

Laval théologique et philosophique



De l'histoire de l'Église en Faculté de théologie. Réflexions sur la nature et l'objet d'une discipline

Paul-Hubert Poirier

Volume 47, numéro 3, octobre 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400632ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400632ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Poirier, P.-H. (1991). De l'histoire de l'Église en Faculté de théologie. Réflexions sur la nature et l'objet d'une discipline. *Laval théologique et philosophique*, 47(3), 401–416. <https://doi.org/10.7202/400632ar>

DE L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE EN FACULTÉ DE THÉOLOGIE RÉFLEXIONS SUR LA NATURE ET L'OBJET D'UNE DISCIPLINE*

Paul-Hubert POIRIER

RÉSUMÉ. — Depuis plusieurs décennies déjà, l'histoire de l'Église fait l'objet d'un débat entre des conceptions plus historicistes ou plus théologiques de la discipline. Ces discussions se sont ravivées depuis les années cinquante avec l'émergence de disciplines voisines, telles l'histoire des religions et l'histoire religieuse. Dans le cadre de cette problématique, l'étude qui suit entend défendre certaines thèses fondamentales concernant la nature, l'objet et l'utilité de l'histoire de l'Église.

Dans un article de 1979, Norbert Brox évoque le «déficit théorique» qui affecte la pratique de l'histoire de l'Église¹. Ce ne sont pourtant pas les travaux, articles ou monographies, ni même les colloques qui manquent sur ce thème. Un inventaire rapide de la production de ces dernières années dépasse vite quelques centaines de titres². Si j'ai pensé à remettre le sujet sur la table, ce n'est donc pas avec la prétention de remédier à la situation dénoncée par N. Brox. Mon propos est plus modeste. Professeur d'histoire de l'Église dans une faculté de théologie, chargé plus particulièrement d'introduire des étudiants du 1^{er} cycle à l'histoire de l'Église depuis ses origines jusqu'à la réforme grégorienne, j'ai pensé qu'il ne serait peut-être pas inutile de réfléchir à mon tour à la nature et à la situation de cette discipline, et de m'interroger sur ce que peut comporter de particulier le fait de dispenser cet enseignement dans une faculté de théologie.

* Le présent article est la version développée et annotée d'une allocution prononcée par l'auteur le 26 octobre 1990, à l'Université Laval, en réponse à sa présentation à l'Académie des lettres et des sciences humaines de la Société royale du Canada.

1. Brox 1979: 1.

2. Voir, p. ex., la bibliographie donnée par Hans Reinhard SEELIGER, dans Seeliger 1981: 239-277.

Le choix d'un tel sujet se justifie à plus d'un titre. Il est vrai que, depuis le début du XIX^e siècle, l'histoire de l'Église est une discipline traditionnelle dans le *curriculum* des facultés de théologie, aussi bien catholiques que protestantes ; on pourrait cependant se demander si elle ne serait pas mieux à sa place dans les départements d'histoire, maintenant qu'ils existent. Plus fondamentalement encore, c'est la nature et l'objet de cette discipline qui ont été depuis le début de ce siècle âprement discutés non seulement par les praticiens de l'histoire de l'Église, mais aussi par les historiens en général et par les théologiens. Ces discussions se sont d'ailleurs ravivées depuis les années cinquante avec l'émergence et l'affirmation de disciplines voisines, soucieuses de marquer leur autonomie et leur originalité, comme l'histoire des religions et l'histoire religieuse. Prenant appui sur le débat historiographique des trente dernières années, je voudrais, pour ma part, exprimer quelques convictions touchant la nature et l'«utilité» de l'histoire de l'Église, prendre position face à certaines conceptions difficilement défendables et surtout, dire ce que je considère être l'objet de cette discipline. Les résultats que je présente ici auront d'abord été un exercice destiné à clarifier à mon propre profit ces questions délicates.

Mais avant d'aborder le premier point de cet exposé, il importe de lever une difficulté terminologique. On me demande en effet, de temps à autre, pourquoi je tiens à parler d'«histoire de l'Église» et non d'«histoire du christianisme», la première appellation ayant des consonances ecclésiastiques, confessionnelles, partisanses, alors que la seconde ouvrirait davantage sur le fait chrétien dans toute sa diversité³. Je sais bien que les étiquettes, toutes conventionnelles qu'elles soient, ne sont jamais pour autant vides de sens ; certains n'hésitent pas à faire du choix de l'une ou de l'autre une question de principe, s'imaginant que telle option suffit à elle seule à définir un objet ou une méthode. Il est clair que l'une et l'autre appellation peuvent traduire une prise de position idéologique, comme Marcel Simon l'a bien montré⁴. Pour ma part, si je persiste à parler d'«histoire de l'Église», c'est non seulement en raison du caractère traditionnel d'une formule consacrée par l'usage, que ce soit en français, en anglais («Church History») ou en allemand («Kirchengeschichte»), mais aussi parce qu'elle me paraît être un meilleur reflet de la réalité que vise une telle histoire. Pour le premier millénaire du moins, c'est le terme *ekklēsia* qui désigne le plus habituellement la réalité sociale formée par le corps des chrétiens, peu importe l'orthodoxie dont ils se réclament⁵. Quant au terme *khrīstianismós*, il apparaît dès le début du II^e siècle, mais pour désigner plutôt la manière de vivre des chrétiens par opposition à celle des Juifs et des Grecs⁶. On peut donc dire que, pour la période qui nous concerne (antiquité et haut-moyen âge), l'appellation d'«histoire de l'Église» est valable absolument et que, pour la période qui suit, elle est à tout le moins réaliste, car parler d'«histoire du christianisme» supposerait que l'on étudiait toutes les Églises et tous les mouvements chrétiens, ce qui, en pratique, est impossible. Cela dit, ce qui importe, ce n'est pas

3. Cf. BLANCHETIÈRE 1989 et VENARD 1985 : 92. Sur la contribution de Blanchetière, voir notre compte rendu dans *Laval théologique et philosophique* 46 (1990) 249.

4. Cf. SIMON 1969 : 395.

5. Voir à ce sujet, G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1963, s.v.

6. Cf. LAMPE, s.v., et W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin, 1988, s.v.

la terminologie mais ce qu'elle recouvre : une étiquette n'est pas un programme. Que l'on soit historien «de l'Église» ou «du christianisme», on devra toujours délimiter son objet. Mais avant d'y venir, il s'impose de dire un mot de la discussion entourant le statut de notre discipline.

