

Liberté

LIBERTÉ
ART & POLITIQUE

Histoire et orthodoxie

Pierre Boglioni

Volume 25, Number 3 (147), June 1983

L'histoire vécue

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/30485ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Liberté

ISSN

0024-2020 (print)

1923-0915 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Boglioni, P. (1983). Histoire et orthodoxie. *Liberté*, 25(3), 14–26.

Tous droits réservés © Collectif Liberté, 1983

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

PIERRE BOGLIONI

HISTOIRE ET ORTHODOXIE

Peut-on faire une histoire du christianisme suffisamment objective, lorsqu'on adhère à une foi dogmatique et à une église confessionnelle? Peut-on continuer à pratiquer la même histoire de la même façon lorsqu'on s'en est détaché? Voilà par quel biais j'ai vécu le problème théorique du rapport entre l'historien et l'histoire. De l'histoire en effet je connais à peine mon lopin, l'histoire du christianisme ancien et médiéval. J'avais appris et longtemps pratiqué cette histoire dans des écoles confessionnelles, voire cléricales, impliqué moi-même par des appartenances raisonnablement sincères et profondes. Je me suis par la suite détaché de ces appartenances et peut-être aussi — qui sait vraiment? — de toute croyance dogmatique précise. Je constatais que, progressivement, mon regard sur l'objet historique changeait.

Était-ce mon regard qui changeait, ou l'objet qui transmuait mon regard? Je ne le saurai moi-même jamais. Je puis tout juste fixer quelques étapes de ma petite histoire. Il se pourrait que d'autres y reconnaissent certains traits de leur propre évolution. Peut-être découvrirai-je aussi, dans d'autres témoignages de ce recueil, que tout historien vit en définitive la même évolution, qui le conduit d'une histoire de soi (histoire de l'identité) à une histoire de l'autre (histoire de l'altérité), cet autre n'étant toujours que soi, mais perçu à la fin comme du dehors, en transparence critique.

Même dans des écoles cléricales, je n'ai jamais été endoctriné par une histoire du catholicisme stupidement triomphaliste ou apologétique, miroir d'un narcissisme béat. Je sais trop bien qu'une telle histoire existe. Je l'ai lue. Je l'ai rencontrée chez des condisciples ou des collègues venant d'autres horizons culturels. Peu de choses me paraissent aussi insupportables. J'ai eu par bonheur des professeurs d'histoire du christianisme qui descendaient plus ou moins directement de la tradition érudite de Louis Duchesne, Henri Denifle, Pierre Mandonnet et, dernier de la lignée mort récemment, Hubert Jedin. J'ai eu un bon professeur de patrologie et d'histoire des dogmes, disciple à Fribourg de Otto Perler et lecteur infatigable de la critique libérale allemande. J'ai touché de près au grand renouveau de la philologie biblique, telle qu'on l'enseignait à l'Ecole biblique de Jérusalem. J'ai connu d'encore plus près et lu systématiquement une génération de théologiens dont la réflexion théorique était imprégnée d'historicité, voire d'une bonne technicité historique (M.-D. Chenu, Yves Congar, Karl Rahner). J'ai assisté à l'Université de Montréal aux derniers cours donnés par Henri-Irénée Marrou. Pendant ces années d'études j'ai reçu quelques idées fortes et simples, que je n'ai jamais reniées même si je les applique maintenant autrement, ainsi qu'une certaine intensité de rapport avec le travail historique que je vis toujours.

Le souci premier de ces maîtres était de proposer l'objectivité historique comme un impératif moral et une condition obligée de crédibilité. Plusieurs d'entre eux avaient vécu de près les derniers soubresauts de la crise moderniste. Ils avaient fréquenté assidument la philologie biblique et pondéré les résultats qu'elle pouvait atteindre avec la *Formgeschichte* de Martin Dibelius et Rudolf Bultmann, ou d'autres méthodes analogues. Ils en avaient conclu que cette philologie représentait un acquis inéluctable, un point de non-retour. Ils avaient constaté l'impasse à laquelle conduisait l'aveuglement obtus des théologiens con-

servateurs, entêtés à nier les évidences les plus élémentaires de la critique historique. Ils nous répétaient que la culture catholique ne pouvait plus éviter le problème d'une confrontation loyale avec les résultats d'une histoire raisonnablement critique. Une culture incapable de traiter critiquement les documents scripturaires et d'illustrer historiquement la genèse des dogmes ne serait qu'une culture de paroisse: objectivement, une culture de mauvaise foi.

