

Compte rendu David Bebbington, *Patterns in History : A Christian Perspective on Historical Thought* [Les modèles de l'histoire : Une perspective chrétienne de la pensée historique] (Vancouver : Regent College Publishing, 1979, 1990)

La pensée historique dont il est question dans le titre de ce livre est prise dans un sens large. Elle comprend des philosophies de l'histoire, des réflexions sur les obstacles à l'écriture historique et, surtout, l'histoire et l'évaluation des principales écoles d'écriture de l'histoire (historiographie). Le livre est ambitieux dans sa portée, mais soigneusement recherché et écrit, et donc très utile pour l'acquisition d'une vue d'ensemble de ces sujets.

La philosophie de l'histoire comprend principalement des concepts d'histoire ancrés dans les cultures, qui peuvent être des hypothèses incontestées plus que des théories articulées. Dans la culture ancienne, les réflexions sur ces vues générales de l'histoire étaient faites dans l'intérêt de la métaphysique de la religion, et non pour comprendre le cours des développements historiques. En présentant le premier type de ces vues générales, qu'il appelle « modèles d'histoire, » Bebbington dit : « Le sens de l'histoire n'est pas naturel à l'homme. Des sociétés ont existé, et continuent d'exister, dans lesquelles il y a peu de conscience du processus historique en cours et aucun désir de découvrir ce qui s'est passé dans le passé. » Au lieu de cela, le mythe prédomine, et comme il n'est pas historique, « des versions entièrement différentes peuvent coexister sans causer d'offense. » (p. 21)

### ***Histoire cyclique***

« Normalement », dit-il, lorsque l'histoire vient remplacer le mythe, les gens « ont vu le processus historique comme une roue tournante. » Elle peut n'avoir qu'une seule révolution, ou plus couramment le processus historique se répète. Il retrouve cette interprétation en Chine, en Inde, au Moyen-Orient et dans les cultures gréco-romaines. Il pense que cela est dû à l'analogie avec la vie d'un individu qui « suit un schéma de croissance jusqu'à la maturité, suivie éventuellement de la décrépitude et de la mort ». L'autre analogie influente est le cycle des saisons, qui était de la plus haute importance pour l'agriculture. Mais pourquoi la vie de l'homme, de la naissance à la maturité puis à la décrépitude et à la mort, est-elle un cycle et non une vision linéaire de la biographie d'un individu vers son destin ? Cela doit être dû à la succession d'une génération après l'autre, chacune d'entre elles répétant le cycle. Mais qu'en est-il de la nature de l'histoire, dans le cas d'une vision cyclique de la révolution ? Dans quelle mesure cela diffère-t-il réellement d'une vision linéaire de l'histoire ? Nous reviendrons sur ce point lorsque nous examinerons ce que Bebbington a à dire sur la vision chrétienne de l'histoire.

Le schéma cyclique comporte trois variantes. 1) Des dynasties ou même des civilisations s'élèvent et s'effondrent au cours de l'histoire. Dans cette variante, ce n'est pas l'histoire universelle qui se répète, mais les entités clés de l'histoire, en particulier les entités politiques. 2) Le cosmos tout entier traverse un cycle « qui s'étend généralement sur une vaste période de temps. La conclusion d'un cycle peut signifier la fin de toutes choses, ou bien être le prélude à un nouveau cycle d'une nouvelle terre et parfois d'un nouveau ciel. » 3) Un âge d'or est suivi d'un déclin, parfois par étapes distinctes. « Cette vision, souvent appelée primitivisme parce qu'elle idéalise les temps primitifs, ne se concentre que sur une partie d'un cycle, sa courbe descendante. » (p. 22)

Il existe un lien entre la vision cyclique, ou peut-être la disposition des interprètes à percevoir une vision cyclique, et un pessimisme général. Dans les cycles répétitifs, il n'y a aucun moyen de changer fondamentalement les choses, car le cycle doit se répéter éternellement, indépendamment de ce que les gens font à l'intérieur de celui-ci. S'il existe une échappatoire, c'est en s'échappant du cycle lui-même, comme dans le bouddhisme vers un royaume au-delà de l'existence. Mais le cas du (3) primitivisme est très étrange. Pourquoi le déclin d'un âge d'or vers un âge dégénéré est-il considéré comme cyclique, alors que l'ascension d'un état primitif de désordre vers une société et une culture organisées est considérée comme linéaire ? Peut-être est-ce parce que cette croyance primitiviste d'un déclin se retrouve dans les cultures anciennes, et la vision inverse seulement dans les époques plus récentes influencées par le point de vue linéaire chrétien, et donc le point de vue religieux général est imputé au modèle historique ? Les catégories de Bebbington reposent sur une telle hypothèse non examinée.

Il entreprend un examen plus détaillé des exemples de ces variations dans les principales cultures. La variation (1) se trouve dans les cycles dynastiques chinois, tels qu'ils sont décrits dans les premières histoires chinoises. Ceux-ci relatent l'histoire d'une dynastie qui a reçu le « mandat du ciel » et qui règne jusqu'à ce qu'elle atteigne le « dernier mauvais souverain », puis s'effondre sous l'effet d'une série de catastrophes lorsque ce souverain perd le mandat du ciel, qui passe alors à une nouvelle dynastie. Il y avait une sorte d'interprétation morale du cycle dans la mesure où c'était la conduite du souverain qui mettait fin au cycle et où le changement aurait pu être évité tant que le pouvoir était bon. C'était la tâche de l'historien de mettre en évidence cette morale, et de dépeindre les souverains exemplaires qu'il fallait imiter pour éviter les effondrements. Il convient toutefois de noter que les effondrements dynastiques chinois correspondent en réalité aux grands minimums solaires du cycle du soleil, qui ont bien sûr une portée mondiale, et ne sont pas liés au comportement des souverains chinois qui, bons ou mauvais, n'ont pas pu faire face à la perte des récoltes lorsque la température et les précipitations ont changé. (Les cycles solaires peuvent également provoquer une légère expansion ou contraction de la croûte terrestre, provoquant des volcans et des tremblements de terre). Bien entendu, la croyance en un mandat du ciel devait influencer sur la façon dont le peuple interprétait les mauvaises récoltes et, par conséquent, sur son opinion des dirigeants. Cette explication met en évidence le rôle explicatif réel de la théorie des cycles. C'est peut-être la mauvaise explication, mais elle n'est pas imposée arbitrairement sur la base d'une théorie cosmologique qui exigeait des cycles. Le cas chinois n'est peut-être pas le meilleur choix pour représenter la variation (1) si celle-ci est censée être l'imposition d'une vision culturelle pessimiste de l'histoire.

Les cycles cosmiques de variation (2) sont représentés par l'Inde. Ces cycles durent des milliers d'années, et comprennent des sous-cycles qui présentent la caractéristique d'un déclin de la qualité de vie, rappelant le primitivisme. La majeure partie du développement de la pensée cyclique s'est produite avant toute histoire écrite, et lorsque de telles histoires sont apparues, elles avaient un objectif différent de l'exposition des cycles, par exemple avec Kalhana au douzième siècle, qui essayait de justifier un régime despotique.

La Perse avait l'idée de quatre âges de qualité décroissante, symbolisés par l'or, l'argent, l'acier et le fer mélangés à d'autres matériaux (ce qui suggère une comparaison avec la vision de Nabuchodonosor

dans Daniel). Bebbington pense que la Mésopotamie, voisine, tendait vers une théorie cyclique dynastique du passé comme la Chine. Il ne mentionne pas l'idéalisation du passé d'avant le déluge avec la vie des rois d'une longueur énorme, avec sa suggestion de primitivisme. Les Grecs aussi, dans leurs premiers poèmes, expriment l'idée d'une succession d'âges décroissants, de l'or à l'argent, puis au bronze (les héros) et enfin à la race de fer. Avec les philosophes, des spéculations plus précises sur la forme de l'histoire ont commencé, les pythagoriciens et les stoïciens enseignant un cycle récurrent. Les Grecs ont produit les grands historiens Hérodote et Thucydide, qui se sont attachés à trouver des explications aux événements majeurs, le premier « pour expliquer les réalisations des Grecs et des Asiatiques et montrer pourquoi ils sont entrés en conflit dans la guerre de Perse » et le second dans la guerre du Péloponnèse. S'ils pensaient qu'une explication pouvait être apportée aux grands épisodes de la vie des nations, ils ne l'inscrivaient pas dans un courant majeur de l'histoire dont ils pouvaient modifier le destin. (p. 32)

Le christianisme a introduit un concept différent de l'histoire dans l'Empire romain. Augustin, en particulier, a réfléchi à ce sujet. « La foi chrétienne, protestait Augustin, ne pouvait rien avoir à faire avec la croyance que « ' les mêmes âges et les mêmes événements temporels se reproduisent par rotation ' . » (p. 34) Est-ce la nécessité de s'opposer à des idées stoïques aussi élaborées qui a poussé les chrétiens à formuler une vision qui leur est propre, plus que des idées claires générées par les théologiens issus de leurs propres traditions ? Bebbington pense que, quoi qu'il en soit, « l'Église chrétienne aurait adhéré à la conviction que l'histoire se déroule en ligne droite selon la volonté de Dieu. » (p. 52) Des vestiges des anciennes idées païennes ont survécu dans la mesure où, par exemple à la Renaissance, on attendait encore des gens qu'ils reconnaissent des idées telles que l'âge d'or dans des tropes poétiques. En effet, nous utilisons encore cette expression aujourd'hui. Les quatre âges, ou quatre royaumes, représentés par les métaux, étaient un schéma commun de l'histoire (mais pas le principal) pour les écrivains du Moyen Âge et de la Renaissance, car les visions du Livre de Daniel semblaient donner à ce modèle une caution biblique. Bebbington, cependant, le mentionne à peine, et seulement en ce qui concerne les royaumes, pas les métaux. (p. 57) Au XVI<sup>e</sup> siècle, des écrivains (Jean Bodin, George Hakewill) rejettent ce modèle au motif qu'ils y voient une amélioration et non une dégradation de l'histoire. (pp. 35-36)

### ***La vision chrétienne de l'histoire – de l'Ancien Testament au tremblement de terre de Lisbonne***

Le troisième chapitre de Bebbington, « L'histoire chrétienne », où il présente les vues chrétiennes jusqu'à l'époque moderne, est séparé par plusieurs chapitres des vues de l'histoire des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles et un chapitre sur l'historiographie de son chapitre 8, « Le sens de l'histoire » dans lequel il reprend la vision chrétienne de l'histoire. Nous y découvrons que les problèmes et les objections qu'il développe dans le troisième chapitre ne sont pas définitifs, mais qu'il veut utiliser certaines leçons tirées des vues historiques qu'il présente dans les chapitres intermédiaires. Pour cette revue, les deux chapitres sur la vision chrétienne seront pris ensemble, afin de mieux garder ensemble la discussion sur des sujets spécifiques.