I. LE DÉBAT DANS L'HISTORIOGRAPHIE RÉCENTE

Qu'il suffise⁷ ici de faire état du débat qui eut cours touchant la nature de l'histoire de l'Église à partir de 1963. Cette date marque en effet la parution du premier volume d'une *Nouvelle histoire de l'Église* sous la direction de L.-J. Rogier, R. Aubert et M. D. Knowles. Dans l'introduction qu'il a rédigée, Roger Aubert commence par distinguer soigneusement ce qui relève de la théologie, qui «suppose la foi», et ce qui appartient à l'histoire de l'Église, laquelle, «comme tout travail historique, cherche à reconstituer par des méthodes rigoureusement scientifiques, aussi objectives que possibles, le passé de la société ecclésiastique, son évolution à travers les siècles et les traits particuliers qui l'ont caractérisée à chaque époque, tels qu'on peut les atteindre à travers les traces que ce passé a laissées dans les documents écrits, les monuments archéologiques et autres sources passées au crible de la critique historique élaborée par des générations d'érudits»⁸. Mais il ajoute aussitôt qu'«il ne peut [...] y avoir deux sortes d'histoires de l'Église, l'une inspirée par la théologie et l'autre pas : il n'y a qu'une histoire de l'Église, la vraie, la même pour tous»⁹. Quelle est-elle donc, cette unique histoire de l'Église ? Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'elle est décidément théologique et confessionnelle : celle d'un historien catholique épousant «la conception catholique romaine de l'*Una Sancta*»¹⁰, «de l'authentique Église de Jésus-Christ», dont l'histoire «ne peut [...] se ramener pour un catholique à l'histoire parallèle des différentes confessions chrétiennes, mais est centrée sur celle de ces confessions qui lui apparaît comme la seule et légitime héritière de l'Église du cénacle, celle qui à travers les siècles a toujours continué à reconnaître dans le successeur de Pierre le vicaire de Jésus-Christ et le centre visible de l'unité des chrétiens»¹¹.

Deux ans après le lancement de la *Nouvelle Histoire de l'Église*, un autre «manuel», qui allait compter jusqu'à huit gros volumes, faisait son apparition : il s'agissait de la troisième édition, revue et remaniée, du *Handbuch der Kirchengeschichte* édité par le grand spécialiste du concile de Trente, Hubert Jedin. Sitôt traduit en anglais, le premier volume du *Handbuch* s'ouvre lui aussi sur une introduction, due à Jedin, faisant état du programme qu'entend réaliser le manuel. Là non plus, pas question d'être en reste par rapport à l'historien profane en tout ce qui touche à la rigueur de

7. Nous ne saurions mentionner toutes les publications touchant la question de la nature et de la méthode de l'histoire de l'Église. Nous nous contenterons de rendre compte des prises de position les plus représentatives. Sur les différentes prises de position auxquelles a donné lieu ce débat historiographique, voir STÖVE 1989 : 551-560.

8. AUBERT 1963 : 7.

9. *Ibid.*

10. AUBERT 1963 : 18.

11. AUBERT 1963 : 19.

la méthode. Mais passées les premières lignes de l'introduction, où il est affirmé que «l'histoire de l'Église traite de la croissance dans le temps et dans l'espace de l'Église fondée sur le Christ»¹², on retrouve une définition de l'histoire de l'Église qui ne convient qu'à une discipline théologique: «L'accomplissement (le texte allemand porte ici "Entelechie") supra-historique et transcendant [de l'Église] est le Saint Esprit, qui la préserve de l'erreur, produit et maintient en elle la sainteté, et témoigne de sa présence par les miracles. Sa présence et son agir dans l'Église, comme ceux de la grâce dans l'âme individuelle, peuvent être déduits d'effets historiquement saisissables, mais qui doivent néanmoins être objets de foi. Et c'est de la coopération de ces facteurs divin et humain dans le temps et dans l'espace que l'histoire de l'Église tire son origine.»¹³ Reposant sur de telles prémisses, cette histoire de l'Église n'a donc pas plus à voir avec l'histoire profane qu'avec une histoire ecclésiastique écrite par un non-catholique; en effet, «l'histoire de l'Église ne peut être comprise, dans sa globalité, que comme l'histoire du salut, sa spécification ultime ne peut être saisie que par les yeux de la foi»¹⁴. Dans un article paru en 1967 et intitulé «La place de l'histoire de l'Église dans l'enseignement théologique», Jedin ne s'exprimera pas autrement: «L'histoire de l'Église, écrit-il, se distingue d'une histoire du christianisme en cela qu'elle s'occupe non seulement d'une idée, d'une "essence du christianisme" définie de quelque manière, mais d'une réalité tout à fait déterminée par l'histoire, d'une institution historique, dont l'identité est donnée à travers la foi, dans ses manifestations changeantes au fil des siècles, tout en étant démontrable historiquement.»¹⁵ En 1970, il répétera que l'histoire de l'Église, bien que science historique par sa méthode, demeure théologie par son objet: «L'objet de l'histoire de l'Église est [...] l'Église fondée par le Christ et conduite par l'Esprit Saint, que nous saisissons comme telle dans la foi. [...] Voilà pourquoi l'histoire de l'Église est ecclésiologie.»¹⁶

Les positions de Aubert et de Jedin recevront un assez large écho, surtout du côté de l'historiographie catholique¹⁷. Il en est ainsi chez le spécialiste allemand de la réforme protestante, Erwin Iserloh, qui n'hésite pas à affirmer que l'histoire de l'Église est théologie et par son objet matériel et par son objet formel: «L'historien de l'Église voit la marche de l'Église à travers l'histoire avec les yeux de la foi: "Credo ecclesiam".»¹⁸ Il y aurait donc une «*Sehweise*»¹⁹, un regard propre à l'historien de l'Église, qui le distinguerait de l'historien profane et qui l'habiliterait à écrire une histoire de l'Église valable²⁰.

12. JEDIN 1965: 1

13. JEDIN 1965: 2.

14. JEDIN 1965: 5.

15. JEDIN 1967: 283-284.

16. JEDIN 1970: 34.35.

17. Ce qui ne signifie pas que les historiens catholiques aient le monopole d'une histoire de l'Église théologique; voir les opinions recensées dans JEDIN 1965: 3.