S'ajoutaient à cela, vers la fin des années cinquante, les premières tentatives de dialogue œcuménique entre le catholicisme et les autres confessions chrétiennes, ou plus généralement entre chrétiens et «hommes de bonne volonté». Comment tenter un rapprochement, sans avoir retracé au préalable une histoire raisonnablement impartiale des anciennes querelles? Tout à coup, le banal *wie es eigentlich gewesen ist* devenait un devoir, une urgence humaine et sociale. Sur le schisme d'Orient, sur les causes de la Réforme, sur l'histoire de la papauté, sur l'Inquisition, sur les Croisades, il fallait se remettre en cause et écouter avec une sympathie totale le point de vue des autres. Il fallait ouvrir toutes les archives, braver tous les tabous historiques, ne reculer devant aucun dossier, récuser les solutions faciles, intenable pour toute personne bien informée.

Cette attitude postulait une haute conscience de la liberté nécessaire à l'historien — postulat inconfortable et toujours contesté dans les milieux dogmatiques. Même croyant, l'historien devait garder son indépendance totale dans les méthodes et sa liberté totale dans l'énoncé des résultats, comme condition indispensable de la fécondité spécifique de l'histoire face aux autres disciplines: liberté de promener l'enquête dans tous les recoins de la maison, liberté de pousser aussi loin que possible un doute méthodique.

Dans la même logique, l'histoire du christianisme devenait une maïeutique de la liberté. Dans une culture catholique qui avait démesurément magnifié

la tradition, il fallait discerner ce qui était vraiment Tradition, transmis dès le début comme élément vital, et ce qui n'était que simples «traditions», ensemble de coutumes et d'attitudes exerçant confusément sur les esprits une emprise usurpée et sans titres. H.-I. Marrou rappelait volontiers cette fonction de l'histoire: «La prise de conscience historique réalise une véritable *catharsis*, une libération de notre inconscient sociologique un peu analogue à celle que sur le plan psychologique cherche à obtenir la psychanalyse... Dans l'un et l'autre cas l'homme se libère du passé qui jusque-là pesait obscurément sur lui non par l'oubli mais par l'effort pour le retrouver, l'assumer en pleine conscience de manière à l'intégrer... La connaissance historique libère l'homme du poids de son passé». Il fallait, en pratique, reconnaître franchement le conditionnement historique de toutes les institutions chrétiennes, y compris les documents du magistère et les conduites ou sentiments les plus invétérés. Il fallait éviter de prendre pour de l'absolu ce qui ne datait que d'avant-hier. De ces attitudes généreuses il sortait, au hasard des cours, des découvertes pour nous fabuleuses sur les origines du pouvoir pontifical, sur l'évolution de la confession, du mariage, des dogmes, de la discipline ecclésiastique. Et nous allions, avec une fougue subtilement iconoclaste, déranger les bonzes et questionner les pontifes.

On nous présentait aussi l'histoire du christianisme comme instrument de créativité, mine de comparaisons, de suggestions, de questionnements toujours potentiellement féconds. Il fallait «récupérer» ce qui, autrefois vital et puissant, avait par la suite été censuré et effacé: les explosions charismatiques collectives; les espèces disparues de personnages religieux: ermites, prédicateurs itinérants, visionnaires et prophètes; le théâtre religieux populaire, le monde bigarré des confréries; les surgissements de sacralités spontanées et indigènes: nouveaux sanctuaires, nouvelles théophanies.