Bebbington dit que la vision chrétienne de l'histoire est « nettement différente de toute version de la théorie cyclique » parce que 1) la vision chrétienne dérive « de la croyance en un Dieu qui intervient dans le monde » alors que la théorie cyclique n'a pas de lien nécessaire avec Dieu, 2) Dieu guide l'histoire en ligne droite, et 3) les théories cycliques accordent généralement peu d'importance à la fin du cycle « mais le christianisme soutient que le but de l'histoire est de la plus haute importance ». (p. 43) Le deuxième point me semble souvent ne pas être vrai, et quand il l'est, c'est plutôt parce qu'il est l'expression de (3) l'importance primordiale du but. Avec ce troisième point, il semble atteindre l'essentiel. Il soulève ses propres questions. a) Le but écrase-t-il tout ce qui se passe dans l'histoire de sorte que ces événements n'ont d'importance que par rapport au but, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas de signification en eux-mêmes ? b) Ce but est-il dans l'histoire ou au-delà de l'histoire ? Les réponses peuvent produire des théories de l'histoire très différentes, ce qui annule l'utilité de les regrouper sous l'étiquette de la vision linéaire de l'histoire. Non seulement la forme de l'histoire mais aussi la valeur des choses qui existent en elle sont importantes pour une classification. Nous y reviendrons plus tard.

Bebbington commence son exposé de la vision chrétienne par l'Ancien Testament.

Israël en est venu à croire non seulement que Dieu agissait à des moments précis, mais aussi que l'ensemble du processus historique était sous sa direction. Les événements du passé n'étaient pas considérés comme des faits isolés, mais comme des éléments successifs de l'exécution d'un plan divin. (p. 46)

Dieu a appelé Abraham en vue de créer une grande nation, et a appelé le peuple à sortir d'Égypte pour s'installer à Canaan. Les prophètes ont proclamé la venue du Jour du Seigneur, et la littérature apocalyptique a indiqué un jugement final et les « dernières choses » en dehors de l'histoire. « La ligne droite guidée par Dieu conduirait à quelque chose qui la dépasse : l'histoire trouverait sa fin et sa signification dans le nouvel âge qui lui succéderait. »

Dans le Nouveau Testament, il voit le même schéma, y compris l'apparition de la littérature apocalyptique, sauf que maintenant il y a l'attente d'une « éruption du mal » précédant la fin de l'histoire. L'expérience de la persécution a donné aux chrétiens la perspective de l'histoire comme « un champ de bataille entre le bien et le mal où le mal pourrait parfois gagner un engagement. » (p. 51)

Dans l'Église primitive, une vision cyclique de l'histoire était presque uniformément rejetée, à l'exception d'Origène, qui fut accusé par Jérôme d'essayer de soutenir la vision cyclique stoïcienne, dans laquelle les gens vivaient leur vie encore et encore. Il y avait des vues divergentes sur la nature du millénaire. « Divers courants de la pensée biblique semblaient suggérer que, même avant la fin des temps, il y aurait un avenir radieux pour les croyants. ... Il y avait là le germe d'une idée qui allait se révéler fertile dans l'imagination chrétienne au cours des siècles suivants – la croyance qu'il y aurait, dans le futur mais avant la fin des temps, un millénaire de paix et d'abondance. » (p. 52) Origène s'était opposé à cette idée. (Comme nous n'avons pas les écrits d'Origène à ce sujet, mais seulement ce qui a été cité dans les ouvrages de ses critiques, nous ne savons pas comment cela se rapportait à ses vues cycliques).

La tendance d'une telle attente millénaire était d'enflammer l'optimisme chrétien sur l'avenir. On pouvait s'attendre à une longue période de bénédiction dans l'histoire. Il s'agissait de développer le point de vue standard de l'Église primitive selon lequel la bénédiction la plus riche de Dieu serait dispensée lorsque l'histoire aurait atteint son but. (p. 53)

Bebbington n'introduit pas les distinctions millénaires entre le prémillénialisme et les autres points de vue. Pour le prémillénialisme, le Christ doit revenir avant ce millénaire pour régner tout au long de celui-ci, introduisant ainsi une étape finale de l'histoire qui est un mélange entre l'histoire normale et l'état final eschatologique. Une vision post-millénaire, en revanche, considère que les bénédictions du millénaire, quelle que soit leur interprétation littérale, sont une phase culminante de l'histoire normale, et que le retour du Christ après cela met fin à l'histoire. Les prémillénaristes modernes ont tenté de démontrer que des auteurs patristiques avaient des vues similaires aux leurs, mais Bebbington ne soulève pas cette question.

Outre le développement de points de vue sur la fin de l'histoire, il y avait une interprétation de la providence de Dieu sur leur propre époque. Certains ont fait remarquer que l'établissement du système impérial durable sous Auguste s'était produit près de l'époque du Christ et était la preuve, selon l'évêque Melito de Sardes, que le christianisme apportait la bénédiction au monde, même au système politique sous lequel il existait. Ce point de vue a été renforcé à partir de Constantin par la « théologie impériale », qui voyait la bénédiction de Dieu sur les empereurs qui soutenaient l'Église. Augustin a d'abord adopté ce point de vue, mais il s'en est détaché à mesure que se développaient ses idées sur le mérite et la grâce. « Dieu, estime-t-il de plus en plus à partir de la fin des années 390, ne traite personne en fonction de ses mérites. Les bénédictions de Dieu sont des dons gratuits à ceux qui ne les méritent pas, une question de grâce. Il n'y a donc pas de corrélation exacte entre les mérites humains et l'intervention divine dans l'histoire. » (p. 55) Après la chute de Rome en 410, il écrit *La Cité de Dieu*, qui établit une distinction plus systématique entre le pouvoir politique et la communauté des croyants.

Les premiers écrivains médiévaux, souvent influencés par Orosius, auteur des *Sept livres d'histoire contre les païens*, reviennent sur les « corrélations étroites entre l'obéissance à Dieu et les bénédictions terrestres, à la manière des écrivains du quatrième siècle dont Augustin avait répudié les vues. C'était un lieu commun médiéval d'expliquer comment Dieu bénissait systématiquement les bons mais punissait les méchants. » (p. 56) Bebbington voit cependant deux influences continues d'Augustin sur l'écriture historique. La première est le rejet du millénarisme. « Les mille ans doivent plutôt être compris comme ' la période commençant avec la première venue du Christ '. C'est ce qui allait devenir l'opinion médiévale la plus orthodoxe. » Les auteurs ultérieurs sont allés plus loin, et ont déplacé l'accent de l'espoir futur vers la réalisation actuelle, en particulier avec la croissance de l'église institutionnelle. « Le résultat a été de diminuer la conscience que l'histoire se dirige vers un but. Il ne restait guère que le jugement dernier dans l'avenir de l'homme. La vision chrétienne médiévale du monde était remarquablement statique. Les chroniqueurs cléricaux du treizième siècle, par exemple, manquaient singulièrement de sens du temps. » Bebbington cite une étude de W. J. Brandt, *The Shape of Medieval History : Studies in Modes of Perception* (New Haven, 1966). (p. 57) Si le jugement dernier à la fin de l'histoire est maintenu, et si Augustin avait de toute façon adopté une vision

amillénaire, qu'est-ce que ces auteurs ont exactement enlevé à l'espérance future ? Ce n'est pas clair pour Bebbington. Il semble qu'une certaine vision de l'histoire, non pas de sa forme (qu'elle soit cyclique ou linéaire) mais de son contenu, ait changé, et Bebbington ne parvient pas à l'expliquer tout au long de son livre.

La deuxième grande influence d'Augustin sur l'écriture historique est son schéma des périodes historiques. Il n'en est pas l'initiateur, « il était déjà devenu un lieu commun patristique », mais il a divisé l'histoire en sept périodes basées sur les sept jours de la création et les sept sceaux de l'Apocalypse. Ces périodes sont les suivantes : 1) d'Adam au déluge, 2) du déluge à Abraham, 3) d'Abraham à David, 4) de David à l'exil babylonien, 5) de l'exil à Jésus, 6) l'Église militante, 7) le repos sabbatique de l'Église. Ce schéma doit être comparé à celui de la Dispensation qui est en vogue chez les évangéliques. Les dispensations sont les suivantes : 1) de la création à la chute d'Adam, 2) d'Adam au déluge, 3) du déluge à Abraham, 4) d'Abraham à Moïse, 5) de Moïse à Jésus, 6) de Jésus au millénaire, 7) au millénaire. Le Dispensationalisme compte également sept périodes au sein de la sixième dispensation de l'âge de l'Église, en se basant sur les lettres aux sept églises dans les chapitres deux et trois du livre de l'Apocalypse. Bien que différent, le Dispensationalisme doit quelque chose au schéma de périodisation précédent. Bien que certaines périodes soient différentes, la plus grande différence est que le dispensationalisme fonde ses divisions sur la succession des alliances. Un autre schéma, moins populaire au Moyen Âge, était celui des quatre monarchies de Daniel (avec ses quatre métaux correspondant aux quatre races grecques).