18. ISERLOH 1985: 19.

19. ISERLOH 1985: 19.

20. Dans la même ligne, voir DENZLER 1966 et GROTZ 1970.

Des thèses aussi tranchées que celles qui viennent d'être évoquées — représentatives aussi d'une certaine pratique de l'histoire de l'Église — ne devaient pas manquer de susciter des réactions. Celles-ci vinrent d'horizons assez divers. Et tout d'abord de celui de l'histoire des religions. Dans un article de 1969 portant le titre révélateur de: «Histoire des Religions, Histoire du Christianisme, Histoire de l'Église: Réflexions méthodologiques», Marcel Simon, alors titulaire de l'une des trois chaires d'histoire des religions de l'Université de Strasbourg, celle de la Faculté des Lettres, critiqua les postulats de Jedin et d'Aubert avec autant de vigueur que de finesse. Considérant les choses du point de vue de «ceux qui abordent l'Histoire des Religions à partir de l'Histoire du Christianisme»²¹ et soucieux de ne pas «isoler l'histoire du christianisme, étiquetée histoire de l'Église, de son contexte historico-religieux»²², Simon exprime clairement les raisons de son refus d'une conception «engagée» de l'histoire de l'Église ou du christianisme: «Un historien du christianisme ne peut que s'inscrire en faux contre cette conception de l'histoire de l'Église qui, s'attachant à une forme de christianisme jugée seule authentique, néglige les variétés multiples du christianisme réel. Pour lui, la distinction entre le réel et l'authentique n'est pas recevable, car elle repose sur un jugement de valeur qu'il ne saurait accepter comme prémisse de ses recherches.»²³

La réaction du jésuite Miquel Batllori, qui fut un temps directeur de l'Institut historique de la Compagnie de Jésus, va sensiblement dans le même sens que celle de Marcel Simon. Tout en professant à l'endroit de Jedin une sympathie et une vénération non feintes, il ne cache pas que les idées de l'historien du concile de Trente, notamment celle de l'histoire de l'Église comme histoire du salut, demeurent pour lui une énigme²⁴. Malgré un effort louable pour trouver à Jedin des circonstances atténuantes, il ne peut s'empêcher à la fin de livrer le fond de sa pensée: «En ce qui me concerne personnellement, j'ai toujours défendu le point de vue que l'histoire de l'Église en tant qu'histoire n'est qu'une discipline historique.»²⁵ Sans refuser que son enseignement, s'il se situe dans une institution confessionnelle, puisse déboucher sur une perspective théologique, il affirme sa nette préférence, même dans ce cas, pour une histoire de l'Église conçue comme une pure discipline historique («*als rein historische Disziplin*») et présentée aux étudiants sur un plan scientifique et non sur celui de la réflexion («*Denken*») philosophique ou religieuse²⁶.

Sans qu'il se réclame d'attaches confessionnelles, même s'il reconnaît que, comme chrétien, il a eu à réfléchir «sur les rapports entre la théologie — ou plutôt la foi — et l'histoire qu'il essaie d'étudier et de comprendre», et tout en admettant que la théologie a besoin de l'histoire, Marc Venard tient, somme toute, le même discours

21. SIMON 1969: 393.

22. SIMON 1969: 401.

23. *Ibid.*

24. BATLLORI 1985: 59 («Daß jene Problematik ausgerechnet von Jedin aufgeworden worden sein sollte, war für mich 1954 ein Rätsel») et 60 («Als er jedoch von der Kirchengeschichte als Heilsgeschichte zu sprechen begann, machte er mich wirklich behoffen und ratlos»).

25. BATLLORI 1985: 61.

26. BATLLORI 1985: 62.

que Batllori. Pour lui, «l'histoire de l'Église, en tant que telle, relève des seules méthodes de la science historique»; «(elle) doit être constamment conçue comme partie intégrante de l'histoire de l'humanité»; enfin, «ni le "miracle", ni l'intervention divine ne sont des causes ayant valeur explicative dans le cadre de l'histoire, fût-elle histoire de l'Église»²⁷. Il en va de même pour d'autres spécialistes reconnus de l'histoire de l'Église ou de l'histoire religieuse, comme Conrad Mönnich²⁸, W.H.C. Friend²⁹, John W. O'Malley³⁰, Jean Delumeau³¹, Giuseppe Alberigo³², ou encore Bernd Moeller³³, dans un compte rendu récent de l'ensemble du *Handbuch* édité par Jedin.

Au-delà du dilemme qui oppose les tenants d'une histoire de l'Église théologique aux partisans d'une histoire de l'Église non-théologique, on trouve un certain nombre de prises de position cherchant à satisfaire aux exigences de l'histoire tout en restant «loyaux» à l'égard de la théologie. Il convient de signaler ici les travaux de Norbert Brox qui, reprenant une formule d'Albert Ehrhard, conçoit l'histoire de l'Église comme une «théologie historique»³⁴, ou encore ceux de Kurt-Viktor Selge, pour qui l'histoire de l'Église est successivement et tout à la fois histoire des chrétiens, histoire des communautés chrétiennes, histoire de l'(unique) Église de Jésus-Christ³⁵. De même Victor Conzemius, qui, tout en affirmant que ce qui est décisif pour la valeur de l'histoire de l'Église, c'est une saine méthode historique et non une saine théologie, reconnaît la légitimité d'une histoire de l'Église «orientée théologiquement», c'est-à-dire qui s'intéresse aux questions théologiques et pastorales³⁶.

Je voudrais clore ce survol historiographique en produisant la pièce la plus récente du dossier. Il s'agit d'une contribution du professeur d'histoire du christianisme neuchâtelois, Gottfried Hammann, dans laquelle il met en lumière l'apport de la «Nouvelle histoire» et de l'«école des Annales» à l'historiographie ecclésiastique. De façon très suggestive, Hammann montre «par quels apports et quelles interpellations la Nouvelle

27. VENARD 1985: 92.

28. MÖNNICH 1970: 39: «Il est d'un intérêt fondamental de réaliser que l'histoire de l'Église ne peut être détachée de l'histoire générale pour être enfermée dans un enclos réservé à elle seule.»

29. FRIEND 1985: 94: «I am wondering [...] whether the history of the church can really be called an "Übernatürliche Sache". I don't believe it.»

30. O'MALLEY 1985: 226-227: «Church History is vitiated, therefore, if it has to be correlated with "salvation history", with "theological value judgments", with the course of divine providence, and with confessional ecclesiologies.»

31. DELUMEAU 1979: 9.

32. ALBERIGO 1970: 65: «Je sens qu'il me faut à nouveau affirmer ma conviction que l'histoire de l'Église est et doit rester une discipline historique, qui a son objet propre, une raison formelle spécifique pour reconsidérer cet objet, enfin, sa méthode propre. J'estime que l'objet de l'histoire de l'Église doit être l'Église elle-même et, par conséquent, les églises chrétiennes, en prenant cette expression non dans son acception dogmatique, mais dans son acception phénoménologique.»