Tout cela était dominé par un sentiment intense, touchant presque à la ferveur, de l'engagement personnel de l'historien. Engagement dans le choix des thèmes, qui devaient être les plus essentiels et les plus opportuns («l'élaboration de la question, qui l'empêche *lui* de dormir, du problème *pour lui* fondamental dont la solution... importe à son destin, engagera sa vie et sa personne tout entière»). Engagement dans la rigueur de l'analyse, car le métier de l'historien est fatigant. Engagement, surtout, dans le courage de poursuivre une histoire nouvelle, à la mesure des nouvelles incertitudes et des nouvelles angoisses.

C'était, à tout point de vue, une histoire honnête et hautement professionnelle. J'étais toujours étonné par l'ouverture de ces maîtres et leur capacité d'aller loin dans la franche acceptation des responsabilités du passé. Ils étaient sans doute beaucoup moins «confessionnels» que ne le sont normalement, dans un cadre analogue, les historiens nationalistes ou de parti. Dans nombre de cas, d'ailleurs, ces historiens avaient atteint un véritable consensus transconfessionnel. Je lis les récents volumes de l'épaisse *Kirchengeschichte* animée par Hubert Jedin: à quelques nuances près, on ne saurait dire si elle est rédigée par des historiens catholiques ou protestants.

Histoire courageuse et honnête. Était-ce aussi de l'histoire objective et critique? Elle était en tout cas très consciente des dangers du conditionnement dogmatique. Aujourd'hui, avec un certain recul, il me semble que ce projet d'histoire indépendante à l'intérieur d'un cadre confessionnel rappelle singulièrement la catégorie de la «philosophie chrétienne» théorisée par Etienne Gilson pour rendre compte de la philosophie médiévale: à savoir une philosophie qui, tout en étant rigoureusement rationnelle dans sa structure et son déroulement internes, doit néanmoins à son encadrement dogmatique et à ses conditions concrètes d'existence la spécificité de ses résultats. Dans le cas de «l'histoire chrétienne» il s'agirait d'une

histoire foncièrement impartiale dans ses méthodes et ses résultats, quoique animée par des préoccupations et des intérêts confessionnels.

Théoriquement, cette position me paraît défendable, quoique la psychologie et la sociologie de la connaissance nous rendent maintenant beaucoup plus soupçonneux qu'autrefois quant à l'influence des conditions de la recherche sur l'objet même de cette recherche. Quoi qu'il en soit de son fondement théorique, il me semble aussi que les produits de cette histoire sont parfaitement acceptables. Je trouve que, au début du siècle et dans le même contexte culturel, la critique hagiographique de Hippolyte Delehaye, jésuite bollandiste, dépasse de loin en intelligence et pertinence historique celle du rationaliste Pierre Saintyves. Je trouve que les historiens catholiques d'aujourd'hui disent sur les hérésies populaires du moyen âge des choses non moins pertinentes que les historiens marxistes. Je trouvais en somme, comme je trouve encore, que cette histoire dans un contexte confessionnel pouvait poser correctement des questions et donner honnêtement des réponses.

Seulement, voilà ses limites, elle ne posait pas *toutes* les questions. Elle postulait toujours un certain nombre d'axiomes ou de réalités absolues, non historiques, à l'intérieur desquels exercer le travail de critique et de relativisation historiques. Ces axiomes pouvaient changer selon les confessions, et de fait ils ont beaucoup changé ces dernières années, mais le noyau fondamental demeurerait toujours le même : que la révélation est une réalité absolue, un événement «autre» dans l'histoire humaine ; que le Christ est une personne «autre» dans la série des hommes ; qu'il y a évolution des dogmes, mais évolution homogène ; surtout, qu'il y a unité et continuité foncières dans l'histoire du christianisme. Même en dehors du miraculisme facile et du providentialisme ingénu, il demeurerait toujours une série d'événements — ne fût-ce que la résurrection du Christ — que l'historien

ne discute pas. C'est bien cela qu'on appelle une foi: un ensemble de données qu'on ne discute pas. A leur égard, l'histoire constate et enregistre les modalités: elle ne discute et n'explique pas.