Mais quelle était la différence dans le contenu ou la qualité des sept âges d'Augustin qui les distinguait les uns des autres ? Le schéma semble en fait trouver son origine dans le monde païen, par comparaison avec les âges de l'homme, c'est-à-dire le cycle de vie de l'homme en tant qu'individu. C'est ce que soutient Paul Archambault dans un article intitulé « The Ages of Man and the Ages of the World, A Study of two Traditions » *Revue d' Etudes Augustiniennes Et Patristiques*, 12 (3-4):193-228 (1966). Le premier âge de l'homme, Augustin le compare à l'enfance et au premier jour de la création « lorsque les hommes ont commencé à jouir de la lumière ». « Nous pouvons considérer cet âge comme l'enfance du monde (...) car le monde, dans ce cas, doit être considéré comme un seul être humain. » (Archambault, p. 203, citant Augustin) « Le deuxième âge du monde, sa *pueritia*, ou enfance, a duré depuis Noé jusqu'à Abraham » et il pourrait « être assimilé au deuxième jour de la création. » Le troisième âge, qui commence avec l'appel d'Abraham, « pourrait être considéré comme semblable au troisième jour de la création, lorsque Dieu sépara les eaux de la terre sèche ; car c'est au cours de cette période de l'histoire que la « terre sèche » d'Abraham et de son peuple, toujours assoiffés de la « pluie » de la loi divine... fut séparée de la « mer » des nations païennes ». (Archambault, p. 203) « Le quatrième âge commence avec David. ... *Iuventus*, le sommet de la vie, cet âge vénéré parmi les âges, est comparé à juste titre au quatrième jour de la Création, lorsque Dieu fit les étoiles dans le firmament du ciel. » « Le règne de David est l'apothéose de l'histoire... Il est suivi d'un âge de déclin, de *gravitas*, qui s'étend du temps de la captivité babylonienne jusqu'à la venue du Christ. Comme, dans la vie de l'homme, la *gravitas* est caractérisée par un déclin de la force, ainsi, dans cette période de l'histoire, la force du monarque judaïque a été brisée. Et, comme le cinquième jour de la Création avait vu l'apparition des oiseaux et des poissons, les Juifs de l'exil babylonien vivaient dispersés dans la mer des

nations étrangères, et, comme les oiseaux, n'avaient pas de demeure à eux. » (Archambault, p. 204) Le sixième âge commence avec la venue du Christ, qu'Augustin considère comme « le *senectus veteris hominis* ». La nation juive était devenue comme un vieillard, car son pouvoir politique était arrivé à son terme, *extrema vitam*. Mais en même temps que la mort du « vieil homme », il y a la naissance du nouveau, *homo novus*, qui s'est débarrassé des choses de la chair. ... Selon le schéma des jours de la Création, c'est le jour de la création de l'homme. » Le septième âge correspond à la seconde venue du Christ, et au jugement dernier. Pour cette raison, le schéma qui suit apparaît souvent comme un schéma à six âges, le septième n'étant que le jour final qui met fin à l'histoire. L'état éternel, le sabbat éternel, lui succède. La caractéristique la plus étrange de tout ce schéma des âges est que notre époque, l'âge de l'Église, est considérée dans la perspective de l'histoire juive comme celle d'une faible vieillesse, plutôt que celle de l'Église comme l'avènement du royaume, afin de maintenir l'idée des sept âges de l'homme.

La comparaison entre les âges du monde et les âges de l'homme, telle que transmise par Augustin, était un thème connu des innombrables lecteurs du *De Civitate Dei* et d'autres ouvrages augustiniens. On peut affirmer que la plupart, sinon la totalité, des écrivains médiévaux qui ont utilisé cette métaphore l'ont fait en imitant ou en s'inspirant d'Augustin. (Archambault, p. 206)

Là où Archambault diffère de Bebbington, c'est qu'en traitant de la période médiévale, Archambault s'y réfère constamment comme à une métaphore, plutôt qu'à un schéma de périodisation historique de l'histoire. Il dit que les « deux pourvoyeurs de la tradition augustiniennne au Moyen Âge étaient Isidore et Bède ». La majeure partie de son article retrace cette tradition, ou cette utilisation de la métaphore à travers différents auteurs. Il ne s'agissait pas seulement d'un embellissement rhétorique, mais reflétait une attitude envers l'histoire : « Le thème de la sénescence du monde s'adaptait très bien à un pessimisme fondamental qui imprégnait une grande partie de la pensée et de la sensibilité médiévales. Le thème du '*mundus senescit*', légué au christianisme primitif au milieu des tribulations de l'Empire tardif, était encore vivant aux douzième et treizième siècles. » (Archambault, p. 207) L'héritage du schéma des périodes historiques d'Augustin semble être la transmission du pessimisme classique tardif au Moyen Âge.

Archambault voit le déclin de la vision des six âges avec le déclin de l'intérêt pour l'histoire universelle aux quatorzième et quinzième siècles, lorsque les auteurs en langue vernaculaire écrivaient sur leurs propres régions et gouvernements locaux, souvent sous le patronage d'un souverain local. Avec la Renaissance, la métaphore des âges est à nouveau utilisée, mais en reconnaissant les sources classiques de l'image et en revenant à la vision cyclique de l'histoire qui l'avait inspirée. Avec l'émergence de l'idée de progrès comme vision dominante au siècle des Lumières, l'image de la vieillesse et du déclin ne convient plus aux auteurs historiques, mais revient avec Spengler et Toynbee. (Archambault, p. 225)

Le plus important schéma de périodisation apparu au cours du Moyen Âge est celui de Joachim de Fiore, un moine du XIIe siècle qui a fondé ses périodes sur la Trinité, mais pas entièrement. Il a également trouvé sept périodes de conflit dans l'Ancien Testament et à nouveau dans le Nouveau Testament. Mais ses périodes globales étaient basées sur la Trinité ; mais dans leur identification des

périodes, elles étaient étranges. La première, celle du Père, allait d'Adam à Isaïe, la deuxième période du Fils allait des prophéties messianiques d'Isaïe à Benoît, et la troisième, celle de l'Esprit, commençait avec Benoît et le monachisme. Ce schéma reflétait donc la perspective d'un moine et ses valeurs. Son importance résidait dans le fait qu'il voyait une nouvelle percée dans l'histoire au-delà de l'époque du Nouveau Testament et de la chute de l'ancien monde païen, et une attente d'amélioration à partir de ce point. « Il s'agissait de réaffirmer une forme forte de l'espérance chrétienne. L'attention était renvoyée d'une préoccupation pour l'église en tant que réalisation des promesses de Dieu à ce que Dieu ferait dans le futur. » (Bebbington, p. 59) L'idée de Joachim s'est suffisamment répandue pour qu'apparaissent désormais des mouvements revendiquant l'arrivée d'un nouvel âge spirituel. Bebbington conclut que « Joachim de Fiore a davantage constitué un tournant dans la pensée historique que la Renaissance ou la Réforme. » (p. 60)

### **Millénialisme**

À l'époque moderne, l'apocalyptisme éclate à nouveau dans la réforme luthérienne. Luther était d'accord avec Augustin dans son amillennialisme, mais pensait que la fin de l'histoire était presque arrivée. Mais cette attente était associée à un certain pessimisme. Les choses allaient empirer car les jugements apocalyptiques décrits dans l'Apocalypse devaient pleuvoir juste avant que Dieu ne mette fin à l'histoire. Selon Bebbington, les autres grands réformateurs étaient d'accord avec Luther, mais les « groupes radicaux » ont repris les attentes « optimistes » de Joachim. « Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, cependant, de tels espoirs ont commencé à être entretenus par des universitaires largement respectés. » Il n'essaie pas de retracer l'adoption du millénarisme en Angleterre par les puritains et, plus tard, par d'autres dissidents, ni de fournir un compte rendu des différents types de millénarisme et de la façon dont ceux-ci pourraient constituer des points de vue sur le schéma de l'histoire. Il dit cependant qu'il « devait être le point de départ d'une tendance qui a beaucoup fait pour encourager l'idée de progrès » (p. 61). Sa simple distinction entre millénarisme et non-millénarisme ne fait pas ressortir les conceptions de l'histoire qui allaient se développer théologiquement à partir de l'idée millénariste.

L'apocalyptisme pessimiste luthérien a été retenu par les réformés hollandais dans leur théologie amilléniste. Alors que l'attente d'une fin immanente de l'histoire diminuait à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, les cataclysmes de l'apocalypse étaient attendus, mais à une fin du monde peut-être lointaine. Mais cela signifiait encore un ralentissement à la fin des temps, de sorte que, dans la mesure où l'histoire elle-même s'étend, elle ressemble à une version à cycle unique de la vision cyclique. C'est en partie une question de définition. Comme pour la vision de l'histoire en sept ou six âges, la différence est seulement de savoir si le dernier jour est considéré comme un âge de l'histoire ou au-delà de l'histoire. Le cours réellement attendu de l'avenir reste le même dans les deux descriptions. Pour le millénariste, l'histoire entre dans une longue période de bénédiction, puis passe à la bénédiction éternelle finale. Le texte de l'Apocalypse pourrait indiquer un dernier bref assaut des forces sataniques juste avant la fin. Finalement, le prémillennialisme devait émerger et devenir dominant dans les groupes évangéliques. Cela a modifié la vision millénaire par un certain nombre de complications. Sa principale caractéristique est que le retour du Christ précède le millénaire, ce qui entraîne un certain nombre d'ajustements supplémentaires. Tout d'abord, il doit encore y avoir le temps prophétisé de rébellion



avant la venue du Christ, donc il doit y avoir un ralentissement avant le début du millénaire, et ensuite il y a un temps prophétisé de rébellion avant le jugement dernier à la fin du millénaire avec de nouveaux cataclysmes. En outre, le millénaire lui-même ne se situe pas dans l'histoire normale, mais existe sous la présence et la domination directe du Christ où tout est exceptionnel par rapport au cours normal de l'histoire. En ce qui concerne l'histoire, et c'est encore une question de définition des termes, le prémillénialisme est comme l'amillénialisme luthérien/néerlandais jusqu'à ce que l'histoire normale se termine à l'avènement du Christ, avec sa vision pessimiste de l'évolution de l'histoire jusqu'à ce moment-là.

D'autre part, le millénarisme n'est pas un point de vue unique, mais un gradient de points de vue avec un extrême qui regarde vers un grand progrès matériel et moral dans l'histoire jusqu'à un point proche de l'utopie, et à l'autre extrême qui voit les bénédictions promises du royaume en termes spirituels s'appliquant à l'église et qui diffère de l'amillennialisme seulement en ne prévoyant pas une trajectoire descendante vers la fin de l'histoire. En fait, le terme « amillennialisme » est beaucoup plus récent que ces idées et, depuis sa création il y a un siècle, il a été appliqué aux deux types d'opinions.

Pour compliquer encore les choses, l'arrivée de l'idée de progrès de l'histoire et des Lumières (traitée dans le chapitre suivant de Bebbington) n'a pas mis fin au millénarisme. Très à l'opposé de la pensée française et même écossaise des Lumières, les dissidents anglais tels que Price et Priestley combinaient un rejet des formes orthodoxes du christianisme et un engagement fort en faveur du progrès sur la base de la raison, avec une attente continue d'un millénaire qui prenait pleinement au sérieux les prophéties bibliques.

Bebbington, cependant, ne veut pas admettre que le millénarisme donne la forme à l'histoire. La trajectoire d'espoir de l'histoire doit provenir d'autre chose.

