elle-même que la valeur d'un document. Ce sera une nouvelle preuve de l'intérêt que les problèmes religieux ne cessent d'éveiller et que la personne de Luther continue à susciter.» Le pressentiment était justifié, Lucien Febvre allait rendre Luther à l'historiographie profane.

Suivit *Fernand Braudel,* successeur direct de Lucien Febvre au Collège de France et à la revue des Annales, initiateur de la VIe section de l'Ecole pratique des Hautes Etudes à Paris, qui deviendra celle des Hautes Etudes en sciences sociales. Il appliqua la méthode à un thème (et à une thèse de doctorat) de grande envergure — un chef-d'œuvre: *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II.* Deux gros volumes, plus de 1 200 pages!

Fernand Braudel veut étudier l'histoire de la Méditerranée à trois niveaux. Le premier, qui «met en cause une histoire quasi immobile, celle de l'homme dans ses rapports avec le milieu géographique qui l'entoure; une histoire lente à couler», une histoire «presque hors du temps»[12]. Le second, un peu moins en profondeur, «une histoire lentement rythmée, ... celle des groupes et des groupements, ... les économies, les Etats, les sociétés, les civilisations, ... ces forces de profondeur... à l'œuvre [par exemple] dans le domaine complexe de la guerre». Le troisième enfin, celui de «l'histoire traditionnelle, ... de l'histoire à la dimension non de l'homme, mais de l'individu, l'histoire événementielle, ... une agitation de surface, les vagues que les marées soulèvent sur leur puissant mouvement, une histoire à oscillations brèves, rapides, nerveuses»[13]. Trois plans étagés dans le temps de l'histoire: un temps géographique,

[11] Henri STROHL, *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515,* Strasbourg/Paris, 1922, pp. 32-33.

[12] F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II,* Paris, 1949, 1985[6], p. 13.

[13] *Ibid.,* p. 13.

un temps social, un temps individuel[14]. On le voit: la Méditerranée devient soudain plus qu'un thème d'étude. Elle devient référence imagée de la démarche historiographique[15]. Elle est comme la mer. Et fort distrait celui qui ne s'en tiendrait qu'à la surface, aux vagues agitées, à ces «oscillations brèves, rapides, nerveuses» que sont les événements et les personnages, alors qu'à moyennes et grandes profondeurs sommeillent les mouvements et les poussées permettant de comprendre les vagues de surface... «De la cave au grenier»! Mieux ici, plus ample et plus poétique: des profondeurs marines, tombes oubliées, immobiles, silencieuses, difficilement explorables, vers la surface, à travers la lumière progressive, la flore sous-marine, une faune de plus en plus peuplée, de plus en plus sociale, jusqu'au grand jour, à l'air libre de l'histoire, ces vagues individualisées des faits et des personnes... Braudel fait de l'historiographie cette plongée sous-marine, et son livre baigne dans la poétique d'un film de Cousteau.

En voici quelques illustrations. Au palier de l'histoire longue, celle des mouvements les plus profonds, silencieux, cachés, quasi immobiles, Braudel scrute le rôle des éléments géographiques. Configuration du milieu, influence du découpage des côtes sur l'implantation humaine, sur les développements économiques ou démographiques. Si Venise a connu l'histoire que l'on sait, son emplacement géographique y est pour quelque chose. Comme une araignée et sa toile, ainsi de cette ville et de son réseau, qu'elle avait tissé dans cet espace qu'est l'Adriatique. Ainsi, la géographie devient-elle géohistoire, dans cette perspective de la très lente mouvance des environnements géographiques et de leurs éléments. Comme du climat et des vents. Par exemple: le Mistral[16]. Il trouve curieusement sa place, devient personnage d'histoire. Car certains de ses grands assauts, de la Vallée du Rhône vers le large, sont, au XVIe siècle, cause de débâcles navales et de faillites commerciales. Dans son espace et sa manière, dans la «longue durée», le Mistral fait, lui aussi, l'histoire. «Malheur en somme aux galères qui n'observent pas la règle[17].»

Au second palier, celui des moyennes profondeurs: l'histoire des hommes, collectivement, celle de leurs structures sociales, de l'habitat, des mouvances démographiques. Emigration, immigration. Transhumance humaine des montagnes environnantes (comme les Cévennes ou les Apennins) vers les côtes protégées et animées de tout un trafic vital. L'histoire des cités, petites ou grandes, métropoles ou petits ports, qui naissent et meurent. L'histoire du bétail aussi, qui fait vivre ou oblige au déplacement. L'histoire des épidémies, si importantes à certaines périodes, déterminante pour l'histoire «courte» du palier de surface.

[14] *Ibid.*, p. 14. — Voir aussi sa leçon inaugurale au Collège de France, 1950, in: F. BRAUDEL, *Ecrits sur l'histoire,* Paris, 1969, pp. 15 à 38.

[15] Cf. F. BRAUDEL, *La Méditerranée. L'espace et l'histoire,* Paris, 1977, 1985.

[16] F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen,* t. 1, pp. 225 ss.

[17] *Ibid.*, p. 230.

Dernier palier, à la surface de «l'histoire traditionnelle», celle des individus et des événements. La Méditerranée devient celle de Philippe II, fils de Charles-Quint et roi d'Espagne, qui veut refaire l'unité catholique de la chrétienté sous la direction espagnole. Apparaissent les grands faits ponctuels[18], tels la victoire maritime sur les Turcs en 1571 à Lépante[19] ou l'anéantissement de l'Invincible Armada en 1588, vaincue au moins autant par une terrible tempête que par les Anglais. Et à cause de cette tempête, le rêve d'une Contre-réforme à l'espagnole aura vécu et l'histoire des Eglises dorénavant confessionnelles prendra sa configuration traditionnelle, avec un Nord protestant et un monde méditerranéen catholique-romain... Si bien que l'infatigable plongeur et arpenteur qu'est l'historien à la Braudel ramène au bout du compte une foule d'éléments, propres à ces trois niveaux, et que sa tâche sera et d'analyse et de synthèse: chercher, fouiller partout, tout observer, tout ramener en surface; mais ne pas en rester là: renouer la gerbe, refaire les connections, montrer les grands ensembles, les interpénétrations, refaire le puzzle du paysage historique, sans craindre les synthèses globales ni les interprétations audacieuses. Pour «faire revivre la grande histoire», selon l'expression même de Braudel[20].

Ce que Braudel décrivait là, toute une génération d'historiens l'appliquera, revendiquant ainsi leur parenté avec lui et leur intégration à cette école historiographique nouvelle. Ils sont actuellement, après le décès de Fernand Braudel en automne 1985, les grands patrons de l'historiographie française. Quelques noms, entre autres: *Emmanuel Le Roy Ladurie, Pierre Chaunu, Georges Duby, Marc Ferro, Michel Vovelle, Jacques Le Goff, Jean Delumeau...*

Chacun de ces continuateurs a développé l'une des pistes ouvertes par les Annales. *Le Roy Ladurie,* plus spécialement l'aspect histoire des mentalités. Dans deux ouvrages très largement connus: *Montaillou, village occitan,* où revit dans tous les détails du quotidien un village pyrénéen entre 1294 et 1324, grâce aux procès-verbaux des interrogatoires de l'Inquisition anti-cathare[21]. Le second, *Le Carnaval de Romans*[22], où le passé reprend vie dans l'une de ses formes d'exutoire communautaire, le carnaval, dans ses sources et ses manifestations de mentalité collective. Deux «show éblouissants»[23], reconstitutions, réanimations magistrales de la vie individuelle, familiale, conjugale, villageoise, professionnelle, religieuse des différents groupes sociaux du temps. L'étude de l'histoire, amoncelant toujours plus de documents (actes aussi divers que possible, testaments notariés, procès-verbaux de tous genres,

[18] F. BRAUDEL, *op. cit.,* t. 2, pp. 221 ss.: Les événements, la politique et les hommes.

[19] *Ibid.,* pp. 383 à 430.

[20] *Ibid.,* t. 1, p. 14.

[21] Paris, 1975, 1982 (coll. folio histoire).

[22] Paris, 1979.

[23] G. BOURDÉ, H. MARTIN, *Les écoles historiques,* p. 217.

archives familiales — et jusqu'aux recettes de cuisine, aux descriptions des tissus, des vêtements...), doit travailler par «séries» ou par «structures», se subdiviser en «histoire sérielle», en «histoire structurelle», en histoire «longue». «Histoire du climat depuis l'an mil»[24], histoire de l'habitat[25], histoire du costume[26] ou encore: histoire du pain[27]...

Parallèlement, Pierre Chaunu devient directeur d'un Centre de recherches d'Histoire quantitative (à Caen); il reprend, en «longue durée» braudélienne[28] et vue dans la perspective de l'histoire des mentalités, le «temps des réformes» de 1250 à 1550, perçu comme une «histoire religieuse et un système de civilisation»[29]. Une perspective qu'il vient d'appliquer à l'ouvrage collectif paru sous sa direction: *L'aventure de la Réforme*[30].

Pierre Chaunu est aussi historien de référence pour l'histoire «structurelle» et «quantitative», ces autres formes de nouvelle histoire. En particulier pour le thème de la mort[31], auquel il a consacré l'une de ses plus vastes recherches. Dans la même perspective, les travaux sur «la mort en Occident», de *Philippe Ariès*[32] et de *Michel Vovelle*[33]. Travaux qui, par leurs découvertes, font revivre le quotidien de nos ancêtres et leurs manières d'affronter ses réalités. Dans la même ligne d'anthropologie historique et démographique se situe la collection de publications parues sous le titre: «La vie quotidienne au temps de...»[34]. Création typique de cette école historiographique. Collection qui, ces derniers temps, s'ouvre d'ailleurs sur un renouveau de la biographie de grands personnages du passé. Du coup, la boucle est bouclée, l'histoire peut redevenir «événementielle», mais — et là est toute la différence — en tenant compte des deux autres paliers, ceux des moyennes et grandes profondeurs chères à Braudel. La biographie historique en sera, elle aussi, renouvelée, et de plus en

[24] E. Le Roy Ladurie, *Histoire du climat depuis l'an mil,* Paris, 1967, 1983[2].

