NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

85 Nº 7 1963

Histoire et expérience

Fr. DUPRÉ LA TOUR (s.j.)

p. 691 - 710

https://www.nrt.be/es/articulos/histoire-et-experience-2008

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Histoire et expérience

Il est sans doute inutile de signaler l'importance du concept d'histoire dans la théologie moderne. Théologiens catholiques et protestants l'ont développé diversement au cours des dernières décades. La théologie orthodoxe elle-même l'a repris ici et là. Il ne semble pas nécessaire de reprendre toutes ces discussions ou tous ces échanges. Notre propos voudrait souligner ce que certains théologiens, comme Emile Brunner, ont déjà exposé concernant les relations entre histoire et économie du salut [1], et reprendre ces relations dans la ligne d'une conception du monde qui déboucherait dans une attitude pratique et active, et qui aurait son origine dans une expérience chrétienne. Nous voudrions tout d'abord situer, par rapport à cette expérience, les deux grandes lignes d'interprétation que les théologiens ont donné de l'histoire, puis montrer que ces deux directions se complètent malgré leur caractère antinomique, et se retrouvent dans la conscience humaine du Christ et dans la conscience chrétienne. C'est cette antinomie même qui constitue le mouvement de l'histoire.

I. LES THEOLOGIES DE L'HISTOIRE ET L'EXPERIENCE HUMAINE

L'histoire n'est pas une dimension du dogme chrétien récemment découverte. Elle est au contraire une composante essentielle de la Révélation : celle-ci s'est déroulée dans l'histoire et elle est intimement liée aux conditions historiques. Bien plus, elle constitue le sens unique d'une histoire particulière, l'histoire du peuple hébreu. Bien avant les temps modernes, l'Ecriture elle-même et les Pères de l'Eglise ensuite, avaient compris l'Ancien Testament comme une montée vers le Christ. En particulier, selon eux, le Christ est la vérité de l'aspect prophétique de la Révélation vétéro-testamentaire. Il existe donc de tout temps, pour la pensée chrétienne, une histoire sainte.

Mais la théologie moderne a souligné avec une vigueur nouvelle la valeur intrinsèque de cette composante ancienne. En d'autres termes elle prend une conscience nouvelle de la richesse de ce donné existant dès les débuts. C'est donc un progrès de la réflexion théologique qui a permis de souligner l'importance de l'histoire, et ainsi du temps

1. Emil Brunner, *Die Christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. Dogmatik II*, 1950, pp. 227-246.

de la Révélation. Mais surtout les théologiens ont tenté d'élargir la portée de ce donné primitif, non plus à la période restreinte de la Révélation mosaïque et de la Révélation chrétienne, mais encore à l'histoire entière de l'humanité. Ainsi c'est toute l'histoire humaine, qui deviendrait histoire sainte. Tel est, semble-t-il, l'aspect nouveau de la théologie moderne. Et c'est ce que l'on comprend actuellement quand on parle de théologie de l'histoire. Le problème est donc ainsi posé: le déroulement temporel de l'humanité a-t-il une signification intrinsèque dans le plan divin sur le monde? Quelle est cette signification?

Cet aspect nouveau de la réflexion théologique n'a pas surgi brusquement et spontanément dans la conscience ecclésiale. Comme il arrive souvent en ce domaine, le travail moderne d'élaboration du concept d'histoire en théologie est le résultat de multiples affrontements et de multiples échanges avec les systèmes philosophiques contemporains. Tout comme la pensée théologique de Saint Thomas se structure dans l'aristotélisme, les théologies modernes de l'histoire s'inspirent clairement, bien que parfois inconsciemment, de courants philosophiques apparentés à l'hégélianisme et à l'existentialisme. Mais, à la différence des philosophies antiques, ces deux courants philosophiques modernes ont leur origine dans une prise de position à l'égard du dogme chrétien. A qui a lu les écrits de jeunesse de Hegel et a suivi ensuite son évolution jusqu'aux œuvres de la maturité, il devient évident que la méthode dialectique du philosophe allemand provient d'une rationalisation du développement du christianisme. On peut se demander également si l'existentialisme n'est pas initialement une conscience du paradoxe opposant le dogme chrétien et l'expérience humaine. C'est du moins le cas de Kierkegaard. Cette origine permettrait de comprendre pourquoi ces deux philosophies ont pu inspirer si spontanément deux courants théologiques.

Ce qu'il y a de sûr, c'est que ces deux conceptions du monde ont leurs parallèles dans la pensée théologique, et ont bien souvent directement inspiré cette réflexion. A une conception hégélienne de l'histoire correspond une théologie du progrès, interprétant l'histoire comme une évolution, une montée de l'humanité vers Dieu, dont l'achèvement est du domaine eschatologique, mais dont le mouvement même est temporel. A une conception existentialiste correspond une théologie qui considère l'histoire comme le champ d'une lutte indéfiniment recommencée et dont l'issue demeure indécise en ce monde et d'ailleurs parfaitement indifférente. Cette dernière tendance semble être dominante dans la théologie protestante. Ainsi chez R. Niebuhr: « L'histoire reste mystérieuse à cause de la pérennité du mal; le classicisme et le naturalisme ne prennent pas ce dernier au sérieux, l'un en réduisant le mal à l'erreur, l'autre en professant que le déroulement de l'histoire le fera progressivement disparaître. Seule la pensée biblique a eu l'intuition de sa persistance: intuition que Luther retrouva et que R. Niebuhr

transpose au plan collectif. C'est la pièce maîtresse de sa théologie de l'histoire, le ressort de sa conception dans toute son ampleur et ses implications » [2].

A réfléchir à ces interprétations si divergentes, on est tenté de se demander si les uns et les autres n'ont pas en vue une cité de Dieu terrestre, dont la possibilité serait ou non à envisager : d'un côté comme de l'autre c'est cette vision qui hanterait les esprits. L'optimisme foncier des uns, comme le pessimisme non moins fondamental des autres, formeraient les deux options de base en face de cette vision hypothétique. A un niveau différent, mais parallèle, ces deux courants animeraient deux perspectives d'activité chrétienne. Le premier courant considérerait l'histoire du monde comme un aspect intrinsèque de la création divine, donc comme une sorte de matière à informer par l'esprit : il reviendrait à l'Eglise et aux chrétiens de donner un sens surnaturel à un développement qui aurait en soi un sens propre. Il faudrait alors sauver l'histoire tout en la maintenant dans ses limites propres et caractéristiques. Mais ce salut devient possible, du fait même de l'Incarnation du Verbe de Dieu dans ce développement. A l'opposé, le second courant semble considérer la temporalité humaine concrète comme un non-sens en soi, un arrière-fond indifférent, ambigu même, servant de champ à des options intérieures à l'égard de Dieu, ou encore permettant à Dieu de se manifester aux hommes, sans perdre aucun aspect de sa transcendance. L'histoire serait alors la simple médiation, une médiation de langage, entre Dieu et nous, mais ne présenterait aucune valeur en soi pour le chrétien.