Peu importe, face à ces postulats anhistoriques, les formules par lesquelles des théologies récentes s'efforçaient d'historiciser, jusqu'aux dernières limites, la Révélation: que «le christianisme ne s'explique pas par le passé, mais par l'avenir»; que la Vérité est autant éternelle qu'eschatologique; que la Révélation «se réalise dans ce qu'elle est appelée à devenir; elle est en avant, non en arrière»; que le temps de la tradition judéo-chrétienne «n'est pas le déroulement de ce qui était donné dans l'intemporel... mais genèse perpétuelle d'imprévisible nouveauté». C'étaient des astuces intéressantes. Aucune n'éliminait méthodiquement ce noyau de réalités absolues, par lequel l'histoire du christianisme demeurerait malgré tout une histoire pas comme les autres. Il fallait arriver à une sécularisation sans résidus de cette histoire.

Pour moi cela se produisait dans les années soixante. Un changement radical de milieu culturel me fit connaître par expérience ces différences anthropologiques que je ne connaissais que par les livres. Ce changement fut même l'occasion pour développer une certaine «sensibilité anthropologique», que je cultivais en amateur, mais avec intensité. Je lisais Lévy-Bruhl et Leroi-Gourhan. J'y trouvais des œuvres dans lesquelles les frontières de l'humain étaient repoussées toujours plus loin, tant sur le plan diachronique que sur le plan synchronique. Mon identité immédiate d'Occidental, de chrétien, de catholique me paraissait moins décisive. Qu'il était lointain ce temps où l'on pouvait compter l'histoire humaine en milliers d'années: c'était pourtant Bossuet. Mon histoire devenait un fragment d'histoire de village. Je me rappelle encore une phrase de Gilbert Durant qui m'avait frappé: «L'évolution et ses problèmes se substitue à l'histoire et à ses incidents». D'un autre côté, un contact même superficiel avec les

sciences humaines me laissait entrevoir la séduction de leur pouvoir démythisant. Un livre banal comme *Religion sans révélation* de Julian Huxley suffisait à me donner une impression exacte de cette hypothèse proprement terrifiante à des yeux dogmatiques: que rien n'échappe à l'explication du sociologue et du psychologue; que tout ce qu'on peut penser sur Dieu, même les choses les plus sacrées et les plus intangibles, se résout toujours en un *pourquoi* et un *comment*.

Ce n'étaient que des germes. Un événement culturel, mineur en soi, précipita le processus: ce fut ce curieux chapitre de l'histoire religieuse qu'on a appelé «théologie de la mort de Dieu». Encore aujourd'hui je ne saurais dire s'il s'agit d'un mouvement tout à fait secondaire, déjà résorbé, ou d'une étape importante vers une nouvelle synthèse entre la raison, y compris la raison historique, et la foi. Je lus Harvey Cox et Gabriel Vahanian, Thomas J.J. Altizer et William Hamilton, Paul M. van Buren et les autres. A des nuances près, ils proclamaient tous que «Dieu est mort», dans le sens que son silence est absolu, qu'il n'intervient rigoureusement jamais et d'aucune façon dans la chaîne des événements mondains, et qu'il serait absurde de chercher dans le tissu strictement univoque de l'histoire des «points» ontologiquement ou historiquement différents, dans lesquels Dieu se serait manifesté. Ils préconisaient tous, à des nuances près, une foi sans révélation, une adoration sans transcendance, une espérance sans immortalité, une église sans Dieu. Pour tous, cette sécularisation totale du monde était la caractéristique irréversible de l'histoire occidentale: «S'il y a une porte d'entrée au XX^e siècle, c'est le passage par la mort de Dieu, l'écroulement de tout sens et de toute réalité au-delà de l'immanence totale de l'homme, une immanence si totale qu'elle dissout jusqu'à la mémoire ou l'ombre d'une transcendance» (T. Altizer).