[25] S. Roux, *La maison dans l'histoire,* Paris, 1976.

[26] Y. Deslandres, *Le costume, image de l'homme,* Paris, 1976; — Histoire du costume, Paris, 1984.

[27] P. ex.: *Pour une histoire de l'alimentation,* présenté par J. J. Hemardinquer, Paris, 1970; R. Dion, *Histoire de la vigne et du vin en France des origines au XIXe siècle,* Paris, 1959.

[28] F. Braudel, «La longue durée», in: *Annales E.S.C.* n° 4, 1958, pp. 725 à 753. Repr. in: *Ecrits sur l'histoire,* Paris, 1969, pp. 41-83.

[29] P. Chaunu, *Le Temps des réformes 1250-1550,* Paris, 1975; Bruxelles, 1984, 2 vol.

[30] *L'Aventure de la Réforme. Le monde de Jean Calvin,* s/ la dir. de P. Chaunu, Paris, 1986.

[31] P. Chaunu, *La mort à Paris au XVIe, XVIIe, XVIIIe siècle,* Paris, 1978.

[32] Cf. ses nombreux travaux sur ce thème, dont: *Essai sur l'histoire de la mort en Occident,* Paris, 1975; — *L'homme devant la mort,* Paris, 1977, 1985; — *Images de l'homme devant la mort,* Paris, 1983.

[33] M. Vovelle, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours,* Paris, 1983.

[34] Premier titre de la collection, *La vie quotidienne à Rome,* de J. Carcopino, paru en 1938.

plus volumineuse![35] Citons encore dans cette galerie des portraits *Jacques Le Goff,* spécialiste du monde médiéval. Il est celui des historiens contemporains qui a le plus insisté sur l'importance de l'image dans l'historiographie, l'image d'époque s'entend, témoin visuel du regard qu'une époque jette sur elle-même et qu'elle lègue à la postérité[36]. Son livre *L'apogée de la chrétienté, v. 1180-v. 1330*[37], par ses illustrations, en est un vivant exemple. De même d'ailleurs que sa participation, en superviseur, au dernier film de Jean-Jacques Annaud, «Le nom de la rose», tiré du best-seller de Umberto Ecco.

La présentation de ces ténors nous semble suffisante pour rendre compte de leur démarche et pour sensibiliser l'historiographie ecclésiastique à leurs innovations. Certes, il faudrait quelque peu atténuer leur prétention à la nouveauté, en rendant justice tant à leurs précurseurs sur sol français qu'à leurs collègues étrangers. Citer, par exemple, l'historien hollandais *Johan Huizinga* (1872-1945), son *Automne du Moyen Age* (de 1919 déjà), dans lequel il réinsère l'histoire événementielle dans la globalité d'une «culture», où superstitions, maléfices, sorcières et Satan mènent le bal[38]. La proximité entre cette vision d'une culture (dans la résonance germanique du mot) et l' «histoire des mentalités» est frappante. Chauvine, la Nouvelle histoire n'en est pas moins convaincue d'être «essentiellement une histoire française» (J. Le Goff). Ce qui, au vu de la puissance productive et des figures marquantes semble bien convenir. A force d'investir (dans le contexte francophone) tous les terrains voisins, ce type d'historiographie est devenu incontournable[39]. Pour l'historiographie ecclésiastique aussi.

L'école a créé un style. Manière d'écrire propre à ce type de retour au passé. A son écoute, il nous faut relever un trait, au moins, de la méthode, car il a son importance aux oreilles de l'historien ecclésiastique. Un trait qui apparaît le mieux, parce que manié avec brio, chez les pères fondateurs Lucien Febvre et Fernand Braudel. Par leur technique narrative — car leurs ouvrages sont des narrations autant que des descriptions — ils ne font pas seulement revivre l'histoire «comme si nous y étions», mais ils réaniment certains éléments, certaines données matérielles et inertes en en faisant des personnages. Ils

[35] A titre d'exemple, récemment: F. BLUCHE, *Louis XIV,* Paris, 1986, 1039 p. ! — Sur ce retour du biographique dans la Nouvelle histoire, cf. F. TORRES, «L'histoire revisitée», in: *Enc. Universalis,* vol. Symposium, 1985, p. 544.

[36] Voir J. LE GOFF, *L'imaginaire médiéval,* Paris, 1985.

[37] *L'apogée de la chrétienté v. 1180-v. 1330,* éd. all. Frankfurt a. M., 1968, éd. fr., Paris, 1982. — Auparavant, *Le Moyen Age,* Paris, 1962, et *La Civilisation de l'Occident médiéval,* Paris, 1964, et d'autres titres sur cette époque.

[38] J. HUIZINGA, *Le déclin du Moyen Age,* trad. du néerlandais par J. Bastin, Paris, 1932, 1948². — Du même, *Erasme,* Paris, 1955, préf. par L. Febvre. Cf. *TRE,* t. 15, pp. 635 à 638. Comme précurseur, cf. également H. PIRENNE et son *Histoire économique et sociale du Moyen Age,* 1912, rééd. Paris, 1983.

[39] Voir p. ex. F. BRAUDEL, *Ecrits sur l'histoire,* chap. II: «L'histoire et les autres sciences de l'homme», pp. 39 à 235.

«personnifient», ils «humanisent»! Pour Braudel, par exemple, la Méditerranée devient une personnalité qui crée, fait naître ou mourir; qui souffre ou se réjouit, nourrit ou affame, bénit ou maudit. Un être (féminin!) qui engendre des saisons, se repose quand vient l'hiver, ce messager de «paix et bavardages»[40], le Mistral se réveille comme un géant de Provence. La méthode dévoile un coin du dessein sous-jacent: tout devient personne, tout retrouve *identité*. «L'identité de la France», dernier ouvrage, inachevé, de Fernand Braudel![41] Lucien Febvre, avant lui, avait mis au point la méthode. Dans son «Luther», les villes sont pour l'Allemagne comme des femmes, des jeunes filles, des courtisanes captives ou libres. «Villes libres, elles payent leur liberté: trop cher, ... elles sont faibles, à la merci du prince,... à la merci du hobereau qui les détrousse et les nargue,... à la merci de la cité rivale, qui, rompant les accords, se retourne contre la voisine jalousée[42].»

Il y a là plus qu'une simple technique narrative, l'expression d'un dessein historiographique — nous le verrons encore —, un dessein qui souligne la parenté plus que formelle entre un Braudel («J'ai passionnément aimé la Méditerranée»[43]) et un Jules Michelet («Le premier je vis la France comme une âme et une personne»[44]). Et même un Charles de Gaulle[45].

Par cette méthode de la personnification, l'histoire s'ouvre au dramatique. Drame amoureux où les villes sont courtisanes, la Méditerranée mère (!), la France amante. Tout s'anime, et, sans que la recherche scientifique en pâtisse, devient mise en scène. Théâtre. Non seulement pour et par des individus et des éléments comme dans l'historiographie traditionnelle, mais aussi par les décors, qui entrent en jeu, interfèrent dans la pièce, déclament leur propre partition. «Longue durée» de cet extraordinaire bazar qu'est le grenier oublié du passé.

II

La Nouvelle histoire, un apport à l'historiographie ecclésiastique

Tel se présente donc le mouvement historiographique français des soixante dernières années, dans ses intentions et ses figures les plus marquantes. Pré-

[40] *La Méditerranée et le monde méditerranéen,* t. 1, p. 232.

[41] *L'identité de la France,* t. 1: *Espace et histoire;* t. 2-3: *Les hommes et les choses,* 2 vol., Paris, 1986.

[42] L. FEBVRE, *Un destin Martin Luther,* p. 67.

[43] F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen,* t. 1, p. 10.

[44] J. MICHELET, *Histoire de France,* Paris, 1898, t. 1, préface de 1869, p. I; ibid., p. XLIII: «Chère France, avec qui j'ai vécu, ... j'ai passé avec toi quarante années, dix siècles!»

[45] Ch. DE GAULLE, *Mémoires de guerre,* t. 1, Paris, 1954, p. 1: «Toute ma vie, je me suis fait une certaine idée de la France, ... la princesse des contes et la madone aux fresques des murs.»

sentation résumée, mais rappel indispensable pour comprendre en quoi cette école offre à l'historiographie théologique et ecclésiastique l'occasion d'une réflexion sur sa propre pertinence.

Dans la deuxième partie de notre étude, nous voudrions montrer ce que l'historiographie en théologie ou d'Eglise peut apprendre de cette méthode renouvelée de compréhension du passé. Par quels apports et quelles interpellations la Nouvelle histoire, omnipraticienne, ouvre à sa collègue spécialiste en matière religieuse, de nouvelles pistes et lui propose de nouveaux principes de travail.