33. MOELLER 1987, spéc. p. 419.

34. Cf. BROX 1970 et 1987. Il est à noter que, pour A. EHRHARD, l'«historische Theologie» désigne un groupe de disciplines à l'intérieur de la théologie, «die das eine gemeinsame haben, daß sie sich alle auf die Geschichte des Christentums beziehen» (Ehrhard 1922: 119); à ce titre, elle englobe «die allgemeine Kirchengeschichte» (*ibid.*, p. 122). Sur le concept d'«historische Theologie», voir en outre Stöve 1989: 554.

35. Cf. SELGE 1982: 22-23; voir aussi Selge 1988.

36. Cf. CONZEMIUS 1985: 40.43.

histoire, omnipraticienne, ouvre» à l'histoire du christianisme «de nouvelles pistes et lui propose de nouveaux principes de travail»³⁷. Mais, tout en faisant ce constat, Hammann entend demeurer dans la perspective d'une «historiographie théologique et ecclésiastique», laquelle, «si elle veut rester explicitement chrétienne et donc ne pas se renier elle-même, ne peut se délester de l'affirmation, théologique et ecclésiastique parce que biblique, du dessein de Dieu dans l'histoire»³⁸. Grâce aux méthodes de la Nouvelle histoire, c'est «sur la scène où se joue l'histoire, dans l'épaisseur et la diversité de l'existence et du temps humains»³⁹ que l'historien ecclésiastique pourra «faire revivre», c'est-à-dire «réanimer le passé pour faire vivre le présent»⁴⁰:

Faire revivre, c'est rendre possible dans le présent, l'événement de Jésus-Christ Parole, (la même hier, aujourd'hui, demain) en continuité avec le passé. C'est par cette fonction que l'historiographie pourra être théologique. De même sera-t-elle ecclésiastique. Car le lieu privilégié où peut se passer, historiquement, cette lecture anamnétique, c'est l'Église. [...] Non parce que l'Église serait tradition, porteuse de la vérité révélée, mais parce qu'elle est institution humaine où depuis son avènement les hommes vivent l'interpellation par la Parole Jésus-Christ. [...] Donc: lieu historiographique inévitable et privilégié d'une réalité religieuse particulière.⁴¹

II. L'OBJET DE L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE

Si nous faisons la synthèse du parcours historiographique que nous venons d'achever, il apparaît que le point litigieux qui est au cœur du débat n'est pas tant celui de la méthode de l'histoire de l'Église que celui de son objet. En effet, peu importe que l'histoire de l'Église que l'on prône soit théologique ou non, tous s'entendent sur la nécessité absolue d'une pratique de cette histoire qui prenne appui sur l'exploitation de sources dont la valeur a été critiquement établie et dont la lecture et l'interprétation ne sont entravées par aucune présomption confessionnelle. Et c'est bien ce que l'on observe dans les faits. Un historien aux couleurs «catholiques» aussi clairement affichées que Erwin Iserloh a produit une histoire de la réforme luthérienne dont la critique, catholique et protestante, s'accorde à reconnaître l'excellence⁴². Et l'on pourrait multiplier les exemples de cette sorte.

Quel est donc l'objet de l'histoire de l'Église? À considérer les choses naïvement, cet objet doit être défini et circonscrit en fonction de la discipline qui l'étudie. Sans aller jusqu'à dire qu'il existe une définition univoque de l'histoire, ni faire l'impasse sur les discussions concernant la nature de cette discipline, on peut affirmer sans trop de risques que l'élément essentiel de la démarche historique réside dans son effort

37. HAMMANN 1989: 38.

38. HAMMANN 1989: 49-50.

39. HAMMANN 1989: 52.

40. HAMMANN 1989: 54.

41. HAMMANN 1989: 55-56.

42. Cf. p. ex., du côté protestant MOELLER 1987: 417 et le jugement de F. WENDEL dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 51 (1971) 110-111.

d'appréhender, de connaître et de comprendre le passé humain, dans sa totalité et dans la mesure où celui-ci a laissé des traces, quelles qu'elles soient. On aboutit ainsi à une définition de l'histoire comme celle que propose Pierre Salmon, à savoir «une reconstruction critique du passé vécu par les hommes en société»⁴³, ou encore celle de Léon-Ernest Halkin: «une discipline qui étudie le passé des hommes et présente un tableau raisonné de leurs actions de portée sociale»⁴⁴. Dès lors, et dans cette perspective, on dira que l'objet de l'histoire de l'Église est la reconstruction critique, sur la base de documents dont la valeur a été établie, du passé de cette société qu'est l'Église chrétienne. C'est alors que se pose la question, et c'est ici que le théologien ou le croyant qui risque de sommeiller en tout historien de l'Église relève la tête, de l'extension et de la compréhension qu'il convient de donner au terme «Église».

Avant de tenter de répondre à cette question, il faut noter que le débat entre théologiens et historiens, ou plutôt entre historiens «théologisants» et historiens «historicisants», repose pour une bonne part sur un malentendu et sur quelques simplifications. Il s'enracine dans une vision manichéenne des choses, qui oppose, d'un côté, une histoire de l'Église théologique parée de toutes les vertus: irénique, œcuménique, impartiale, et, d'un autre côté, une histoire dite profane, volontiers présentée comme positiviste dans sa démarche générale et réductionniste quand elle aborde le religieux. Il y a là comme un relent des controverses du XIX^e et du début du XX^e siècle, qui ont atteint leur paroxysme dans la crise moderniste. C'est ainsi qu'on fera de l'éclairage de la foi ou de la théologie la condition pour que l'histoire de l'Église accède au sens par delà l'événementiel, comme si l'historien n'avait pas l'obligation de comprendre et d'interpréter les faits. Faisant de la compréhension «de l'intérieur» une exigence pour une histoire globale de l'Église, on arrivera à la conclusion pratique que seul le chrétien (ou le catholique) est qualifié pour faire l'histoire de son Église⁴⁵, comme si l'historien, en raison même de la méthode historique, n'était pas conduit à développer une familiarité, certains diraient une sympathie⁴⁶, à l'égard de son objet de recherche. Autre source de confusion: le report, plus ou moins conscient, sur l'histoire de l'Église, de ce qui relève de la théologie de l'histoire, quand ce n'est pas de la théologie tout court. Derrière tout cela, il y a souvent un manque de distance par rapport à son objet, manque de distance qui s'exprime dans le sentiment (inavoué) que l'Église, et en particulier l'Église catholique, n'est pas une institution comme les autres — affirmation qui, en soi, n'est pas fautive, à la condition de convenir qu'elle vaut pour toute réalité de ce monde! — et qu'en faire l'histoire commande une approche particulière, qui revient, en pratique, à dépouiller l'histoire de l'Église de son objet. Ce sentiment cache en réalité une crainte que le christianisme en arrive à être considéré comme une religion, qu'il soit même traité comme une religion *parmi* les autres, pis encore, comme une religion *comme* les autres. C'est cette crainte qu'exprime avec une pointe