La question se pose dans une problématique différente lorsque l'on aborde la pensée de *l'Eglise orthodoxe*. A vrai dire, on ne rencontre pas, à notre connaissance, le thème ou le mot de théologie de l'histoire dans les ouvrages des théologiens orthodoxes actuels. On court donc le risque de fausser la pensée de l'orthodoxie, en lui posant une question qu'elle n'a pas envisagée explicitement. La théologie de l'histoire, en effet, suppose à la base une prise de conscience du concept d'histoire. Or l'orthodoxie présente ici une ambiguïté qu'il n'est pas aisé de dissiper. D'un côté elle admet une histoire religieuse, une présence de l'Esprit Saint dans l'histoire, dont le fruit sera un certain développement du dogme à travers les Pères de l'Eglise et les premiers Conciles

---

2. Georgette Paul Vignaux, *La théologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr*, 1957, p. 39. Paul Ricœur n'atteint l'espérance que dans la foi, l'histoire elle-même demeurant au niveau de l'ambiguïté (*Histoire et Vérité*, 1955). Ainsi pour Karl Barth : « Cette théologie a ceci de propre, et même d'essentiel, qu'elle refuse la moindre continuité ontologique entre les prestations de notre vie présente et le royaume de Dieu : de notre existence actuelle à l'existence eschatologique pas de proportion » (L. Malevez, *La vision chrétienne de l'histoire*, dans *N. R. Th.*, 1949, p. 134).

œcuméniques, donc une progression de la connaissance ou de l'explicitation du dépôt de la Révélation. Mais d'un autre côté, elle insiste fortement sur la destinée individuelle, sur la connaissance mystique ou γνῶσις, qui doivent garder leur indépendance à l'égard des fluctuations de l'histoire humaine ou ecclésiastique, ceci dans la ligne du monachisme dont on sait l'importance dans la vie religieuse orientale. De ce point de vue, les figures du développement historique sont purement et simplement indifférentes à l'égard de la sanctification personnelle ou θέωσις. Il existe ainsi des histoires personnelles et cachées, mais une histoire totale existe-t-elle? C'est là une question d'importance purement abstraite. Enfin, il faut le noter, l'idéologie communiste en Russie a encouragé une vision de l'histoire d'un ordre tout différent, qui s'apparente au genre apocalyptique. On nous permettra de nous limiter à ces deux derniers aspects : histoire personnelle et histoire apocalyptique, le premier aspect rejoignant purement et simplement la pensée scripturaire et patristique, dont nous aurons encore à reparler. Il est évident par ailleurs que la conception de l'histoire que nous pourrons dégager, ne saurait être qu'approximative, du fait que l'orthodoxie elle-même ne l'a pas explicitée formellement.

a) En premier lieu l'orthodoxie considère l'histoire comme le *milieu* où se constituent les destinées individuelles. Les unes sont pour le salut, les autres pour la perdition. Tout en maintenant l'importance de la grâce dans le salut, l'Eglise d'Orient a fortement insisté, à la suite de Cassien, sur le rôle de la volonté [3]. Ainsi, dans ces perspectives, l'homme construit sa propre histoire par sa liberté. L'Eglise elle-même est explicitement conçue comme un milieu, « le milieu où s'effectue dans la vie présente l'union avec Dieu, union qui sera consommée dans le siècle futur, après la résurrection des morts [4] », « le centre de l'univers, le milieu où se décident ses destinées [5] ». Si l'Eglise est ainsi un cadre, dans lequel « toutes les conditions nécessaires pour atteindre l'union avec Dieu sont données [6] », il semble que l'on puisse en déduire que l'histoire est la trame dans laquelle se décident les destinées individuelles. Nous voudrions surtout souligner ici que l'essentiel pour l'orthodoxie est au niveau des consciences individuelles en marche vers leurs destinées collectives.

La conception orientale du monachisme souligne encore cette idée et la confirme. Le moine est celui qui renonce au monde pour parvenir à la pureté de la vie en Dieu. Or « le renoncement au monde est une rentrée de l'âme en elle-même, une concentration, une réintégration de l'être spirituel qui revient à la communion avec Dieu [7] ». Quant à

3. V. Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, 1944, pp. 195-196.
4. *Ibid.*, p. 176.
5. *Ibid.*, p. 175.
6. *Ibid.*, p. 176.
7. *Ibid.*, p. 197.

la contemplation ou θεωρία, elle renonce à toutes les figures et à tous les concepts pour se concentrer sur le seul nom de Jésus. L'idéal de la vie chrétienne suppose donc un double renoncement, une double concentration. En ce sens, les ermites ont eu, et ont encore, en Orient, une place de choix. Isolés de tout, élevés au-dessus de leur propre entendement, ils sont les parfaits. Pour eux, l'histoire s'arrête, ou n'a plus aucune signification intrinsèque. Ils goûtent déjà les prémices de la joie du paradis, car leur vie rejoint les conditions de la vie paradisiaque et appartient déjà au monde divin. La vie cénobitique a la même signification, à un niveau inférieur. Faut-il voir dans cette conception de la sainteté, plus qu'une ressemblance avec la conception néo-platonicienne? On sait, du moins, l'influence du néo-platonisme sur la théologie orientale des premiers siècles.

b) Par ailleurs l'idéologie communiste a contribué à remettre en valeur et à renforcer dans la pensée religieuse russe, une attirance confuse vers les idées apocalyptiques, plus précisément ici une espérance inconfusible dans un temps futur de paix et de prospérité pour l'Eglise. Il serait faux de rapprocher ce courant de cette séduction pour les prédictions populaires dont le succès est toujours assuré dans les temps troublés, et dont l'Occident lui-même a vécu au cours de la seconde guerre mondiale. Il s'agit plutôt d'une espérance profondément ancrée dans l'âme orthodoxe. « La vie de l'Eglise doit atteindre une plénitude encore inconnue; jusqu'à présent le salut personnel était le centre de la vie, mais dans l'avenir elle doit découvrir les forces de la vie publique chrétienne, il ne faut pas capituler devant la sécularisation déjà accomplie et devant le débordement de l'athéisme. Tout ceci n'est qu'*un moment dialectique du développement historique,* qui doit être suivi d'une nouvelle synthèse. (...) Cette idée d'une vocation suprême de l'Eglise et de son ministère dans le monde anime, sous des formes diverses, les penseurs russes du 19e et du 20e siècles; cette même idée forme la base idéologique du mouvement orthodoxe des étudiants russes à l'étranger [8]. » Dans cette perspective, c'est une théologie de l'histoire qui s'amorce, dont le terme, sans être définitif, n'en existe pas moins sur cette terre.