Nous décomposerons notre réflexion de la manière suivante:

- Les applications possibles de la Nouvelle histoire à l'historiographie théologique et ecclésiastique:
  - quant à la méthode — d'analyse
    — de synthèse
  - quant à l'objectif: — le «faire revivre»
- Exemples

Les applications possibles

Curieusement, c'est la Nouvelle histoire qui a pris les devants. C'est elle qui a fait les premières avances à la théologie et par là à l'historiographie ecclésiastique. En lui faisant quelque peu la leçon. Sur le plan pratique d'abord; sur la question du sens ensuite. Par ses conseils, elle offrit dès ses débuts à sa collègue théologique enracinée dans son bastion ecclésiastique, la possibilité d'une application de ses propres méthodes. Avec, en prime, une exhortation insistante à sortir de son isolement.

Dès le début des années 1930, Lucien Febvre était parti en guerre contre ce qu'il appelait «le système de la commode». Un système qui compartimentait l'histoire en tiroirs, comme d'une commode «si bien rangée et en si bel ordre», isolant chaque domaine de l'histoire (le politique, le démographique, le social, le commercial, etc.), rendant impossible, par ce cloisonnement, toute vision globalisante, toute tentative d' «histoire totale» des activités humaines[46]. Cela valait pour l'historiographie théologique et ecclésiastique, comme pour les autres. Le «destin Martin Luther» et plus largement toute la problématique religieuse du XVIe siècle offrirent à Febvre l'occasion d'un appel à la théologie: «L'intérêt et le but d'études comme celle-ci (telle que l'école des Annales les pratique) écrivait-il, n'est-ce point d'appeler, de provoquer des recherches non plus fragmentaires, mais (...) concertées? Et puis, viennent les retouches nécessaires et les corrections désirables; (...) *incorporer ou réincorporer la théologie dans l'histoire et, par une démarche inverse,* l'histoire à la

[46] Cf. L. FEBVRE, art. s/ «Histoire de la Russie» (Ch. Seignobos e.a.), in: *La Revue de synthèse,* n° VII, 1934.

théologie; cesser de ne voir en celle-ci qu'une collection de concepts et de raisonnements s'agglomérant comme des cristaux dans une solution en vase clos; la rapprocher au contraire de cent autres manifestations de pensée et de sentiment ses contemporaines, et chercher quels rapports nécessaires l'unissent à celles-ci et celles-ci à elle-même; (...) c'est là sans doute une méthode d'avenir et qui, systématiquement appliquée, saura conduire à des conclusions neuves[47].»

L'appel à l'ouverture et à la réinsertion dans le concert historique, de toutes les sciences humaines, constitue le premier conseil d'ordre méthodologique de cette école à l'historiographie théologique et ecclésiastique. Aucune spécialisation en historiographie ne peut se suffire à elle-même. Il faut «une consultation regroupant l'ensemble des sciences de l'homme»[48], donc aussi la théologie. Aucun risque qu'elle se noie dans l'uniformité, car, si «le monde est violemment poussé vers l'unité», le triomphe du singulier, «ce n'est pas le désastre des pluriels»[49].

Premier conseil donc: tenir compte de *la multiplicité des domaines* historiques divers. «Renoncer au linéaire». «Briser les frontières». Se laisser convaincre qu' «une culture ne vit pas d'idées pures». Rendre à ces idées leurs «corps matériels»[50]. Pour mieux ressusciter le passé. Comme l'écrit encore Braudel: «C'est toute l'Histoire qu'il faut mobiliser pour l'intelligence du présent[51].»

Deuxième enseignement: élargir *l'analyse.* Dépasser les limites du champ explicitement théologique et ecclésiastique. Hors de son espace traditionnel, l'historiographie chrétienne trouvera un stock de documents inédits. Une quantité d'informations marginales qui n'ont cessé d'interférer avec la vie de la foi et de l'Eglise du passé. Qu'elle aille voir du côté de la géographie, quand celle-ci devient créatrice d'histoire. Ou du côté de l'agriculture, dont les développements, aux XIe-XIIe siècles, par exemple, progressent en symbiose avec le renouveau monastique. S'interroger sur les liens entre les technologies de l'architecture médiévale et l'art des cathédrales...

Puis, devant l'abondante récolte, trier le matériau de l'histoire selon les «plans étagés» de Fernand Braudel. Sonder le passé, cette durée du temps historique, comme histoire de la «longue durée», temps géographique presque immobile. Retrouver un niveau intermédiaire, les semi-profondeurs du

[47] Ecrit en 1929 dans la *Revue historique,* t. CLXI, s/ le titre «Les origines de la Réforme française et le problème des causes de la Réforme», reprint in: L. FEBVRE, *Au cœur religieux du XVIe siècle,* Paris, 1957, 1983[2], pp. 7-95; la citation se trouve à la p. 80. — (Souligné par nous).

[48] F. BRAUDEL, in: *Ecrits sur l'histoire,* p. 297. — «L'histoire n'est peut-être pas condamnée à n'étudier que des jardins bien clos de murs.» in: *La Méditerranée et le monde méditerranéen,* préface, t. 1, 1985[6], p. 14.

[49] F. BRAUDEL, *Ecrits sur l'histoire,* pp. 307-308.

[50] *Ibid.,* pp. 290, 299.

[51] *Ibid.,* p. 255.

temps social, celui des «destins collectifs et des mouvements d'ensemble». Enfin, en surface, le temps «événementiel» des mouvements brefs, éphémères comme les événements et les gestes des hommes.

Méthode analytique, que l'historiographie théologique a peut-être pratiquée çà et là, un peu comme par inadvertance, mais que la Nouvelle histoire l'inciterait à systématiser, pour ne perdre aucune des pulsations diverses, perçues en surface dans la vie des croyants et l'histoire de cette communauté curieuse et originale qu'est l'Eglise chrétienne. Perçues en surface, mais venues des moyennes et grandes profondeurs, où l'histoire, moins bavarde, ne sort qu'avec peine de son long mutisme, au bout d'une patiente et amoureuse sollicitation.

Ainsi, la longue marche analytique de l'Ecole des Annales et de la Nouvelle histoire pourrait garder l'historien théologien d'une synthèse apologétique hâtive, faute d'une récolte documentaire suffisamment large glanée dans les murs d'un contexte trop étroitement ecclésiastique. Comme si l'histoire de Luther, par exemple, pouvait se réduire à un monde strictement ecclésiastique (au sens où nous l'entendons au XXe siècle) et à l'analyse des écrits. Cette école nous invite à des recherches tous azimuts vers les zones périphériques de notre passé chrétien et ecclésial. Non pour nous divertir, ou suivre une mode, mais pour mieux comprendre en fin de compte le propre de notre histoire chrétienne. «Comprendre notre présent à la lumière du passé», selon l'expression de Marc Bloch[52]. Chercher partout, sans négliger les recoins apparemment anodins, flairer les connexions possibles entre la foi et la vie, qui toujours ne font qu'un. Ne rien mépriser, rien négliger, savoir qu' «en histoire il n'y a pas de petits sujets»[53].

Troisième leçon: tenter des *synthèses.* Au fur et à mesure de ses développements, en particulier durant ces dix dernières années, la Nouvelle histoire semble crouler sous les amas documentaires, fruits de son inlassable labeur d'«histoire quantitative». Au point que l'historiographie, à force d'analyses sérielles et d'études diachroniques, est menacée d'éclatement, — l'«histoire en miettes»[54]. Il y a là une évolution récente, non prévue par les initiateurs. Fernand Braudel, en particulier, défendait comme un objectif fondamental l'élaboration de synthèses, précisément grâce à l'élargissement du matériau documentaire. Pour lui, la recherche quantitative était au service de l'effort de synthèse. De synthèses nouvelles — telle sa «Méditerranée» — rendues possibles par l'ouverture multidisciplinaire et par le patient discernement des relations entre l'histoire courte (de surface) et l'histoire longue (la part du milieu et les destins collectifs). Que serait le travail d'un Braudel ou d'un

[52] M. Bloch, *Métier d'historien,* Paris, 1946, p. 11.

[53] A. Piaget, *Pages d'histoire neuchâteloise,* Neuchâtel, 1935, p. XXIX.

[54] Voir la récente étude critique de François Dosse, *L'histoire en miettes. Des «Annales» à la «nouvelle histoire»,* Paris, 1987.

Lucien Febvre sans leur capacité géniale de renouer la gerbe, de refaire de l'histoire de synthèse? Même ponctuelle, passagère?[55] Sur ce plan, les disciples semblent bien s'être séparés de leurs maîtres qui en appelaient à assembler les morceaux, à reconstruire «la grande histoire»[56].

Par ses ambitieuses perspectives originelles, la Nouvelle histoire invite l'historiographie théologique et ecclésiastique à comprendre panoramiquement le paysage (théologique et ecclésial) qu'elle prétend investir. A le revisiter et le redécrire, pour mieux éclairer et mieux faire comprendre le message (chrétien) dont ce terrain n'a jamais cessé, depuis vingt siècles, de renvoyer l'écho.

Sortir de son isolement; élargir le champ d'analyse; tenter des synthèses: trois enseignements que la Nouvelle histoire suggère à l'historien théologien quant à sa méthode de travail.

Il en est un autre, lié à *l'objectif du «faire revivre»:* cette intention de l'historien de concentrer tous ses efforts sur «la compréhension du présent à partir du passé» (Marc Bloch), cette tentative de ressusciter le passé, dans toute la complexité de la vie quotidienne (du prix du pain à l'angoisse religieuse), comme un jeu scénique où nos ancêtres sortent de leur oubli, remontent sur les planches d'un temps de longue durée, donnant la main, à la manière d'une farandole médiévale, aux éléments (personnifiés!) de leur monde ambiant. Et nous, spectateurs d'aujourd'hui invités par l'historien, sommes pris dans le mouvement, redécouvrant nos sources dans cette histoire-théâtre revécue comme une symbolique de notre présent, éclairant et affinant notre propre identité. Identité retrouvée, identité approfondie. Insérée dans un temps revécu, dans l'unité du présent et du passé réhabité.