Une compréhension chrétienne fournit quelque chose qui manque à l'historicisme [voir la discussion du chapitre 5, ci-dessous, pour la définition] : la confiance en l'avenir. Sa note d'espoir est fondée sur la double conviction que Dieu guide l'histoire en ligne droite et qu'elle atteindra son but en temps voulu. Le millénarisme pourrait bien être une interprétation injustifiée de l'imagerie biblique. Cependant, la croyance en la surintendance divine de l'histoire et l'attente de la fin des temps constituent des motifs suffisants pour l'espérance chrétienne. (p. 169)

Vers quoi s'étend cette ligne droite de l'histoire ? En l'absence d'un âge millénaire, l'histoire suit son cours, jusqu'à ce qu'elle se termine brusquement, en dehors de l'histoire, par un jugement final, et que commence le temps de l'au-delà de l'histoire, où se produisent le triomphe de Dieu, la justice et la récompense des justes. Ce sont les objets de l'espérance individuelle de ceux qui vivent l'histoire, mais ils arrivent au-delà de l'histoire. Pour la plupart d'entre eux, ce sera même en discontinuité avec leur vie historique, car ils seront alors morts et devront être ressuscités au dernier jour pour en faire l'expérience. Et dans de nombreuses théologies amillénaires, il n'y a même pas de ligne droite vers ce point, mais un déclin, peut-être même à travers toute l'ère chrétienne. La confiance en l'avenir dans ce modèle n'est pas une confiance en un avenir historique, mais en un avenir au-delà de l'histoire. Bebbington pense que la foi des Lumières dans le progrès de l'histoire est née de la vision chrétienne de

l'histoire, et qu'étant donné que la vision du progrès a échoué « face à l'évidence », la vision chrétienne peut accomplir ce que l'idée de progrès n'a pas pu faire. « La foi chrétienne, comme l'idée de progrès, fait miroiter des lendemains qui chantent. Elle soutient cependant que sa promesse repose sur des bases plus solides que l'idée de progrès. L'avenir est garanti non par l'homme, mais par Dieu. » (p. 170) Mais c'est l'idée millénaire, particulièrement en Angleterre, qui s'est développée dans la vision du progrès de l'histoire, et l'amillennialisme n'a aucun espoir *dans l'histoire* avec lequel remplacer l'idée de progrès, aucun lendemain radieux, mais un eschaton radieux au-delà de tous les lendemains. Klaas Schilder a énoncé la vision amillénaire lorsqu'il a expliqué l'histoire comme étant l'extension du temps nécessaire pour que le nombre complet des élus et des damnés puisse naître. (Klaas Schilder, *Christ et Culture*, §18.) Ce qui est évident, c'est qu'une vision de la forme de l'histoire, telle que cyclique vs linéaire et ses périodes, ainsi que le millénarisme vs non-millénaire, ne suffisent pas pour une typologie des vues de l'histoire. Ce qui est plus important, ce sont les différents points de vue sur ce qui se passe dans l'histoire et ce qui fait que ces choses se produisent, le contenu plutôt que la forme. Nous reviendrons sur ce point et l'expliquerons plus loin.

## **Providence**

Bebbington considère ensuite la Providence. Il existe un concept de Providence générale dans l'idée que le cours de l'histoire se dirige vers un but, et que Dieu contrôle le cours de l'histoire à cette fin. Il existe également des affirmations sur la Providence particulière, ou spéciale, qui consiste à intervenir dans l'histoire pour créer des résultats pour des événements spécifiques. Bebbington suppose que ces deux idées de la Providence sont en conflit. « Des problèmes plus aigus pour la vision chrétienne se posent sur l'idée que Dieu intervient à des moments précis de l'histoire. Pourquoi une telle intervention est-elle nécessaire s'il contrôle l'ensemble du processus ? La croyance en des providences particulières semble incompatible avec la conviction qu'il existe une providence générale. » (p. 66) Pourquoi ? Il ne présente pas ici un véritable argument. C'est l'analogie de l'objection aux miracles dans la mesure où ils seraient des violations des lois générales de la nature de Dieu. Cela repose sur une interprétation littérale de l'analogie avec la loi dans les régularités de la nature. S'il existe une Providence générale, cela signifie que Dieu contrôle tous les événements. En quoi cela contredit-il l'idée que Dieu contrôle certains événements de manière notable ou en réponse à des prières ? L'argument implicite semble être que si Dieu contrôle tous les événements, il ne peut y avoir rien de distinctif pour faire ressortir son contrôle d'un événement particulier. Un tel acte est donc inconnaissable, et ne peut donc pas faire partie d'un récit historique. Les Providences particulières ne sont donc pas historiques.

Bebbington aborde le problème de la connaissance de manière plus explicite et l'appelle un « autre problème », bien qu'il semble être à l'origine de la première objection. « Si Dieu intervient effectivement dans des événements spécifiques, comment pouvons-nous discerner ce qui se passe ? La voie de Dieu doit être complexe, et les êtres humains sont faillibles. ... Le problème est accentué par le fait que si des cas d'interventions de Dieu ne peuvent être mis en avant, l'affirmation selon laquelle il intervient semble devenir vide de sens. Cet élément de la vision chrétienne risque de se transformer en une affirmation formelle sans contenu. Si aucun cas n'est cité, c'est toute l'idée de providence qui est privée de plausibilité. » (p. 66) Dans la même page, il est passé de l'argument selon lequel l'idée de

providence générale rend les providences particulières impossibles à l'argument selon lequel l'idée de providence générale rend les providences particulières nécessaires, car sans elles la providence générale ne peut être défendue.

Il soulève ensuite le problème de la souffrance comme objection à la Providence. Le tremblement de terre de Lisbonne de 1755 a particulièrement choqué l'Europe et a soulevé ce problème dans l'esprit des penseurs des Lumières. Il ne remarque pas que cette objection s'est imposée à un moment particulier de l'histoire, et reflète une modification des attentes humaines. Pourquoi les gens ne croyaient-ils pas auparavant que Dieu devait protéger l'histoire du mal ? Pourquoi voyaient-ils plutôt les catastrophes comme la preuve que Dieu était impliqué et exécutait des jugements ?

Ces objections ne sont cependant pas définitives, car au chapitre 8, il reprend le problème de la Providence. Il y a deux raisons de croire que « l'intervention divine fait partie intégrante d'une perspective chrétienne sur le monde ». La première est que Dieu se préoccupe des petits détails. Comme l'a dit Jésus « Mais même les cheveux de votre tête sont tous comptés ». La deuxième raison est l'incarnation. (p. 172)

Il reprend plusieurs exemples d'une approche chrétienne de l'histoire pour des exemples plus détaillés. Le premier est Herbert Butterfield, auteur de *Christianity and History*.

On a dit que si un agneau mourait en mai, avant de s'être reproduit, d'avoir contribué au développement de l'espèce ou d'avoir fourni une toison pour le marché, le fait qu'il ait gambadé au printemps était, dans un sens, une fin en soi et, dans un autre sens, une chose qui tendait à la gloire de Dieu. Ce point de vue peut servir à caractériser l'attitude de l'historien, par opposition à celle du biologiste, qui ne s'intéresse qu'à l'histoire qui se rapporte au développement de l'espèce dans son ensemble. (H. Butterfield, *Christianity and History* (Londres : Collins, 1949) p. 16)

L'histoire s'intéresse donc à ce que les choses sont intrinsèquement, et pas seulement à ce qu'elles signifient pour d'autres objectifs ou fins. Ceci a une implication pratique pour la pratique historique. Il se plaignait de ceux qui s'en tenaient à une « carte schématisée et dépersonnalisée du cours du développement social » et qui devaient revenir à la toile de l'histoire humaine ordinaire. « Il semble particulièrement vrai que ceux qui ne sont jamais entrés dans la plénitude des traditions gréco-romaines ou de la culture chrétienne peuvent contempler la vie humaine dans le temps – ils peuvent réellement envisager le cours de l'histoire – sans notre sens habituel de l'importance primordiale de la personnalité. ... Je ne suis pas sûr qu'il existe une barrière solide contre ce genre d'erreur, sauf pour ceux qui adhèrent au point de vue chrétien selon lequel chaque âme individuelle est d'un moment éternel..... Les âmes humaines sont, de ce point de vue, le but et la fin de toute l'histoire, dans la mesure où le monde est concerné – elles ne sont pas simplement les serviteurs de l'espèce et ne sont pas toujours de simples moyens pour atteindre une autre fin mondaine. » (Butterfield, pp. 42-43)

Butterfield a un chapitre sur le jugement dans l'histoire. Cela intéresse Bebbington qui note que le livre « met en avant un autre élément caractéristique d'un cadre providentiel, la croyance dans les jugements divins. Les événements de 1918, 1933 ou 1945, ou tous ces événements ensemble, sont

expliqués comme un jugement sur le militarisme de la Prusse. » (Bebbington, p. 177) Les propos de Butterfield sont plus paradoxaux. « Dans le cas de la Prusse, la période de temps [de jugement] a sans aucun doute été prolongée en raison de la prudence ou de la vertu de Frédéric le Grand et de Bismarck eux-mêmes ; car au lieu de devenir des Napoléons, ils ont fourni peut-être les deux exemples les plus remarquables dans l'histoire moderne d'hommes qui ont mis un terme à une carrière de conquête, précisément parce qu'ils avaient une curieuse conscience de l'importance de l'élément moral dans l'histoire. Ils étaient tellement conscients du danger de la némésis que pendant de longues décennies, dans la dernière partie de leur vie, ils se sont distingués comme des hommes d'État conservateurs, non seulement pacifiques eux-mêmes mais soucieux de veiller à ce que personne d'autre en Europe ne trouble la paix. » Mais il ajoute ensuite : « Je ne pense pas que nous interpolions quoi que ce soit de fantaisiste dans la structure de l'histoire, cependant, si nous disons que, que ce soit en 1918 ou en 1933 ou en 1945, ou dans tous ces cas réunis, un jugement a été porté sur le militarisme de la Prusse – un jugement dont nous n'avons aucune raison de croire qu'elle aurait eu à le subir si elle avait évité un excès réel. ... Et combien l'Allemagne n'aurait-elle pas été heureuse aujourd'hui – combien d'erreurs n'aurait-elle pas épargnées – si, même en 1918, elle avait pu au moins prendre le verdict comme le jugement de Dieu et se mettre à découvrir ce qu'elle avait fait pour offenser le ciel. » (Butterfield, pp. 69-70) (A la page 86, il semble reprendre tout cela.) Ainsi, la raison pour laquelle le jugement est tombé sur l'Allemagne, et non sur un certain nombre d'autres puissances agressives, comme l'Empire britannique qui a entrepris de dominer le monde entier, ne semble pas avoir d'autre explication que le fait que Butterfield, étant anglais, l'ait vu ainsi. Il aborde cette question plus tard, lorsqu'il déclare que la perte des colonies américaines « a appris à ce pays à modifier son attitude à l'égard de la question de la domination outre-mer de telle sorte que nous avons été amenés à présenter au monde une nouvelle idée de l'empire ». (Butterfield, p. 180) Il poursuit avec le jugement sur la Russie, « un destin plus terrible, plus rapide, plus assurément permanent que celui de l'Allemagne elle-même. » Et il a des doutes sur les Français, aussi. Mais pourquoi Napoléon n'a-t-il pas été puni ? Il a été écarté deux fois du pouvoir, mais on lui a donné des royaumes miniatures où poser. La France, qui rongait ses voisins depuis des siècles, a été soigneusement maintenue intacte. La conclusion générale de Butterfield est que « nous ne pouvons guère éviter de conclure que les défauts moraux ont quelque chose à voir avec les catastrophes qui se produisent. » (Butterfield, p. 72)