On peut constater avec étonnement la ressemblance entre ces deux courants de la pensée orthodoxe et les deux courants occidentaux auxquels nous avons fait allusion plus haut. A travers la conception de l'Eglise comme milieu des destinées individuelles, à travers l'idéal du monachisme, il est possible de retrouver les éléments de cette théologie qui soulignait la discontinuité de l'histoire et de la destinée individuelle. A travers l'espérance apocalyptique russe, on peut apercevoir les grandes lignes de cette théologie qui revalorisait l'histoire. La pensée occi-

8. Serge Boulgakoff, *L'Orthodoxie*, 1932, p. 251.

dentale apparaît sans doute sous une forme plus élaborée, plus rationnelle, la pensée orientale est plus intuitive, et du domaine de l'existence. Mais la ressemblance est-elle purement fortuite? Nous dirions plutôt que les deux pensées retrouvent les deux constantes de la réflexion chrétienne, et leur insistance, se portant successivement sur les deux aspects de la totalité de la Révélation, prolonge les deux pôles de l'expérience religieuse de l'humanité. C'est ce que nous voudrions souligner maintenant.

Les essais d'une théologie de l'histoire se rattachent tout naturellement à une certaine réflexion sur la Création. Car affirmer que Dieu a créé un monde temporel, c'est admettre par le fait même que l'intention créatrice divine constitue un sens au temps, donc à l'histoire. Or si une certaine théologie a limité le dogme de la Création à une révélation sur les origines des choses et des êtres, il n'en reste pas moins vrai que l'intérêt principal de ce dogme concerne l'existence même de l'homme dans son aspect actuel. En d'autres termes, le dogme de la Création et des origines m'intéresse *hic et nunc*, en me révélant le sens de mon existence actuelle d'homme dans le monde [9]. Il répond donc à la question que l'homme se pose sur sa propre existence et sur sa propre situation dans le monde.

Or à cette question l'homme répond suivant la nature de sa propre expérience de l'existence, ou du moins teinte sa réponse selon cette expérience. Ainsi à l'égard de son histoire, l'homme éprouve deux expériences, en apparence contradictoires et inconciliables. Et selon l'une ou l'autre de ces expériences il cherche des réponses qui, elles aussi, semblent inconciliables. En d'autres termes, la même et unique réalité qui est son existence inspire à l'homme deux réactions.

D'un côté, cette existence lui apparaît comme un échec ou comme une marche à l'échec. L'homme se sent environné de forces qui le dépassent et l'écrasent. Il a conscience d'être conditionné par les événements dans lesquels il est jeté malgré lui, et d'être limité dans ses possibilités par son destin. L'histoire, son histoire comme l'histoire de l'humanité, lui apparaît soumise à un être impersonnel et froid, qui le fait souffrir et se rit de lui. Telle est la première expérience fondamentale. Dans les religions primitives qui incluent une expérience de ce genre, la cause de cet esclavage est attribuée à une divinité ou à un esprit. Ou encore elles voient dans cette dégradation de l'existence le résultat d'un péché ou une punition. La solution envisagée est soit la magie qui lie la divinité ou la rend favorable, soit un salut par la fuite,

9. Telle était également la portée des mythes sur les origines dans les religions primitives. Le commencement des choses ne les intéresse pas en lui-même. Que ces peuples aient eu ou non une idée d'un dieu créateur, « ce qui les préoccupe, c'est leur insertion exacte dans l'univers actuel » (J. Goetz, *L'idée de création dans les religions primitives*, dans *Lumière et Vie*, n° 48, juin-août 1960, pp. 6-7).

laquelle est souvent dans un recours à un mythe ou à une liturgie qui ramène à l'histoire primordiale, soit enfin une attitude méprisante et hautaine à l'égard de ce destin. Or cette même attitude existentielle fondamentale reparaît dans la description de l'attitude chrétienne, soit que le fidèle se réfugie dans une prière et conjure la toute-puissance de Dieu de le sauver, soit qu'il se réfugie dans la solitude pour y retrouver Dieu au-delà des événements qui submergent sa vie, utilisant même ces événements pour purifier son amour. L'histoire qui seule ait un sens est ramenée au niveau individuel, — ou collectif de l'Eglise. C'est l'histoire, intérieure à l'individu et à la communauté ecclésiale, de la rencontre avec Dieu, les autres éléments de l'histoire du monde étant en soi parfaitement indifférents ou même hostiles. Nous retrouvons à ce niveau la conception de l'histoire-discontinuité que nous avions signalée comme dominante dans la théologie protestante. On remarquera qu'elle s'allie à un mépris des valeurs terrestres, à un sens aigu de la transcendance divine, comme au sentiment du caractère pécheur de l'homme. Elle correspond à une conception du salut compris comme une rupture avec le monde et l'histoire phénoménale.

Autre expérience existentielle aussi fondamentale : l'homme, malgré les forces qui le limitent, a conscience qu'il les domine. Ce sentiment de supériorité peut être attribué à sa liberté et au sentiment de sa puissance personnelle ou collective. L'homme se sent alors maître de son destin, il mène son histoire au gré de sa volonté, comme il maîtrise les forces de la nature par sa connaissance des lois physiques. Mais encore ce sentiment de supériorité peut être attribué, dans la conscience religieuse, à la conviction qu'il est appuyé par la divinité avec laquelle il collabore, ou à une mission qu'il reçoit de Dieu, ou à un salut dans lequel il est intégré. Aussi est-il rempli d'un optimisme, d'une espérance, qui change selon les niveaux où cette expérience est interprétée. Même dominé par l'histoire du monde, l'homme peut accepter et ratifier ce courant qui l'emporte. Il se met, selon une expression si utilisée actuellement, dans le sens de l'histoire, que cette histoire soit au niveau de ce monde, ou au niveau divin. Ainsi soit qu'il crée sa propre histoire, soit qu'il participe à une histoire plus vaste dans laquelle il s'insère positivement et activement, le déroulement temporel du monde acquiert pour lui une signification. Il ne lui est pas indifférent, puisqu'il est devenu *son* histoire. C'est dans cette ligne qu'on rencontre Hegel ou Marx. C'est la même conception qui pourra réapparaître dans une certaine théologie et dans l'affirmation d'une continuité entre l'histoire et l'eschatologie ; l'histoire est une lente préparation au retour du Christ, et tout homme doit y collaborer. Tous les éléments de l'existence humaine, et tous ses aspects seront ainsi intégrés dans cette marche de l'humanité, lente, mystérieuse, mais assurée, vers la résurrection finale.

Ces deux expériences, ou ces deux consciences fondamentales d'une

même et unique réalité qui est l'histoire concrète, semblent donc de prime abord contradictoires. Elles expriment, en tout cas, deux interprétations de l'univers. Mais il semble qu'on puisse en dire davantage : elles expriment, à elles deux, la totalité de la situation humaine, la totalité de l'histoire, parce qu'elles représentent les deux saisies authentiques de la même réalité. Ainsi elles coexistent et doivent coexister, exprimant cette ambiguïté fondamentale de l'existence humaine. On ne saurait en exclure l'une sans appauvrir l'expression de cette existence. Ainsi encore une théologie de l'histoire ne saurait évacuer cette contradiction, sous peine de déformer cette histoire même. C'est précisément, nous semble-t-il, la tentation où succombent bien des essais modernes, ou plus anciens, sur ce problème, en s'intégrant à l'un de ces courants que nous avons exposés plus haut.