43. SALMON 1976: 17.

44. HALKIN 1982: 45.

45. Pour une critique de cette conception, cf. POULAT 1971a: 22.

46. Sur la sympathie nécessaire à l'historien, voir surtout MARROU 1966: 97-102, ainsi que SIMON 1969: 397 et HURTUBISE 1988.

d'ironie Erwin Iserloh: «La meilleure histoire du christianisme sera peut-être écrite un jour par un bouddhiste ou par un musulman.»⁴⁷

À considérer cependant la nature de l'histoire comme discipline scientifique, tout autant que la pratique des historiens de l'Église ou du christianisme, on est contraint d'admettre que l'historien de l'Église n'a pas, en tant qu'historien, à adhérer à un credo ou à une ecclésiologie pour se voir doté de son objet. Une telle affirmation n'est d'ailleurs que l'application à l'histoire de l'Église du principe épistémologique selon lequel toute discipline scientifique, dans la mesure même où elle existe, *construit* son objet, ou elle n'est pas. Et il n'en va pas autrement de l'histoire non plus que de l'histoire de l'Église. Dès lors, l'objet «Église», que construit la discipline historique, ne saurait être rien d'autre (mais il est aussi tout cela) que ce que font connaître les traces, les *vestigia*, aujourd'hui observables et contrôlables, laissés par les communautés et les individus pour qui la profession de la foi au Christ et son expression sociale furent (plus ou moins) déterminants. L'histoire étant, par sa nature même, entièrement dépendante de ce que les sources veulent bien révéler, dépendante surtout de la capacité de l'historien à faire parler ces sources, l'objet que l'historien de l'Église fait sien ne pourra jamais être défini qu'empiriquement. Si une telle approche est imposée par la nature de l'histoire, elle est aussi la seule qui permet d'aboutir à une vision de l'Église qui soit globale et totale, dans la mesure où elle considère — ou s'efforce de considérer — toutes les manifestations historiquement attestées et observables de ce qui a pu, en quelque moment du temps ou point de l'espace, se réclamer du Christ et/ou de l'Église. Une telle conception de l'histoire de l'Église englobe tous les aspects de la vie des communautés chrétiennes et des individus croyants. Elle s'intéresse tout autant à l'histoire des institutions qu'à celle des idées et des doctrines; dépassant l'opposition histoire interne/histoire externe, elle étudie toutes les manifestations par lesquelles les chrétiens ont exprimé leur foi et l'ont rendue visible. Par conséquent, elle ne s'arrêtera pas aux frontières tracées par les orthodoxies, mais, au contraire, elle enregistrera et analysera le fait de la constitution progressive et conflictuelle des orthodoxies et, partant, des hétérodoxies.

Une telle conception a aussi ses exigences qui ne sont autres que celles d'une histoire attentive à ne rien laisser échapper de la réalité de son objet. Ceci vaut tout particulièrement pour l'histoire des idées ou des doctrines, élément indispensable d'une histoire de l'Église qui ne veut pas être que de surface: comme le dit Marc Venard, «l'historien de l'Église et du fait religieux ne saurait méconnaître ce que l'Église dit d'elle-même. Les affirmations d'une Église qui se dit porteuse de révélation divine, la foi et les croyances collectives et individuelles du peuple chrétien sont des données d'histoire, qui doivent être prises en compte, hors de tout rationalisme réducteur. Car l'historien n'a pas tant à expliquer qu'à comprendre»⁴⁸. Mais ce discours de l'Église sur elle-même ne sera jamais pour l'historien qu'un discours pluriel, pour ne pas dire pluraliste. Il se doit, en effet, de prêter l'oreille, avec la même attention et

47. ISERLOH 1970: 28; cf. aussi BOWDEN 1967: 326: «There will probably always be some church historians who begin by defining the church as a special institution and argue that criteria must accommodate that uniqueness.»

48. VENARD 1985: 92-93.

une égale sympathie, aussi bien à Irénée de Lyon qu'aux gnostiques, au Tertullien catholique qu'au Tertullien montaniste, à Augustin qu'à ses adversaires donatistes ou pélagiens. D'ailleurs, la prétention des théologiens et des évêques à tracer des frontières et à prononcer des exclusives n'a été souvent que l'aveu d'une proximité que l'on voulait exorciser. Exigence, donc, d'appréhender l'Église dans sa diversité, exigence aussi de la saisir dans son «intrication» dans l'ensemble du tissu social d'une époque donnée. Cela vaut pour l'histoire politique — que l'on songe aux persécutions des II^e-IV^e siècles, affrontement de deux idéologies politiques autant, sinon plus, que de deux convictions religieuses —, mais combien plus pour l'histoire des idées et du religieux. Il suffit de lire la *Chronique des derniers païens* de Pierre Chuvin⁴⁹ pour se rendre compte que les frontières entre christianisme et paganisme ont longtemps permis des passages de l'un à l'autre.

L'objet dont s'occupe l'historien de l'Église ne peut donc être qu'un concept ouvert, à la fois vers l'intérieur et vers l'extérieur. Vers l'intérieur, car il inclut, pour reprendre les termes de Henry Meylan «la totalité des manifestations de la vie chrétienne, les mouvements para-ecclésiastiques, les hérésies, les sectes»⁵⁰; vers l'extérieur, car l'Église de l'historien n'a ni existence ni consistance en dehors de son insertion — positive ou négative, par parenté ou par prise de distance — dans un contexte social, politique et conceptuel. Cela n'empêchera pas pour autant l'historien de reconnaître à son objet une identité propre et même une certaine irréductibilité, mais celle-ci ne saurait être admise qu'au terme de l'*historía*, de l'enquête, et elle sera toujours sujette à révision. À cet égard, la démarche de l'historien de l'Église n'est guère différente de celle de son collègue historien des religions. Reconnaître la convergence des deux approches n'est d'ailleurs pas la manifestation d'un syndrome anti-théologique, c'est plutôt, à mon sens, la condition *sine qua non* d'une juste appréciation de l'historicité de l'Église. C'était en tout cas la conviction d'un historien des religions qui fut aussi un grand historien du christianisme, Marcel Simon: «À vouloir trop souligner une différence en définitive assez artificielle on courra fatalement le risque d'isoler l'histoire du christianisme, étiquetée histoire de l'Église, de son contexte historico-religieux. C'est là un autre élément d'explication du divorce actuel entre l'histoire du christianisme — ou de l'Église — et l'histoire des religions. Pour celui qui considère l'histoire de l'Église comme un phénomène spécifique, totalement irréductible à d'autres, la question des influences possibles du milieu extérieur ne peut guère être résolue que par la négative. Toute tentative d'étude comparatiste et d'explication de faits chrétiens par cette méthode est [...] d'emblée suspecte, parce qu'elle risquera de mettre en cause l'originalité absolue du christianisme.»⁵¹ Ce divorce de l'histoire de l'Église et de l'histoire des religions que dénonce Simon, divorce fondé sur la volonté de soustraire à l'histoire, c'est-à-dire aux contingences du temps et de l'espace, l'objet même de l'histoire de l'Église, ne peut qu'être nuisible à celle-ci en lui interdisant de produire un discours original et autonome par rapport à celui de la