Cette histoire réanimée, revisitée, est bien l'objectif, nous semble-t-il, sous-jacent aux grands travaux des historiens fondateurs de la Nouvelle histoire. Objectif justifié, selon ces mêmes historiens, par le «besoin de comprendre». Lucien Febvre: «Je définis volontiers l'histoire un besoin de l'humanité, le besoin qu'éprouve chaque groupe humain, à chaque moment de son évolution, de chercher et de mettre en valeur dans le passé les faits, les événements, les tendances qui préparent le temps présent, qui permettent de le comprendre

[55] Voir à ce propos ce que F. BRAUDEL écrivait déjà en 1963 de l'histoire «sérielle», à la lecture du travail de thèse de Pierre Chaunu, in: *Ecrits sur l'histoire,* pp. 135 à 153.

[56] F. BRAUDEL: «J'espère aussi que l'on ne me reprochera pas mes trop larges ambitions, mon désir, mon besoin de voir grand. L'histoire n'est peut-être pas condamnée à n'étudier que des jardins clos de murs. Sinon ne faillirait-elle pas à l'une de ses tâches présentes, qui est aussi de répondre aux angoissants problèmes de l'heure (...)? Peut-il y avoir un humanisme actuel, en 1946, sans histoire ambitieuse, consciente de ses devoirs et de ses immenses pouvoirs? 'C'est la peur de la grande histoire qui a tué la grande histoire', écrivait Edmond Faral, en 1942. Puisse-t-elle revivre!» In: *La Méditerranée et le monde méditerranéen,* 1985, p. 14.

et qui aident à le vivre[57].» Besoin de comprendre, de nous comprendre aujourd'hui, de trouver notre propre identité à travers l'éclairage du passé. Un objectif qui déterminera des choix, des sélections de thèmes, de «séries», de structures dans le passé, selon nos besoins d'identification. Une sélection opérée par l'historien, lui aussi homme du présent, metteur en scène, agent médiatique qui, par l'amplitude et la pertinence de ses choix, réanimera le jeu passé, offrant à ses contemporains la quête et la fête de leur identité.

Par cet objectif, cette vocation prêtée à l'histoire et à l'historien, Febvre et Braudel ont vu juste: personne ne peut faire l'économie de cette quête d'identité. Personne ne repoussera le passionnant matériau d'identification qu'offre ce type d'étude dramaturgique du passé. Une histoire qui lui présente non seulement des dates, des événements ou des personnages glorieux, si grands et distants qu'il est impossible de se retrouver en eux, mais une histoire qui l'intègre à des contextes de vie (familiaux, culturels, professionnels...) et à des milieux géohistoriques (climatiques, météorologiques — cette météo tant observée, quotidiennement faiseuse d'histoire), qui ramène à leur taille humaine ces grandes figures, qui les replace dans un quotidien du temps passé, là où le commun des mortels présents peut justement trouver matière à sa propre identification.

Par là s'explique assurément la passion actuelle du grand public pour l'histoire, biographies, études sérielles (le thème de la mort p. ex.), émissions télévisées, commémoration d'événements ou anniversaires de grandes figures: Luther, la révocation de l'Edit de Nantes, le 450e anniversaire de la Réformation en Suisse romande —, pour ne citer que ces exemples.

Ici, l'historiographie théologique et ecclésiastique est très directement concernée. Prise à partie même: car l'histoire profane à la manière des Annales va lui ravir son bien, occuper son terrain. Théologie, religion, Eglise faisant partie intégrante de l'histoire globale — tout est histoire! —, l'histoire de l'Eglise, réintroduite dans l'histoire générale, deviendra «histoire du peuple chrétien»[58]. L'historien théologien se voit subrepticement dépossédé de ce qu'il croyait être son domaine réservé[59]. La Nouvelle histoire, sous la direction de Bernard Plongeron et A. Vauchez, édite en ce moment une «Histoire

[57] Cité in: *Enc. Universalis,* 1985, t. 9, p. 354. Voir à ce propos P. RICŒUR: «L'histoire est animée par une volonté de *rencontre* autant que par une volonté d'*explication* (...) L'histoire fait surgir les valeurs de la vie des hommes d'autrefois. Cette évocation des valeurs qui est finalement la seule évocation des hommes qui nous soit accessible, faute de pouvoir revivre ce qu'ils ont vécu (...); ce transfert temporel est donc aussi un transport dans une autre subjectivité, adoptée comme centre de perspective.», in: *Histoire et vérité,* Paris, 1955, pp. 31-32.

[58] Cf. J. DELUMEAU, *Histoire vécue du peuple chrétien,* Toulouse, 1979.

[59] Cf. V. CONZEMIUS, «Kirchengeschichte als 'nichttheologische' Disziplin, in: *Römische Quartalschrift,* Bd. 80, 1985, 1-4, pp. 31 à 48.

des diocèses de France»[60]. Finie l'autonomie de «l'histoire de l'Eglise» en Facultés de théologie! On nous fouille nos sacristies, nous vole nos registres paroissiaux[61]. L'historiographie théologique et ecclésiastique est prise dans la ronde. Qu'elle s'ouvre au jeu, monte en scène! Y perdra-t-elle son âme? Ce n'est pas sûr. Dans la profanité de l'école qui l'interpelle, ne se retrouverait-elle pas, comme par surprise, en terrain partiellement connu, propice à un renouveau de sa propre spécificité?

Ecoutez ce texte du patriarche inspirateur de l'Ecole des Annales, Jules Michelet, nouvel Ezéchiel, soufflant sur les ossements desséchés de l'histoire: «La vie a une condition souveraine (...). Elle n'est véritablement la vie qu'autant qu'elle est complète. Les organes sont tous solidaires et ils n'agissent que d'ensemble. Nos fonctions se lient, se supposent l'une l'autre. Qu'une seule manque, et rien ne vit plus. On croyait autrefois pouvoir par le scalpel isoler, suivre à part chacun de nos systèmes; cela ne se peut pas, car tout influe sur tout. [Rétablir la vie du passé, c'est] rétablir le jeu de tout cela, l'action réciproque de ces forces diverses dans un puissant mouvement qui redeviendrait la vie même[62].» Ainsi, faire revivre les documents et les archives, «ces cimetières de l'histoire». Et Michelet d'ajouter: «A mesure que je soufflais sur leur poussière, je les voyais se soulever.»

Voilà pour le *quatrième enseignement,* l'objectif du *«faire revivre»,* que l'historiographie théologique et ecclésiastique peut recevoir de la Nouvelle histoire. A son écoute, elle peut être autre chose qu'une histoire de l'institution ecclésiale, des dogmes ou des théologies. Etre le lieu du «faire revivre», dans la communion du présent avec les milieux, les communautés, les individus croyants du passé. Et dans cette dramatique, elle aura sa spécificité à faire valoir. Sans doute pourra-t-elle entrer dans le jeu de la Nouvelle histoire; et encore disposera-t-elle d'une spécificité retrouvée. Nous verrons que ce sera là son apport en retour, son espace particulier sur lequel l'historiographie profane ne saurait la suivre sans se renier.

Exemples

Illustrons-le par quelques exemples bibliographiques récents, tirés des publications du protestantisme francophone:

En 1977 et 1980 parurent à Strasbourg deux ouvrages collectifs qui sont, à notre avis, tout à fait représentatifs de cette collaboration entre historiens profanes et historiens théologiens. Il suffit d'évoquer le titre du premier:

[60] s/ la dir. de B. PLONGERON et A. VAUCHEZ, Paris, en cours de parution. T. 1, 1987: *Paris: une histoire religieuse des origines à la Révolution.*

[61] Cf. p. ex. P. GOUBERT, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730,* étude sur les registres paroissiaux, Paris, 1960.

[62] J. MICHELET, *Histoire de France,* 1898, t. 1, préface de 1869, p. XXII.

Strasbourg au cœur religieux du XVIe siècle et son sous-titre: *Hommage à Lucien Febvre,* pour s'en convaincre[63]. L'étude de la situation politique, de la vie économique et démographique y dialogue avec le mouvement évangélique naissant: l'histoire de l'institution ecclésiale se mêle inextricablement à celle de la cité, et les réformateurs strasbourgeois, avec leur théologie et leur pratique religieuse, ne se comprendraient pas correctement sans leur insertion dans la multiplicité des aspects politiques, sociaux, économiques, démographiques de la vie strasbourgeoise.

Il en est de même du deuxième ouvrage: *Horizons européens de la Réforme en Alsace*[64], fruit d'un même type de collaboration entre historiens «profanes» et historiens théologiens, «fidèles à l'esprit de Lucien Febvre»[65]. Cela se vérifie aux titres des deux grandes parties subdivisant le livre: I. *Société, individus, mentalités;* II. *Bucer au cœur de l'Europe du XVIe siècle.* Un coup d'œil à la liste des auteurs confirme la collaboration entre «historiens» et «théologiens»[66].

Autres exemples: la commémoration, en 1985, de la révocation de l'édit de Nantes, et, en 1986, la célébration du 450e anniversaire de la Réformation calvinienne. Les festivités (et jusqu'au marché aux pistoles à Genève!), les colloques, les expositions, les publications réalisées à l'occasion de ces anniversaires constituent une autre illustration de cette rencontre entre les deux genres historiographiques, montrant comment «l'histoire de l'Eglise» (en particulier dans le protestantisme) s'est sortie de son isolement, a élargi son analyse, présente des synthèses, fait revivre le passé. Sans pouvoir mentionner toutes les parutions, signalons néanmoins, comme exemplaire pour notre propos, le magnifique volume réalisé sous la direction de Pierre Chaunu, sur *L'aventure de la Réforme. Le monde de Jean Calvin*[67]. Il illustre l'effort de synthèse globale d'une nouvelle histoire appliquée à la traditionnelle histoire de l'Eglise.