La démarche que nous venons de faire est-elle justifiable? C'est dans cette perspective que nous rencontrons la thèse de Raymond Aron, généralement admise actuellement, selon laquelle il n'est pas d'histoire objective et neutre. « Aucune science ne retient tout le réel, chacune a son mode propre de sélection, visant à détacher ce qui mérite d'être expliqué ou ce qui sert à expliquer ce qui mérite de l'être... On ne peut concevoir une pareille réduction dans le domaine de l'histoire... (Cependant) la sélection historique est dirigée par les questions que le présent pose au passé [10]. » Or non seulement il y a des présents successifs, mais un même présent diffère selon les consciences ou selon les expériences fondamentales. C'est pourquoi le théologien devra profiter de cette remarque et ne pas être dupe de sa démarche, tout en en maintenant l'authenticité réelle. « Le relativisme historique est pour ainsi dire surmonté, dès lors que l'historien cesse de prétendre à un détachement impossible et, par suite, se met en mesure de reconnaître les perspectives des autres [11] ». Pour nous, le centre de perspectives où nous nous sommes placés en décrivant deux attitudes fondamentales, dépasse sans doute le présent historique, car ces attitudes sont constitutives de l'homme, et cependant nous savons aussi qu'elles sont le reflet de consciences qui, elles, sont immergées dans l'histoire. Chaque attitude opère donc réellement une sélection dans l'expérience historique qu'elle essaie d'expliquer, et ceci en fonction du présent. Et cependant, parce qu'elle atteint un aspect fondamental de l'existence humaine, chacune de ces attitudes universalise son expérience, et le peut à bon droit. Mais, même à ce niveau universel, elles continuent, chacune pour sa part, à opérer une sélection suivant la nature de leur expérience. C'est pourquoi elles ne doivent pas être unilatérales, mais admettre, comme aussi vraie et authentique, leur contraire.

---

10. Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, 1961, pp. 10-11.
11. *Ibid.*, p. 14.

La réflexion que nous avons menée jusqu'à ce terme, est en fait une analyse des différents essais d'une théologie de l'histoire. Elle veut montrer le point où aboutissent logiquement ces différents essais et elle ramène ceux-ci à des constantes fondamentales, ou à des expériences humaines constitutives de toute conscience historique, ou encore aux catégories essentielles de l'existence humaine. Cette analyse apparaît donc comme une *sécularisation* ou comme une *démythisation*. Et c'est précisément cela que nous avons voulu dénoncer. Il existe pour la réflexion théologique un danger, maintenant évident, dans le fait de vouloir prolonger la réflexion humaine et de vouloir l'épanouir dans des perspectives chrétiennes. En soi, une telle méthode n'est pas absolument fausse. Elle se base sur la signification de l'Incarnation : dans le Christ, Dieu est venu assumer tout l'humain, donc les projets fondamentaux de la nature humaine, et il épanouit cette nature en prolongeant ses désirs constitutifs jusqu'à la vocation surnaturelle. Le Christ n'est pas venu abolir, mais achever et parfaire sa créature. Mais en réalité, pour être parfaitement valide, une telle méthode doit bâtir sa réflexion sur la pierre angulaire, et poser le Christ à la base même, car le Christ seul est la vérité première et dernière de l'homme. Or c'est précisément ce qui n'apparaît pas dans ces essais d'une théologie de l'histoire, essais qui n'arrivent pas à reconnaître le véritable point de départ de leur réflexion. Leur méthode serait donc logiquement une phénoménologie de la conscience historique chrétienne à partir de la conscience religieuse de l'humanité. Ainsi courent-ils le risque de demeurer, au moins implicitement, au niveau de l'histoire des religions, ou du moins au niveau de l'expérience qui leur a donné naissance. C'est pourquoi il leur est si difficile de dépasser l'antinomie et de ne pas aboutir à une impasse. Si nous avons déjà affirmé que les deux membres de cette antinomie recouvraient en fait la totalité de l'histoire humaine, autrement dit si nous avons pu affirmer que la vérité était dans la simultanéité des deux contraires, c'est que nous avions déjà implicitement posé à la base de cette affirmation, à travers l'analyse philosophique de Raymond Aron, la réalité du Christ et l'expérience humaine constitutive de sa conscience. Ainsi, après avoir dénoncé le projet fondamental de ces essais d'une théologie de l'histoire, nous devons reprendre l'analyse précédente et en situer les éléments différemment, à partir du Christ et de la conscience chrétienne.

II. L'EXPERIENCE CHRETIENNE ET LA THEOLOGIE DE L'HISTOIRE

On retrouve, en effet, sur le plan de la Révélation ces deux composantes. Car la Révélation est Parole de Dieu adressée à l'homme dans le courant de l'histoire. Il existe un temps de la Révélation, un temps

privilégié où Dieu est avec son peuple. La Révélation se fait donc à travers un dialogue, elle est ce dialogue même. Or ce dialogue est constitué aussi bien par les paroles de Dieu à l'homme, que par la réponse de l'homme à Dieu. On peut même dire que la Parole de Dieu dans l'histoire dépend de l'homme qui l'écoute ou la refuse. Il existe donc des expériences humaines de Dieu, et ces expériences sont authentiques, puisque rapportées et prises en considération par les Livres Saints. Bien plus, ces expériences sont consacrées définitivement dans la conscience humaine du Christ. Il reste à montrer que ces expériences de Dieu dans l'histoire fondent les deux lignes d'interprétation de l'existence humaine que nous avons dégagées. Après avoir exposé le sens et la signification générale de l'histoire sainte, nous montrerons comment les deux expériences fondamentales antérieures s'y insèrent.

1. UNE HISTOIRE SAINTE

La première réalité qui se dégage de la Bible, c'est l'existence d'une histoire sainte, c'est-à-dire d'une histoire où la présence de Dieu est la seule et unique signification; donc une histoire que cette présence informe et dirige.

Si une telle présence de Dieu à l'histoire apparaît à la philosophie platonicienne comme l'expression d'une antithèse inconciliable du temps et de l'éternité, la Révélation nous apprend au contraire que « c'est précisément dans cet aspect négatif de l'être, la temporalité et l'historicité, que Dieu *a décidé* de refléter le plus clairement, le plus positivement, son être éternel [12] ». L'Incarnation du Verbe est la forme la plus parfaite et la plus absolue de cette présence de Dieu dans l'histoire. C'est Dieu devenu histoire. Elle fonde donc absolument la légitimité et l'authenticité de cette histoire. Bien plus: elle lui donne sa valeur propre et son seul point de vue objectif. L'existence historique du Fils de Dieu est condition de possibilité de cette histoire sainte, et plus largement de l'histoire universelle [13].

Tout d'abord la vie historique du Christ est par essence une histoire sainte, du fait que le Christ est Dieu avec nous, Dieu devenu l'un de nous. En ce sens, elle est Révélation de Dieu aux hommes, Parole de Dieu adressée aux hommes dans un langage humain, dans la durée de cette vie. Mais elle est en même temps salut de Dieu, car cette Parole est une révélation du salut dans l'opération même de ce salut.