49. CHUVIN 1990.

50. MEYLAN 1971: 134.

51. SIMON 1969: 401.

théologie ou des instances ecclésiastiques, en réduisant aussi d'autant la valeur et la portée de ce discours. Car il ne faudrait pas croire qu'une histoire de l'Église qui se veut indépendante de la théologie renonce à son droit de parole et qu'elle n'ait plus aucune pertinence sociale et ecclésiale. Nous touchons ici la question délicate et débattue de l'«utilité» de l'histoire, qui se pose à l'historien de l'Église comme à tout historien⁵². C'est par là que je voudrais terminer ces quelques réflexions.

III. L'UTILITÉ DE L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE⁵³

Même si l'histoire de l'Église renonce à toute fonction apologétique et se refuse à devenir défense et illustration d'une foi ou d'une orthodoxie, la question de son utilité comme pratique scientifique et universitaire se pose néanmoins. Pour une bonne part, on peut y répondre de la même manière qu'on le ferait pour n'importe quelle autre «histoire». L'histoire de l'Église a en effet une fonction culturelle évidente, qui lui vient de la place importante qu'ont tenue et que continuent de tenir dans nos sociétés occidentales l'Église comme institution et le christianisme comme système de valeurs et de représentations. Cette fonction culturelle, l'histoire de l'Église l'exerce d'abord sur le plan de la connaissance en élaborant ce que Michelle Perrot appelle des «repères dans le temps et l'espace», ces «repères minimaux»⁵⁴ qui font voir la profondeur dans le temps et l'ampleur dans l'espace du fait chrétien et ecclésial, avec tout ce qu'il comporte de ruptures et de permanences, de continuités et de conflits. L'histoire de l'Église montre aussi, qu'en tant que phénomène, c'est-à-dire dans la mesure même où il est accessible à l'histoire, le fait religieux et chrétien est indissociable des autres aspects de la réalité historique et, à l'inverse, qu'une approche globale de l'histoire de la culture ne saurait faire l'économie de l'étude du religieux, sous quelque forme qu'il se manifeste, et j'inclus ici l'histoire de la pensée et des doctrines.

Si l'on considère maintenant la situation de l'histoire de l'Église dans une faculté de théologie, ce qui est le cas dans notre université comme dans la plupart des universités où on trouve des facultés de théologie, quelle que soit leur appartenance confessionnelle, sa première utilité est sans aucun doute de faire prendre conscience aux étudiants et, pourquoi pas aussi, aux collègues théologiens, que ce qu'on appelle pour faire court «Église» est une réalité qui n'a jamais existé que sous le mode de la diversité, et que, si la théologie peut parler de la Tradition, c'est à la condition de voir que cette Tradition, que l'on aime à dire «unanime», ne peut être saisie que dans des traditions, des pratiques, des croyances, des doctrines, des débats inscrits dans le temps et l'espace. L'histoire de l'Église fait donc éclater les représentations de l'Église élaborées au mépris du singulier et, à ce titre, elle exerce une fonction critique. Elle l'exerce non en se posant en juge de l'institution (*sutor, ne supra crepidam*), mais par le seul fait d'être ce qu'elle doit être, révélatrice de la «pluralité des autocompréhensions»⁵⁵ que les communautés chrétiennes ont produites, aussi bien de celles qui sont

52. Sur cette question, voir PERROT 1984.

53. Ce sous-titre s'inspire de Henri-Irénée MARROU, cf. Marrou 1966: 245-276.

54. PERROT 1984: 44.

55. POULAT 1971a: 25.

devenues normatives que de celles qui ont été désavouées et qui, reléguées aux oubliettes de l'histoire ou dans l'enfer des bibliothèques ecclésiastiques, n'en continuent pas moins d'appartenir au passé de l'Église, donc à son être même.

Un autre aspect de l'utilité de l'histoire de l'Église, peut-être même le plus important, c'est d'inculquer à ceux qui la pratiquent comme à ceux qui l'étudient, le sens du relatif, dont Alphonse Dupront fait la plus précieuse des vertus de l'historien et qu'il définit comme la connaissance du «singulier, du spécifique, voire de l'unique»⁵⁶. J'aime à rappeler ici ce qu'écrivait naguère l'historien de la renaissance Léon-Ernest Halkin à propos de son frère François, le bollandiste bien connu, décédé en 1988: «à sa formation d'historien, il devait le sens du relatif, même en théologie»⁵⁷. D'ailleurs, il n'y a pas que les historiens à faire l'apologie du relatif. L'un des théologiens de notre temps les plus attentifs à la dimension historique n'écrit-il pas: «La connaissance de l'histoire nous ouvre la voie d'un sain relativisme. C'est tout autre chose que le scepticisme; c'est au contraire un moyen d'être et de se voir plus vrai et, en voyant la relativité de ce qui est effectivement relatif, de ne donner la qualité d'absolu qu'à ce qui l'est véritablement.»⁵⁸ Ainsi compris, le sens du relatif n'est rien d'autre que le sens de l'histoire, indispensable à la pratique d'une saine théologie⁵⁹. La théologie a d'ailleurs toujours reconnu la place de l'histoire dans l'élaboration de son discours. Mais celle-ci fut souvent réduite au rôle de pourvoyeuse d'*exempla* et d'*auctoritates*. Depuis Melchior Cano († 1560), l'histoire figure au nombre des «lieux théologiques». Cependant, cette idée de l'histoire lieu théologique a occasionné beaucoup de confusions, néfastes pour la pratique de l'histoire de l'Église⁶⁰, faute d'avoir vu que ce qui est destiné à devenir lieu théologique, ce n'est pas l'histoire de l'Église en tant que discipline, mais l'histoire vécue par l'Église et, plus largement, l'histoire humaine, «lieu du déroulement de l'événement chrétien dans le temps»⁶¹. C'est bien sûr l'histoire discipline qui fournit les matériaux qui permettront de construire l'histoire vécue en lieu théologique, mais les artisans de cette élaboration ne peuvent être que le théologien et la communauté croyante, qui ont, entre autres fonctions, celle d'interpréter l'histoire⁶². Mais ce faisant, on passe de l'histoire à la théologie de l'histoire, ou, pour reprendre une formulation d'Émile Poulat, d'«une histoire qui se valide elle-même, selon ses propres critères», à «une histoire qui se fonde sur une intervention transcendante»⁶³. Et, comme l'écrit encore Poulat, «rien ne (serait) plus dommageable que de confondre compréhension ecclésiastique de l'histoire et compréhension historique