Fort bien! Qu'histoire et théologie collaborent et se stimulent. Mais peut-on en rester là? Et que devient *la question du sens de l'histoire?* Comment la Nouvelle histoire y répond-elle? Et comment l'historiographie théologique et ecclésiastique peut-elle y répondre, tout en appliquant, tels que nous avons

[63] *Strasbourg au cœur religieux du XVIe siècle.* Hommage à Lucien Febvre, Actes du colloque international de Strasbourg (25-29 mai 1975), éd. par G. LIVET et F. RAPP, Strasbourg, 1977.

[64] Mélanges offerts à J. Rott, publiés par M. DE KROON et M. LIENHARD, Strasbourg, 1980.

[65] In: *Strasbourg au cœur religieux du XVIe siècle,* préface, p. 5.

[66] Dans la même série, on pourrait encore citer *Croyants et sceptiques au XVIe siècle. Le dossier des Epicuriens,* ed. M. LIENHARD, Strasbourg, 1981, préface de Jean Delumeau.

[67] *L'Aventure de la Réforme. Le monde de Jean Calvin,* s/ la dir. de P. CHAUNU, Paris, 1986. — Autre bel exemple de ce type de réalisation: *Genève et la Révocation de l'Edit de Nantes 1680-1705,* ed. O. REVERDIN e.a., Genève, 1985.

tenté de le montrer, certains des principes et des objectifs définis par cette école? Car cette question, qui est celle de la philosophie ou de la théologie de l'histoire, n'était-elle pas le champ d'investigation privilégié de l'historiographie théologique et ecclésiastique? Que devient-elle alors dans cette collaboration avec l'étude historique profane?

III

La Nouvelle histoire, une interpellation sur la question du sens de l'histoire

L'évacuation de la question du sens

Qu'est-ce qui anime l'histoire, quel projet ou quelles idées-forces déterminent-ils le cours du temps? L'historiographie chrétienne a traditionnellement répondu, au nom de la théologie comme au nom de la philosophie d'ailleurs: le dessein de Dieu. Ou: Dieu, comme puissance téléologique du temps. Pour Bossuet, par exemple, l'histoire était régie par un tel projet. «Les Empires, écrivait-il dans son *Discours sur l'Histoire universelle,* ont pour la plupart une liaison nécessaire avec l'histoire du peuple de Dieu[68].» Le sens de l'histoire, c'était donc le développement et l'achèvement du plan divin dans l'Eglise. Plus près de nous, Arnold Toynbee ne dit pas autre chose dans ses présupposés théologiques de *A Study of History,* lorsqu'il voit dans le mouvement général de l'histoire la progression spirituelle de l'humanité vers la transcendance. «L'Esprit de la terre, écrit-il, tandis qu'il tisse et dispose ses fils sur la chaîne du Temps, compose l'histoire de l'homme telle qu'elle se manifeste dans la genèse, la croissance, le déclin et la désagrégation des sociétés humaines. Dans toute cette confusion de vie et tourmente d'actions, nous pouvons entendre le battement d'un rythme élémentaire, dont nous avons appris à reconnaître les variations[69].» Toynbee — tentative anachronique ou féconde pour notre temps? — assigne à l'histoire la fonction de réaliser la Cité de Dieu. Se voulant philosophie de l'histoire, son interprétation se mue en théologie de l'histoire.

Du même coup, par la prétention de soumettre l'historiographie à ce critère théologique de lecture, il se heurte à la Nouvelle histoire. On devine aisément que celle-ci ne supporte pas pareille tutelle, elle qui revendique l'autorité sur toutes les sciences humaines. La confrontation à la théorie historique de Toynbee nous fournit par la même occasion la réponse de tout le courant issu

[68] J. B. BOSSUET, «Discours sur l'Histoire universelle», 1681, in: *Oeuvres,* Paris (Pléiade), 1961, p. 948.

[69] A. TOYNBEE, *A Study of History,* cité d'après la trad. fr. *L'Histoire. Un essai d'interprétation,* Paris, 1951, p. 608.

des Annales à la question du sens de l'histoire: c'est un refus clair et net[70]. Jacques Le Goff le rappelait en 1978 encore dans l'ouvrage encyclopédique *La Nouvelle histoire:* «Il faut espérer (...) que la science historique puisse désormais mieux éviter les tentations de la philosophie de l'histoire, renonce aux séductions de la majuscule — l'histoire avec un grand H — et se définisse mieux par rapport à l'histoire vécue des hommes. (...) Les intéressants développements de l'histoire doivent se poursuivre et y aider[71].» Pour la Nouvelle histoire, la religion est «anthropologie religieuse». Elle ne peut être que cela. Toute référence explicative à un sens est considérée comme a—historiographique. Tout autre, en revanche, est le phénomène religieux et ses manifestations. «Le besoin religieux (...) harmonise autant qu'il peut rationnel et irrationnel. (...) Le religieux exprime l'humain quasi dans sa plus haute et plus énergétique mesure. Et — ce qui importe à l'histoire — à travers une épaisseur temporelle considérable. Le phénomène religieux appartient, en un regard temporel, à la longue durée. (...) Longue durée et éternité, ou plutôt extratemporalité, sont à la vérité, dans le mental collectif, normalement confondues. Ainsi l'histoire des faits religieux peut-elle valablement s'établir comme pourvoyeuse de matériau anthropologique[72].»

La Nouvelle histoire tranche en fait la question du sens de l'histoire en refusant de se laisser tenter par elle. Le problème du sens de l'histoire n'est pas son problème. Se laisser séduire tout de même par elle ne saurait être qu'un reniement de la vocation et de la tâche spécifiques de l'historien. Ou il sera historien, ou il sera théologien[73].

Jugement anticipé sur l'historien-théologien? En fait, comment l'historiographie théologique et ecclésiastique répond-elle à la question, indépendamment de l'interpellation de la Nouvelle histoire, non seulement dans le contexte francophone, mais aussi en dehors de lui?

Quelques réponses de l'historiographie ecclésiastique

Un débat qui eut lieu à Rome en 1981 et dont les travaux ont été publiés en 1985, permet, d'une manière suffisamment représentative, d'en présenter les réponses[74]. Regroupant des historiens de différentes universités et instituts

[70] Cf. p. ex. L. FEBVRE, «De Spengler à Toynbee. Quelques philosophies opportunistes de l'histoire», in: *Revue de métaphysique et de morale,* n° 4, oct. 1936.

[71] J. LE GOFF, *La Nouvelle Histoire,* Paris, 1985, p. 241.

[72] Alphonse DUPRONT, «La religion: Anthropologie religieuse», in: *Faire de l'histoire,* t. II, *Nouvelles approches,* pp. 142-143.

[73] Ce qui ne veut pas dire qu'il ne puisse pas exister d'historiens croyants! Voir P. Chaunu ou Jean Delumeau. Cf. de ce dernier le témoignage d'un chrétien confronté au travail historiographique, *Ce que je crois,* Paris, 1985.

[74] «Grundfragen der kirchengeschichtlichen Methode — heute», Internationales Symposion, 24. bis 27. Juni 1981 in Rom, *Römische Quartalschrift,* Bd. 80, 1985, 1-4, pp. 1 à 259.

catholiques (dont la «Commission Internationale de l'Histoire ecclésiastique comparée»), le colloque permet de situer la position présente de l'historiographie ecclésiastique catholique, fidèle à la tradition d'une part, mais aussi confrontée aux approches nouvelles de l'historiographie française[75].

Dans la conception catholique, l'histoire reste explicitement le lieu où se déroule et se continue l'incarnation de Dieu[76]. Tel est le sens de l'histoire. Comment donc l'historien pourrait-il faire non seulement une lecture, mais encore une interprétation utile du passé, sans référence à un sens qui animerait l'histoire? Ou alors dira-t-il que l'histoire n'a pas de sens?

Erwin Iserloh exprime bien cette conception catholique d'une historiographie théologiquement engagée: «L'historien chrétien, écrit-il, sait que tout s'oriente selon un sens et tend vers un accomplissement, le positif comme le négatif, vers le salut ou la perdition. C'est ainsi que l'histoire trouve pour lui son unité[77].» Dans la perspective dogmatique de Hans-Urs von Balthasar, il reprend l'idée d'un sens rétrospectif qui permettrait de comprendre, a posteriori, le sens des événements passés à la lumière d'un événement à venir (par exemple la parousie). C'est bien à cette adhésion, à cette initiation au mystère téléologique de l'histoire que se reconnaît l'historien véridique. Car sans ce sens, sans la cohérence et l'unité qu'il confère au déroulement du temps, que serait l'histoire? «Sans le concept d'unité du monde et de la cohérence de ses événements, il n'y aurait après tout point d'histoire.» «Car, ce qui fait l'historien, c'est précisément sa volonté de comprendre l'ensemble de la cohérence de l'histoire[78].» L'événement pris comme tel, dans son isolement, n'a pas de signification en soi, il n'est que source, matériau de compréhension de la cohérence interne à l'histoire. Sans cette cohérence, il n'y aurait que détails, et le déroulement événementiel, dont l'homme est un agent, sombrerait tout bonnement dans l'absurde. Et Iserloh de s'écrier: «L'histoire de l'Eglise, c'est de la théologie!» — «Et l'alternative: l'histoire de l'Eglise — science historique ou théologie? ne se pose tout simplement pas.» Car «être historien de l'Eglise, c'est-à-dire étudier le religieux tel qu'il a été vécu dans l'institution ecclésiastique à travers les siècles, c'est observer la marche de l'Eglise avec les yeux de la foi. Credo ecclesiam»[79]. Le caractère théologique ou ecclésiastique de l'historien d'Eglise, précise-t-il encore, n'est pas une fonction superféta-

[75] Cf. p. ex. la communication à ce colloque d'Alphonse DUPRONT: «Approches Historiques d'une Anthropologie religieuse», *op. cit.*, pp. 120 à 137.