La vie historique du Christ est également histoire sainte, parce qu'elle est nous avec Dieu. Parce que le Dieu de l'histoire est Dieu et homme dans la personne divine, s'adressant aux hommes, cette vie historique appelle et impose une réponse de l'homme.

---

12. H. Urs von Balthasar, *La théologie de l'histoire*, 1955, p. 29.
13. Cfr *ibid.*, p. 27.

L'histoire du Christ est donc un dialogue entre Dieu et l'humanité. Et les événements de cette histoire constituent les différents aspects de la demande et de la réponse de ce dialogue. En résumé, en Jésus-Christ Dieu ne sauve l'homme que dans la mesure où l'homme accepte librement ce salut qui lui est offert.

Mais ce dialogue dont nous venons de parler, et qui constitue la vie du Christ parmi les hommes, est encore intériorisé dans la personne du Christ lui-même, Dieu et homme. En Jésus-Christ, en effet, le salut est non seulement offert aux hommes, mais encore il est déjà accepté, car le Christ est le chef de l'humanité, et par son obéissance à son Père il constitue déjà les prémices de l'humanité sauvée: « Le Christ est ressuscité des morts, prémices de ceux qui se sont endormis » (1 Co 15, 20). Si bien que l'union hypostatique, présente dans l'histoire du monde, constitue le sommet, l'apogée, et aussi le sacrement de cette histoire sainte. Le Christ dans son être et dans son histoire qui développe son être dans la temporalité, est identiquement Dieu avec nous et nous avec Dieu.

Ainsi l'histoire du Christ est en même temps histoire divine et histoire humaine, c'est-à-dire histoire sainte. Mais parce que le Christ est « le premier né de toute créature » (Col 1, 15), son existence est condition de possibilité de l'histoire en général, « car c'est en Lui qu'ont été créées toutes choses » (Col 1, 16). Autrement dit, son existence est la norme de toute histoire. C'est donc à travers Lui qu'il faut considérer l'histoire, puisque l'histoire ne peut exister qu'en Lui et à partir de Lui.

C'est bien ainsi, en effet, qu'il faut considérer l'Ancien Testament, non seulement comme une préparation à sa venue, une pédagogie selon laquelle Dieu prépare l'humanité à le comprendre et à le recevoir, mais déjà comme une présence anticipée, mais réelle, de son histoire. Selon la typologie biblique, qui, selon l'Ecriture et la Tradition, n'est pas seulement préfiguration, mais présence, il est déjà présent en Abraham obéissant au commandement divin lui demandant de sacrifier son fils Isaac, il est présent en David chantant: « Le Seigneur a dit à mon Seigneur [14] », il est présent dans le serviteur souffrant d'Isaïe [15], il est présent en Moïse descendant du Sinaï avec la Loi et concluant l'Alliance dans le sang des taureaux, il est présent dans l'histoire du peuple traversant la Mer Rouge et cheminant quarante ans dans le désert [16]. Tel est aussi le sens de la présence de Moïse et d'Elie lors de la Transfiguration. Il y est présent en ce sens qu'il est la réalité de la figure, réalité déjà présente dans la figure.

Mais c'est aussi en Lui qu'il faut considérer toute l'histoire du salut

14. Ps 110. Cfr Ac 2, 34-35.
15. Cfr Ac 8, 32-33.
16. Cfr 1 Co 10, 4. A ce sujet cfr P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, 1962, pp. 159-165.

de l'humanité, postérieure à son existence historique. C'est Lui qui vit dans son Eglise porteuse du message et gardienne du dépôt: « Qui vous écoute, m'écoute; qui vous rejette, me rejette » (Lc 10, 16). C'est Lui qui demeure dans son Eglise persécutée [17]. C'est Lui qui grandit à travers les générations puisqu'il est la tête du Corps, au terme de la construction duquel « nous devons parvenir tous ensemble à ne plus faire qu'un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, et à constituer cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ » (Ep 4, 13). Mais il vit encore personnellement à travers les *sacrements* qui sont la présence, dans l'être-là, de ses gestes de salut, résumés dans son Acte Rédempteur. Dans l'Eglise, et à travers les sacrements de l'Eglise, le Christ se révèle, soit par la parole du kérygme, soit par le signe, mais encore il sauve en révélant. Il demeure donc encore la Parole de Dieu salvatrice. Mais il est aussi l'humanité sauvée: Lui qui est « le Premier-Né d'entre les morts » (Ep 1, 18), il s'aggrège par le baptême ceux qui s'identifient à sa mort et à sa résurrection (cfr Rm 6, 3-4).

Ainsi toute l'histoire du peuple hébreu, comme celle du peuple de Dieu qu'est l'Eglise, a sa norme, son fondement et sa signification dans l'histoire même de Jésus, Fils de Dieu fait homme.

Mais c'est aussi par rapport à lui que doit être considérée toute l'histoire des païens avant le Christ, comme l'histoire de ceux qui n'ont pas, après sa venue, entendu le message de l'Evangile. On pourrait citer l'attitude des prophètes à l'égard des nations païennes, l'attention prêtée par les Ninivites à la prédication de Jonas, l'importance de Melchisédech, le rôle des « saints païens de l'Ancien Testament ». Au-delà de toutes ces nations et de tous ces hommes cités par la Bible, ce sont tous les peuples et tous les hommes, que les Rois Mages représentent symboliquement, qui sont orientés vers Lui. Mais c'est encore vers Lui que converge toute l'humanité, après sa venue en ce monde, car la volonté divine de salut s'adresse à tous et travaille activement en tous, dans l'attente des prédicateurs de l'Evangile à l'heure déterminée par Dieu.

Cette histoire universelle a donc son centre en Jésus-Christ, et ainsi constitue, de près ou de loin, cette « économie divine », cette réalisation du plan que Dieu a établi d'avance (Ep 1, 9-10) et qui débute avec la création du monde et se continue, à travers les tribulations de la faute universelle, à travers l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, jusqu'à l'Eschatologie. Tous les grands traits de cette histoire se résument dans le Christ dont l'existence est la norme unique, et dont la présence remplit tout le Plérôme. Telle est donc l'histoire sainte, dont la signification dernière apparaît, non au terme où l'historien profane la chercherait, mais au centre même de l'existence historique du monde.

17. Ac 9, 4-5.

2. HISTOIRE SAINTE ET EXPÉRIENCE

Il existe donc une histoire sainte, qui n'est pas un simple déroulement linéaire, mais plutôt un développement antérieur et postérieur du même événement historique. Cependant cette histoire, dont nous venons de décrire les grands traits, ne se réalise qu'à travers des contradictions de toute sorte. Autrement dit, cette histoire sainte garde tous les traits de l'histoire humaine, qui en forment le contenu. Elle s'inscrit donc dans des expériences et dans des attitudes. A ce niveau plus concret on retrouve les deux composantes que l'on a vu constituer les deux visions de l'histoire. Mais désormais ces deux composantes ont leur fondement légitime. Car, si ces deux aspects, continuité et discontinuité, recouvrent la totalité de l'expérience humaine, comme nous l'avons vu dans la première partie, et s'il est permis d'envisager sous ce jour l'histoire universelle, ils ne peuvent être reconnus légitimes et authentiques que dans le Christ. Autrement dit, ces deux composantes ne sont authentiques que parce qu'elles existent déjà dans l'existence historique du Christ et dans sa conscience humaine, puisque c'est là seulement que se situe la norme de toute existence historique et de toute expérience humaine.