Le jugement, pense-t-il, s'exerce sur les ordres et les systèmes dans leur ensemble. Mais « au fond, c'est une inadéquation de la nature humaine elle-même qui fait l'objet d'un jugement ; car au fil du temps, c'est la nature humaine qui découvre les trous dans la structure, et transforme la bonne chose en abus. Un exemple particulièrement rapide de ce processus nous est fourni par la Révolution française, où, en l'espace de trois ou quatre ans, un mouvement libéral s'est transformé en une autocratie totalitaire ; tandis que dix ans seulement après le déclenchement de 1789, l'instauration de la démocratie a conduit à une nouvelle corruption – le type moderne de dictature basée sur un plébiscite populaire. » (Butterfield, p. 76)

Que cette forme de jugement existe dans l'histoire est une chose que l'on peut difficilement nier, bien qu'il soit important de noter que ses verdicts sont provisoires et ne constituent pas un jugement final sur quoi que ce soit. Ce que beaucoup nieraient, bien sûr, c'est l'idée que

cette forme de jugement est un jugement de Dieu. Il est intégré dans la constitution même de l'univers, mais ceux qui ne croient pas au christianisme admettent difficilement qu'il soit là par une quelconque ordonnance providentielle et intentionnelle. (Butterfield, p. 78)

Pour Butterfield, les jugements sont donc une caractéristique objective de la réalité et, en tant que tels, doivent être enregistrés par le théologien, mais le fait que le jugement soit quelque chose mis en œuvre par Dieu est une interprétation de la foi chrétienne. Le sens dans lequel les jugements sont objectifs est celui de la cause et de l'effet, qui fonctionne de manière morale. Même si ces jugements tombent sur des systèmes, ce n'est pas là que se trouve le sens de l'histoire. « S'il y a un sens à l'histoire (...) il ne réside pas dans les systèmes et les organisations qui se construisent sur de longues périodes, mais dans quelque chose de plus essentiellement humain, quelque chose dans chaque personnalité considérée à des fins mondaines comme une fin en soi. » (Butterfield, p. 90)

Au fur et à mesure que Butterfield développe son idée de la Providence, il ressemble de plus en plus à un Grec s'exprimant sur l'orgueil démesuré.

C'est la faute des Allemands qui, au cours de deux guerres, ont tout misé à plusieurs reprises sur un système politique colossal qui, s'il avait réussi à cent pour cent, aurait été brillant dans ses résultats, mais qui a défié le temps et les circonstances avec trop d'audace en ce sens que s'il ne réussissait qu'à quatre-vingt-dix pour cent – ou même quatre-vingt-dix-neuf, apparemment, parfois – il échouait complètement. Tout, en effet, dépendait de la capacité à calculer toutes les éventualités possibles et à faire mouche ; et si l'objectif était manqué, s'il n'était que presque atteint, c'était une tragédie irrémédiable, car tout était alors pire qu'avant. C'est là un défi trop grand pour être offert au ciel et il présente la faiblesse de l'esprit académique ou professoral qui érige parfois la politique en systèmes colossaux, soigneusement calculés et précisément imbriqués – le tout sans tenir suffisamment compte des choses imprévisibles qui se produisent, et tous susceptibles d'être ruinés si un seul maillon de la chaîne s'avère inopinément faible. (Butterfield, p. 136)

L'exemple suivant de Bebbington est Reinhold Niebuhr, qui ne semblait pas avoir grand-chose à dire, nous passerons donc au troisième exemple, C. S. Lewis. Il a publié en 1950 un article intitulé « Historicisme », qu'il considère comme « la croyance que les hommes peuvent, par l'utilisation de leurs pouvoirs naturels, découvrir un sens intérieur dans le processus historique », et dans lequel il s'oppose aux tentatives d'identifier la Providence dans l'histoire. « La marque de l'historiciste est qu'il essaie de tirer de prémisses historiques des conclusions qui sont plus qu'historiques ; des conclusions métaphysiques ou théologiques ou [...] athéo-logiques. » (Cité dans Phillip Irving Mitchell, (2020) « 'Written by the Finger of God' : C.S. Lewis and Historical Judgement », *Mythlore : A Journal of J.R.R. Tolkien, C.S. Lewis, Charles Williams, and Mythopoeic Literature* : Vol. 38 : No. 2 , Article 2. p. 6) Cela ressemble à une répétition de « l'affreux fossé large » de Lessing selon lequel « les vérités accidentelles de l'histoire ne peuvent jamais devenir la preuve des vérités nécessaires de la raison. » Bebbington explique la position de Lewis de cette façon :

Premièrement, lire toutes les calamités comme des jugements revient à prétendre sans justification être aussi inspiré que les prophètes qui ont lu ainsi certaines calamités de l'Ancien Testament. Deuxièmement, des passages de l'Écriture tels que le livre de Job,

l'image du serviteur souffrant d'Isaïe et les réponses de Jésus au sujet du désastre de Siloé sont des repoussoirs pour comprendre la souffrance comme un châtement. ... Lewis continue en niant que nous puissions extraire le sens de l'histoire à partir des preuves fragmentaires de la partie du passé qui nous est restée. (Bebbington, p. 180)

Selon Mitchell dans l'article cité, le souci de Lewis était de protéger la liberté humaine. « Lewis craignait qu'une science de l'histoire soit une menace pour le libre-arbitre humain et pour les fondements de la décision morale humaine. »

L'argument existentiel et personnel de Lewis soulève de nombreux points de tension. Formulé ainsi, 1) l'histoire autobiographique devient la forme et la fin idéales de l'histoire ; 2) l'étude du passé plus vaste semble limitée à la vérité immédiate qu'elle peut fournir au lecteur ou à l'érudit ; 3) le but de l'histoire devient le soi (devant Dieu, bien sûr) plutôt que tout amour authentique de l'autre ; et 4) en conséquence, l'histoire en tant que discipline est reléguée dans l'ombre platonicienne. (Mitchell, pp. 8-9)

Lewis a utilisé l'idée d'eschatologie contre l'histoire scientifique et prédictive. Selon l'explication de Mitchell, « la parousie finale est ' une fin soudaine et violente imposée de l'extérieur ', une fin de la pièce que nous ne pouvons pas lire, puisque nous y sommes. Le fait que nous ne sachions pas ce que l'avenir nous réserve nous offre une liberté dramatique : ' Le fait de bien le jouer est ce qui compte infiniment '. » (Mitchell, p. 9) On retrouve ici l'idée que le sens de l'histoire vient de sa fin en dehors de l'histoire.

Bebbington donne ensuite un exemple de l'adoption de l'idée de progrès par un historien chrétien, qu'il considère comme « dommageable pour une vision chrétienne du monde. » Shirley Jackson Case dans *The Christian Philosophy of History* (1943) avait écrit :

L'histoire à ce jour est également rassurante. Même l'observateur occasionnel se rend compte de la formidable diffusion des intérêts moraux et spirituels sur la terre au cours des deux mille dernières années. Un cercle de plus en plus large de l'humanité a appris à chérir des modes de vie qui illustrent l'honnêteté, la justice et la bonté fraternelle. (Case, p. 217, cité dans Bebbington, p. 181)

Bebbington note que cette déclaration a été faite au plus fort de l'holocauste.

### ***Une providence pleine de principes***

Pour contraster avec tout ce que Bebbington est prêt à considérer, nous pouvons examiner l'idée d'une Providence régie par des lois et des principes. En 1955, Frederick Nymeyer, fondateur de Libertarian Press et éditeur de *Progressive Calvinism*, a engagé une controverse avec Bruns Slot, éditeur de *Trouw*, aux Pays-Bas, qui portait essentiellement sur l'existence de la Providence dans l'histoire, mais d'un type particulier de Providence. Slot avait écrit :

Nous voudrions tout d'abord attirer l'attention sur le fait que ce magazine [*Progressive Calvinism*] souhaite établir qu'il est typiquement américain. Il entoure l'idée de « libre entreprise » d'une sorte de mysticisme américain, dans lequel la « prospérité sans

restriction » et la « libre entreprise » sont considérées comme les deux faces d'une même pièce. Cette idée que la prospérité illimitée et la libre entreprise sont indissociables est répandue dans certains cercles républicains extrêmes, sans que l'on reconnaisse que cette relation a été rendue possible par un concours de circonstances dans un pays particulier [les États-Unis], à une époque particulière où les possibilités d'expansion étaient énormes pour tout le monde, sans qu'il soit nécessaire de recourir à la violation des intérêts légitimes d'autrui.

En outre, mais par une compréhensible conscience de soi américaine, certains Américains en viennent à accepter, comme s'il s'agissait d'un dogme universellement valable, un système qui, dans un ensemble spécifique de circonstances, n'a pas mal fonctionné. (Cité dans *Progressive Calvinism*, décembre 1955, p. 360)

« En bref », note Nymeyer, selon Slot, « l'Amérique a été prospère par *chance*, dans des circonstances particulières qui, à titre d'exception, ont permis de se libérer de l'interventionnisme gouvernemental. Bruins Slot indique clairement que si la chance n'avait pas été avec nous, alors pour avoir la prospérité *et aussi la justice*, nous n'aurions pas pu conserver une société de libre marché, mais nous aurions eu besoin d'une société interventionniste... » (*Progressive Calvinism*, p. 361.) A cela Nymeyer oppose son propre point de vue.

1. Nous sommes convaincus que Dieu, par la validité universelle de sa loi morale, récompense le bien et punit le mal. Il y a des exceptions, mais ce sont des exceptions et non le modèle de base. Les exceptions sont causées par des événements imprévisibles dans le monde naturel, et par la violation de la loi de Dieu par des hommes individuels et par des hommes collectivement (en particulier les gouvernements).

2) La caractéristique fondamentale d'une société organisée selon la loi de Dieu est l'absence de coercition (en d'autres termes, l'obéissance au sixième commandement), à l'exception de la coercition qui est utilisée pour empêcher les hommes de commettre le mal ouvertement – la violence, le vol, la fraude, l'adultère (le deuxième tableau de la loi).

3) C'est le type de société non coercitive (évitant la coercition interdite par le sixième commandement) que les Pères fondateurs de ce pays ont mis en place. C'est probablement la société la plus non coercitive, et c'est certainement l'une des sociétés les plus non coercitives qui ait jamais existé.