[76] Cf. la position de Erwin Iserloh, proche de celle de Hubert Jedin. — A ce propos: K.-V. SELGE, *Einführung in das Studium der Kirchengeschichte,* Darmstadt, 1982, pp. 48 ss; aussi B. ROUSSEL, in *RHPR* 54, 1974/1, p. 149.

[77] E. ISERLOH, «Kirchengeschichte — Eine theologische Wissenschaft», in: *Römische Quartalschrift* 80, 1985/I-4, p. 9.

[78] *Ibid.*, pp. 10-11. — Cf. aussi les interprétations proleptiques de l'histoire chez des théologiens comme W. Pannenberg ou J. Moltmann.

[79] *Op. cit.*, pp. 19 et 27.

toire, mais bien la qualité qui donne accès à l'intelligence du donné historique lui-même[80].

La position d'Iserloh, par sa clarté et son autorité, résume les thèses de tout un courant historiographique, aussi bien catholique que protestant. Néanmoins, d'autres conceptions, plus nuancées, mériteraient d'être présentées ici. Celles, catholiques, d'Henri-Irénée Marrou[81] ou de Victor Conzemius[82]. Du fait de leur tonalité critique, elles s'apparentent, par un échange œcuménique encore à développer, à certaines des réponses fournies par l'historiographie protestante.

Que sont ces réponses protestantes? Nous ne voudrions en signaler que quelques-unes, éclairantes pour notre confrontation. En particulier celle de *François Wendel,* parce que ce dernier enseigna à Strasbourg, comme Lucien Febvre et Marc Bloch[83], et que l'ancien historien de la Faculté de théologie strasbourgeoise fut ainsi témoin de cette confrontation[84].

Afin de nous en tenir au domaine de l'historiographie, nous ne nous arrêterons pas à des thèses qui relèvent davantage de la théologie dogmatique ou exégétique comme celle d'Ernst Käsemann[85]. Suggestive pour notre problématique serait aussi celle d'Oscar Cullmann du «salut dans l'histoire»[86], puisqu'il affirme: «La Bible donne la grille qui nous permet de déchiffrer notre temps et de découvrir, sinon dans le détail du moins dans les grandes lignes, le cours que Dieu choisit pour son histoire[87].» Ces thèses n'ont ni l'une ni l'autre l'intention de répondre *historiographiquement* à la question du sens de l'histoire. Intention qui est bien celle de François Wendel.

«Il faut, dit-il, dans l'histoire, faire sa part à l'initiative humaine et ne jamais perdre de vue l'intervention incessante de Dieu, non pour en tirer naïvement des leçons morales souvent déduites à contre-sens, mais simplement pour tenir compte de la réalité même du déroulement historique. C'est là déjà de la philosophie de l'histoire plutôt que de l'histoire proprement dite. *Celle-ci mettra au contraire en relief la personnalité des hommes qui vraiment ont eu une action sur le cours des événements: elle sera humaine*[88].»

[80] *Ibid.,* pp. 19-20.

[81] Cf. sa *Théologie de l'histoire,* Paris, 1968.

[82] Cf. ci-dessus, n. 59.

[83] C'est à l'époque de leur commun enseignement à Strasbourg que Lucien Febvre et Marc Bloch se lièrent d'amitié et formèrent le projet de rénover l'histoire; cf. G. BOURDÉ, H. MARTIN, *Les écoles historiques,* p. 173.

[84] Cf. B. ROUSSEL, «François Wendel et l'enseignement de l'histoire ecclésiastique», in: *RHPR* 54, 1974/1, pp. 135 à 152.

[85] Voir les rapports avec notre thème in: P. GISEL, *Vérité et Histoire — La théologie dans la modernité Ernst Käsemann,* Paris, 1977; du même: «Ernst Käsemann: une théologie de l'histoire?», in: *Hokhma* n° 18, 1980, pp. 1 à 13.

[86] O. CULLMANN, *Le salut dans l'histoire,* Neuchâtel, 1966.

[87] *Op. cit.,* p. 297.

[88] B. ROUSSEL, *op. cit.,* p. 145. (Souligné par nous.)

En dépit d'une conception «événementialiste» (accent sur les individus agents d'événements — palier de surface de l'historiographie braudélienne), François Wendel dit bien de l'histoire ecclésiastique qu'elle sera humaine, intégrée à l'histoire humaine globale. Mais encore: si les Eglises «font partie, au même titre que n'importe quels autres groupements humains, de l'histoire générale de l'humanité (...), il s'agit en revanche, de *ne pas perdre de vue le fait religieux qui est à la base de l'histoire ecclésiastique, et qui lui donne son originalité*»[89].

François Wendel occupe, à notre sens, une position charnière dans l'historiographie ecclésiastique francophone. Sa manière de faire de l'histoire est d'une part centrée sur la dimension tout humaine des hommes du passé. De l'autre pourtant, il voit la spécificité de l'histoire ecclésiastique dans la dimension transcendante de l'Eglise invisible[90]. Certes, pour lui le sens reste inhérent à l'histoire elle-même, et par là il demeure fidèle à une historiographie ecclésiastique traditionnelle. Mais en replaçant l'histoire de l'Eglise, sans privilège historiographique, au sein de l'histoire générale de tous les autres groupements humains, il ouvre une porte par laquelle pourrait se faire entendre, nous semble-t-il, une autre réponse de la part de l'historiographie théologique à la question du sens. Une réponse qui tienne davantage compte des apports et interpellations de la Nouvelle histoire décrits précédemment, et qui ne soit pas une simple revendication péremptoire d'intelligence privilégiée du mystère de l'histoire.

Une autre réponse possible

Du moment que la nouvelle école historiographique française refuse de se laisser tenter (selon ses propres termes) par la question du sens de l'histoire, l'historiographie théologique et ecclésiastique peut-elle encore se sentir interpellée par elle? Peut-elle en recevoir plus qu'un renouvellement formel, qu'un apport méthodologique telles les quatre applications décrites précédemment? Et si elle allait plus avant dans l'écoute de cette historiographie sirène, ne courrait-elle pas le risque de jeter l'enfant avec l'eau du bain: de renoncer elle aussi à la question du sens, laissant ainsi accroire *l'absence de sens* de l'histoire, comme si le déroulement du temps était en soi absurde, et que les événements, à la manière d'Albert Camus, n'étaient que Peste, à laquelle nous ne pourrions échapper? Peste qu'il nous faudrait affronter sans illusion, et qu'il serait lâche, donc inhumain de refuser (par la mort) d'un côté, ou par le mythe du sens (la foi) de l'autre?

Certes, l'historiographie théologique et ecclésiastique, si elle veut rester explicitement chrétienne et donc ne pas se renier elle-même, ne peut se

[89] *Ibid.*, p. 146.
[90] *Ibid.*, p. 146.

délester de l'affirmation, théologique et ecclésiastique parce que biblique, du dessein de Dieu dans l'histoire. Mais, et la restriction est fondamentale, elle ne saurait se méprendre sous prétexte d'authenticité et de fidélité de son témoignage, sur *l'ambiguïté de l'histoire.*

Rester théologique et ecclésiastique, l'historiographie chrétienne le peut. Mais elle ne le peut que par cet aveu de l'ambivalence du donné même qu'elle prétend lire et interpréter. Ainsi convient-il de rendre moins assurées et moins impatientes les affirmations précitées d'Erwin Iserloh ou d'Oscar Cullmann[91]. La position d'Henri-Irénée Marrou nous semble mieux à même de fonder le travail de l'historien théologien. «L'homme chrétien, écrit-il, par la foi, sait que l'histoire a un sens et quel est ce sens, mais il n'est pas doté d'un moyen sûr d'écrire dès maintenant cette histoire, qui n'est perceptible pleinement que du côté de l'Eternel (...) Jusque-là, de tous les hommes insérés dans le tissu même de l'histoire, aux prises avec sa complexité, aucun ne peut se targuer de mesurer dès maintenant quelle est, pour chaque événement (ponctuel ou de longue durée), la part plus ou moins grande de contribution positive qu'il apporte à l'avancement de l'histoire, ou au contraire quelle part, due au mal, aux ravages du péché, alourdit celle-ci, retarde l'avènement du salut. Le temps de l'histoire apparaît ainsi chargé d'une ambiguïté, d'une ambivalence radicale (...)[92].»

Pareille ambiguïté met à mal la subordination de l'historiographie chrétienne à une «théologie de l'histoire», à une réponse à la question du sens qui serait une réponse explicite. C'est-à-dire qui revendiquerait la possibilité d'un discernement, même partiel ou équivoque, du dessein de Dieu dans l'histoire. Discernement finalement impossible. Car qu'est-ce qu'un discernement équivoque, sinon une contradiction dans les termes? Citons encore François Wendel: «Du moins on arrive (au XXe siècle) à cette conclusion qu'un véritable historien ne saurait contester aujourd'hui, à savoir que l'histoire de l'Eglise ne doit être déterminée par aucun préjugé dogmatique, pas plus que les opinions politiques d'un historien ne doivent influencer sa conception de l'histoire politique[93].»