Dans le Christ.

Or il est vrai que le Nouveau Testament nous présente dans le Christ ces deux expériences fondamentales contradictoires. Selon l'aspect discontinu de l'histoire ou selon le sens de cette expérience douloureuse de l'existence, le Christ prend d'abord conscience de l'endurcissement de l'homme et de son péché. Telle semble être la signification de cette constatation douloureuse de l'évangéliste : « Mais Jésus ne se fiait pas à eux, parce qu'il les connaissait tous, et qu'il n'avait besoin d'être renseigné sur personne : lui savait ce qu'il y a dans l'homme » (Jn 2, 24-25). A cette première constatation correspond cette autre qui précède le récit de la Passion : « Bien qu'il eût opéré tant de signes en leur présence, ils ne croyaient pas en Lui » (Jn 12, 37). Cette expérience douloureuse, dont le summum est la Passion, s'intériorise dans l'expérience suprême de l'angoisse à l'agonie et à la Croix [18]. De cette expérience du péché des hommes, éprouvée de l'extérieur et de l'intérieur, naît, dans la conscience humaine du Christ, le découragement issu de l'incompréhension universelle et la frayeur de la déréliction divine.

Dans le sens de l'histoire continuité, ou encore dans le sens du caractère plein d'espérance de l'expérience, le Christ saisit tout d'abord,

18. Sur le sens du logion évangélique Mc 15, 34 et Mt 27, 46 et sur les différentes interprétations données par les exégètes, cfr L. Sabourin, *Rédemption sacrificielle. Une enquête exégétique*, 1961, pp. 438-440.

extérieures à Lui, la foi des simples et des pauvres de Yahvé, la foi du centurion (Lc 7, 9), la fidélité de sa Mère, entre autres, puis, intérieure à Lui, la volonté de son Père qu'il reçoit avec reconnaissance et dont il attend son heure, comme aussi l'assistance divine qui l'exauce toujours (Jn 11, 41-42).

Le Christ a donc la double expérience, de la dégradation de l'existence, du péché et de la mort, donc en ce sens de l'absence divine, d'un côté, mais aussi de la montée, de l'espérance inconfusible, de la présence divine inaliénable, de l'autre. Ainsi en Lui se fondent et s'authentifient les deux expériences fondamentales de l'existence humaine. Mais, au lieu d'être séparées et distinctes, comme dans la description faite précédemment, elles co-existent ou se superposent l'une à l'autre. La contradiction de l'absence et de la présence de Dieu se résoud donc existentiellement dans la conscience du Christ.

Dans toute conscience chrétienne.

Parce qu'elles existent ensemble dans la conscience du Christ, ces deux composantes peuvent se retrouver authentiquement au sein de toute conscience chrétienne. D'un côté le chrétien fait l'expérience de la dégradation de l'existence terrestre, de la solitude humaine; à un niveau plus intime il fait l'expérience de son péché et de son éloignement radical de Dieu. Il se voit entraîné inéluctablement vers l'anéantissement par une force qui s'impose à lui et qui le maintient sous sa domination [19]. D'où il peut légitimement conclure à un non-sens radical de son existence, non-sens dont il est d'ailleurs en partie responsable.

D'un autre côté, le chrétien fait simultanément l'expérience de son salut: il se sait fils adoptif de Dieu, définitivement pardonné sans mérite de sa part, possédant déjà les arrhes de la vie éternelle, entraîné par une force de résurrection qui l'emporte de gloire en gloire jusqu'à l'épanouissement eschatologique. Parce qu'il est réconcilié avec Dieu en Jésus-Christ, il fait aussi l'expérience de la fraternité universelle de l'Eglise où il n'y a plus ni juif, ni grec, mais où tous participent à la construction du Corps et chantent la doxologie.

Pour le chrétien, comme pour le Christ, ces deux expériences de l'absence et de la présence de Dieu dans son histoire ne sont pas séparées et distinctes. Elles coexistent en lui, et *doivent* coexister. Ainsi saint Paul: « Je découvre donc cette loi: quand je veux faire le bien, c'est le mal qui se présente à moi. Car je me complais dans la loi de Dieu du point de vue de l'homme intérieur; mais j'aperçois une autre loi dans mes membres qui lutte contre la loi de ma raison et m'enchaîne à la loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux homme que je

19. C'est le sens de ἁμαρτία dans Rm 5, 12-13, etc. Sur la relation entre la conscience du Christ et la conscience chrétienne, cfr X. Léon-Dufour, *Actualité du 4e Evangile*, dans *N. R. Th.*, 1954, pp. 449-468.

suis. Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort? Grâces soient à Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur » (Rm 7, 21-25). Ce sont bien là les deux composantes de l'expérience humaine, mais transfigurées : la force de dégradation et d'anéantissement devient maintenant le péché et la mort ; la force de valorisation devient la puissance de salut et de vie en Jésus-Christ.

En deux économies.

C'est cette double expérience fondamentale et constitutive de l'existence humaine, que le théologien doit assumer dans sa réflexion sur l'histoire. Car ce que le Christ éprouve en face de sa propre existence historique, et qui fonde ce que le chrétien éprouve à son tour, fonde aussi l'existence humaine universelle dans sa finalité historique. C'est encore l'expérience du Christ que l'on trouve exprimée au sein de l'histoire universelle sous la forme d'une double histoire. A la lumière de la Révélation, en effet, à la lumière de l'Evangile johannique plus particulièrement [20], deux économies apparaissent : l'économie dominée par le péché et la mort, et l'économie du salut et de la vie.

La première économie est celle de l'homme charnel, selon le vocabulaire paulinien, ou celle des ténèbres et du monde, selon le vocabulaire johannique. Ayant son origine dès le début de l'humanité dans le péché du premier homme, elle se continue, selon la Bible, dans le péché de Caïn, dans le péché des hommes construisant la tour de Babel, dans les actes idolâtres du peuple choisi, dans les continuels refus à la Loi sinaïtique, et trouve son apogée dans le durcissement des pharisiens à l'égard du Christ et dans le rejet et la mort du Fils de Dieu (cfr Lc 11, 49-51). Elle se poursuit dans la vie de l'Eglise selon le symbolisme apocalyptique de Babylone et de la Bête, ou selon la figure paulinienne de l'antéchrist. Les Pères de l'Eglise la retrouvent dans les figures de l'idolâtrie et de l'hérésie. Son principe est une puissance de péché, l'ἁμαρτία de l'Epître aux Romains 5, 12, puissance de désagrégation et de mort (θάνατος). Elle existe dans l'histoire de l'Eglise, soit sous la figure des forces hostiles à l'Eglise, dans les persécutions de toutes sortes, soit sous la figure des forces d'anéantissement qui menacent du dedans, à toute époque, l'existence même de l'Eglise sainte. Elle se révèle enfin définitivement dans l'existence eschatologique de l'Enfer éternel. Au sein de cette première économie, une même puissance domine, principe unique de son développement. Cette économie se caractérise comme l'absence de Dieu, elle se veut telle, car elle n'existe que comme opposition à la seconde économie qui est proprement économie divine de salut. Elle est donc proprement l'existence historique de

20. Cfr X. Léon-Dufour, *Actualité du 4e Evangile*, dans *N.R.Th.*, 1954, p. 460.

l'Adversaire, qui subit lui-même l'influence de Satan (2 Th 2, 9), du prince de ce monde.