56. DUPRONT 1985: 135.

57. HALKIN 1988: III.

58. CONGAR 1970: 77.

59. On lira à ce propos les remarques très pertinentes d'Eric COCHRANE, cf. Cochrane 1975: 187-190.

60. À titre d'exemple, cf. LEVASSEUR 1960 (et la critique de Congar 1970: 75) et GROTZ 1970: 161.

61. ALBERIGO 1983: 115.

62. Je m'inspire ici de Marc VENARD, qui continue: «Non seulement le théologien, mais tout croyant, peut et doit, à ses risques et périls, tenter d'interpréter la signification spirituelle, c'est-à-dire providentielle, de l'histoire.» (Venard 1985: 93)

63. POULAT 1989: 56.

du christianisme. De la première relève ce qu'on appelle "l'histoire du salut", tandis que la seconde ne rencontre le christianisme que comme "une histoire de salut" »⁶⁴.

Pour conclure ces quelques réflexions, je voudrais, par référence au titre que j'ai donné à cet exposé, redire ma conviction que le meilleur service que peuvent rendre l'enseignement et la pratique de l'histoire de l'Église en faculté de théologie, aussi bien à la théologie qu'à la société, c'est d'offrir une approche strictement historique du fait chrétien et ecclésial, qui sera, du fait de son autonomie disciplinaire, véritablement complémentaire d'une approche spécifiquement théologique, rendant ainsi possible critique et remise en cause réciproques⁶⁵. C'est à la condition de s'affirmer comme discipline historique et non-théologique que l'histoire de l'Église pourra dire aux théologiens quelque chose de différent, sinon de neuf, et éviter le cercle vicieux de leur livrer, au bout du compte, un produit qui répondrait trop à leurs attentes⁶⁶. C'est à cette condition aussi que l'historien de l'Église pourra engager un véritable dialogue scientifique avec ses collègues historiens⁶⁷.

BIBLIOGRAPHIE

Alberigo 1970

ALBERIGO (G.), «Nouvelles frontières de l'histoire de l'Église», *Concilium* 57 (1970) 59-74.

Alberigo 1983

ALBERIGO (G.), «Histoire et théologie. Un défi ouvert», *Concilium* 190 (1983) 113-122.

Aubert 1963

AUBERT (R.), «Introduction générale», dans L.-J. ROGIER, R. AUBERT, M.D. KNOWLES, éd., *Nouvelle histoire de l'Église*, I. *Des origines à saint Grégoire le Grand*, par Jean Daniélou et Henri Marrou, Paris, 1963, pp. 7-26.

Batllori 1985

BATLLORI (M.), «Kirchengeschichte und Theologie auf verschiedenen Ebenen: Lehre, Forschung, Interpretation», *Römische Quartalschrift* 80 (1985) 59-63.

Blanchetière 1989

BLANCHETIÈRE (F.), «Histoire de l'Église, histoire du christianisme. Réponse à M. Roger Aubert», dans M. SACHOT, dir., *L'Institution de l'histoire*, 2. *Mythe, mémoire, fondation (Centre d'Études et de Recherches interdisciplinaires en Théologie)*, Paris, 1989, pp. 157-169.

64. POULAT 1971b: 435-436.

65. La nécessité d'une telle critique mutuelle est bien soulignée, pour des disciplines voisines de l'histoire, par Claude GEFFRÉ: «Aujourd'hui, la philosophie ne peut être l'unique partenaire de la théologie. Celle-ci doit tenir compte aussi des résultats des sciences humaines, surtout la sociologie, la psychologie, l'ethnologie [...]. Sans cette confrontation avec les sciences modernes, en particulier les sciences humaines de la religion, la théologie risque de se replier dans un isolement culturel de plus en plus grand et d'en rester à une connaissance préscientifique et précritique de l'homme et des sociétés. Mais en même temps, c'est le propre de la théologie comme de la philosophie d'interpeller les sciences humaines quant à leur volonté d'objectivation trop réductrice du phénomène humain.» (Geffré 1984: 1689)

66. C'est aussi le voeu qu'exprimait Walter KASPER dans sa communication présentée au symposium sur les «Grundfragen der kirchengeschichtlichen Methode — heute», organisé sous les auspices de la Görres-Gesellschaft en 1981, cf. Kasper 1985: 177. Furent également présentés à ce symposium, parmi ceux que nous avons cités, les textes suivants, tous de 1985: Batllori, Conzemius, Dupront, Frend, Iserloh, O'Malley et Venard.

67. La rédaction de cet exposé a tiré grand profit d'échanges que j'ai eus avec mes collègues André Couture et Louis Painchaud, de Québec, ainsi qu'Éric Junod, de Lausanne.

Bowden 1967

BOWDEN (H.W.), «Science and the Idea of Church History, an American Debate», *Church History* 36 (1967) 308-326.

Brox 1970

BROX (N.), «Kirchengeschichte als "Historische Theologie"», dans R. KOTTJE, éd., *Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie*, Trier, 1970, pp. 49-74.

Brox 1979

BROX (N.), «Fragen zur "Denkform" der Kirchengeschichtswissenschaft», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 90 (1979) 1-21.

Brox 1987

BROX (N.), «Kirchengeschichte und (Sprach-) Handlungstheorie», dans P. HÜNERMANN, R. SCHAEFFER, éd., *Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie. Ein philosophisch-theologisches Gespräch (Quaestiones Disputatae, 109)*, Freiburg, 1987, pp. 98-103.

Chuvin 1990

CHUVIN (P.), *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, 1990.

Cochrane 1975

COCHRANE (E.), «What is Catholic Historiography?», *The Catholic Historical Review* 61 (1975) 169-190.