Interpellée par la Nouvelle histoire, l'historiographie théologique et ecclésiastique doit renoncer à lire l'histoire de l'Eglise comme une «histoire sainte», une histoire sacralisée par un projet divin, discernable, peu ou prou, dont l'histoire serait porteuse. L'histoire est — peut-être pour l'historien, vérita-

[91] Cf. ci-dessus, les notes 77 à 80, et 87.

[92] H.-I. MARROU, «La théologie de l'histoire, Paris 1968, et *De la connaissance historique,* Paris, 1954. — Voir aussi P. RICŒUR, qui dit «son accord substantiel avec H.-I. Marrou», dans «L'histoire comme avènement de sens» et «Le christianisme et le sens de l'histoire», in: *Histoire et vérité,* pp. 36 à 40 et 81 à 98; *Temps et récit,* t. I, pp. 137 ss. — A rapprocher aussi des travaux de G. EBELING, p. ex.: «Historische und dogmatische Theologie», in: *Theologie und Verkündigung,* Tübingen, 1963, pp. 10 à 18.

[93] In *RHPR* 54, 1974/1, p. 146.

blement pour le croyant — grosse de l'action de Dieu, mais pour l'historien théologien, ni les événements religieux, ni les institutions ecclésiastiques dans l'histoire n'en sont les récipiendiaires obligés et évidents. Même pas à titre potentiel[94]. L'historien (et l'historien théologien aussi) a besoin d'un critère de sélection et de lecture dans le matériau du passé. Ce critère ne peut être le projet incarné de Dieu dans l'histoire et dans l'humain, du moment qu'est reconnue et acceptée l'impossibilité du discernement. A moins de nous ériger nous-mêmes ou nos institutions ecclésiastiques en critères, en magistère de discernement et d'interprétation de l'histoire, l'historien ne peut déceler, ni assurément ni même timidement, ni dans l'histoire des individus ni dans les destins collectifs, ce qui est porteur de révélation historiquement incarnée de Dieu. Humble aveu — de l'historien théologien et de l'Eglise! Dire que l'histoire de l'Eglise réalise le projet de Dieu pour le monde, tel que ce projet s'est incarné, (tel que le temps s'est accompli) dans la personne de Jésus de Nazareth, le Crucifié ressuscité, — ce dire n'est pas parole d'historien, mais affirmation de foi, parole de dogmaticien.

A nouveau le problème, incontournable, nous mène au divorce, apparemment inévitable, entre l'historien critique et le théologien d'Eglise. Néanmoins, nous avons fait un pas de plus: nous disons maintenant que l'historiographie théologique et ecclésiastique peut résister, elle aussi, à la tentation d'une réponse à la question du sens de l'histoire, qui préjugerait dogmatiquement et péremptoirement, personnages et événements historiques à l'appui, de la présence de Dieu et du Christ dans l'histoire.

Nous pouvons dès maintenant préciser un *premier élément de la spécificité* de l'historien théologien interpellé par la Nouvelle histoire: il cherchera, lui aussi, à *faire de l'histoire sans l'hypothèse du sens de l'histoire.* Dans le dialogue intrathéologique sur la «théologie de l'histoire», l'historien théologien rejoindra la thèse de Pierre Bühler, d'une «histoire sans l'hypothèque du sens de l'histoire»[95]. C'est par une telle réponse à la question du sens de l'histoire, que l'historiographie théologique et ecclésiastique pourra rester en collaboration avec la nouvelle historiographie française. Et, en dépassant la question du sens, se découvrir, grâce aux méthodes de la Nouvelle histoire (le «faire revivre») une tâche spécifique et inédite, faire de l'histoire qui ne présupposât

[94] Cf. E. ISERLOH, *op. cit.*, p. 15: «Die Inkarnation macht deutlich: Heilige Geschichte ist möglich, d. h. das Ewige kann sich verzeitlichen.» Néanmoins: «Die Kirchengeschichte hat gezeigt, dass es Fehlentwicklungen in der Kirche gibt, dass die Assistenz des Heiligen Geistes zwar vor dem Schlimmsten bewahrt, aber nicht die zeitweilige Verdunkelung des Glaubensgutes in wichtigen Fragen ausschliesst.» — C'est que la plénitude de la vérité est, selon Iserloh, déjà donnée à l'Eglise dans son histoire, mais pas encore pleinement réalisée: «Der Besitz der ganzen Wahrheit durch die Kirche heisst — wie wir in der Kirche erfahren — noch nicht Realisation dieser Wahrheit in ihrem Bewusstsein und ihrem Leben.»

[95] Cf. P. BÜHLER, «Le sens de l'histoire comme problème de la théologie systématique», in *RThPh* 116, 1984, pp. 309 à 321.

plus la capacité ni la tâche détectrices du dessein de Dieu, mais qui se concentrât sur le terrain, sur les différents «paliers» (Braudel), sur la scène où se joue l'histoire, dans l'épaisseur et la diversité de l'existence et du temps des humains.

En prolongement de l'application du «faire revivre» telle que nous l'avons présentée préalablement, et par delà l'hypothèque du sens de l'histoire, s'ouvre à l'historiographie théologique et ecclésiastique une possibilité de faire de l'histoire, sans qu'elle renie du même coup son caractère chrétien. Possibilité que nous voudrions présenter en dernière partie de cette étude.

IV

La spécificité de l'historiographie théologique et ecclésiastique

L'effet boomerang de la question du sens

Ce qui rend la question du sens de l'histoire si aiguë, si obsédante, c'est qu'elle ne peut se passer de réponse, et ne saurait donc se contenter d'être simplement éludée, comme le fait la Nouvelle histoire.

La nouvelle école historiographique française a critiqué les réponses idéologiques données à la question du sens par l'ancienne école «positiviste» ou «historiciste» des Seignobos et autres Lavisse. Critique justifiée[96], et apparemment couronnée de succès. On peut cependant se poser la question des effets produits par l'impasse sur la question du sens, telle que la pratique la Nouvelle histoire. N'y a-t-il pas un retour de flamme, dans les thèmes étudiés, et par la personnalité de l'historien lui-même? Par exemple: Pourquoi, dans l'historiographie actuelle, le choix de ces nombreux thèmes touchant à la mort, à l'angoissant, à l'obsessionnel, au carnavalesque? Ces thèmes du nocturne, du loup; de l'infini maritime; de la femme, de l'enfant, de la famille, de la peste, du diable, de la peur — en Occident? Si les thèmes en eux-mêmes sont innocents, leur choix l'est-il[97]?

Il est permis de demander en retour à la Nouvelle histoire si le vide laissé par la question du sens ne se remplit pas subrepticement par l'idéologie même

[96] Cf. p. ex. ce qu'écrivait E. Lavisse en 1912 dans la préface d'une des nombreuses éditions du «Petit Lavisse»: «Si l'écolier n'emporte pas avec lui le vivant souvenir de nos gloires nationales, s'il ne sait pas que ses ancêtres ont combattu sur mille champs de batailles pour de nobles causes; s'il n'a pas appris ce qu'il a coûté de sang et d'efforts pour faire l'unité de notre patrie (...), s'il ne devient pas un citoyen pénétré de ses devoirs et un soldat qui aime son fusil, l'instituteur aura perdu son temps.» In: E. LAVISSE, *Histoire de France,* Cours Moyen, Paris, 1912, préface.

[97] Se reporter à M. DE CERTEAU, «L'opération historique», in: *Faire de l'histoire,* t. 1, pp. 19 à 68, et à P. RICŒUR, *Histoire et vérité,* pp. 28-29, ou *Temps et récit,* I, Paris, 1983, p. 287 et passim.

de l'historien. Pour n'en citer que deux exemples: les convictions personnelles de M. François Bluche sont-elles sans effets sur sa manière, par ailleurs remarquablement documentée et érudite, de faire l'histoire des XVIIe et XVIIIe siècles français et en particulier du Roi-Soleil?[98] Et M. Pierre Chaunu ne succombe-t-il pas à la «tentation du sens de l'histoire» à laquelle le «nouvel historien» devrait résister, lorsqu'il écrit dans sa conclusion à *L'Aventure de la Réforme:* «Karl Barth (...) a ouvert la voie au libéralo-marxisme, qui a colonisé le Conseil œcuménique des Eglises et engagé une partie des Eglises qui se vident dans un CUL-DE-SAC. Un cul-de-sac dont seul le Saint-Esprit peut nous sortir»[99]! Effet boomerang de la question du sens de l'histoire! Exemple extrême? Pourquoi donc, puisqu'il s'agit de l'un des historiens les plus marquants et les plus productifs de la nouvelle école française?[100]

Ainsi, la question éludée du sens se venge-t-elle par le retour à l'idéologie ou par la fixation sur la mort, cette alternative à l'éternité[101]. La Nouvelle histoire court le risque de se tendre son propre piège.

Ce piège, comment l'historiographie théologique et ecclésiastique peut-elle l'éviter?

La spécificité retrouvée

Le piège, dit la Nouvelle histoire, c'est la question du sens de *l'histoire.* Or, il s'avère, à l'écoute de ses thèses, que le piège, c'est la question du sens *de l'historiographie.* La question inéluctable n'est pas de savoir ce qui justifie l'histoire, mais ce qui justifie qu'on la fasse revivre. Qu'elle soit, par sa relecture et sa réanimation, créatrice d'identité — fort bien! et sur ce plan nous avons vu que l'historiographie théologique et ecclésiastique a beaucoup à recevoir de la méthode des Annales[102]. Mais la question resurgit: créatrice de

[98] Cf. ses ouvrages *Le Despotisme éclairé,* Paris, 1985², ou *Louis XIV,* Paris, 1986.