La seconde économie est celle de l'homme spirituel, selon le langage paulinien, ou celle de la Lumière et de la Vie, selon le langage johannique. Elle se développe historiquement dans un parrallèle étroit avec la première, à laquelle elle s'oppose dans une lutte sans merci. Elle commence à la naissance du monde, dans la mesure où, selon la théologie paulinienne, le monde entier a été créé en fonction et pour le Christ (Col 1, 16). Elle apparaît clairement dans la promesse faite au lignage de la femme (Gn 3, 15). Elle se continue dans l'histoire de Noé, dans la promesse faite à Abraham, dans le salut de l'esclavage d'Egypte et la consommation de l'Alliance au Sinaï, dans la prédication des prophètes, jusqu'à la venue du Christ où se réalise en plénitude le salut dans le chant de victoire du ressuscité. Elle reprend sous une forme renouvelée dans la primitive Eglise, puis dans l'Eglise de tous les temps, sous l'aspect maternel, sauveur, sanctificateur et annonciateur de la Bonne Nouvelle. Elle s'achèvera, lorsque sera complété le nombre des élus, à la résurrection finale et au Ciel où Dieu régnera au milieu de son peuple. Cette économie s'identifie, on le voit, avec l'économie de l'Eglise dont la victoire est assurée dans la certitude de la résurrection eschatologique (1 Co 15, 54-57). Elle est donc proprement la présence de Dieu dans le monde.

L'histoire sainte, que nous avons décrite, se situe donc à différents niveaux : niveau universel de l'humanité et niveau particulier de chaque chrétien. Ces deux niveaux sont confondus et authentifiés dans le Christ homme, du fait que l'existence historique du Christ est aussi son existence universelle. A chaque niveau, la dualité d'expériences apparaît fonder la dualité de l'histoire. Mais ici la dualité de l'histoire n'est pas seulement l'expression et l'objectivation des expériences particulières, selon la conception de Raymond Aron. Cette dualité est fondée sur l'existence réelle et objective, parce que révélée et basée sur le Christ, de deux économies.

Rapport entre les deux aspects de l'antinomie.

Cependant cette dualité de l'histoire, révélée par Dieu, doit-elle demeurer ainsi fixée et durcie dans une antinomie? En fait la relation antinomique existe sous la forme d'une *lutte active*. Les deux économies ne co-existent que dans la mesure où elles tendent à se supprimer l'une l'autre, et à conquérir la totalité de l'histoire l'une aux dépens de l'autre. Ainsi, dans la perspective de la Révélation, l'histoire universelle est en fait le développement de cette lutte et est scandée par les épisodes de cette lutte. Tant que se déroule l'histoire du monde, l'issue semble indécise. Il semble même que les forces de dégradation et de mort augmentent leur puissance en utilisant même à leur fin propre

les forces de vie. Leur succès semble assuré: Satan est le prince de ce monde et il domine sur tous les royaumes de la terre (Mt 4, 8-9). « Le Fils de l'Homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre? » (Lc 18, 8). Mais c'est précisément au moment où les forces de l'Adversaire semblent dominer et où la foi semble s'écrouler, que se révèle le triomphe eschatologique de la Résurrection (cfr Ap 20-21).

Si l'on peut poser ainsi avec certitude la fin de l'histoire sainte, c'est qu'elle s'inscrit déjà dans la vie historique du Christ. On sait, en effet, comment l'Evangile johannique est une description de cette lutte eschatologique, et comment on y retrouve, à travers la lutte entre les pharisiens et le Christ, la lutte supra-temporelle des ténèbres et de la lumière, du prince de ce monde et du Roi dont « le royaume n'est pas de ce monde » (Jn 18, 36). Le terme de l'existence terrestre du Christ est bien le triomphe du prince de ce monde. La Croix est la consécration de ce triomphe. Mais immédiatement ce triomphe même se révèle un échec définitif: le triomphe de Satan réalise la Rédemption. La mort du Christ est la défaite de la mort et le triomphe de la Vie. Et la Résurrection de Jésus n'est que la manifestation du triomphe de la Croix. Bien plus, c'est à l'intérieur de la conscience du Christ que ce drame se déroule. C'est dans l'expérience même de la déréliction de l'agonie et de la Croix que se réalise la présence divine victorieuse. On a déjà souligné le caractère théophanique du récit de la Passion selon saint Jean [21]. Saint Cyrille d'Alexandrie reprend la même conception dans l'expression de « Croix glorieuse [22] ».

Entre le niveau des économies historiques et celui du Christ historique *se situe l'histoire humaine*. Sur le plan individuel elle révèle le tragique de l'existence: à l'intérieur de chaque vie, c'est cette lutte titanesque qui est engagée entre les deux économies ou les deux puissances. Elle oscille tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, sans qu'on puisse en prévoir l'issue finale. Mais c'est encore la même figure qu'emprunte l'histoire universelle, figure saisissable même sur le plan phénoménal. Ainsi un philosophe peut écrire: « A la représentation d'une histoire qui coule toujours dans le même sens, devrait se substituer la représentation d'une lutte entre des forces relativement autonomes, lutte dont l'issue n'est pas décidée d'avance. L'image de ces conflits me paraît préférable à l'image du fleuve [23]. » Ou encore: « L'incertitude relative à l'avenir tient aux limites de notre savoir démontrable et à la complexité du réel: l'incertitude du sens tient à l'inachèvement du dialogue entamé par les hommes avec Dieu, absent ou présent [24] ». Ce

21. Cfr A. Feuillet, *Le 4e Evangile*, dans *Introduction à la Bible*, t. II, 1959, p. 637.
22. A. Dupré la Tour, *La DOXA du Christ dans les œuvres exégétiques de saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1961, pp. 85-86.
23. Raymond Aron, *op. cit.*, p. 87.
24. *Ibid.*, p. 92.

que le philosophe ne peut que décrire ou soupçonner, le théologien le saisit dans ses harmoniques profondes et dans toutes ses implications.