4) La prospérité des États-Unis est, selon nous, *exactement due au fait que ce type de société a été organisé*. Nous considérons que cette société américaine originelle était fondée sur la loi de Dieu bien plus que le gouvernement des Pays-Bas ne l'a été à aucun moment sous le règne d'Abraham Kuyper, parce qu'Abraham Kuyper a promu une société interventionniste (impliquant la coercition) et non une société libre. Lisez ses œuvres si vous en doutez. L'homme avait confiance dans les bureaucrates et les lois au-delà du Décalogue. (*Progressive Calvinism*, p. 363.)

Dans le cas de l'économie, il s'agit d'une vision des modèles dans l'histoire (et non de la forme de l'histoire dans son ensemble) et c'est un compte rendu du fonctionnement de la Providence générale qui

est régulier et découvrable. Elle ne s'appuie pas sur une forme globale donnée à l'histoire en arrivant à un jour de jugement lorsque l'histoire est terminée. Il ne dépend pas non plus de l'idée millénaire. Les développements historiques prennent leur sens à partir des personnes qui y prennent part, et non à partir d'une ère future qu'ils ne verront jamais et qui donne une forme à l'histoire dans son ensemble. Ce type d'explication remplace l'idée de progrès, car il dépend de la nature de l'action humaine, et non du flux inévitable de l'histoire, mais il explique aussi le progrès dans l'histoire, et son contraire. Si nous prenons l'exemple de Bebbington contre l'affaire Shirley Jackson, la catastrophe de la Seconde Guerre mondiale concernait les grandes puissances qui avaient consciemment et publiquement répudié la norme de la loi de Dieu comme ayant une quelconque pertinence pour elles et qui ont entrepris d'agir systématiquement à son encontre. Les choses se sont terminées exactement là où les croyants en la Providence générale devaient s'attendre. Bebbington n'envisage aucune théorie de la Providence de ce genre, mais seulement des jugements de l'historien fondés sur une loi morale d'un genre vague. Il dit, contre l'historicisme, que « le christianisme offre une norme d'évaluation en dehors de l'histoire. Dieu lui-même est la source et le révélateur des valeurs. » (p. 171) Mais nous ne sommes pas autorisés à voir cela comme la Providence de Dieu dans l'histoire, mais seulement dans nos jugements sur l'histoire. L'interprétation de Nymeyer semble plus proche de l'idée de Butterfield selon laquelle les jugements sont objectifs dans l'histoire en tant que cause et effet, fonctionnant de manière morale, qu'elle ne l'est de quelque chose avec lequel Bebbington serait à l'aise.

Bebbington utilise l'idée que les individus ont une valeur en eux-mêmes pour juger les théories historiques. L'idée de progrès dans l'histoire échoue parce qu'elle sacrifie la valeur de la vie des individus au nom d'une amélioration future. Quelle valeur ont les entités collectives telles que les nations, les peuples, les groupes linguistiques et les cultures par rapport à l'histoire ? Il critique les historicistes du XIXe siècle parce que leur « croyance en Dieu leur permettait d'entretenir un pluralisme culturel. » Mais avec « le déclin du théisme, du moins dans les cercles intellectuels, il n'y avait plus aucune raison de supposer que les différences culturelles avaient une justification. » Mais Dieu « du point de vue chrétien » (c'est-à-dire du point de vue de Bebbington) n'encourage pas « un *congénères* de valeurs contradictoires à croître sur le sol de l'histoire. » ... « En même temps, la vision chrétienne partage la conviction historique que les êtres humains ont une valeur en eux-mêmes. Aucun être humain n'est dispensable pour le bien de la postérité. L'épanouissement humain est possible dans le présent. » (p. 171) Mais il semble vouloir parler des individus. Les collectifs ne sont évoqués que pour les qualifier de *congénères* qui offensent Dieu. Cela étant, Bebbington ne pourrait pas voir une Providence à l'œuvre à leur égard, ce qui explique en partie ses problèmes avec cette idée.

Bebbington a quelques passages où il parle de Jésus résolvant le problème de la souffrance dans l'interprétation historique par sa propre souffrance. Mais, à part une référence au fait que cela garantit également son propre triomphe à la fin de l'histoire par sa victoire sur la croix sur les puissances, c'est à peu près tout ce que Jésus semble faire dans l'histoire jusqu'à ce qu'il y mette fin. Il manque une explication de la raison pour laquelle Jésus est venu au milieu de l'histoire et comment cela a tout changé. De même, pourquoi y a-t-il un long avant le Christ et un long après dans l'histoire ? Si Bebbington veut faire quelque chose de la forme de l'histoire, pourquoi ignorer la caractéristique la plus importante, à savoir qu'elle a un milieu ? Pour autant que nous puissions apprendre quelque chose



des amillénaires, le premier et le second avènement du Christ pourraient aussi bien s'être produits ensemble à la fin de l'histoire, car les périodes intermédiaires ne signifient rien. Mais le sens de l'histoire n'arrive pas soudainement de l'extérieur à la fin de l'histoire, il entre dans l'histoire au milieu de l'histoire et s'empare de l'histoire. (Voir, par exemple, le chapitre 5 « L'entreprise missionnaire en tant que force créatrice d'histoire », de Hendrikus Berkof, *Le Christ, sens de l'histoire*).

### **L'idée de progrès**

« L'idée de progrès qui a émergé dans les Lumières du XVIIIe siècle était une sécularisation de la vision chrétienne de l'histoire. (...) Elle est linéaire, offre une confiance en l'avenir et implique l'acceptation de valeurs morales immuables. » (p. 68) Cette ligne n'allait plus de la création au jugement, mais d'un point de départ culturel arbitraire vers l'avenir. L'origine avait dépendu de l'initiative de l'homme et l'avenir dépendait aussi de l'homme. Néanmoins, Bebbington dit qu'au « XVIIIe siècle et parfois après, il y avait une forte conviction que le cours de l'histoire était prédéterminé. » Il voit un troisième élément de l'idée de progrès dans l'existence d'un critère durable pour déterminer ce qui est un progrès. Ce critère peut varier selon la théorie et peut être la rationalité ou le bonheur. La façon dont le critère était compris pouvait indiquer que le progrès atteindrait un état idéal, ou qu'il pourrait se poursuivre dans un futur indéfini et amélioré. Mais dans tous les cas, le critère était considéré comme objectif et valable pour tous et partout.

Bebbington fait remonter l'origine de l'idée de progrès à divers écrivains de la fin du XVIIe siècle, en particulier ceux qui étaient engagés dans une controverse sur la question de savoir si les écrivains modernes pouvaient égaler les anciens. Mais cela ne s'appliquait qu'à la littérature, alors qu'une influence plus importante est venue des « théologiens à l'esprit philosophique » qui incorporaient un futur état millénaire dans leurs conceptions de l'histoire. Ces théologiens partageaient également la confiance dans la raison qui a servi de fondement aux penseurs des Lumières.

En ne considérant que l'orientation future de ces théologiens, Bebbington passe à côté d'un siècle précédent de développement de la pensée concernant l'essor de la civilisation à partir de la condition humaine primitive. Il s'agit d'un autre type de théorie de l'histoire qui trouve ses racines dans le droit romain. Il s'agit du mythe de l'origine de la société avec le contrat social, qui a même été mentionné par Cicéron. Le schéma de base est celui d'une condition humaine primitive désordonnée, dans laquelle une solution est trouvée par les gens qui se rassemblent et abandonnent leur liberté pour former un gouvernement commun. Ce gouvernement établit l'ordre, la justice et la prévisibilité et permet l'essor de la culture. Le passage du primitivisme à la culture a été une théorie répandue de la forme de l'histoire depuis un siècle avant les Lumières jusqu'à la fin des Lumières. Richard Hooker lui a donné un développement substantiel dans *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie* (1594), tout en essayant de l'adapter à l'histoire biblique. L'autorité de la raison était également un élément majeur de son projet. Thomas Hobbes, dans *De Cive* et *Leviathan* (1650), a également dépeint la société à partir d'un état primitif, qu'il a décrit de manière célèbre comme une condition où la vie était « solitaire, pauvre, méchante, brutale et courte », jusqu'à un état de culture par le biais du contrat social. L'idée d'une société humaine émergeant du primitivisme par le biais d'un arrangement humain rationnel a créé une

vision fondamentale du passé sur laquelle les projections des Lumières sur l'avenir pouvaient être construites.

En tant qu'historien, Bebbington s'intéresse à un changement dans l'historiographie qui a fait partie des Lumières. L'histoire antérieure, centrée sur l'accumulation de faits détaillés sur le passé, a été critiquée et l'on a exigé un récit explicatif appelé histoire philosophique. Certains ont également fait preuve d'un scepticisme accru à l'égard de ce qui pouvait être connu. En rendant l'histoire plus attrayante, les écrivains des Lumières, comme Voltaire, se sont concentrés sur les choses qui leur importaient. Dans son introduction à l'histoire de l'époque de Louis XVI, Voltaire écrit

Nous ne nous bornerons dans cette histoire qu'à ce qui mérite l'attention de tous les âges, à ce qui peint le génie et les mœurs du genre humain, contribue à l'instruction, et incite à l'amour de la vertu, des arts, et de notre pays. (Cité dans Babbington, p. 75)

Bebbington trouve chez ces écrivains une animosité contre le christianisme qui donnait de l'attrait aux valeurs alternatives qu'ils promouvaient.

Les idées des Lumières sur l'histoire étaient soutenues par la nouvelle science. « Si (suivant Newton) le monde extérieur est soumis à des lois cohérentes et si (suivant Locke) la connaissance humaine est donnée par le monde extérieur, alors les gens seront partout et toujours formés par une expérience d'un seul ordre. Il en résulte la croyance que la nature humaine est constante. » (p. 77) Cela explique l'élément de la théorie du progrès selon lequel le progrès est le même pour tous, mais comment une nature humaine statique pourrait-elle être compatible avec le progrès ? La réponse de certains était que le désir et la capacité de progrès étaient intrinsèques à la nature humaine. Mais toute explication réelle nécessitait un fondement dans le monde extérieur. Adam Smith a trouvé la clé dans la division du travail. Rousseau a souligné la nécessité de contrôler l'expérience de l'environnement extérieur par l'éducation. Enfin, il y avait la nécessité de supprimer les obstacles au progrès. Bebbington cite Condillac : « Le progrès de la raison n'est jamais retardé que par les vices du gouvernement ». (p. 79) Ces éléments sont encore très présents dans les agendas politiques avec des théories environnementalistes telles que le behaviorisme, la manipulation de la population par le contrôle de l'éducation publique, et la révolution politique comme moyen d'ouvrir la porte du progrès. Par conséquent, les hypothèses des Lumières sont toujours en place, et les affirmations des postmodernes qui prétendent s'y opposer relèvent plus de la posture que de la réalité. C'est un défaut de l'analyse de Bebbington que, lorsqu'il passe aux nouveaux mouvements historiques, il a tendance à ne pas voir comment ceux-ci augmentent plutôt qu'ils ne remplacent les précédents, parce qu'il prend trop au sérieux les prétentions des nouveaux venus à avoir fait exploser la crédibilité et l'autorité de leurs prédécesseurs.