Congar 1970

CONGAR (Y.), «L'histoire de l'Église, "lieu théologique"», *Concilium* 57 (1970) 75-83.

Conzemius 1985

CONZEMIUS (V.), «Kirchengeschichte als "nichttheologische" Disziplin», *Römische Quartalschrift* 80 (1985) 31-48.

Delumeau 1979

DELUMEAU (J.), «Introduction», dans J. DELUMEAU, dir., *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse, 1979, t. I, pp. 7-17.

Denzler 1966

DENZLER (G.), «Kirchengeschichte», dans E. NEUHÄUSLER, E. GÖSSMANN, éd., *Was ist Theologie?*, München, 1966, pp. 138-168.

Dupront 1985

DUPRONT (A.), «Approches historiques d'une Anthropologie religieuse», *Römische Quartalschrift* 80 (1985) 120-137.

Ehrhard 1922

EHRHARD (A.), «Die historische Theologie und ihre Methode», dans W. SCHELLBERG, éd., *Festschrift Sebastian Merkle zu seinem 60. Geburtstag gewidmet von Schülern und Freunden*, Düsseldorf, 1922, pp. 117-136.

Frend 1985

FREND (W.H.C.), «Intervention», *Römische Quartalschrift* 80 (1985) 93-95.

Geffré 1984

GEFFRÉ (Cl.), «Théologie chrétienne», dans P. POUPARD, dir., *Dictionnaire des religions*, Paris, 1984, pp. 1687-1691.

Grotz 1970

GROTZ (H.), «Der wissenschaftstheoretische Standort der Kirchengeschichte heute», *Zeitschrift für katholische Theologie* 92 (1970) 146-166.

Halkin 1982

HALKIN (L.-E.), *Initiation à la critique historique*, Paris, 1982 [5e édition revue].

Halkin 1988

HALKIN (L.-E.), «François Halkin, mon frère», *Analecta bollandiana* 106 (1988) I-III.

Hammann 1989

HAMMANN (G.), «L'Histoire de l'Église à l'écoute de la "Nouvelle histoire". Esquisse pour l'enseignement de l'histoire du christianisme», *Revue de théologie et de philosophie* 121 (1989) 27-56.

Hurtubise 1988

HURTUBISE (P.), «Le don de sympathie, vertu première de l'historien», dans *Société royale du Canada, Académie des lettres et des sciences humaines. Présentation* (Numéro 41), Ottawa, 1988, pp. 59-66.

Iserloh 1970

ISERLOH (E.), «Was ist Kirchengeschichte?», dans R. KOTTJE, éd., *Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie*, Trier, 1970, pp. 10-32.

Iserloh 1985

ISERLOH (E.), «Kirchengeschichte — Eine theologische Wissenschaft», *Römische Quartalschrift* 80 (1985) 5-30.

Jedin 1965

JEDIN (H.), «General Introduction to Church History», dans H. JEDIN, J. DOLAN, éd., *Handbuch of Church History, I. From the Apostolic Community to Constantine*, par Karl Baus, Freiburg-Montréal, 1965, pp. 1-56.

Jedin 1967

JEDIN (H.), «Die Stellung der Kirchengeschichte im theologischen Unterricht», *Trierer theologische Zeitschrift* 76 (1967) 281-297.

Jedin 1970

JEDIN (H.), «Kirchengeschichte ist Theologie und Geschichte», dans R. KOTTJE, éd., *Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie*, Trier, 1970, pp. 33-48.

Kasper 1985

KASPER (W.), «Kirchengeschichte als historische Theologie», *Römische Quartalschrift* 80 (1985) 174-188.

Levasseur 1960

LEVASSEUR (J.-M.), *Le lieu théologique "Histoire". Contribution à une ontologie et introduction à une méthodologie*, Trois-Rivières, 1960.

Marrou 1966

MARROU (H.-I.), *De la connaissance historique* (Collection "Esprit"), Paris, 1966 [5^e édition revue et augmentée].

Meylan 1971

MEYLAN (H.), «L'historien et son métier», *Revue de théologie et de philosophie* 21 (1971) 129-137.

Moeller 1987

MOELLER (B.), «Das Jedinsche Handbuch der Kirchengeschichte», *Theologische Rundschau* 52 (1987) 410-419.

Mönnich 1970

MÖNNICH (C.), «L'histoire de l'Église dans l'ensemble des sciences humaines», *Concilium* 57 (1970) 37-46.

O'Malley 1985

O'MALLEY (J. W.), «Church Historians in the Service of the Church», *Römische Quartalschrift* 80 (1985) 223-234.

Perrot 1984

PERROT (M.), «Les finalités de l'enseignement de l'histoire», dans *Colloque national sur l'histoire et son enseignement*, 19-20-21 janvier 1984, Montpellier, Paris, 1984, pp. 37-46.

Poulat 1971a

POULAT (É.), «Compréhension historique de l'Église et compréhension ecclésiale de l'Histoire», *Concilium* 67 (1971) 15-27.

Poulat 1971b

POULAT (É.), «Histoire de l'Église et histoire religieuse», *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 25 (1971) 422-440.

Poulat 1989

POULAT (É.), «Modernisme catholique et méthode historique», dans R. HÉYER, dir., *L'Insitution de l'histoire, 1. Fiction, ordre, origine* (Centre d'Études et de Recherches interdisciplinaires en Théologie), Paris, 1989, pp. 37-56.

Salmon 1976

SALMON (P.), *Histoire et critique*, Bruxelles, 1976 [5^e édition revue et augmentée].

Seeliger 1981

SEELIGER (H. R.), *Kirchengeschichte — Geschichtstheologie — Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung* (Patmos Paperbacks), Düsseldorf, 1981.

Selge 1982

SELGE (K.V.), *Einführung in das Studium der Kirchengeschichte* (Die Theologie), Darmstadt, 1982.

Selge 1988

SELGE (K.-V.), «Die Kirchengeschichte in Sammelwerken und Gesamtdarstellungen», *Theologische Rundschau* 53 (1988) 201-222.

Simon 1969

SIMON (M.), «Histoire des religions, Histoire du Christianisme, Histoire de l'Église: Réflexions méthodologiques» [1969], dans M. SIMON, *Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 23), Tübingen, 1981, vol. II, pp. 390-403.

Stöve 1989

STÖVE (E.), «Kirchengeschichtsschreibung», *Theologische Realenzyklopädie* 18 (1989) 535-560.

Venard 1985

VENARD (M.), «Intervention», *Römische Quartalschrift* 80 (1985) 91-93.