C'est donc ici qu'il faut situer l'histoire des peuples et des civilisations. Sans doute ceux-ci « possèdent des lois d'évolution intérieures au monde, et c'est l'objet de l'histoire et de la philosophie de l'histoire de les étudier et d'en découvrir le sens [25] ». Ils semblent même indépendants de ce combat qui nous est apparu à la lumière de la Révélation comme la trame même de l'histoire religieuse. Et cependant à l'intérieur de ces ensembles, des options sont prises, qui les guident d'un côté ou d'un autre, sous l'influence d'un chef ou d'une doctrine, implicite ou explicite. La suite de ces ensembles a-t-elle une signification interne et se déplace-t-elle vers un but absolu et déterminé appartenant lui-même au même niveau naturel? Faut-il au contraire donner à ces ensembles une destinée surnaturelle et sont-elles des formes qu'emprunte l'histoire générale de l'humanité en marche vers sa fin surnaturelle? Dans ce dernier sens, on serait amené à considérer l'histoire du peuple hébreu comme le type de cette histoire plus générale. Du point de vue de la Révélation [26], ce serait en effet la seule méthode pour manifester la valeur de l'histoire profane ou pour la valoriser.

Or l'histoire du peuple hébreu exprime, elle aussi, cette même ambiguïté fondamentale. Si elle est dominée par la présence de la « gloire », elle est aussi marquée par bien des refus. Elle restera ambiguë jusque dans son terme: l'Israël dispersé et l'Eglise judéo-chrétienne. Mais son ambiguïté constitue déjà sa signification: elle est un cheminement incertain vers son terme.

Ainsi en serait-il pour les figures et les ensembles de l'histoire universelle. L'hésitation des philosophes et des théologiens exprime, en fait, la même ambiguïté. Ce qu'il y a de sûr, c'est que l'histoire universelle, tout comme l'univers dans lequel elle s'inscrit, aura un terme, la foi nous l'assure. Le Jour du Seigneur, comme saint Paul le nomme (2 Th 2, 2), sera ce terme qui en révélera définitivement le sens. Mais aussi ce qu'il exprimera ne sera que l'ambiguïté du salut ou de la damnation. Il révélera la présence cachée et certaine de Dieu dans notre histoire, mais encore nos acceptations et nos refus. Que cette histoire soit l'histoire de la totalité ou l'histoire de chaque individu de cette totalité, ne change rien à la ligne générale du développement. Ainsi cette co-existence active de la présence et de l'absence de Dieu, dont l'expérience fondamentale de l'humanité avait témoigné, demeurera jusqu'au terme. Mais au terme la lutte cessera et se résoudra dans la victoire définitive de la présence sur l'absence.

---

25. H. Urs von Balthasar, *op. cit.*, p. 129.

26. C'est en effet de ce seul point de vue que nous nous plaçons. Nous omettons ici volontairement toute critique de la réflexion humaine, qui aboutirait à valider devant la raison comme vérité absolue le plan où nous nous situons.

Sans doute cette histoire universelle à portée surnaturelle, dont nous venons de montrer l'ambiguïté, ne s'identifie pas immédiatement pour nous à l'histoire des peuples et des civilisations. Certains n'ont voulu voir dans celle-ci que le cadre impartial dans lequel se joue l'histoire surnaturelle des options. Il semble plutôt que ces deux niveaux de l'histoire universelle ne soient que deux aspects de la même réalité essentielle: l'histoire profane n'est que l'aspect phénoménal de l'histoire religieuse. Mais cette distinction n'est visible qu'au regard du croyant. Au regard illuminé par la foi, il est possible de déchiffrer, à travers l'histoire phénoménale, la seule vérité historique. Car, par la foi seule qui est réceptivité pure de Dieu, l'homme peut rejoindre le regard même de Dieu qui pénètre jusqu'à l'essence même de l'histoire, puisqu'il est position même de cette histoire en tant que Créateur et Rédempteur. De même que le croyant seul peut découvrir, par la puissance de l'Esprit qui l'illumine, la présence active de la divinité dans l'homme Jésus. Ce qui ne veut pas dire que le croyant, à la lumière de sa foi, peut découvrir la signification à portée éternelle de *chaque* ensemble, de *chaque* développement, ou encore de *chaque* événement. Cette signification particulière dépasse la Révélation ordinaire qui vise une histoire privilégiée et limitée dans le temps; elle peut être le lot de privilégiés. Mais ce que le croyant — disons ici le théologien — peut apercevoir, lui suffit à deviner les grands traits de cette histoire spirituelle, et par là à valoriser d'un côté l'existence humaine qui prend dès lors toute sa grandeur et tout son tragique, d'un autre côté le travail et les échecs de l'homme sur le plan de l'histoire phénoménale comme sur le plan de l'histoire spirituelle.

CONCLUSION

On a voulu entreprendre ici une critique d'une conception de la théologie de l'histoire: montrer tout d'abord comment les deux lignes d'interprétation de l'histoire par les théologiens se rattachaient, à travers deux courants philosophiques, à deux expériences fondamentales de l'existence humaine. Tout en soulignant l'authenticité de ces expériences, on a voulu montrer ensuite, qu'elles étaient, chacune séparément, partielles. Ce qui amène à conclure que cette méthode de construire une théologie de l'histoire ne peut aboutir qu'à une vue partielle de la réalité. Seulement l'une *et* l'autre de ces expériences, comme l'une *et* l'autre de ces interprétations, malgré l'antinomie, retrouvent ensemble la totalité du réel dans son ambiguïté même.

Si le cheminement emprunté par notre réflexion a paru rappeler la perspective de Raymond Aron, à savoir l'interprétation du passé à partir du présent, le présent étant ici les deux expériences humaines fondamentales, et si de cette façon nous avons paru retomber dans l'er-

reur de ceux que nous critiquons, en fait notre point de départ réel a été, non pas un présent uniquement humain, qui ne serait qu'une abstraction, mais le présent unique et à portée universelle de l'existence humaine du Christ. De la sorte bien des essais de théologie de l'histoire apparaissent insuffisamment basés en véritable théologie, parce que basés sur une expérience humaine coupée de la source qui la valorise. Leur perspective est sans doute légitime en apologétique, elle a le mérite de montrer que la surnature ne supprime pas la nature, mais la parfait, que la théologie peut légitimement emprunter un « langage » philosophique. Elle peut être aussi une méthode de recherche. Elle ne saurait suffire à un exposé théologique. Et c'est pourquoi elle n'a pas abouti à une solution satisfaisante et plénière du problème.

Ainsi le problème a été repris par l'autre extrémité. La seule expérience valable à l'égard de l'existence historique est l'expérience que le Christ a faite de sa propre existence, dans sa nature humaine. Elle seule peut fonder et valider les autres. Car le Christ est l'homme parfait, le chef véritable de toute l'humanité; il est donc aussi l'expression la plus haute de l'expérience humaine. Alors seulement, en situant l'expérience fondamentale de l'histoire dans la conscience du Christ, on peut espérer trouver et baser la véritable figure de l'histoire.

Beyrouth (Liban)
Université S. Joseph

Augustin DUPRÉ LA TOUR, S.J.