Une fois que l'on s'est occupé des moyens et que les obstacles ont été éliminés, un avenir aux possibilités illimitées s'ouvre. « L'histoire se dirige vers un but « glorieux et paradisiaque, au-delà de ce que nos imaginations peuvent maintenant concevoir ». La phraséologie de cette description de Joseph Priestley, ministre dissident anglais et chimiste, révèle une dette de cette téléologie envers son arrière-plan chrétien. Mais dans les dernières années du XVIIIe siècle, le millénaire avait été dépouillé de ses

connotations chrétiennes et fermement incorporé dans un corps de pensée qui était souvent militairement laïc. » (p. 80) Gertrude Himmelfarb présente Richard Price et Joseph Priestley comme des figures majeures des Lumières mais contrastant fortement avec le type français, en raison de leurs engagements religieux.

Priestley lui-même a écrit une critique de l'Age de la Raison, rejoignant Paine dans son rejet de la Trinité et de la divinité du Christ, mais affirmant ardemment la Bible comme le produit de la révélation divine. En effet, Price et Priestley étaient tous deux obsédés par la religion, non pas dans le sens où l'on peut dire qu'un penseur agressivement anti-religieux est obsédé par elle, faisant une religion de l'irréligion, mais dans un sens véritablement religieux. Ils étaient aussi passionnés par la recherche de preuves scripturaires du millénaire – un millénaire spirituel et temporel à la fois – que par leur opposition à toute église établie. William Hazlitt a appelé Priestley « le Voltaire de l'unitarisme ». Mais Voltaire aurait été consterné par le millénarisme apocalyptique de Priestley, fondé sur une lecture littérale des prophéties bibliques comme vérité révélée. (Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity : The British, French, and American Enlightenments* (New York : Vintage Books, 2004) p. 103)

Himmelfarb est amenée à postuler trois Lumières, la britannique, la française et l'américaine (elle ignore l'Allemagne) afin de rendre compte de tous les éléments étrangers qui ne correspondent pas à la définition basée sur les philosophes français. Mais même ces Lumières ont tendance à se fragmenter, les Lumières britanniques comprenant des personnalités telles que Price et Priestley qui partageaient l'enthousiasme français pour l'autorité de la raison, mais aussi les moralistes écossais (dont Adam Smith) qui s'appuyaient plutôt sur un sens moral.

L'idée de progrès a dépassé le siècle des Lumières grâce aux personnages étranges d'Henri de Saint-Simon et d'August Comte. Saint-Simon a abandonné l'idée que puisque l'âge actuel était éclairé, ce qui l'avait précédé devait être un âge de ténèbres. « Il fait l'éloge de chaque période du passé au motif que chacune était nécessaire à l'accomplissement du présent. » Bebbington y voit une évolution vers un historicisme relativiste, mais on pourrait aussi y voir une attitude plus scientifique à l'égard de l'histoire, selon laquelle le progrès a nécessairement comporté des étapes qu'il faut comprendre au lieu de les dénigrer. Il y avait également une appréciation d'une vision plus large de l'homme, et même la reconnaissance de la nécessité d'un élément religieux pour lequel Saint-Simon a proposé son Nouveau Christianisme. Comte a essayé d'être encore plus scientifique avec sa philosophie du positivisme. Il voulait appliquer la méthode d'observation, d'expérimentation et d'extraction de lois à l'étude de la société par le biais d'une science sociale.

Non seulement la sociologie mais aussi la littérature, y compris l'écriture de l'histoire, ont été saisies par l'idée de progrès. Les historiens qui interprétaient le passé comme un progrès favorisaient les événements dont les résultats conduisaient au présent et les personnes dont les valeurs ressemblaient au présent, ce dernier ayant été justifié comme le fruit du progrès. Mais Bebbington constate que ce point de vue a décliné au XXe siècle. Et les variations dans les théories produisent différentes idées du progrès et différents niveaux de confiance dans son avenir.

## **L'historicisme**

L'historicisme évalue l'histoire par rapport à son contexte particulier. « Les coutumes et les croyances sont comme des fleurs qui ne s'épanouissent que dans un sol particulier. Les historicistes mettent l'accent sur la nation en tant que sol où prennent racine des valeurs particulières. » (p. 93) Alors que les partisans de l'idée de progrès au siècle des Lumières pensaient que nous pouvions comprendre toutes les époques parce que les gens sont tous semblables, l'historicisme soutient qu'ils sont tous différents, et pose le problème de savoir si la compréhension historique est possible. La solution à ce problème était une sorte d'intuition sympathique.

Certains historiens historicistes existaient au XVIIe siècle. Bebbington mentionne Jean Bodin, La Popelinière et Giambattista Vico. Vico, dit-il, réagissait contre Descartes. Ici, les choses deviennent un peu particulières. Bebbington dit : « Les seules opinions dignes du titre de ' connaissance ', selon Descartes, sont atteintes par un raisonnement déductif à partir de prémisses indubitables. La certitude n'est atteignable que dans les disciplines dont on peut faire en sorte qu'elles se rapprochent des mathématiques. » (p. 95) À l'inverse, Vico, un temps cartésien, s'oppose à son rejet de l'histoire :

[Vico] défend l'histoire comme une discipline de recherche de la vérité dans sa *Nouvelle Science* de 1725 (révisée en 1730 et 1744). Il soulignait, tout comme les historicistes allaient le faire, que l'histoire a une méthode différente des autres disciplines. Il part du principe de bon sens selon lequel le créateur d'un objet est le mieux placé pour le comprendre. L'homme peut comprendre quelque chose de la nature en faisant des expériences sur une partie de celle-ci, mais seul Dieu, en tant que créateur, peut comprendre l'ensemble. La science naturelle ne peut donc découvrir que des connaissances partielles. L'ensemble des mathématiques peut certes être compris par l'homme puisqu'il en invente les prémisses, mais la connaissance qui en résulte est d'une abstraction artificielle. Les mathématiques peuvent donc révéler des connaissances qui ne sont que fictives. L'histoire produit une connaissance de la réalité.... (pp. 95-96)

Une dizaine d'années après la publication de Bebbington, de nouvelles évaluations de personnages tels que Descartes commencent à apparaître. Le rôle du volontarisme dans l'histoire intellectuelle commence à être apprécié. Le point de départ de Descartes, « Je pense, donc je suis », a été considéré, non pas comme une prémisse indubitable, mais comme un acte de raison qui s'authentifie. (Voir le chapitre sur Descartes dans Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (University of Chicago Press, 2008)) Dans son ouvrage *The Ethics of Geometry*, David Rapport Lachterman décrit le passage de l'ancienne approche euclidienne des mathématiques, fondée sur une série de preuves de théorèmes, à une orientation vers la résolution de problèmes et la constructibilité. L'homme ne pouvait avoir confiance que dans les produits de sa propre raison. Ce n'est qu'alors qu'il pouvait être sûr de leur réalité.

Le rôle de Vico dans l'histoire de la pensée post-cartésienne est d'un intérêt considérable ici, notamment en raison des efforts contemporains pour faire de lui un véritable point de départ alternatif pour la philosophie moderne, des tentatives dans lesquelles son style rhétorique-topique de compréhension de l'histoire des institutions humaines est opposé à la méthode analytique et mathématique de Descartes. Ces efforts sont, pour l'essentiel,

malavisés dans la mesure où ils négligent les racines et l'orientation essentiellement mathématiques de la conception de la connaissance humaine de Vico. Pour présenter la question de la manière la plus synoptique possible : Sa proposition la plus célèbre (et la plus controversée), *verum et factum convertuntur*, « le vrai et le fait sont convertibles [c'est-à-dire qu'ils ont une dénotation identique] », abrège cette conception mathématique de la connaissance tout en révélant sa source dans une seule et même compréhension moderne de l'esprit, de l'esprit comme source du faire, partagée par les interlocuteurs cartésiens de Vico. (David Rapport Lachterman, *The Ethics of Geometry : A Genealogy of Modernity* (New York : Routledge, 1989) p. 7.

Vico aborde toutes « les choses humaines », les « coutumes, lois et idées des nations gentilles », comme des constructions ou *poïēmata* qu'il faut comprendre en remontant à leurs éléments originaires. ... Sa science « fabrique » rétrospectivement la vérité en organisant et en envoyant les éléments et les formes qu'ils prennent depuis leur naissance jusqu'à leur dissolution et leur réapparition. ...

« L'ingéniosité est donnée à l'homme pour savoir, c'est-à-dire pour faire [*ad sciendum seu faciendum*] » (pp. 8-9).

« Vico accepte cette conclusion surprenante. » Isaiah Berlin explique : « La vérité est ce qui est fait : et parce que les mathématiques sont 'operatrix' ('productives'), elles sont une science. Nous ne créons pas les choses dans l'espace, donc la physique n'est pas, pour nous, *verum*. » (Isaiah Berlin, « Vico's Theory of Knowledge and Its Sources », *Three Critics of the Enlightenment* (Princeton University Press) p. 123)

Pourtant, la connaissance de nos propres idées et volitions, individuelles et sociales, y compris l'expérience passée – tant celle que les hommes ont individuellement que celle qu'ils partagent avec les autres – ne nous est pas simplement donnée comme un fait brut : nous pouvons nous comprendre nous-mêmes comme nous ne pouvons pas comprendre les actions et les pierres. Les hommes sont des créatures finies et faillibles et ne peuvent donc pas comprendre entièrement leurs propres processus mentaux. Comprendre les autres hommes, ce qu'ils étaient et les mondes qu'ils ont « créés », c'est reconnaître – saisir de manière imaginative – leur expérience dans le cadre des potentialités de notre propre conscience humaine : « *dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana* ». Nous ne pouvons espérer comprendre ce qui nous est totalement différent. Nous ne pouvons comprendre que ce qui est potentiellement le nôtre, ce que les hommes peuvent être ou devenir sans cesser d'être des hommes. C'est pourquoi il n'est pas tout à fait impossible, bien que très difficile, d'entrer dans la perspective – les pensées, les sentiments, les craintes, les espoirs, les ambitions, l'expérience imaginative – d'êtres très différents et très éloignés de nous, comme nos premiers ancêtres, les « horribles » *bestioni*, Polyphème dans sa grotte. (Berlin, p. 125-126)

Vico distingue l'histoire sacrée de l'histoire ordinaire. Dans l'histoire sacrée, telle qu'elle est relatée dans la Bible, il y avait des providences spéciales, mais dans l'histoire générale, seulement une providence générale. Bebbington, suggère que c'est une conséquence de la philosophie de la connaissance de Vico. « Selon la vision chrétienne, Dieu est le créateur de l'histoire. Mais si Dieu est son créateur, suppose Vico, l'homme ne peut pas l'être. Une affinité mentale avec les personnes du

passé deviendrait impossible, et donc la défense de la connaissance historique de Vico s'effondrerait. Le contrôle divin de l'histoire est minimisé afin de garantir que l'homme soit le créateur de sa propre histoire. » (Bebbington, p. 96)

Le principal courant de l'historicisme est apparu à la fin du XVIIIe siècle en Allemagne. L'explication de Bebbington est elle-même très historiciste. Il y avait en Allemagne des modèles culturels uniques qui n'ont permis l'entrée des Lumières que sous une forme modifiée. « La religion d'un type nettement différent de celui de l'univers s'était profondément enracinée dans le sol allemand, et la recherche historique, caractéristique de l'ère de l'érudition, était devenue normale. C'est pourquoi les *Aufklärer* étaient consternés par le mépris de la religion révélée, évident dans les écrits de Voltaire et de ses contemporains. Et ils craignaient que l'histoire philosophique à la française ou à l'écossaise n'accorde trop peu d'attention aux détails du passé. » (p. 97) De plus, pour leur compréhension du passé et des autres cultures, les historicistes s'appuyaient sur une idée de compréhension typiquement allemande, appelée *Verstehen*, un terme qui ne peut être traduit.