Je m'intéressais très peu aux dimensions théori-

ques du mouvement: qu'il faut comprendre l'incarnation comme une véritable *kénosis* de Dieu, par laquelle le Logos cosmique et éternel se nie ontologiquement, pour devenir chair et immanence temporelle totales (T. Altizer); que tout discours théo-logique est rigoureusement impossible ou absurde et qu'il faut le remplacer par un discours christo-logique, à son tour réduit à un discours anthropo-logique (P. van Buren). Je fus par contre frappé par la parfaite pertinence que ces catégories pouvaient avoir dans le travail concret de l'historien du christianisme. Je ne sais si ces positions théoriques ont été appliquées à une nouvelle méthodologie de l'histoire du christianisme. (On en trouve au moins une amorce importante dans *Démythisation et Eglise* de Friedrich Gogarten.) Je n'étais pas, personnellement, intéressé à le faire. Mais je constatais que quelqu'un énonçait de façon systématique ce que je voyais faire, dans la culture catholique, sous des formes non avouées.

Il me paraissait en effet évident que la culture biblique et théologique avançait *en fait* vers une histoire du christianisme complètement sécularisée, une histoire comme les théologiens de la mort de Dieu l'auraient souhaitée. Je regardais l'exégèse biblique la plus autorisée démanteler peu à peu les miracles des deux Testaments, lire en catégories comparatistes les révélations les plus sacrées, «démythiser» avec une parfaite assurance des panneaux entiers des traditions les plus vénérées et dire dans les salles de cours ce qu'on n'aurait pas chuchoté en privé il y a quelques années à peine. Je lisais le *Catéchisme hollandais* avec un grand plaisir et une participation totale, non sans remarquer les contorsions logiques et les circonlocutions verbales des auteurs pour ne pas dire clairement ce qu'ils suggéraient pourtant ouvertement: qu'il ne reste rien d'historiquement vérifiable dans la surnaturalité de la Révélation, et que tout le divin de la Révélation est dans le sujet et non dans l'objet. Je lis — ou je me fais résumer par des amis plus compétents, car ce sont des

lectures prodigieusement assommantes — les grands travaux d'Edouard H. Schillebeeckx. Sous une culture biblique éblouissante et des catégories théoriques raffinées, j'y reconnais la même situation.

Je constate qu'on peut dire maintenant du dedans de la foi, et au nom de la théologie la plus avancée, ce qui il y a cinquante ans était considéré une position typique de l'agnosticisme athée: que la naissance virginale du Christ est une affirmation symbolique; que la conscience de sa divinité est dans le Christ une donnée psychologique progressive, dont on peut retracer les origines et les modalités; que la résurrection du Christ est historiquement invérifiable; que son ascension est un récit symbolique; que les principales structures du catholicisme traditionnel ne se retrouvent pas dans le noyau le plus ancien des synoptiques. Je le constate, et je m'en réjouis pour ceux qui semblent avoir trouvé le moyen de réconcilier leur foi dogmatique et leur totale liberté de philologues. J'espère vivement que cette position, fruit ultime de la crise moderniste et actuellement encore inconfortable (impossible, par exemple, de la proposer sans traumatismes au chrétien moyen, voire à l'étudiant moyen de théologie), deviendra une position commune et irréversible.

Je constate aussi que l'histoire du christianisme trouve dans ce cadre théorique, pour faible et provisoire qu'il soit, la possibilité d'une liberté totale, vraiment et sans réserves illimitée. Il devient possible à un croyant de poser *tous* les problèmes et d'expliquer *tous* les dynamismes de l'histoire du christianisme en termes de pure immanence, sans rien sacrifier de sa foi. C'est un exercice ardu, tellement inhabituel pour ceux qui ont été élevés dans des cadres confessionnels, que je ne suis pas certain de pouvoir jamais y arriver. Je crois que je suis effectivement capable, aujourd'hui, d'étudier avec le même détachement Grégoire VII et Henri IV. Mais je ne suis pas certain de pouvoir étudier la biographie du Christ, ou celle des personnages que j'ai le plus aimés dans

l'histoire du christianisme, avec la même impartialité que la biographie de César, ni de leur appliquer avec la même liberté les mêmes grilles d'interprétation économique, politique, sexuelle, psychanalytique ou sociale que j'appliquerai à d'autres personnages ou à d'autres situations. Il faudra pourtant m'y faire. Je ne vois pas à quel autre aboutissement pourrait arriver, même dans un cadre de foi, une approche scientifique de l'histoire du christianisme.