[99] In: *L'Aventure de la Réforme,* p. 286.

[100] Voir ce qu'écrivait déjà à ce propos F. BRAUDEL in: *Ecrits sur l'histoire,* pp. 136-153.

[101] Sur ce point, cf. E. ISERLOH, *op. cit.,* p. 11: «Wo der Gedanke der Einheit (...) von selbst postuliert wird, ereignet sich (...) eine Ideologisierung der Weltgeschichte. (...) Will sich der Historiker (...) von allen ideologischen Konzepten freimachen, so bleibt als das innerweltlich klar erkennbare Ziel, auf das der einzelne Mensch wie die Geschichte als ganze zusteuern: der Tod.»

[102] Cf. la conception théologique, chez E. Käsemann, de l'histoire comme *lieu* d'une dramatique, «de jugement où se décident des identités» (P. GISEL, in *Hokhma* 18, 1980, p. 9). — P. RICŒUR: «L'histoire est donc une des manières dont les hommes «répètent» leur appartenance à la même humanité», in: *Histoire et vérité,* p. 32. Ce que nous disons du «faire revivre» et de la remise en scène narrative de l'histoire est à lire dans la perspective de la «mimèsis» développée par P. Ricœur dans *Temps et récit.* — P. ex., t. I, p. 85: «... *le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et que le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle.*» (Souligné dans le texte).

quelle identité? en référence à qui? à quoi? Qu'est-ce qui justifie la relecture animée du passé? Qu'est-ce qui anime, non pas la scène de l'histoire, mais cette mise en scène qu'est l'historiographie?

Si l'historien prétend se confiner à la scène elle-même, en tant que lieu, cadre, «planches» où se joue le théâtre de l'histoire, tout son «revivre» du passé, socialement et individuellement, sera marqué du sceau de l'éphémère: le constat de la mort, omniprésente, absolue, animera le jeu, et l'historien ne pourra être rien d'autre que ce metteur en scène du mortel, c'est-à-dire de l'humain.

La Nouvelle histoire, en partie, en est à ce point: le «faire de l'histoire» comme réanimation scénique du passé, devient une technique en négatif (au sens photographique du terme). Tout étant soumis à la mort, et le passé n'étant rien d'autre qu'un présent mort, l'histoire comme créatrice d'identité pour les hommes du présent ne peut avoir comme référence que la mort, que le mortel. Car, vouloir réanimer l'histoire, pour s'identifier, aujourd'hui, à la vie; vouloir réanimer le passé pour faire vivre le présent (comme le voulaient Febvre et Braudel, dans la ligne de Michelet), c'est bien évidemment dépasser le mortel immanent au monde et à l'humain. C'est s'en retourner à l'idée — transcendante! — de la vie. Dès lors, Lucien Febvre parlera avec optimisme de «l'homme»[103]; Fernand Braudel en appellera à un nouvel humanisme, à un salut, à «un obstacle à franchir»[104].

Franchir l'obstacle! Qu'est-ce à dire, sinon que l'historiographie est à la recherche d'une *Parole*? Une Parole d'identification, qui n'est pas, pour l'historien, réponse à la question du sens de l'histoire, mais qui justifie le «faire de l'histoire», le «faire revivre» du passé.

Que l'on ne s'y méprenne pas: le recours à une parole, en l'occurrence le message biblique, ne sera pas pour l'historien théologien la réintégration d'un sens à l'histoire, mais bien *la prise en compte d'une telle Parole dans l'étude* même *du passé.* C'est-à-dire qu'en appliquant la méthode du «faire revivre», l'historiographie théologique et ecclésiastique étudiera comment les hommes du passé ont vécu leur quotidien, dans toutes les ramifications, *à l'écoute de cette Parole* de vie qu'est leur foi en Jésus le Christ, le Crucifié ressuscité. Et, dans la mesure où leur histoire sera réanimée, en fonction de cette Parole qui a déterminé leur manière de les vivre, le passé oublié des ancêtres, humains certes, mais humains croyants, ou tentant de l'être, redeviendra pour les

[103] Cf. *Combats pour l'histoire,* Paris, 1953, p. 428; M. DE CERTEAU, *op. cit.,* p. 34.

[104] «Un humanisme, c'est une façon d'*espérer,* de vouloir que les *hommes* soient fraternels les uns à l'égard des autres et que les civilisations, chacune pour son compte, et toutes ensemble, *se sauvent et nous sauvent* (...) Le présent ne saurait être cette *ligne d'arrêt* que tous les siècles, lourds d'éternelles tragédies, voient devant eux comme un *obstacle,* mais que *l'espérance* des hommes ne cesse, *depuis qu'il y a des hommes,* de franchir.» In: «L'histoire des civilisations: le passé explique le présent», *Ecrits sur l'histoire,* p. 314. (Souligné par nous).

chrétiens d'aujourd'hui, *mémoire* de vie et d'*identification.* Non plus simplement comme humains, mais comme humains interpellés aujourd'hui par une même Parole que ceux d'hier.

Dans la perspective historiographique chrétienne, «faire de l'histoire» peut ainsi devenir ce «faire mémoire» spécifique; non seulement se souvenir, mais être personnellement associé à une démarche de réintégration active du passé dans notre quête présente.

La spécificité de l'historiographie théologique et ecclésiastique, c'est alors cette réanimation *anamnétique* du passé. Rendant aux différents contextes et aux humains qui les ont vécus, en quête de cette Parole, leur force de mémoire actualisante, cette historiographie permettra de nous identifier, en tant qu'êtres interpellés aujourd'hui par la même Parole, dans une unité retrouvée créatrice d'identité, avec nos «lieux» du passé, ces lieux où s'enracine *hier* ce que nous devenons *aujourd'hui.* Unité qui fait de l'histoire le lieu de notre multiple incarnation, le lieu où nous sommes en butte à la mort, et pourtant interpellés par une Parole qui se prétend la Vie. Unité retrouvée, grâce à une historiographie spécifique qui rend possible cette *fête du mémorial,* cette identification anamnétique entre temps présent et temps passé, entre ce qui est encore vie et ce qui ne l'est déjà plus qu'en anamnèse d'éternité.

Ainsi, l'histoire redeviendra *le lieu* à chaque fois de la Parole revécue. Et l'historiographie, *le moyen* (comme la liturgie!) de ce revivre particulier. La spécificité de l'historiographie chrétienne ne sera pas la prétention à une compréhension privilégiée de ce qui meut mystérieusement l'histoire. La spécificité sera de remettre en scène les situations historiques comme autant d'«aires» où les hommes du passé tentent de vivre la Parole chrétienne contre l'oubli et la mort.

C'est alors dans ce rôle d'*animatrice* que l'historiographie théologique et ecclésiastique retrouvera sa tâche originale. Et d'animatrice *de la durée.* Aucune relecture du passé ne peut faire l'économie de la continuité. Fernand Braudel le percevait fort bien, en insistant comme il l'a fait sur la nécessité historiographique de l'espace-temps, «le temps, la durée, l'histoire»[105]. Faire une lecture anamnétique du passé, c'est offrir une référence d'identification dans la durée. Faire revivre, c'est *rendre possible* dans le présent, *l'événement* de Jésus-Christ Parole, (la même hier, aujourd'hui, demain) *en continuité avec le passé.* C'est par cette fonction que l'historiographie pourra être *théologique*[106].

De même sera-t-elle *ecclésiastique.* Car le lieu privilégié où peut se passer, historiquement, cette lecture anamnétique, c'est l'Eglise. Espace géohistorique, lieu de la continuité, où la fête du mémento s'est réalisée dans le passé et

[105] *Ecrits sur l'histoire,* p. 105.

[106] Cf. G. EBELING, *Theologie und Verkündigung,* Tübingen, 1963, pp. 12 ss; P. RICŒUR, *Histoire et vérité,* p. 28: «... c'est le vécu qui est décousu, lacéré d'insignifiance; c'est le récit qui est lié, signifiant par sa *continuité.*»

peut se réaliser dans le présent. L'Eglise, les chrétiens ne peuvent se passer d'histoire! Non parce que l'Eglise serait Tradition, porteuse de la vérité révélée, mais parce qu'elle est institution humaine où depuis son avènement des hommes vivent l'interpellation par la Parole Jésus-Christ. Et parce qu'elle est le lieu d'écriture et de relecture continue de l'événement de cette Parole. Donc: lieu historiographique inévitable et privilégié d'une réalité religieuse particulière.

*

Cette étude visait un triple but: 1) présenter la nouvelle école historiographique française; 2) voir en quoi celle-ci pouvait remettre en question et stimuler l'«histoire de l'Eglise»; 3) par cette confrontation, tenter de déceler une spécificité et une tâche inédite pour l'historiographie chrétienne.

Intention programmatique, donc ambitieuse. Cette étude s'en ressent, et pourtant, elle est loin d'être achevée. C'est que l'historien théologien a besoin, dans l'émiettement et le cloisonnement des sciences historiques contemporaines, de redessiner son itinéraire. Pour ne pas s'égarer. Pour retrouver sa place auprès des autres disciplines théologiques et rester, dans leurs parages, *ancilla theologiae et ecclesiae.* Mais *ancilla* indispensable[107].

[107] «Und nur so bleibt die Möglichkeit von Theologie heute überhaupt bewahrt. (...) Denn um der historischen Theologie willen muss einer auch dogmatischer Theologe sein und entsprechend um der dogmatischen Theologie willen auch historischer Theologe.» G. EBELING, *op. cit.*, p. 13.