Bebbington situe l'origine de cette idée dans l'idée d'illumination spirituelle du piétisme allemand. « L'intuition spéciale, en particulier de la Bible, est la méthode pour découvrir des vérités importantes. Ce contraste est une hypothèse qui a perduré dans l'esprit des nombreux penseurs des Lumières allemandes qui avaient reçu une éducation piétiste. ... L'historien, croyaient-ils, a une compréhension directe et non rationnelle des preuves historiques qui lui permet de savoir ce qui s'est passé dans le passé. » (p. 98) L'illumination piétiste, cependant, était l'œuvre de Dieu dans l'esprit. L'historien doit s'appuyer sur une sorte de recreation imaginative telle que Vico l'envisageait. Bebbington suggère que cela a pris la forme de l'idéalisme kantien, selon lequel le monde phénoménal était de toute façon une construction de l'esprit. (p. 101)

L'historiciste le plus archétypique était Leopold von Ranke. Il est considéré dans les pays anglophones comme « l'exemple de l'objectivité sans valeur ».

Son dicton selon lequel l'historien doit se préoccuper uniquement de « ce qui s'est réellement passé » est devenu le plus commun des lieux communs de la pensée historique. Mais il s'agit là d'une image déformée de l'homme, fondée sur une traduction erronée. La phrase de Ranke, *wie es eigentlich gewesen*, contient un adverbe, *eigentlich*, qui signifie certainement « effectivement » dans l'usage allemand du vingtième siècle. Cependant, dans l'usage de Ranke au XIXe siècle, il signifiait généralement « essentiellement ». Sa phrase devrait donc être correctement rendue par « ce qui s'est passé essentiellement ». Ranke ne disait pas que le passé doit être enregistré avec précision par un historien dont l'esprit doit pénétrer jusqu'à l'intérieur des événements. Il exprimait la croyance historiciste normale selon laquelle l'intuition permet à l'historien de deviner l'essence du passé. (pp. 107-108)

Wilhelm Dilthey a essayé de donner plus de substance au récit de cette compréhension intuitive. « Le processus de ' compréhension ', selon Dilthey, n'est pas tant un saut irrationnel du sentiment qu'une méthode intelligible, guidée par des principes que l'on peut poser – principes que Dilthey a appelés « herméneutiques ». Dilthey a trouvé chez le théologien du début du XIXe siècle Schleiermacher des principes pour interpréter la Bible... et a reconnu qu'ils pouvaient être appliqués à

tout document. De plus, selon Dilthey, les êtres humains peuvent être étudiés comme s'ils étaient des documents. » (pp. 109-110) Une fois encore, nous constatons le passage de l'interprétation biblique à l'interprétation historique.

Le romantisme a également contribué à l'historicisme avec son idée de la présence active du divin dans le monde.

Il y avait un fort sentiment que le processus historique était sous-tendu par le divin. Chaque groupe, selon les historicistes, est façonné par l'histoire. Mais l'histoire accomplit à son tour les desseins du Dieu qui y est présent. La variété des coutumes qui ont émergé au fil du temps ne suggère pas que Dieu est à l'œuvre dans l'histoire de certains peuples, mais pas dans celle des autres. Au contraire, la variété des coutumes témoigne de la sagesse multiple de Dieu. (p. 102)

Le plus important représentant des idées qui ont donné naissance à l'historicisme était Johann Gottfried von Herder, qui pensait que « chaque culture a des valeurs qui ne peuvent pas être comparées à celles d'autres cultures. ... Il ne rejetait pas entièrement la notion de progrès, mais considérait que celui-ci ne pouvait avoir lieu qu'au sein d'une nation donnée et ne pouvait être mesuré sur une échelle unique. ... La langue est la caractéristique qui sépare le plus clairement une nation d'une autre. La langue donne à chaque nation une identité corporative, une personnalité. » (p. 104)

Bebbington critique l'historicisme parce qu'il « soutient que le flux de l'histoire élimine toute constance dans l'homme. La nature humaine n'existe pas ». Mais nous avons vu que c'est la nature humaine commune qui rend possible l'acte historiciste de compréhension, donc une nature humaine commune est la doctrine historiciste fondatrice. Mais il y a aussi une variabilité dans la nature humaine, une capacité à créer et à répondre à une variabilité de la société. Les Lumières françaises avaient nié cette nature variable, et méprisé la variation des lieux et des époques. Le point de vue actuel de l'historicisme semble plus proche du point de vue que Bebbington veut accepter, que la caractérisation qu'il en fait. Il reproche également à l'historicisme de se concentrer sur la nation allemande, et donc de stimuler le nationalisme allemand. Il ne critique jamais le nationalisme français enragé de l'époque, qui a entraîné la France dans un conflit avec l'Allemagne, ce qui semble être dû à son préjugé anglais, comme c'était le cas pour Butterfield. En fin de compte, il reproche surtout à l'historicisme son « manque de fondements ». « L'historicisme s'est effondré dans le relativisme historique. Il n'y avait aucun motif pour préférer une coutume à une autre, un code moral à un autre ou même, ce qui est le plus crucial, l'historicisme à une autre vision. » (pp. 115-116)

### ***L'histoire marxiste***

Bebbington consacre un chapitre entier à la théorie historique marxiste, même si le principal support de cette théorie était la disposition des marxistes à abattre ceux qui ne l'acceptaient pas. À l'époque où Bebbington écrivait, l'Union soviétique existait encore et les mécontents du monde entier l'idéalisèrent, espérant que la puissance soviétique contribuerait d'une manière ou d'une autre à la destruction des sociétés qu'ils détestaient. Cette utilisation de la théorie marxiste a contribué au problème que Bebbington note au début de son chapitre. « Le problème est que le marxisme a été déformé à la fois

par ses amis et par ses ennemis. » (p. 117) Bebbington entreprend de distinguer l'hégélianisme du marxisme, le jeune Marx du Marx mature, Marx d'Engels, Marx des marxistes d'avant la Révolution, ceux-ci des marxistes soviétiques, et les marxistes soviétiques des marxistes occidentaux tardifs, notamment ceux de l'école de Francfort. L'école de Francfort est particulièrement intéressante car elle a été particulièrement influente, mais elle s'est aussi éloignée le plus de Marx, tendant vers une vision pessimiste de l'histoire. L'histoire ne s'est pas déroulée conformément aux attentes de la théorie marxiste et ils ont blâmé l'histoire.

Quant à l'écriture historique réelle par les marxistes, en Union soviétique, bien sûr, c'est tout ce qui était autorisé. Le plus connu de ces écrivains était M. N. Pokrovsky, bien que même lui ait été attaqué après sa mort par la ligne changeante du parti. En France, où, selon lui, l'influence marxiste sur l'écriture historique a été la plus forte, le récit de Bebbington suggère qu'ils se sont principalement occupés de réinterpréter les révolutions. Dans l'ensemble, le marxisme ne semble pas avoir beaucoup contribué à l'artisanat.

Ce chapitre est suivi d'un long chapitre sur l'historiographie qui compare les approches positivistes, idéalistes et marxistes de l'historiographie. Il conclut par une section sur la philosophie chrétienne de l'historiographie. Les théories positivistes mettent l'accent sur les preuves, la causalité, l'explication légale et le déterminisme ; l'idéalisme sur l'unicité, l'intériorité et la liberté de l'histoire. Il pense que les approches positiviste et idéaliste peuvent être combinées en tant que vues complémentaires. Le christianisme, selon Bebbington, embrasse ces perspectives irréconciliables, de sorte que cette vision perspectiviste synthétique de l'histoire peut être considérée comme une historiographie chrétienne. La pertinence des historiographies marxistes est qu'elles sont issues de l'hégélianisme, qui était une synthèse antérieure de l'idée de progrès et d'idéalisme. Bebbington examine en détail l'historien du milieu du XVIIIe siècle Johann Martin Chladenius comme un exemple d'histoire chrétienne qui a réussi à combiner les perspectives et à insister sur le fait que l'historien écrivait à partir d'un point de vue.

## **Conclusion**

Dans la postface ajoutée à l'édition de 1990, Bebbington passe en revue les tendances les plus importantes de la décennie précédente. Il s'agit principalement des écrivains postmodernes. Il donne un bref résumé des conclusions de Jean-François Lyotard, Michel Foucault, Hayden White, Jacques Derrida et Richard Rorty et les rejette parce qu'il n'aime pas leurs conclusions. Il n'essaie pas d'expliquer et de réfuter leur analyse.

L'idée que Bebbington se fait de l'histoire chrétienne se résume à trois choses. La première est une idée sur la forme générale de l'histoire, à savoir qu'elle doit être linéaire. Cette idée, ainsi que les idées millénaristes qu'il rejette mais qui l'accompagnent parfois, ne permet pas vraiment de comprendre ce qui se passe dans l'histoire et qui fait la différence pour une théorie de l'activité historique, et n'est parfois qu'un cliché. La deuxième est une sorte de syncrétisme qui espère obtenir le meilleur d'autres historiographies en les combinant comme perspectives. La troisième est que le chrétien écrit à partir d'un point de vue, qui inclut son opinion morale sur ce qui se passe dans l'histoire. Contre cela, nous



suggerons qu'une vision chrétienne de l'histoire doit présenter la venue du Royaume, dans et à travers l'histoire, et pas seulement à la fin de celle-ci.