Encore une confiance qui concerne, celle-là, une perspective générale sur le travail historique. L'effort que je dus faire quotidiennement pour me dégager des présupposés dogmatiques, conscients ou inconscients, m'a appris à quelle profondeur peuvent arriver ces présupposés. Je me suis aperçu que, sous la couche visible des postulats dogmatiques, se terrait une couche autrement plus épaisse de préjugés culturels, personnels ou sociaux: préjugés d'autant plus dangereux qu'ils se présentaient, eux, comme des évidences, et non comme des dogmes. Je sais maintenant que le travail par lequel j'ai «historicisé» ma foi n'était que le début; que je dois maintenant «historiser» les autres strates du moi, et que ce sera un travail sans fin.

Par ma tradition chrétienne et par ma morgue d'Occidental, les deux choses n'étant pas totalement étrangères, j'avais été habitué à pratiquer l'histoire comme instrument d'identité. Il s'agissait de lire le passé surtout pour comprendre et juger le présent. On devait être lucide, savoir reconnaître ce qui dans le passé avait été égarement et voie sans issue: mais c'était encore un exercice, plus raffiné et critique, au service du présent. C'est une approche légitime et inévitable. Chaque homme est avant tout identité individuelle et sociale: c'est normal qu'il commence par en situer les racines. Toute histoire s'ouvre par une généalogie. Mais l'homme est aussi altérité et dialogue. Cette altérité lui fait découvrir la fragilité de sa propre identité. Ainsi, l'histoire doit être autant

ma mémoire que la mémoire collective de l'humain, autant un instrument de découverte du moi qu'un instrument de découverte de l'autre, les deux aspects étant indissolublement liés.

Pour contrecarrer une approche inconsciemment égalisatrice ou uniformisante de l'histoire, je m'efforce aujourd'hui non seulement d'éliminer les préjugés les plus grossiers, mais de cultiver positivement une attitude d'anthropologue, une capacité de faire totalement abstraction de ma culture pour entrer intégralement dans la culture de l'autre. Je recherche l'infamier, *das Unheimliches*. Je me plais dans «l'étrange spécificité du passé». C'est un effort ardu, qui commence par une sorte d'ironie face à soi-même pour devenir, à mesure que l'on questionne les notions les plus assurées et les sentiments les plus naturels, un détachement systématique qui n'est pas sans ascèse.

Maintenant, je me méfie beaucoup de l'histoire engagée, imbue d'affirmations de valeurs. Je l'ai pratiquée longtemps. Je la pratique encore occasionnellement. De temps à autre, je sers encore à mes étudiants des plaidoyers bien sentis. Je mets sans doute trop de dièses en parlant des hérésies populaires du moyen âge, et pas assez de bémols en parlant de l'Inquisition. Mais en général je crains trop que, malgré toutes les précautions méthodologiques, cette histoire engagée ne soit encore que de l'idéologie camouflée, qui dissout le sentiment spécifiquement historique de la relativité essentielle des choses. Je range l'histoire du côté des activités gratuites, contemplatives. L'histoire n'est que l'anthropologie du passé. Pour l'historien en tant que tel, il n'y a d'autre but immédiat que de comprendre du dedans la réalité du passé. J'aime le mot de ce grand historien, juif cosmopolite, qui disait: «Je fais de l'histoire, parce que je suis curieux de l'homme, et que tout le reste m'ennuie». Cette histoire comporte alors, comme le disait M. Bloch, «ses jouissances esthétiques propres».

Il serait trop long d'expliquer comment cette

attitude a transformé mon travail quotidien d'historien du christianisme, et m'a conduit à étudier surtout la religion du peuple, les manifestations étranges et oubliées de la religiosité, les multiples diffractions du message original. J'ai compris un jour que, dans cette perspective, la plus fruste des dévotions populaires valait autant que la plus haute des spéculations métaphysiques, car le théologien n'est pas plus homme que le charbonnier, et la pauvre *vetula* n'est pas moins femme que la grande mystique.

Depuis lors, je n'ai plus rien à défendre ni rien à prouver. J'ai seulement à comprendre et à participer. Et je me plais toujours davantage dans mon travail.